



# CONQUISTA TACAPACICADIA ESPAÑA

## LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA

Desde las propuestas de  
Leopoldo Zea, Enrique Dussel  
y Arturo Andrés Roig



Sergio Estrada Arellano

EDITORIAL  
USACH

Colección  
FAHU  
Facultad de Humanidades

en el mundo

2010



# **LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA**

Desde las propuestas de Leopoldo Zea,  
Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig

**Lecciones sobre la filosofía de la historia latinoamericana.**  
**Desde las propuestas de Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig**  
Sergio Iván Estrada Arellano

El presente libro, bajo la supervisión del Comité Editorial FAHU, fue sometido a revisión por pares externos (*peer review*) especialistas en el área de investigación.

Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2025  
Av. Víctor Jara 3453, Estación Central, Santiago de Chile  
Tel.: +56 2 2718 0080  
[www.editorialusach.cl](http://www.editorialusach.cl)

© Sergio Iván Estrada Arellano, 2025

ISBN edición digital: 978-956-303-785-2

Director editorial: Galo Ghigliotto G.  
Edición: Luz María Astudillo U.  
Diagramación: Andrea Meza V.  
Diseño de portada: Ana Ramírez P.

Primera edición, junio 2025

Esta obra fue desarrollada bajo el proyecto FONDECYT N° 1210232  
“Formas de la traición en el Cono Sur. Hacia una taxonomía crítica”.

La presente obra se encuentra liberada bajo una  
Licencia Creative Commons Atribución



Sergio Iván Estrada Arellano

# LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA

Desde las propuestas de Leopoldo Zea,  
Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig



Colección  
**FAHU**  
Facultad de Humanidades



La Colección FAHU es una iniciativa de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile, iniciada el año 2021, cuyo propósito es difundir estudios en torno a las Artes, Humanidades y Ciencias Sociales. Todos los trabajos de esta colección han sido evaluados en su pertinencia por el Comité Editorial de la Facultad de Humanidades y sometidos a revisión por pares externos y externas, sugeridos y sugeridas a partir de su trayectoria y relación con los ámbitos y líneas de investigación tratados.

El interés de la Facultad de Humanidades es poner a disposición los libros con acceso abierto, promoviendo la circulación de sus planteamientos y su relación con diversos colectivos y personas interesadas en las temáticas abordadas. Esperamos que esta colección sea un aporte al desarrollo de la investigación en las distintas disciplinas.

Jefe Oficina Editorial  
César Zamorano

Comité editorial colección FAHU

Claudia Córdoba	Rolando Álvarez
Jaime Retamal	Juan Pablo Arancibia
Sylvia Contreras	Antoine Faure
Alfonso Dingemans	Pedro Reyes
Lucía Dammert	Verónica Rocamora
Mauricio Olavarría	Ana María Fernández
Marcelo Díaz	Claudia Calquín
José Sebastián Briceño	Dante Castillo
Hernán Neira	Rosa Basaura
Hernán Venegas	Edinson Muñoz
Rafael Chavarría	Sebastián Reyes



# Índice

## INTRODUCCIÓN

Interpelación, tránsito y búsqueda de un sentido .....	15
--	----

## CAPÍTULO 1

Historia, filosofía de la historia y filosofía de la historia imperial .....	33
1.1. ¿Qué es la historia? .....	34
1.2. Filosofías de la historia .....	43
1.3. Filosofía de la historia imperial .....	51
1.4. Tránsito y sobrevivencia de Hegel en la historiografía como ciencia .....	57

## CAPÍTULO 2

Reconocer(nos): el nosotros y el sujeto de la historia .....	71
2.1. El sujeto en la historia .....	72
2.2. Negación de un sujeto .....	77
2.3. El sujeto de la historia imperial .....	79
2.4. El sujeto encubierto .....	88
2.5. Reconocer(nos) .....	99
2.6. Historizar(nos) .....	106

## CAPÍTULO 3

Temporizar(nos): temporalidad y relato de la historia .....	111
3.1. Tiempo, tiempo histórico y temporalidad .....	112
3.2. El surgimiento de la historia universal: temporalidad y relato imperial .....	122

El relato y la temporalidad imperial en la conciencia del mundo y la americana .....	132
3.3. Reescribir(nos) sobre el tiempo de la historia .....	144
3.4. Resignificar(nos) desde otros tiempos, o si es posible otro tiempo .....	154
Conclusión .....	165
Referencias bibliográficas .....	171
Sobre el autor .....	175

Para Marcela, para Carla, Daniel, Joaquín, Joche, José  
y Carolina, para Aldo, para Franco, para Facundo, para  
Alejandra, Diego, Juliane, Karla, para Cynthia, Valentina  
y Felipe, para mis estudiantes, mis profesores, mis amigos,  
y todos aquellos que en el diálogo dieron forma a las  
interpelaciones que confluyeron en la escritura de este libro.



*Llegando a la historia americana, decidme, cuál es el historiador que nos ha explicado el porqué de nuestras miserias, la causa de nuestras desgracias y las impotencias de la libertad; por qué ningún historiador americano ha tomado en cuenta la idea fundamental de la civilización de la conquista, la idea que ha mecido nuestras cunas, que nos ha bautizado en servidumbre y nos condena a la obediencia ciega. ¿Y qué? ¿Pretendéis explicarme la vida de los pueblos y desatenderéis la causa de sus movimientos, la raíz de su vida, el principio que domina sus ideas y forma sus costumbres? Imposible. Escribir la historia de América, de alguna de nuestras repúblicas, o de alguna de sus épocas, sin considerar su dogma, es pasar al lado de las tempestades sin averiguar el punto de dónde vienen.*

Francisco Bilbao

*La historia es nuestra y la hacen los pueblos.*  
Salvador Allende



# Introducción

## Interpelación, tránsito y búsqueda de un sentido

*Si algo define al hombre, se ha dicho, es la historia. La historia da sentido a lo hecho, a lo que se hace y a lo que se puede seguir haciendo. Esto es, al pasado, al presente y al futuro. El hombre es lo que ha sido, lo que es y lo que puede llegar a ser.*

Leopoldo Zea

Si la historia define al ser humano, toma relevancia fundamental la necesidad de pensarnos en la historia. Ello puede parecer de Perogrullo, asumiendo la existencia de una disciplina y el aún más antiguo ejercicio de narrar o contar nuestra propia historia, pero, en realidad —y he ahí el planteamiento inicial de esta investigación—, esa relación es más compleja y conflictiva de lo que parece. Pues si bien todos “somos” parte de la historia, o al menos así lo creemos, no todos tenemos el mismo derecho a la historia y a pensar nuestra historia. Esa es la premisa que originó esta investigación.

Cuando ingresé a mis estudios de Doctorado, la tesis que planeaba se encontraba completamente pensada: *La Universidad que fue y será*<sup>1</sup>, una proyección de un trabajo anterior que había desarrollado dentro de mi magíster en que, dedicado en particular a ciertos casos en Chile, había abordado la transformación y las tensiones de las universidades en dictadura. Mi intención, declarada ante el comité de admisión del programa, apuntaba por sobre todo a ampliar el foco de la investigación, tomando otros casos del Cono Sur con el fin de comparar experiencias dentro de procesos similares. Dicha propuesta no alcanzó a durar un solo semestre en su empeño, cuando surgió la idea que ahora guía esta investigación. Aunque más que idea, me parece más bien hablar de una interpelación, para hacer justicia a la sensación que produjo esta urgencia, pues definitivamente paralizó mi quehacer como historiador, imponiendo una

---

1 La tesis actualmente se encuentra disponible como libro por la Editorial USACH.

necesidad de detenerme y reflexionar sobre mi propia profesión y, más en particular, desde el espacio o lugar epistémico en que pretendo pensar, hacer y escribir mi/nuestra historia.

Esa interpelación surgió a partir de un curso llamado “Pensamiento y filosofía latinoamericana” con el profesor José Santos en que, teniendo como objetivo una mirada amplia sobre el desarrollo teórico producido en el continente, se ponía énfasis en ciertos autores que, desde un buen tiempo a esta parte, desarrollaron un pensar nutrido, profundo y fecundo sobre Latinoamérica. En cada una de esas sesiones, en que leíamos, reflexionábamos y compartíamos miradas en torno a los textos a abordar, fue donde se produjo, a decir de Jacques Rancière (2010), el comienzo de esta aventura intelectual.

La filosofía latinoamericana era un ámbito completamente desconocido para mí. Aun teniendo algunas nociones y conocimiento sobre ciertos filósofos, y sobre todo los relacionados con mi disciplina, no reconocía ni conocía a ningún latinoamericano de entre esos grandes nombres que caracterizaban el derrotero del pensamiento occidental, y el mismo patrón bajo el cual se entendía a la filosofía como quehacer. Desde ese desconocimiento y de los cerrados márgenes de mi conocimiento filosófico desde la historiografía, hubiese parecido válida la pregunta que desarrolla el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en su libro *¿Existe una Filosofía de Nuestra América?*, como diagnóstico que caracteriza a la filosofía latinoamericana. Su propuesta cuestiona la originalidad y autenticidad que haría de nuestra filosofía una filosofía como tal, pues, desde el punto de vista del autor, se desarrollaba un pensamiento más bien reproductivo que se encontraba lejos del desarrollo filosófico europeo, a pesar de ciertos avances (2004, pp. 54-56). De tal forma, y como plantea la crítica que realiza el filósofo mexicano Leopoldo Zea, finalmente el “diagnóstico” propuesto por Salazar Bondy, presente de forma inconsciente en muchos de nosotros, se resumiría en lo siguiente:

(...) para ser hombres, habrá que encajar en determinado arquetipo. Y, por supuesto, el Logos de ese arquetipo tendrá que ser el modelo de todo posible logos. ¿Cuándo tendremos filosofía? Cuando seamos capaces de originar entre nosotros a algún Kant, Hegel, Fichte, Comte, etc. (2016, p. 15).

En ese debate de Salazar y Zea con que comenzó el curso del profesor Santos se revelaban cuestiones elementales y fundamentales que claramente servían como una buena introducción a la filosofía latinoamericana. Por un lado, estaba la respuesta a la pregunta que planeaba Salazar Bondy acerca de si la originalidad y autenticidad eran los criterios que podrían definir o no la existencia de una filosofía como tal. Pero, lo que realmente reposaba por debajo de ese cuestionamiento, era el hecho de la primacía de ese arquetipo europeo y occidental era la vara con que se medía lo que era o no filosofía y, más aún, desde la que se negaba o cuestionaba la existencia de cierta filosofía nuestro-americana. De ahí, y a partir de la respuesta de Leopoldo Zea, lo relevante no estaba en la pregunta de sí o no, sino más bien, en el porqué de la producción de dicha pregunta. Al respecto, Zea propone:

¿Distintos del resto de los hombres? ¿No sería esto una monstruosidad? ¿Un Verbo, un Logos, una Palabra distintos de los que hasta ahora han sido? ¿De dónde nos viene esta extraña preocupación? ¿Por qué llevamos a la historia de la filosofía un interrogante que nunca antes se había planteado, y, de hecho, hacemos una extraña filosofía? Esa extraña filosofía que los supuestos creadores de la filosofía miran con enojo y, si acaso, con ojos de misericordia. A ningún griego se le ocurrió preguntarse por la existencia una filosofía griega, así como a ningún latino medieval, ya fuese francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de su filosofía; simplemente pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplemente filosofaban (2016, p. 11).

A partir de ello, la cuestión iba, por un lado, en más que responder a esa pregunta enquistada dentro de nuestro pensar, al acto mismo de reafirmación y reconocimiento de un pensar latinoamericano como tal y, más allá, como una filosofía sin más, al mismo nivel y desarrollo que cualquier filosofía (p. 126). Aún más relevante, obligaba a pensar en el origen y por qué de ese cuestionamiento, que nos hace permanentemente tener que reconocernos y autoafirmarnos frente a ese arquetipo.

En torno a la primera cuestión, Horacio Cerutti señala:

El proceso de constitución de un pensamiento filosófico en lo que conviene denominar Nuestra América no fue sencillo. Tiene antecedentes

que remontan mucho más atrás de los 200 años [...] y se remiten a procesos anteriores a la llegada de los europeos a estas tierras a finales del siglo xv (2011, p. 7).

Teniendo en consideración lo planteado, una primera constatación sobre lo que significaba este recorrido dentro del curso era la inmensa y nutrida cantidad de obras que existían acerca de ese pensar latinoamericano que yo ignoraba. Cuestión que, por lo demás, no era una sensación del todo propia o individual, sino que en general se comparte ese desconocimiento en general en cuanto a ese “saber propio” que se desarrollaba en nuestro continente, pero que no obstante se encontraba fuera o al margen de los marcos epistémicos en que me había formado intelectualmente. El mismo profesor Santos comentó que el curso y ese ámbito de investigación también surgió a partir de la constatación de una ausencia cuando, durante su Doctorado en Alemania, su profesor guía le preguntó sobre cómo iba la filosofía en América y en Chile, y ante lo cual no tuvo más que asumir el completo desconocimiento al respecto (Santos, 2010, p. 19). Tanto el curso mencionado, como en un libro titulado *Conflicto de representaciones* (2010), el profesor Santos buscaba justamente hacerse cargo de dicha deuda y de esos varios nombres, varios siglos y un sinfín de antecedentes que hacían desentrañar diversas trayectorias dentro del desarrollo teórico y filosófico dentro del continente. Cartografía que, por lo demás, también se venía desarrollando hace un buen tiempo, a través de obras como las de Leopoldo Zea (1991) y Horacio Cerutti (2011), solo por nombrar a algunos que se han embarcado en el esfuerzo de mapear ese amplio y fecundo desarrollo epistémico.

Dicho desarrollo epistémico que tiene como antecedentes distintas tendencias, tradiciones, ideas y filosofías originadas en el pensamiento “mítico” indígena, reflejada en documentos como el *Popoh-Vuh*, o mediados por la intensa recuperación que han hecho de ese pensar/filosofar prehispánicos autores como Miguel León-Portilla, así también en el debate entre fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, la crónica y buen gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala, entre otras. Asimismo las obras decimonónicas de Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, Santiago Arcos, Francisco Bilbao, José Martí; y ya en el siglo xx, los aportes que han realizado José Carlos Mariátegui, Octavio Paz, Oswald de Andrade, José Gaos, Leopoldo Zea,

el mismo Augusto Salazar Bondy, Franz Tamayo, el pensamiento indigenista, la filosofía de la liberación, el grupo modernidad/colonialidad, los estudios subalternos, Rita Segato, Beatriz Sarlo, Silvia Rivera, entre tantas otras voces que forman parte de dicha constelación crítica.

A algunos de ellos les reconocía, pero principalmente como fuentes. Los había leído como testimonios de un proceso y de una época, porque su pensamiento se enmarcaba en un instante histórico particular de la cual, en ocasiones, los historiadores destacamos algunas ideas relevantes por cierta capacidad que tienen de ser aplicables o anticipadoras de algunas cuestiones y tensiones del presente —casi como un recordatorio de ciertos problemas estructurales que cargamos hasta la actualidad—.

Muchos de esos autores, sobre todo los correspondientes a las primeras épocas desde la conquista y hasta la primera mitad del siglo xx, suelen aparecer consignados y considerados en nuestros escritos como aportes para la comprensión del momento histórico, como miembros de organizaciones relevantes (Logia Lautaro, Club de la Reforma, Sociedad de la Igualdad, partidos políticos), fundadores de instituciones o medios, ligados a algún movimiento o tendencia, o como impulsores de hechos y/o procesos históricos. Mas no como filósofos, no a la altura de los grandes nombres de la filosofía europea occidental.

Respecto a la segunda dimensión, cabía centrarme en el porqué de dicha diferenciación, que traía como efecto la necesidad de esa autoafirmación de nuestro pensamiento. Al respecto, el mismo Leopoldo Zea desarrolla parte de esa tensión fundante, producida con la conquista dentro del continente americano, donde se nos despojó del derecho al verbo, el logos y la palabra, a través de la cual el ser humano es capaz de encontrarse y entenderse dentro de la nada y el caos, pues debíamos, primero, justificar nuestra humanidad frente al conquistador. Fue a través de esa “discriminación original” que al sujeto latinoamericano se le impuso un discurso de humanidad centrado en el arquetipo del pensamiento occidental (Zea, 2016, pp. 9-14). Manifestación explícita de la *hybris* del punto, siguiendo a Santiago Castro-Gómez, conforme el observador-conquistador hace tabula rasa de todos los conocimientos e impone sus propias lógicas, pues refleja únicamente en él “la” humanidad. Al respecto, plantea Castro-Gómez (2005):

Comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo además cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Por ello, el punto cero es el del conocimiento epistemológico absoluto, pero también el de control económico y social sobre el mundo. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural [...] (p. 25).

Si el sujeto “latinoamericano” no tenía derecho al verbo-logos-palabra, sino que le fueron impuestos desde el punto cero del pensamiento occidental. ¿Qué pasaba con el “cronos” dentro de esa misma relación, en cuanto a la posibilidad de pensarse, comprenderse y encontrarse en el espacio-tiempo e historia?

A partir de ese cuestionamiento mi interés se dirigió sobre nuestra historia y nuestras formas de hacer historia en América Latina. Cuestión que me condujo a pensar en la filosofía de la historia, entendiendo por ello la reflexión sobre esta, su esencia y su significado, de la cual se desprenden sus fundamentos, bases, y las lógicas de sentido con que la construimos. Era en ese aspecto central y basal de la construcción del saber histórico en que centré mi reflexión. Sobre la relación entre historia y filosofía occidental cabía preguntarse cómo esa “discriminación original” había marcado las directrices de nuestro pensar histórico desde un marco centrado en occidente y, aún más relevante, las posibilidades de pensar una historia desde fuera o alternativa a ese marco-arquetipo a partir de la filosofía de la historia latinoamericana. A partir de ello, el objetivo que ahora aparecía como horizonte se establecía bajo la misma premisa de la Declaración de Morelia, conforme:

A una filosofía que hace suponer el destino manifiesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo, deberá ofrecerse una filosofía que niegue tal destino y haga, por el contrario, expreso el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación. A una filosofía que justifique, como lo ha venido haciendo, la dependencia de unos pueblos en exclusivo beneficio de otros, deberá oponerse una filosofía que rechazando la relación vertical de dependencia haga expresa una relación horizontal de solidaridad. Esto es la solidaridad de hombres

entre hombres, de pueblos entre pueblos, de pares entre pares (Dussel et al., 1981, p. 95).

La cuestión estaba entonces en identificar aquellos elementos que formaban parte de la reflexión sobre lo histórico dentro de la filosofía latinoamericana y, desde ahí, repensar a la historiografía y su quehacer. Pero, para mi sorpresa, dentro de ese fecundo y nutrido pensamiento ya existía una amplia reflexión que literalmente se proponía como filosofía de la historia. Al respecto, plantea José Santos:

La filosofía en Nuestra América ha sido entendida, desde hace al menos un siglo y medio como “filosofía de la historia”. Su presencia, desde entonces, ha sido constante, manifestándose en una nutrida bibliografía. Este interés encontraría su fundamento en la existencia de una necesidad cuyo origen habría que rastrearlo en las consecuencias, o más bien, en la función que el discurso histórico tiene y ha tenido en el continente (2010, p. 178).

Desde ahí la revelación se tornó más bien en interpelación. No solo aparecía en mi horizonte comprensivo una nutrida y significativa filosofía latinoamericana, sino una filosofía de la historia en su interior, como su “más genuina tradición”, a decir de Arturo Andrés Roig (2009, p. 202), hablaba y pensaba acerca del sentido mismo de la historia de la cual no tenía ni la más mínima idea.

Pero no era el único. Esas discusiones y perspectivas tampoco estaban en los libros que había leído hasta aquel instante, ni era considerada en el desarrollo teórico y metodológico de la historiografía continental puesto que, y de una realidad epistémica de la que yo mismo era testimonio, simplemente no había o no era rastreable claramente influencia alguna.

De entre los múltiples textos de historiografía chilena y latinoamericana, como De Mussy (2007), Gazmuri (2006), Pinto (2016), Crespo (2016), Devoto y Pagano (2009), no había referencia de estos autores ejerciendo alguna relación dentro de alguna de las tendencias y escuelas desarrolladas en el continente. Su presencia era completamente invisible, marginal y ausente dentro de los marcos en que se desenvuelve la historiografía. A lo más en el libro de Crespo se señala ciertas influencias de Leopoldo Zea sobre el uruguayo Alberto Zum Felde, este último es

más bien pensado como un crítico o un ensayista que colocaba especial interés en la discusión de la cultura latinoamericana, pero particularizado como un caso individual y como una propuesta más vinculada a la filosofía que a la historiografía, o a una filosofía de la cultura (Crespo, 2016, pp. 307-404).

Desde esa perspectiva, cabía nuevamente hacer la pregunta sobre los cuestionamientos que han guiado esta reflexión. Era completamente clara la existencia de una filosofía de la historia dentro de la filosofía latinoamericana, es decir, ni siquiera valía esa primera pregunta de Salazar Bondy en torno a si existe o no, pues estaba claramente consignada y, como planteaba José Santos, buena parte del recorrido filosófico del continente se pensaba como tal. De ahí, entonces, la cuestión estaba en esa invisibilidad, en esa no presencia o no influencia que claramente delimitaba entre un dentro y un afuera, una membrana epistémica instaurada sobre nuestra disciplina que separaba de lo que sí era considerado dentro de nuestro pensar sobre lo histórico y lo que no. En ese sentido, se hacía aún más patente esa relación de imposición arquetípica y de que efectivamente el “cronos” se nos mostraba desde fuera y ajeno, pues había sido pensado, establecido y reproducido por otras voces provenientes en su totalidad del pensamiento occidental. De allá venían los fundamentos, el sentido de lo que es y será, y en general la base misma desde lo que se piensa como historia y la conceptualización elemental.

Aparecía también una segunda cuestión acerca del peso de dicho arquetipo, que iba más bien desde la lógica de la reapropiación irreflexiva de esas bases, pues si esa presencia de la filosofía de la historia no estaba ni era considerada en nuestra historiografía, en contraste, el espacio estaba completamente ocupado por la filosofía y la tradición occidental, la cual si aparecía clara y ampliamente consignada en nuestras academias y les historiadores con sus adscripciones teórico-metodológicas. Al respecto, es bastante clara la presencia e influencia del historicismo rankeano y el positivismo en Diego Barros Arana, un ícono chileno de la historiografía “americanista”, de la influencia francesa en aquellos que se acercaron al estructuralismo y la Escuela de los Annales; los inscritos bajo la historiografía marxista, tanto los consignados como clásicos y los nuevos; aquellos que se enfocan hacia una historia cultural; hacia una historia conceptual; la historia del tiempo presente, entre tantas más. En cada uno de esos casos no solamente traían consigo la tendencia desarrollada

en Europa, sino también las polémicas, replicadas en varios sentidos y escenarios dentro del espacio local, y que dan forma al relato sobre la academia y sus derroteros, marcando el amplio recorrido cartográfico que se realiza sobre las historiografías nacionales. Asimismo —y por esa misma reapropiación irreflexiva— sabemos clara y profundamente la influencia que ejercen y han ejercido sobre nuestra disciplina a quienes consideramos como los grandes teóricos y/o filósofos de la historia como San Agustín, Vico, Voltaire o Hegel, siguiendo el clásico libro de José Ferrater Mora (2006) y asimismo Marx, Burckhardt, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Benjamin, Horkheimer, Althusser, Habermas, Foucault, entre tantos más<sup>2</sup>, que abordan y desarrollan textos obligatorios para quien quiera profundizar respecto a estos temas como los de Karl Löwith (2008) o Hayden White (2006) y que, explícitamente, configuran las bases teórico-filosóficas que han marcado el desarrollo de la historiografía moderna. Ahí estaba nuestra “tradicición”, esa era nuestra matriz, eso es lo que aprendimos y realizamos, esos márgenes son en los que nos desenvolvemos y nos formamos constituidos a partir de una filosofía de la historia imperial, a decir de Arturo Andrés Roig (1994, p. 160).

Para mi caso, mis autores también eran los mismos, tanto filósofos y teóricos de la historia europeos, y en que reproducía dichas filosofías basales. Desde San Agustín a Hegel, desde Leopold Von Ranke a Hayden White, desde la objetividad científica al desafío posmoderno, siguiendo el mapeo “global” pero eurocéntrico al final, sobre el desarrollo historiográfico que han realizado autores como Georg Iggers (2012) o Enzo Traverso (2012). También me sentía parte de ello, de esa tradición, de ese desarrollo epistemológico y era completamente inconsciente de esa colonialidad. Aún el marco rupturista establecido por una historiografía posmoderna en Chile, de la mano de autores como Luis G. De Mussy y Miguel Valderrama —al cual me acerqué en los últimos años de mi pregrado— seguían también reproduciendo las mismas bases de la colonialidad en nuestro saber.

---

2 Cabe reconocer de inmediato una desigualdad de género también dentro de esta relación, pues no solo dentro de la teoría o filosofía de la historia sopesan los filósofos europeos ante cualquier otra filosofía regional o periférica, sino también hombres en su gran y absoluta mayoría, y en cuyo caso las autoras son generalmente invisibles dentro de dicha tradición.

El quiebre al que refería el enfoque posmoderno instalaba en Chile debates y propuestas de la mano de autores como Hayden White, Keith Jenkins y Fran Ankermitsth que, si bien marcaba un cambio (que es resistido en general dentro de la historiografía nacional de corte muy científica), no cambiaba el horizonte comprensivo centrado particularmente en Europa en su desarrollo histórico e historiográfico. De hecho, el mismo posmodernismo aparece como un proceso epistémico centrado en y desde la academia y la intelectualidad europea, construido respecto a ciertos hechos y acontecimientos ocurridos también dentro de su historia contemporánea, sobre todo del escenario posterior a la Segunda Guerra Mundial, y no necesariamente dado a partir de nuestras propias realidades y procesos en Latinoamérica.

Solo por circunstancias particulares en algún momento me encontré con autores latinoamericanos como Enrique Dussel y Water Mignolo, que sí ponían énfasis acerca de un pensar propio y nuestro americano, pero que aún siguen siendo más menos marginales dentro de la historiografía. Más bien sus propuestas han sido asumidas por otras disciplinas, más abiertas también a repensar sus prácticas y fundamentos. A lo más, se ha generado una apropiación de los estudios subalternos como marco de análisis y comprensión a partir de la propuesta hindú, que los autores han traído y desarrollado en América Latina que, si bien ha logrado reorientar la perspectiva hacia nuevos sujetos y autores, sigue sin penetrar los pilares mismos de esa matriz que se opone a cambiar. Es decir, llenamos de nuevos sujetos el edificio de la historia que escribimos, más los cimientos y estructuras siguen intocables. Fue en ese escenario, y a partir de la misma constatación y cuestionamiento personal, que la interpelación se tornó también en ambición.

Desde las primeras lecturas desde esa filosofía de la historia latinoamericana, comenzaron a surgir ciertas cuestiones que, sin lugar a duda, me parecían extremadamente interesantes para repensar nuestras formas de hacer historia. Por un lado, los autores ofrecían herramientas para desarrollar una revisión crítica de aquellos fundamentos que permanecían inamovibles dentro de nuestra historiografía como denuncia, principalmente, frente a la colonialidad de las bases filosóficas de ese saber. Por otro lado, se trata de propuestas que hacen posible instar una apertura y transformación respecto de dicha “tradicción”. Es a partir de dicha constatación que surgió la hipótesis que guio este trabajo, mientras

que, a partir del extenso desarrollo y las contribuciones de los autores desde una filosofía de la historia latinoamericana, se pueden identificar ideas y propuestas que permiten cuestionar las bases coloniales sobre las cuales se piensa y construye la historia y establecer ideas desde las que repensar dichos marcos. De tal forma, poniendo énfasis en un enfoque crítico, alternativo, descolonizador y liberador, la filosofía de la historia latinoamericana entregaba diversas ideas que valía la pena considerar en la construcción y transformación de nuestra disciplina.

A partir de esa relación, el sentido de la investigación apuntó a desarrollar un diálogo reflexivo sobre las ideas que marcan aquellos pilares bajo los cuales se pensó y se piensa la historiografía, más que pretender instaurarse como un vuelco epistémico total, o la instauración de un nuevo sentido de la historia en absoluto, cuestión que sería caer en el mismo ejercicio que ya ha realizado la filosofía de la historia imperial que crítico.

Por ello, el lector encontrará, en los capítulos que siguen, una crítica desde los aportes de la filosofía de la historia latinoamericana, en cuanto a las formas en que la historiografía ha reproducido y mantenido marcos de pensamiento colonial y eurocéntrico. En esta crítica, de todas formas, también abundarán perspectivas de los autores europeos, pero con la diferencia que no son abordados en tanto a ejes absolutos desde los que pensar y definir la historia, sino como: a) ideas que al resignificarlas posibilitan avanzar sobre ese pensamiento propio, como una cantera de ideas, a decir de Arturo Roig; y b) como los ejes problemáticos desde los cuales se ha construido esa filosofía de la historia imperial con la cual discutir. Al respecto, me parece relevante el planteamiento de Leopoldo Zea en torno al trabajo con la filosofía europea, conforme:

¿Quiere esto decir que los latinoamericanos no vamos a tomar en cuenta el filosofar europeo? Desde luego que no, habrá que conocerlo, habría que informarse, para no descubrir mediterráneos y para tomar de él los instrumentos y soluciones que exijan los problemas de nuestra realidad (2016, p. 29).

Por ello, e insisto, resignificar ese aporte de la filosofía latinoamericana no significa, por lo demás, un divorcio con el pensamiento filosófico europeo, más si con el eurocentrismo y la colonialidad del saber autoimpuesta y reproducida por nuestra historiografía. Es a partir de ello que, y

desde un enfoque horizontal que posiciona un diálogo filosófico y teórico entre las ideas expuestas, el objetivo es aportar a un debate más amplio sobre el sentido, el ser y lo que significa el pensarnos desde nuestra historia, lejos de los apretados márgenes del arquetipo impuesto desde la colonialidad. Que permita abrir un espacio para repensar nuestra disciplina y que sea una primera piedra desde la cual reafirmarnos desde un pensar que busca finalmente el mismo objetivo propuesto por Marc Bloch en la dedicatoria de su libro *Introducción a la historia* a su amigo del alma Lucien Febvre, cuando decía: “Juntos hemos combatido largamente por una historia más amplia y más humana” (2015, p. 8).

No obstante, de la interpelación a la intención había varios elementos que definir. Al momento de encontrarme ante la ambiciosa propuesta, y aun cuando se planteaba como una primera aproximación, se erguía una verdadera cordillera de autores, textos y perspectivas frente a mis ojos, donde necesariamente había de trazar un camino.

Recuerdo haber podido compartir en varias ocasiones, en el marco de mi Doctorado, la propuesta de lo que significaba mi tesis con muchas y muchos profesores, y generalmente la reacción era la misma: la sensación de inmensidad e inabarcabilidad. Una buena amiga, Cynthia Shuffer, llamaba a este tipo de propuestas “tesis faraónicas”, pues muchas veces se sentían como trabajos de tal magnitud que parecían colosales o muy fastuosos y, para el caso, considerando tiempos, recursos y esfuerzos, claramente no podía ni debía pretender construir un monumento. Bajo tal mirada, me hace completamente sentido lo propuesto por Horacio Cerutti, conforme apunta asertivamente a lo que pretende lograr esta investigación:

No trato de construir o reconstruir una fundamentación o un basamento. Más bien intento desenvolver una mostración del camino que se puede transitar para filosofar a partir de tradiciones de pensamiento propias. Aquí es fundamental un aspecto que tiene que ver —dentro de todas sus limitaciones y condicionamientos— con la libertad que finalmente tiene un/a autor/a de elegir a sus interlocutores/as, con quiénes discute y a quiénes dirige su discurrir (2000, p. 28).

En ese contexto, entonces, había que delimitar el corpus con el cual trabajé de entre la significativa amplitud de propuestas que podrían

entenderse como una filosofía de la historia y aquellas que directamente se proponían y pensaban como una filosofía de la historia.

Los nombres eran varios y significativamente diversos. Podía rastrearse un pensamiento sobre lo histórico, como señalé con anterioridad, desde el mismo pensamiento indígena. Sin embargo, como filosofía de la historia como tal, ya existían varios antecedentes, principalmente durante el siglo XIX, a través de obras como las de Simón Bolívar, Andrés Bello, Francisco Bilbao, Juan Bautista Alberdi, José Enrique Rodó, José Martí, José Vasconcelos, entre muchos otros nombres, que ya aparecían consignados y profundizados en obras como las de Leopoldo Zea (1991, 2015) y Arturo Andrés Roig (1986, 1994, 2009). Estos, través de la historia de las ideas que han construido, ya desarrollaron esa amplia, fecunda y significativa cartografía reflexiva al respecto, tradición de la que ellos mismos se hacen parte en sus obras. Por ello, y con base en esta última afirmación, dirigí mi atención hacia la filosofía de la liberación como un movimiento particular sobre el que poner énfasis, dadas las voces y discusiones acerca de la filosofía de la historia en ese grupo.

La filosofía de la liberación, que Horacio Cerutti considera como uno de los hechos intelectuales más relevantes en lo que refiere al desarrollo de la filosofía latinoamericana (2006, p. 46), surgió a inicios de la década de los 70 del siglo XX, en Mendoza, conformada y liderada por un grupo de jóvenes filósofos provenientes de la Universidad de Cuyo. A través del contacto con filósofos como Leopoldo Zea comenzó a ampliarse significativamente hacia el resto continente, sumando a nuevos autores y promoviendo el desarrollo de una filosofía propia que pensase nuestra realidad latinoamericana y como respuesta a la dominación colonial epistémica de occidente. Dentro de ese marco, el grupo publicó la Declaración de Morelia en México en 1975, en que se establecieron las bases desde donde se proponía el desarrollo de una nueva filosofía liberadora: “Filosofía de liberación, o independencia que lejos de negar el sentido liberador que para el mundo occidental tuvo la filosofía lo amplía y universaliza” (Declaración de Morelia: independencia y filosofía, 1981). Los firmantes fueron Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y el mismo Leopoldo Zea, generación que marcó el desarrollo filosófico latinoamericano. La necesidad de una filosofía de la historia emergente se mostraba patente como uno de los

ejes centrales de su producción intelectual. Al respecto en la misma declaración de Morelia se declaraba dicha urgencia:

Búsqueda de sentido que implica la elaboración de una filosofía de la historia en la que se haga expreso el mismo como contrapartida, o como la otra cara de la filosofía de la historia que ha dado sentido a la historia de la dominación occidental sobre la totalidad del resto del mundo (1981).

Con base en esa misma declaración —y a la profunda producción intelectual vinculada a una filosofía de la historia latinoamericana— centré mi selección y análisis en tres autores: Leopoldo Zea, Arturo Roig y Enrique Dussel, quienes, de entre los firmantes, profundizaron mucho más sobre la temática y, asimismo, a través de un intensa y fecunda revisión rastrearón y construyeron la filosofía de la historia latinoamericana que les precedió, constatando la existencia de tal extensa tradición dentro del pensamiento nuestro americano. En tal sentido, en los tres autores parecía confluír esa tradición sobre el desarrollo de la filosofía de la historia latinoamericana, a la vez que se transformaban en un punto de inflexión que abría nuevos caminos sobre los cuales pensarla. Caminos que, por lo demás, no han sido transitados nuevamente<sup>3</sup>.

Ese fue el argumento que prevaleció dentro de la decisión en cuanto al corpus de análisis de la presente investigación. Siendo consciente que en la elección de dichos autores se podrían conducir a varios cuestionamientos —que provienen exclusivamente desde la academia, que son hombres únicamente, que no representan necesariamente a sujetos subalternos o marginados como pueblos indígenas, población afrodescendiente, entre otros— no se debe dejar de lado que también responde a una necesaria delimitación en cuanto a los tiempos, recursos y posibilidades de la realización de una tesis. Por ende, y dado ese primer carácter faraónico de la propuesta, cabe recalcar el énfasis introductorio o la

3 Originalmente estaba considerado José Gaos dentro del grupo, español transterrado que llegó a México en el marco de la Guerra civil en su país, y donde comenzó un profundo trabajo formativo de nuevos filósofos, transformándose en el maestro de Leopoldo Zea. Sin embargo, dado que no formaba parte de la generación o el grupo en cuestión, y que asimismo su trabajo abordaba más bien de forma relativa la filosofía de la historia, fue descartado para poner énfasis en los otros tres autores y sus puntos comunes.

perspectiva de que esta investigación sea una primera profundización en cuanto al problema a desarrollar. Esto dentro de lo que esperablemente podría ser un proyecto intelectual mayor en cuyo camino hacia adelante pudiese ir recogiendo una perspectiva más amplia de ese pensamiento filosófico sobre la historia en América Latina.

Una vez decidida la selección del *corpus*, cabía preguntarse el cómo, y en ese sentido, la elección metodológica sobre la cual desarrollaría esta investigación no fue una decisión fácil. Existían múltiples posibilidades desde donde poder abordar el problema. Esto considerando que el *corpus* sobre el que trabajé es principalmente bibliográfico y, por ende, podrían utilizarse metodologías como el análisis crítico del discurso o hacer un análisis semiótico frente a los autores y sus obras. En ese contexto, apareció por un instante tentadora la posibilidad de desarrollar una reflexión y un análisis historiográfico respecto de la temática, donde una buena alternativa era la historia de las ideas. Por ello, pensé inicialmente construir una gran historia de las ideas sobre filosofía de la historia latinoamericana, que partiese desde las obras de Zea o Roig, y que desde ahí se ampliase y profundizase, permitiéndome situarme y posicionarme dentro de esa también tradición desde la que se ha abordado la filosofía latinoamericana. Esto rápidamente se descartó, pues sentía que solo se habría traducido en constatar nuevamente una existencia o construir una cartografía de las ideas que incluyese ahora a estos autores dentro de la temática en particular, bastante lejos del de avanzar hacia una propuesta más renovadora desde el punto de vista epistemológico. Sobre todo considerando que uno de los objetivos de la investigación era poder identificar ideas que sirviesen como bases para que, desde una filosofía de la historia latinoamericana, posibiliten el desarrollo de un nuevo pensamiento histórico.

Frente a dicha necesidad decidí abordar la problemática desde la teoría hermenéutica, de la mano de las perspectivas para la comprensión que ofrece el círculo hermenéutico gadameriano, a fin de acceder al texto desde la perspectiva que permitió a estos autores llegar y construir su propuesta (Gadamer, 2012, p. 360). En ese sentido, la metodología de análisis propuesta por Gadamer me permitía acceder a la comprensión iniciando desde las perspectivas de cada autor hacia la posibilidad de desarrollar un marco común que permita el desarrollo de los marcos de interpretación para una nueva conciencia histórica. Junto con Gadamer

también me serví de las propuestas desarrolladas por Heidegger (2016) y Ricoeur (2015), pues los tres autores han profundizado, desde el análisis hermenéutico, sobre la comprensión del sujeto respecto de su propia historicidad y en relación con la categoría de tiempo y temporalidad, cuestión común a cada uno de los autores que fueron abordados dentro de este trabajo.

Ello podría resultar un poco contradictorio, sin embargo no lo es. Pues se trata de ocupar herramientas e ideas que sirven para pensar desde lo nuestro, como quien comparte con otro una técnica o un saber, sin imponerlo, sino con el objetivo de crear y aportar juntos al desarrollo del conocimiento.

Por otro lado, cabe recalcar que la bibliografía que forma parte del corpus también funciona como bibliografía secundaria, debido a las mismas características que esta posee, siendo obras como las de Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig una bibliografía central no solamente para abordar la temática en particular, sino como marcos de análisis, que posibilitan también poner énfasis en el sentido liberador y crítico bajo el que se desarrolló la presente propuesta.

Por último, y considerando la mirada bajo la cual se desarrolló la propuesta de investigación, había una última decisión que tomar, la del cómo escribir y comunicar esta propuesta.

Bajo ese sentido, me pareció mejor plantearla como lecciones, dada mi formación como profesor, a fin de desenvolver un diálogo explicativo en cada capítulo. Estos se encuentran organizados desde las ideas y conceptualizaciones elementales bajo los cuales se entienden y han entendido cada uno de los conceptos; las formas en que se han construido desde la colonialidad y el eurocentrismo y, por supuesto, la crítica al respecto; y por último en cuanto a las ideas y propuestas que me parecen relevantes de considerar —más allá de esa crítica— desde la filosofía de la historia latinoamericana. Igualmente, también quise escribirlas como un gesto, presente también en el título de la investigación, pues es una respuesta latinoamericana frente a la obra *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de G. W. F. Hegel, con cuyas ideas permanentemente —se dará cuenta el lector— se discute en la presente obra. Es en Hegel en quien reposa buena parte del problema respecto a la preponderancia sobre la construcción y consolidación de los marcos eurocéntricos bajo el que se significa la historia mundial y nuestra historia.

Para ese objetivo, entonces, y atendiendo al tiempo, decidí desarrollar el tratamiento de la propuesta, organizar la estructura del trabajo y la discusión entre los autores, en torno a dos ejes. Estos, a mi juicio, resultan pilares esenciales dentro de las formas en que hemos comprendemos y construimos nuestra historia e historiografía, y posibilitaban una reflexión respecto a dimensiones, evitando con ello un tratamiento particularizado de cada autor y sus aportes, a fin de también privilegiar un diálogo entre ellos.

Por ello, un primer capítulo se dirige a una reflexión y puesta en escenario del significado del concepto y discusión sobre la filosofía de la historia, a fin de establecer la importancia y relevancia de pensar (y repensar) desde esa dimensión nuestra conciencia histórica y disciplina, sobre todo considerando que permanece en general como una discusión irrelevante o innecesaria, pero en cuyo análisis se revela la dependencia epistémica y el marco eurocéntrico que se reproduce. En esa misma dirección, dentro de este capítulo, también se aborda lo que comúnmente se ha entendido desde ese mismo marco como filosofía de la historia “universal”, a fin de establecer las dinámicas en que se construye dicha conciencia, desde un enfoque crítico y develador.

Un segundo capítulo, ya ligado a la crítica y aporte desde la filosofía de la historia latinoamericana, se enfoca en torno a la dimensión del sujeto de la historia y en particular al sujeto de la historia latinoamericano. Discusión compleja e inacabada, pero que es esencial a la hora de plantearnos y repensarnos desde marcos distintos a las formas en que se nos ha definido y significado desde la filosofía de la historia colonial y eurocéntrica.

El último capítulo se centra en una discusión en torno a la dimensión de tiempo, la cual es de vital relevancia pues es un soporte esencial para el desarrollo de la historiografía y en cuyas definiciones se encuentra estrechamente ligada a la filosofía de la historia. Esto entendiendo que las categorías de tiempo y temporalidad son elementos centrales desde las cuales se construye y organiza el relato histórico y que, al igual que con la negación de la historicidad del sujeto latinoamericano, fue una imposición desde la filosofía de la historia imperial. En torno a ello, la propuesta de una nueva temporalidad desde la filosofía de la historia latinoamericana apunta la posibilidad de apertura hacia nuevas formas y

concepciones de tiempo histórico que, a su vez, permitan nuevas formas de representación desde esos nuevos sujetos históricos.

Es en torno a estas dimensiones que se desarrolla la construcción de esta propuesta que, como comenté, se plantea como una primera aproximación y posibilidad de pensar y repensar nuestra historia desde este aporte resignificado a fin de, ante todo, abrir y permitir escenarios alternativos. En tal sentido, el espíritu es el mismo que propone Enrique Florescano en su texto que también se propone como una reflexión en torno a nuestra disciplina:

Contra la visión única del pasado que busca imponernos los deterministas, los partidarios del dogma o quienes detentan el poder, en las naciones complejas conviven y luchan entre sí diferentes concepciones del pasado, provenientes de los grupos y clases que participan en la construcción de la nación [...] Una respuesta adecuada sobre el sentido y los propósitos de la narración histórica debería incluir las interpretaciones del pasado hechas por los sectores marginados, para así hablar, si no de una inalcanzable historia total, al menos de una plural, más representativa de la diversidad social que constituye a las naciones (2008, pp. 17-18).

## Capítulo 1

# Historia, filosofía de la historia y filosofía de la historia imperial

*La historia es una fantasía muy funcional de Occidente, ya que se originó precisamente cuando este "hizo" por sí solo la historia del Mundo [...].*

Édouard Glissant

La puerta de entrada a cualquier reflexión sobre la historia debe ser la historia misma, es decir, la definición inicial y central sobre la cual desarrollamos y organizamos nuestro pensar. Si el objetivo central de la presente investigación es poner en cuestión aquellas bases, se hace más que necesario volver al principio, al de las conceptualizaciones, en que muchas veces reposan, maduran y se cristalizan significaciones que se proyectan en nuestro hacer.

Por ello, la primera pregunta a responder es ¿qué es la historia?, cuestión sin lugar a duda compleja, pero a la vez fuertemente significativa, en cuya búsqueda de una respuesta siempre se genera una obligatoria invitación a la reflexión, que permite develar cierta decisión filosófica en que escogemos, consciente o inconscientemente, de entre las múltiples concepciones de cuya existencia sabemos o hemos tenido oportunidad de conocer, una conceptualización que explica y justifica todo lo que realizamos. Por ello, esa reflexión siempre nos interpela, nos ubica en una posición insegura, nos insta a volver a las discusiones filosóficas que muchas veces suponemos como superadas, esas mismas que los historiadores solemos obviar o evitar, puesto que su respuesta nunca es fácil, corta o precisa.

Esta pregunta no es nueva, ni tampoco es original el comenzar con ella. Muy por el contrario, existen una serie de textos que comienzan con ese mismo gesto, de entre los que podemos considerar como escritos sobre teoría de la historia, como en *Introducción a la historia* de Marc Bloch

(2015), que comienza con dicha pregunta que le hiciese su hijo, más bien como: “papá, ¿Para qué sirve la Historia?” (p. 9), y para la cual el autor se embarca en una profunda y amplia reflexión respecto de lo que hace. Así también, en *El concepto de la historia* de Johan Huizinga (1992) en que, en búsqueda de una definición que para él debe ser concisa, precisa, completa y en un número escaso de palabras (p. 87), termina volcándose a un interesante recorrido sobre la revisión de las definiciones sobre las que construye la propia. Huizinga nos demuestra que, de modo inconsciente, en ese mismo gesto de escoger con quien dialoga está su definición, de aquellas ideas desde la cual construye la suya.

En tal sentido, y habiendo comenzado también el mismo recorrido con la pregunta que establecía inicialmente, mi interés no apunta necesariamente a desarrollar esa revisión y derrotero sobre el concepto de historia, a modo casi de tratado sobre esta, y como suele ser la tendencia de los libros señalados y otros tantos; sino a leer críticamente aquellas concepciones y definiciones sobre las que hemos pensado y construido el concepto de historia desde América Latina, intentando hacer una revisión crítica de aquellas bases, autores y definiciones, y buscando lo que se encuentra al fondo de ellas.

Cabe reconocer que, en un gesto de honestidad epistémica, soy consciente de que en el presente recorrido también he de dejar en claro las concepciones escogidas que posibilitan y justifican el enfoque que planteo en este trabajo. Es sobre esas concepciones que me parece que se posibilitan abrir marcos de reconocimiento y reflexión sobre la historia y las formas en que la construimos.

### 1.1. ¿Qué es la historia?

Un primer planteamiento al respecto de qué es la historia tiene que ver con la existencia de esta, es decir, la constatación de que el fenómeno existe y que, por tanto, es posible de percibir y experimentar. Más allá de la discusión en cuanto a si existe como una dimensión propia y natural de la realidad que experimentamos, me parece central también la afirmación de que la historia existe en cuanto a que la humanidad le otorga existencia. Ello es un primer aspecto esencial desde el cual posicionarse pues, aunque podría parecer obvia dicha afirmación, no es extraño que

se le otorguen a la historia caracteres supra humanos, omnipresentes, como ente independiente o superior a los mismos sujetos. En estos casos, generalmente, ese tipo de afirmaciones son utilitarias para los fines que ante todo buscan cooptar o capturar una idea o concepción, que funcionan como justificación cuasi natural de cierto tipo de existencia sobre la historia. Por ello, tal como plantea Jenkins:

La historia ha sido fuerte en la formación de nuestra cultura, tan central fue su lugar en el “experimento de modernidad” burgués y proletario, que casi parecería que la historia es un fenómeno natural: siempre hay un pasado, y por lo tanto nada más natural que existan historias de él. Pero, por supuesto, la historia no es en absoluto un fenómeno natural ni tiene nada de eterno. En una cultura, nada cultural es, por definición, “natural”; por consiguiente, ningún discurso es sino un fenómeno contingente (2014, p. 27).

Me parece absolutamente necesario despojarla del carácter de ente que muchas veces adquiere y devolverle la humanidad a la idea de la historia, sobre todo como creación y, por tanto, inherente al ser humano y en cuya producción se manifiesta también a la condición misma de humanidad. Bajo dicha concepción, la historia es producción y parte de la triada original que señala Leopoldo Zea, conforme:

Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar. Mediante el Verbo deja de ser un ente entre entes, para transformarse en su habitante. Esto es, en el que da sentido a este Mundo y Universo [...] Es por esto por lo que el Verbo posee, desde los primeros balbuceos del hombre, la mitología, un carácter que podríamos considerar mágico. La palabra es magia, lo que hace posible la existencia de algo de la nada (2016, p. 9).

La historia nace del verbo y la palabra y no al revés: “Nada antes del Verbo, todo después de él. Basta que diga ¡Hágase la luz! para que la luz se haga” (p. 9). La creación de la historia surge bajo la misma lógica que cumplen tanto Verbo y Palabra como principios ordenadores de un mundo. Es el mecanismo que posibilita también un habitar, el

comprender y entenderse, en este caso en el espacio-tiempo. Ese es el sentido utilitario que justifica y dirige su creación y que, tal como plantea Luis Villoro, puede entenderse como:

Parecería que, de no remitirnos a un pasado con el cual conectar nuestro presente, éste resultara incomprensible, gratuito, sin sentido. Remitirnos a un pasado, dota al presente de una razón de existir, explica el presente. Esta función que cumplía el mito en las sociedades primitivas la cumple la historia en las sociedades desarrolladas. Un hecho deja de ser gratuito al conectarse con sus antecedentes. A menudo la conexión es interpretada como una explicación y el antecedente en el tiempo, como causa (2018, p. 37).

Esa conexión con un pasado permite dar cuenta de la conciencia histórica del sujeto, manifestación a su vez de la misma historicidad desde la cual este se posiciona y que, tal como plantea Arturo Andrés Roig, es inherente al ser humano (2009, p. 17). Por tanto, la historicidad se traduce en la afirmación del sujeto como sujeto de la historia, es decir, constatación y reconocimiento de que este tiene historia y asimismo que es productor de la misma. En palabras de Roig (2009):

El hecho de que todo hombre se defina por la historicidad implica la existencia de una conciencia histórica, dicho de otro modo, de una determinada experiencia de sí mismo que sólo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia. La historicidad, es por lo dicho, una *empeiría* y el hombre, en cuanto sujeto histórico, un sujeto *émpeiros*, con lo cual no se quiere decir que haya elaborado y acumulado esta o aquella experiencia, sino que es capaz de hacerlo (p. 81).

La historia es posible solo porque el sujeto posee historicidad y conciencia histórica. A su vez, ambas se reafirman en la producción misma de la historia como comprensión de su lugar en el tiempo y espacio. Esto se hace necesariamente desde el presente del sujeto, haciendo referencia a la clásica frase de Bloch, en torno a que el historiador, o más bien el sujeto que construye la historia, va al pasado desde su presente para comprenderse en su propio presente (Bloch, 2015, pp. 42-43). Desde ahí que se deba entender como autoafirmación de su lugar en el tiempo.

No obstante, insisto, la historia es reafirmación o autoafirmación de la condición de historicidad del sujeto, más no la cosa misma. No se debe confundir una con la otra, pues al hacerlo caemos justamente en la tentación de otorgarle una condición que no tiene, como manifestación de realidad absoluta o directa, cuestión con la que justamente pretendo discutir. La historia hemos de entenderla como representación, como el mecanismo a través de la cual el sujeto da forma material a su propia historicidad a través del relato y con la cual organiza su propia experiencia en el tiempo bajo un claro sentido interpretativo. Al respecto, plantea H. White:

La representación de una cosa no es la cosa misma. Hay una estrecha relación entre la aprehensión del historiador de que «algo ocurrió» en su consideración narrativizada de ello... y entre otras cosas que ocurren en el proceso están no solo la percepción, la conceptualización y el pensamiento, sino también en el lenguaje, la figuración y el discurso. En sus investigaciones, los historiadores tratan típicamente de determinar no sólo «lo que ocurrió», sino el «significado» de este acontecer, no únicamente para los agentes pasados de los acontecimientos históricos sino también para los subsecuente Y la principal forma por la que se impone el significado a los ... La escritura de la historia es un medio de producción de significado (2003, p. 51).

Este elemento me parece central y, con ello, también soy completamente consciente de que implica, necesariamente, atender a cierto tipo de discusión no muy cómoda ni deseable en ciertos círculos historiográficos, en cuanto a la relación entre historia, relato y discurso literario, cuestión en la que ha ahondado con profundidad el mismo White a partir de *Metahistoria* (2006). Sobre todo porque me parece que permite abrir el pensar sobre la historia para poder ahondar sobre el aspecto central y fundamental al que he querido llegar con este breve recorrido, en torno a entender la historia desde el sentido y significación que otorga.

El ejercicio de crear-pensar-producir-escribir historia implica darle forma y existencia a ese pasado, tanto performativa como metafóricamente. A partir de la experiencia histórica del sujeto, este otorga significado a ese pasado, a los “hechos” y acontecimientos de ese pasado y a la vida misma que se supone transcurre a través de ellos. Conforme y

siguiendo el planteamiento de Paul Ricoeur: “Una vida no es más que un fenómeno biológico en tanto la vida no sea interpretada” (2006b, p. 17). De aquello se desprende, entonces, la utilidad misma que tiene la historia para la vida del sujeto. Incluso más allá la extrema relevancia que tiene la historia dentro de nuestras sociedades y que Luis Villoro señala muy claramente:

La pregunta por la condición humana se enlaza con la pregunta por su sentido. Necesitamos encontrar un sentido a la aventura de la especie. Para responder a esa inquietud el pensamiento humano ha intentado varias vías: la religión, la filosofía, el arte; la historia es otra de ellas. La búsqueda del sentido no da lugar a un “para qué” del quehacer histórico diferente a los dos que expusimos antes; está supuesta en ellos. El interés en explicar nuestro presente expresa justamente una voluntad de encontrar a la vida actual un sentido (2018, pp. 48-49).

Aquello me parece sumamente relevante, pues se extrapola entonces el sentido necesario y fundante que tiene la historia como mecanismo de producción de significados, De ahí que tenga tanta relevancia en nuestras culturas.

Hay dos elementos que me parecen absolutamente significativos a partir de dicha constatación planteada por Villoro.

La primera es la idea del sentido que, como ya he señalado, se torna en una cuestión esencial a la hora de entender el rol y la relevancia que tiene la historia dentro de nuestra propia construcción de la realidad.

He afirmado que la historia es expresión, materialidad de la conciencia histórica y de la historicidad del sujeto, que ordena su realidad a través de ella, pero donde también se construye realidad a partir de ella. Al respecto plantea José Santos, proponiéndolo para el caso de la historiografía, que podemos entender también como el discurso explicativo del pasado:

El que la historiografía constituya realidad e influya en el mundo se funda en dos constataciones: por un lado, en la que este discurso aporta a la autopercepción del sujeto, a la constitución de la autoimagen individual o grupal, y, por otro lado, en la de que afecta la percepción que se tenga

de la situación presente, determinando con ello la posibilidad de configuración del futuro (2010, p. 180).

Lo anterior es central dentro de esta discusión, pues implica un segundo nivel en que aquellos sentidos que otorga la historia toman aún más relevancia. No solo aporta a la comprensión del sujeto, sino que también ese sentido condiciona y determina al sujeto una vez que se escribe o produce. De ahí, entonces, que tome tanta relevancia el sentido que otorga la historia y la necesidad de mirar críticamente esos sentidos, pues son determinantes y constitutivos del sujeto que se sigue construyendo a partir de esa historia y por tanto resulta también en una urgencia revelarlos.

Como segundo elemento cobra aún más relevancia la perspectiva que propone a la historia como representación, pues en esa misma tensión se produce la transformación de la historia en cuanto a su relación con el sujeto.

La historia como representación implica entrar en un terreno claramente distinto del cual generalmente se entiende la historia como historiografía, pues es poner en entredicho su propio estatus como la forma privilegiada de producir sentido y a su vez abre la puerta a la pregunta en torno a cuáles son las formas posibles de representación histórica. Esto entendiendo que —y a partir del recorrido que he desarrollado hasta este momento— esa conciencia y la historicidad no necesariamente deben constituirse en torno a la forma moderna en que escribimos y entendemos la historia como historiografía.

Es a partir de ello que no he querido, a lo largo del recorrido anterior, apuntar a la concepción de historia como conocimiento, siguiendo la definición de Marrou (1985), como estudio (Huizinga, 1992), o como ciencia (Bloch, 2015; Le Goff, 2012), ya que sobre esas definiciones pesa la reducción de la historia solo a esa forma particular de hacer “historiografía” y que despoja de la categoría a otras formas de representación, mecanismos, sujetos, sentidos y significados alternativos.

Desde ese punto de vista, por ejemplo, el más común dentro de dicha relación es el mito vinculado con la historia, puesto que cumpliendo el mismo rol, como producción de significado, en relación con la historicidad (Levi-Strauss, 2005), y generándose como manifestación de esa misma conciencia, es negado por la primera.

El mito se constituye como obliteración de la historia. Incluso suele pensarse como un estadio inferior de la conciencia histórica del sujeto que lo produce, que podría entenderse como insulto a colocar ambos elementos en un mismo nivel (White, 2003, pp. 109-110).

La cuestión desde ahí toma, entonces, otra dimensión, que es justamente el meollo del problema que propongo desarrollar y que apunta a esa diferenciación. Es, más bien, con los mecanismos por los cuales se produjo este proceso por el que otras formas de representación —y con ello otros sujetos como el latinoamericano— pasaron a vivir un despojo de esa capacidad creadora de la historia. Esto, conforme las formas y mecanismos en que se expresaba esa conciencia e historicidad, fueron negadas a partir del establecimiento de la historiografía occidental como forma absoluta de hacer historia. Al respecto, señala Arturo Roig en torno a ese mismo proceso:

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” (2009, p. 132).

Bajo dicha perspectiva, lo que se produce es una inversión en el sentido en que he definido la historia hasta el momento, conforme ese sentido creacional y original de la conciencia histórica, como manifestación expresa de la historicidad inherente al sujeto, parece supeditado, condicionado a la historia y a las condiciones de su propia producción.

Incluso hoy, en términos pedagógicos, en nuestras escuelas y como forma de comprender y desarrollar la habilidad de pensamiento histórico, que refiere particularmente a la conciencia histórica como tal, surge como producto de un conocimiento histórico y de su enseñanza que le antecede. Es decir, solo es posible a partir del conocimiento de una historia ya narrada, producida y constituida, que condiciona nuestro punto de vista y formas de comprendernos.

Aunque, convengamos, no es la creación la que se revela en contra nuestra pues, insisto, no es un ente por sí mismo. Más bien son sus creadores, aquellos que imponen los mecanismos bajo los cuales se desenvolverá la historia como tal y que, ante todo, imponen un sentido y un significado. Estos se posicionan desde la *hybris* del punto cero que señalaba Santiago Castro Gómez (2005, p. 25) sentando las bases de la discriminación original aplicada sobre aquellos sujetos que no son el sujeto occidental-colonizador (Zea, 2016), y quienes quedan en una posición de subalternidad y colonialidad frente a esa historia impuesta sobre las otras formas de historia existentes en América Latina. En ese sentido, plantea Glissant:

[...] la historia no es para nosotros solamente una ausencia; es un vértigo. tenemos que reconquistar el tiempo que nunca tuvimos. No lo vemos extenderse a todo lo largo de nuestro pasado para trasladarnos hacia el mañana con toda tranquilidad, sino que lo vemos irrumpir en nosotros en bloques, transportándonos a zonas de ausencia en las que tenemos que recomponerlo todo dolorosa y dificultosamente (2017, p. 344).

De tal forma, siguiendo con Glissant, “la Historia es un fantasma occidental de fuerte presencia, contemporáneo del tiempo en que occidente era el único que “hacía” la historia del mundo” (2017, p. 300) y, en cuyo caso, los entes históricos pasan a ser aquellos que realizan historia bajo el arquetipo colonial. En torno a ello, propone Mignolo:

[...] la historia es un privilegio de la modernidad europea, y para tener una historia hay que dejarse colonizar, es decir, dejarse dominar, voluntariamente o no, por una perspectiva de la historia, la vida, el conocimiento, la economía, la subjetividad, la familia o la religión moldeada por la historia de Europa Moderna, que ha sido adoptada como modelo oficial [...] (2005, p. 17).

A partir de lo anterior, entonces, se hace urgente la revisión de esa forma en que la historia pasó a ser definida e impuesta a partir de una sola forma de realizarla —y que es la que actualmente desarrollamos como historiografía—. Digo historiografía pues, evidentemente, ello conlleva varias dimensiones más que ser netamente una “forma” de hacer historia

o que como ciencia simplemente se propone como mecanismo para llegar a constituir un saber “universal” o aplicable desde cualquier sujeto o cultura. Por el contrario, concuerdo con José Santos al plantear que: “La historiografía tiene la tarea de introducir una determinada racionalidad en el mundo actual, ella explica por qué está como está, por qué es como es” (2010, p. 181). Es decir, introduce ciertas formas y mecanismos con los cuales comprender el tiempo y el presente, pero, en conjunto con ello —tomándome del concepto de racionalidad—, también trae consigo sus bases, su lugar de enunciación y sus propias tradiciones como creación intelectual de occidente. Desde ese punto de vista, la historiografía, lejos de ser inocente, está traspasada en su instalación como forma absoluta de hacer historia, de aquellos significados y sentidos que se instauran a partir de ella pues, tal como plantea Arturo Roig:

La teoría y la narración son inescindibles, aun cuando puedan ser tratados como dos momentos que poseen cierta autonomía [...] Es importante tener en cuenta que el desarrollo narrativo historiográfico es muchas veces, sino siempre, la vía más fecunda de que disponemos para juzgar de los alcances de aquella “Teoría” (1994, p. 148).

Es en torno a ello que propongo realizar un recorrido crítico sobre el desarrollo mismo de la conciencia histórica que se impone. Esto para identificar y de dar cuenta de aquellos elementos que marcan, configuran y, por sobre todo, persisten dentro de ese pensar disciplinar en los términos de lo que significa la colonialidad y el eurocentrismo expresado en dichos fundamentos. Tal como plantea Villoro:

[...] la historia sirve, entonces a la cohesión de la comunidad; es un pensamiento integrador; pero puede también ser crítica: la historia se convierte en pensamiento disruptivo. Porque, al igual que la filosofía, la historia puede expresar un pensamiento de reiteración y consolidación de los lazos sociales o, a la inversa, un pensamiento de ruptura y de cambio (2018, p. 46).

Esa es justamente la invitación de esta revisión: develar aquellas bases y significados posibilita, por un lado, develar aquellos elementos que siguen operando como marcos hegemónicos de una racionalidad impuesta

desde Europa y que nos ata a comprendernos única y explícitamente bajo dichos términos. Desde ahí, como segundo aspecto, las posibilidades que trae consigo un pensamiento crítico latinoamericano de pensar, repensar, abrir y transformar aquellos marcos epistémicos instaurados.

Pero esas respuestas no están dentro de la discusión historiográfica. Porque en el afán de avanzar en torno a su desarrollo como ciencia y, por tanto, afirmada bajo mecanismos metodológicos “objetivos” que la dirigen hacia autoperibirse como una única forma de conocer el pasado, no necesariamente es consciente de dicha situación. Tampoco demasiado asidua a ser pensada bajo esos términos. Por ello toma sentido la mirada que plantea Corina Yturbe:

Pero los historiadores, cuya tarea es la producción escrita acerca de temas históricos, es decir, la historiografía propiamente dicha, rara vez reflexionan sobre los procedimientos utilizados en su disciplina; en sus discusiones ponen el acento en la práctica, en lo que Bloch llama el «oficio del historiador» o, a lo más, en algunos elementos de la teoría de la historia, es decir, discuten acerca de la mayor o menor utilidad de algunas tesis que sirven para orientar su trabajo (2005, p. 209).

Por esto, a mi juicio, para encontrar esas respuestas y ante todo develar esas lógicas de sentido presentes dentro de la historiografía, he de sumergirme en un ámbito más oscuro y polémico, olvidado y enterrado en lo profundo del origen de la historiografía: la filosofía de la historia, la forma elemental bajo la cual esta adquirió parte de sus fundamentos y que, hasta el día de hoy y a pesar de la distancia planteada desde la disciplina, sigue teniendo tanto o más que decir dentro de esta discusión en torno a los sentidos y significados de la historia.

## 1.2. Filosofías de la historia

La filosofía de la historia, tal como se suele entender a la reflexión desarrollada por la filosofía previa al surgimiento de la historiografía, es un ámbito casi extinto dentro de los márgenes en los que actualmente se piensa la disciplina. El concepto incluso se encuentra un tanto en desuso pues, marcado de significaciones generalmente negativas, es rechazado

por los historiadores contemporáneos quienes, en general, y posicionándose desde la idea en que se piensa la disciplina como ciencia y saber formal, ven en ella una contraparte absoluta de dicho esfuerzo. Al respecto, plantea Jacques Le Goff:

Comparto con la mayoría de los historiadores profesionales la desconfianza ante la filosofía de la historia “tenaz e insidiosa”, que en sus diversas formas tiende a reconducir la explicación histórica al descubrimiento, o a la aplicación de una causa única y primera, a reemplazar precisamente el estudio mediante técnicas científicas de la evolución de las sociedades, mediante esta misma evaluación concebidas en abstracciones fundadas en el apriorismo o en un conocimiento sumario de los trabajos científicos (2012, p. 23).

El desprecio de la filosofía de la historia por los historiadores profesionales se constituye en torno a la lógica de frontera que define uno y otro ámbito. La historiografía es lo que surge de la investigación como tarea científica de conocer el pasado desde la certeza, la validez y la veracidad. Por otro lado, existe la filosofía de la historia, ligada simplemente a la especulación como mera construcción y que solo se sostiene sobre ideas casi antojadizas. Al respecto, plantea Reyes Mate (2005):

Se da por descontado que la historiografía es una ciencia histórica que se atiene a los hechos, pretendiendo reconstruirlos «como realmente fueron», en tanto que la filosofía de la historia es una idea. Ahora bien, todo ese material histórico del que se ocupa la historiografía no constituye la base empírica de la filosofía de la historia [...] La filosofía de la historia es, pues, un constructo filosófico, un modo de recordar y no tanto una teoría científica de la realidad tal y como ha sido (p. 12).

Por ello, definir la filosofía de la historia no es sencillo. Por lo contrario, implica revivir un antiguo fantasma de tiempos nebulosos y casi oscurantistas, sobre una temática que los historiadores suponemos “superada” o “enterrada” por el desarrollo de la historiografía como quehacer profesional que, desde su origen, a principios del siglo XIX en que se constituyó como ciencia, “se sustentó en la pretensión de haber expulsado definitivamente a la filosofía de sus actividades y concepciones”

(Cardoso, 1981, p. 18). No obstante, el ejercicio de exhumación me parece sumamente necesario de hacer, pues es justamente en torno a pensar y repensar esa “superación” en donde se encuentra en parte el eje problemático que constituye esta propuesta.

Esa suerte de diferenciación que se produce entre la filosofía de la historia y la historiografía —incluyendo el sin número de nomenclaturas utilizadas para constituir dicha frontera— es, a mi juicio, demasiado artificiosa en términos efectivos o se desarrolla, más bien, como autoafirmación desde cierta convicción disciplinar en torno a la constitución de la teoría de la historia como ciencia y campo de estudio o historiografía más que como una distancia o desarraigo definitivo del mismo. Por ello y concordando con Cardoso:

[...] aunque se afirma a menudo que el conocimiento científico no tiene supuestos o alcances filosóficos, nada podría ser menos verdadero en lo relativo a las ciencias factuales (o sea al conjunto de las ciencias, con excepción de la matemática y de la lógica). En efecto, aunque el conocimiento científico no contiene, como tal, aspectos filosóficos, la investigación científica a la vez supone y controla algunas importantes hipótesis filosóficas (1981, p. 20).

Por ello, como comenté anteriormente, me parece que la filosofía de la historia tiene tanto o incluso más que decir a la hora de pensar y analizar críticamente los pilares sobre los que se sostiene nuestra disciplina. En el ejercicio de posicionarnos bajo la discusión desde dónde pensamos nuestra historia y, por supuesto, desde dónde provienen los sentidos y significados que la dirigen, me parece innegable que, en buena parte —y lejos de dicha pretensión de superación— lo hacemos desde una filosofía de la historia. En tal sentido, la afirmación que el mismo Le Goff propone, en torno a que no es menos cierto pensar que en esa misma teoría o en el trabajo científico del historiador, aun cuando solo se remita a los hechos, se desarrolla una filosofía de la historia inconsciente que lo “ciega” (2012, p. 24), nos interpela al preguntarnos si es que no somos todos quienes caemos en esa misma condición y situación. No solo seríamos o estaríamos sujetos a una filosofía de la historia solo por adscribir a una perspectiva en particular, sino que, más hondo aún, lo haríamos por el

hecho de que nuestra disciplina está constituida sobre ciertas filosofías de la historia particulares.

Es sobre ello desde lo cual plantear críticamente dicha situación, pues la filosofía de la historia y a su vez la historiografía que deviene de ella no es cualquiera sino que está situada, gestada, pensada y construida desde un lugar de enunciación preciso y particular: Europa. Esto necesariamente implica la instalación de una racionalidad que contiene, en fondo, forma y contenido, bases, significaciones y sentidos eurocéntricos coloniales. Aun cuando estos estén profusamente olvidados e invisibles dentro del desarrollo actual de la historiografía y a pesar de los múltiples nuevos enfoques planteados. Pero ¿qué es la filosofía de la historia?

Considerando el peso y relevancia que tiene el concepto, aún la definición sobre la filosofía de la historia es difusa, pues contiene sobre sí diferentes significados según desde dónde se proponga y desarrolla.

Al respecto, existe un acuerdo común en torno al origen del concepto filosofía de la historia. Fue Voltaire quien le dio un primer significado y que, en palabras de R. G. Collingwood: “[...] sólo quiso significar con ella la historia crítica o científica, un tipo de pensar histórico en que el historiador decidía por su cuenta en lugar de repetir los relatos que encontraba en los libros viejos” (1952, p. 11). Bajo dicha premisa, el objetivo de Voltaire partía de una necesidad de diferenciación con otras formas de comprender y hacer historia, en particular respecto de lo que realizaban los historiadores, quienes solo se remitían al mero acto de repetición y compilación de hechos y sucesos.

Para Voltaire el ejercicio planteaba la necesidad de “leer la historia en filósofo” buscando aplicar la razón y la crítica a la historia a fin de dilucidar de ella una verdad. Eso despojándola de las leyendas, cuentos y fábulas que para él constituían la mentira que adornaba el pasado (Ferrater Mora, 2006, pp. 99-100). Más allá de la propuesta de sentido que propone Voltaire (sobre la que volveré más adelante), hay algunos elementos que me parecen relevantes de significar, al menos en el sentido que tiene el ejercicio de reflexión que plantea y que conlleva el esclarecimiento de la relación que tiene la historia con la filosofía o, más bien, del filósofo respecto del historiador, y que trae consigo una de las formas en que puede entenderse dicho concepto.

Tal relación la esclarece el célebre filósofo e historiador inglés R. G. Collingwood, en cuyo espíritu, justamente de diferenciar uno y otro

campo, tanto filosofía de la historia como historiografía, estableció y delimitó las funciones que correspondían a cada uno. Para Collingwood, la filosofía se ocupa del pensamiento en relación permanente con su objeto, por lo que le interesa a la filosofía es la forma en que el historiador conoce la historia, pues para él “el conocimiento del historiador no es un complejo de fenómenos mentales, sino un sistema del conocimiento” (1952, pp. 12-13). Desde ese punto de vista, el autor establece una distinción: el filósofo se ocupaba de pensar cómo conoce el historiador la historia, el psicólogo cómo piensa el historiador, y al historiador le compete “la aprehensión del pasado como una cosa por sí” (p. 13), para establecer a partir de ello la división de labores. El filósofo reflexiona la historia, pero es el historiador, a través de su investigación, quien logra aprehender la historia al constituirla como narración historiográfica. Collingwood también propone que el filósofo debe pensar acerca del pasado, pero no de modo que duplique la tarea del historiador porque, para él, el pasado no es una serie de sucesos, sino un sistema de cosas conocidas. De tal forma, el filósofo de la historia queda marcado por cierta lógica inquisitiva que es la que remite a la labor que realiza, dada por la misión de demostrar (explicar) como la historia es posible (Collingwood, 1952, pp. 13-15).

Es sobre dicha definición que me parecen que destacan ciertas concepciones centrales bajo las cuales se propone este trabajo a la hora de hablar sobre la filosofía de la historia. Atendiendo a que la misión del filósofo, que hace filosofía de la historia, está dada por la necesidad de explicar y comprender no solo el sentido en que se crea, funciona y cómo se construye la historia, sino también de las formas en que se produce ese conocimiento sobre lo histórico. La filosofía de la historia puede entenderse como la reflexión teórico y filosófica sobre la historia, por lo que su presencia y desarrollo se encuentra presente de forma permanente y se sigue desarrollando tanto dentro como en paralelo al desarrollo de la misma historiografía. Es sobre esa noción que la abordan autores como el mismo Collingwood, Marrou (1985), White (2006) y Ankersmith (2004), quienes usan y hablan de filosofías de la historia para señalar a las diferentes formas en que se ha producido dicha reflexión e incluyendo dentro de dicha categoría a la reflexión desarrollada dentro de la misma historiografía como teoría de la historia o filosofía de la historia epistémica y/o analítica. Cabe identificar que esa definición es la forma que

reivindica y sobre la que se ciñe el presente trabajo respecto a filosofía de la historia, y que igualmente está presente dentro de las obras de los autores latinoamericanos que forman parte del *corpus* de esta investigación. Es a través de ese ejercicio de reflexión sobre la historia que se hace plausible identificar las filosofías de la historia que reposan sobre la misma y cuestionar esos mecanismos sobre los cuales se construye y piensa la historia como historiografía. Por eso, como comenté anteriormente, este trabajo puede entenderse y proponerse como filosofía de la historia en cuanto a ejercicio reflexivo, y tal cual como los planteamientos de Collingwood al respecto, busca ante todo dilucidar el cómo se ha construido el conocimiento histórico, bajo qué sentidos y, sobre todo, qué filosofías de la historia imperan sobre este.

No obstante, la anterior definición y conceptualización en torno a la filosofía de la historia, no es la más popular, conocida o validada dentro de la historiografía.

En general, cuando se habla de filosofía de la historia, se suele apuntar a otra dimensión distinta de ese ejercicio reflexivo que señalé anteriormente a partir de Collingwood. Esta alude a un ámbito polémico —y ciertamente más problemático—, pero que aún, a pesar del rechazo, tiene gran relevancia pues sigue muy vivo dentro de nuestra historiografía. Porque, insisto, el olvidarla o cubrirla para que no aparezca entorpece y nubla la perspectiva más que esclarecerla.

Esa otra dimensión sobre la que suele entenderse la filosofía de la historia, es aquella en cuanto se constituye como dadora de sentido y estructura de significados. Ello quiere decir que, más que pensar la historia y las formas en que este conocimiento se construye y es posible, se posiciona desde la comprensión como revelación de cierto camino particular sobre el que reposa la historia misma. Entendido esto último como manifestación de la verdad que reposa debajo de la misma historia. Fue bajo esa premisa que dicha dirección y/o pretensión de dirigir y explicar sobre esa “verdad” todo el desenvolvimiento del fenómeno tendió hacia la imposición de un sentido y significado único de la experiencia histórica.

Es dentro de ese enfoque que se produce un atentado en torno al concepto de historia que propuse anteriormente, en cuanto a capacidad otorgadora de sentido sobre el pasado desde la conciencia y la historicidad del sujeto. Pues en esta segunda dimensión —y en el ejercicio en que

se desarrolló esta filosofía de la historia—, se impusieron los marcos de significación y de sentidos absolutos que determinaron, en buena parte, las formas en que posteriormente se desarrolló la historiografía como disciplina “universal”. Es sobre esa concepción de filosofía de la historia a la que refiere Karl Löwith al definirla como: [...] la expresión “filosofía de la historia” designará la interpretación sistemática de la historia del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación los acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndonos a un sentido último (2013, p. 13).

Más particularmente, pero en ese mismo sentido, otros autores llaman a esta filosofía de la historia como “especulativa” entendiendo que:

La filosofía especulativa de la historia, que es el tipo de filosofía de la historia más tradicional y más osada —demasiado osada para el gusto de los filósofos de propensión analítica— se ha ocupado de bosquejar alguna interpretación global de la historia, entendida como «historia universal». [...] Ha sido común caracterizar el primer tipo de filosofía de la historia no sólo mediante el susodicho adjetivo «especulativo», sino también con adjetivos como «material» y «sustancial». Se entiende por ello que semejante filosofía se ocupa de una determinada «materia», de algo «sustantivo» y «real», esto es, de «la historia misma» y no sólo de las condiciones del conocimiento histórico o de las estructuras lógicas y semánticas del lenguaje historiográfico (Ferrater Mora, 2006, pp. 7-8).

Desde ese punto de vista, la filosofía de la historia especulativa, como la señalaré de aquí en adelante, rebasó significativamente la lógica reflexiva planteada anteriormente, avanzando mucho más allá al pretender instaurar un principio absoluto y único bajo el cual la historia era posible de ser conocida. De ahí el ejercicio de inversión respecto de la historia como creación del sujeto, pues la historia posee una existencia por sí misma y un sentido propio, que era revelado al filósofo que explicaba, desde ahí, todo posible acontecer. En es en sentido, tal como plantea nuevamente Collingwood: “la filosofía de la historia consistía en el descubrimiento de las leyes generales que gobiernan el curso de aquellos acontecimientos cuyo relato corresponde a la historia” (1952, p. 11).

Bajo esa mirada, tanto Voltaire como los autores anteriores y posteriores a la utilización del concepto, y que se ciñen dentro de esta forma de

hacer filosofía de la historia especulativa, constituyeron marcos de sentido absolutos bajo los cuales la historia adquiriría significación, definición y dirección desde diferentes perspectivas que estaban absolutamente trastocadas por el lugar de enunciación y los marcos epistémicos y políticos en los cuales se desenvolvían. Al respecto, autores como Karl Löwith (2013), José Ferrater Mora (2006) y, en Chile, Bernardino Bravo Lira (2020), han dado cuenta de ese amplio derrotero sobre esas filosofías de la historia que tan presentes están dentro del desarrollo del pensamiento occidental.

Derrotero que se desarrolla desde las obras de San Agustín de Hipona, Vico, Joaquín de Fiore y Bossuet, quienes se desenvuelven bajo el desarrollo de la historia providencialista y por supuesto de Voltaire, Condorcet, Kant, Fichte y Hegel, para referir a los autores que dentro de la modernidad constituyeron también sus propias propuestas, con énfasis propios y con sentidos y significados también particulares.

En ese marco, las filosofías de la historia en el contexto de la modernidad apuntaban a reemplazar a la anterior dirección histórica basada en la providencia y, ante todo, en la presencia de Dios sobre ese mismo desenvolvimiento, lo que otorga un nuevo sentido que remitió a la búsqueda y el desarrollo de la idea de progreso dentro de la historia. Dicho desarrollo iba de la mano de la aplicación de la razón, cuestión que se encuentra presente en las lecturas que produjeron Voltaire, Condorcet, Kant y, por supuesto Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien desarrolló una de las obras más significativas al respecto: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, en 1838, obra fundante y determinante dentro de la filosofía de la historia “especulativa”.

A partir de Hegel, esa filosofía de la historia alcanzó un nuevo nivel de desarrollo en que, más allá de la propuesta del autor como bosquejo, se torna en sí mismo en un elemento determinante para pensar la historia. Sobre todo considerando las implicancias que tendrá el pensamiento hegeliano sobre los filósofos de la historia que le seguirán, dentro de la mismísima historiografía, en su construcción y definición como ciencia.

### 1.3. Filosofía de la historia imperial

Anteriormente señalaba que la historia, su sentido y significación, provenía del ejercicio mismo de la historicidad del sujeto y de darle forma a su conciencia histórica a partir de la necesidad de entenderse y posicionarse dentro del tiempo-espacio. Con ese mismo objetivo la historia como representación tomaba forma a través de diferentes mecanismos provenientes de la cultura que constituía a través de ella sus propias formas de comprensión de su presente y de su devenir como sujetos.

Señalé que esa capacidad, si bien era inherente al ser humano, podía y pudo ser negada y cercenada a partir de la instauración de una sola forma de acceder a esa representación del pasado y, asimismo, en torno al establecimiento de una única lógica de sentido y/o significación que constituyese sobre sí misma la autodeterminación del transcurso de la historia. Hasta cierto punto la filosofía de la historia especulativa incurrió en ese ejercicio, para proponer sentidos y significaciones e intentando, desde la perspectiva de cada uno de los autores, explicar el motor que daba forma al desarrollo de la historia como único camino posible y, por tanto, como única forma de comprensión.

En ese mismo desenvolvimiento hemos llegado a un momento central y vital que marca ante todo un antes y un después dentro del desarrollo de la filosofía de la historia especulativa. Este está dado por la irrupción de lo que implica el desarrollo del pensamiento moderno europeo pues, a partir de este, las formas en que se desenvolvía el pensamiento en torno a la historia fueron completamente transformados y reorientados hacia un nuevo énfasis distintivo.

Esto es lo que llamo, apropiándome del concepto utilizado por Arturo Roig, filosofía de la historia imperial (1994, p. 160) y que deviene, justamente, en la imposición de una sola y única racionalidad sobre los sentidos, mecanismos y formas en que se puede realizar la historia, ya no solo para el espacio local europeo sino para el mundo entero.

Es en ese contexto que Hegel toma un rol central dentro de ese proceso, pues su obra va a constituir un eje definitorio en torno al desarrollo de la filosofía de la historia especulativa. No solo por los alcances que tuvo su propuesta, sino ante todo porque trajo consigo una nueva forma de entender el desarrollo del mismo ejercicio acuñado por Voltaire, pues “en y a partir de Hegel, esa filosofía de la historia se utilizó como cuasi

sinónimo de historia universal o mundial” (Collingwood, 1952, p. 11). Justamente en ese marco se desenvuelven los lineamientos que componen y caracterizan el pensamiento que marcó a esa filosofía de la historia imperial.

En su obra *Lecciones de la filosofía de la historia universal* (2016), Hegel establece la dinámica filosófica que funciona como el eje central desde donde se pensaba y entendía la historia como un sistema y en que se desenvolvía como un modelo en torno, principalmente, a la idea del espíritu en la historia. La principal característica de la obra —y que constituía en parte su relevancia e importancia dentro del desarrollo de la filosofía de la historia hasta ese instante— es que fue capaz de condensar en ella una extensa tradición de pensamiento filosófico europeo. Hegel digirió lo que hasta el momento era una historia pensada desde lo religioso en su consumación —de ahí el énfasis teológico que distingue en su obra Karl Löwith (2013, p. 77)— hacia la proposición de un nuevo marco en torno a la idea de un mundo regido por la razón y, por ende, de una historia universal absoluta que se desarrolla racionalmente (Hegel, 2016, p. 43).

Al respecto, la propuesta de sentido y significación de la historia para Hegel se traducía en que su devenir no era más que el curso racional y necesario del espíritu universal (2016, p. 44). Esta era la verdadera sustancia de la historia, tanto su producto como su guía absoluta y autosuficiente. Dentro de esa lectura, lo relevante para el autor no eran los hechos de los pueblos en sí mismos, sino lo universal, donde son los acontecimientos del espíritu que le brindan evolución a la historia universal. En el tránsito de esta iba posándose y determinando el devenir de diferentes pueblos constituídos en torno a una linealidad en el desenvolvimiento de una historia centrada en Europa como el escenario contemporáneo de ese avance y progreso. Para Hegel la historia avanzaba hacia el desenvolvimiento de la autoconsciencia del espíritu en búsqueda de su propia comprensión a través de la razón y su realización en la historia, teniendo como fin último la libertad (2016, p. 140).

Aquello estaba está estrechamente ligado a la operación de lo que Enrique Dussel desarrolla como “la secuencia ideológica de la Europa Moderna” (2000, p. 26), en cuyo proceso el desarrollo de dichas filosofías establecieron un patrón de centro-periferia: Europa se constituyó así misma como centro de la historia mundial y universal. “Esta Europa Moderna, desde 1492, ‘centro’ de la Historia Mundial, constituye, por

primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su ‘periferia’” (p. 28). En tal sentido, “el ‘eurocentrismo’ de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como ‘centro’” (p. 29).

Dentro de dicha operación, la filosofía de la historia hegeliana ayudaba a consolidar y manifestar en su obra ese discurso histórico sobre la modernidad europea. Conforme en el desarrollo del espíritu universal, diversas culturas y pueblos eran capturados y reorganizados como parte de ese relato único, progresivo y geoepistémicamente centrado. Desde esa perspectiva y tal como plantea Löwith al respecto: “En la filosofía de la historia de Hegel el proceso no es revolucionario: apunta al desarrollo y a la planificación de un principio en sí ya consumado del curso total de la historia” (2013, p. 81). Ese sería el sentido y significación absoluto bajo el cual Hegel significa la historia y que, al dotarlo de un sentido de totalidad y enmarcarlo bajo el proyecto ideológico de la modernidad, terminó por constituirse como sentido/significación histórico universal impuesto a través de ella a todo el globo.

Bajo esa perspectiva, Hegel se transformó en un pensador central y determinante para el desenvolvimiento de esa filosofía de la historia moderna que, a su vez, apuntaba el desarrollo del pensamiento eurocéntrico. Lo más relevante del trabajo de Hegel va más allá de las perspectivas planteadas por el autor —entendiendo que claramente forman parte de una filosofía que nos resulta conflictiva—. Es su significativo alcance dentro de los principios que desde Hegel se establecieron sobre la reflexión histórica y, asimismo, sobre las filosofías que prosiguieron a partir de Hegel y que lo toman como eje y referente. En ese sentido, tal como plantea José Ferrater Mora:

Eludir a Hegel, hacer la zancadilla a Hegel, fue el ideal de un tiempo, en otros muchos aspectos admirable, que intentó rehuir todo lo que no puede ser rehuido, todo lo que vuelve. Puede haber en el mundo algunas cosas que, una vez caídas, no se levantan, algunas doctrinas que, una vez dichas, no se repiten. Pero Hegel se levanta y se repite, y quien quiera apartarlo de su lado queda prendido, por el simple hecho de ocuparse de él, en sus invisibles redes. Hegel es el eterno *revenant*, el que vuelve siempre (2006, pp. 115-116).

La relevancia y la permanencia del pensamiento hegeliano se tradujo en que las categorías, marcos de comprensión y el peso del sentido de su filosofía de la historia, se traspasaron al posterior desarrollo de la historiografía, que se constituyó originalmente sobre esas bases. Es decir, desde la autoafirmación de Europa como centro de la historia a partir del desarrollo ideológico de la modernidad —desde ahí ampliado hacia el resto del mundo—, la historiografía, como ciencia histórica naciente de dicho proceso y periodo, heredó ese mismo espíritu y marcos filosóficos en el mismo gesto de autoposicionarse como centro al colocarse a ella misma como el único medio para hacer y escribir la historia.

No solamente en ello se evidencia la permanencia de Hegel y esa filosofía de la historia imperial, sino que cuestiones como el tiempo histórico lineal y progresivo, el sentido de la historia en torno a un marco superior, las formas de construcción y reflexión en torno a la historicidad y al sujeto de la historia, también fueron elementos construidos bajo las lógicas de pensamiento hegelianas. Pues, tal como plantea José Gaos, Hegel estableció “las condicionantes de la temporalidad e historicidad del mundo natural y especialmente del humano” (1979, p. 382).

En conjunto con lo anterior (y enmarcadas dentro de dicho proyecto ideológico), las mismas nociones y concepciones que devienen de dicho marco de pensamiento en torno a la idea de modernidad, globalización o civilización, siguen desarrollándose, en buena parte, sobre y en relación a la idea de progreso hegeliano.

Es en ese escenario que Hegel es tan importante y determinante en la historiografía: refleja en su pensamiento los principios que guían y caracterizan al pensamiento europeo y eurocéntrico como construcción ideológica y epistémica de un mundo que se impone desde ahí como realidad absoluta. Esto es determinante para pensar lo que comienza desde ahí.

Al respecto, Reyes Mate hace una observación/condena en torno a la filosofía de la historia, particularmente especulativa, que también estaría presente dentro de la producción hegeliana de sentido:

Podemos entender a la filosofía de la historia como la mediación entre las puras exigencias filosóficas de una época y la esfera de lo político. Nosotros hemos sido testigos, en efecto, de cómo numerosos planteamientos políticos reclaman para sí una determinada representación de la historia y de cómo ésta, a su vez, legitima sus exigencias en base a una

articulación científica con la realidad, lo que implica una determinada filosofía. La filosofía de la historia, pues, hunde, por un lado, sus raíces en firmes postulados filosóficos pero alarga sus ramas, por otro, hasta las contingencias políticas (2005, p. 15).

Bajo dicha concepción, claramente la filosofía de la historia especulativa era servil a los intereses y marcos de pensamiento moderno que desde ahí se constituyó como justificación del proyecto ideológico de la modernidad. Pero, y he ahí la distancia con ese planteamiento, ello no sería propio y único de esa filosofía de la historia —y que la vuelve, según la opinión del autor, menos científica y por tanto desechable—, sino que, por el contrario, es justamente ese énfasis el que me parece relevante.

A partir de Hegel se estableció la ideología que funcionará como marco para el mismo desenvolvimiento de la historiografía como parte de la ideología de la modernidad occidental pues esta, científica o no, sigue estando desarrollada bajo ese mismo discurso. Al respecto, plantea Hayden White:

En realidad parece haber un componente ideológico irreductible en toda descripción histórica de la realidad. Es decir, simplemente porque la historia *no* es una ciencia, o es en el mejor de los casos una protociencia con elementos no científicos especialmente determinables en su constitución, la pretensión misma de haber discernido algún tipo de coherencia formal en el registro histórico trae consigo teorías de la naturaleza del mundo histórico y del propio conocimiento histórico tienen implicaciones ideológicas para intentos de entender “el presente”, como quiera que se defina ese “presente”. Para decirlo de otro modo, la afirmación misma de haber distinguido un mundo de pensamiento y praxis social pasado de una presente y de haber determinado la coherencia formal de ese mundo pasado, *implica* una concepción de la forma en que debe adoptar también el conocimiento del mundo presente, en cuanto es *continuo* con ese mundo pasado. El compromiso con determinadas *forma* particular de conocimiento predetermina los *tipos* de generalizaciones que se pueden hacer sobre el mundo presente los tipos de conocimiento que se pueden tener de él y por lo tanto los tipos de proyectos que se pueden legitimar concebir para cambiar ese presente o para mantenerlo indefinidamente en su forma presente (2006, p. 31).

Hegel estableció las directrices bajo la cual se constituye una historia desde Europa, consolidó la tradición histórica que sigue y sobre la que se entiende y desenvuelve Europa y, a la vez, trazó un destino en que la guía de la historia es Europa o, más bien, la realización de la historia es la realización de Europa misma.

A partir de ello, el filósofo prusiano constituye y alimenta una racionalidad ideológica de Europa como centro del mundo. Bajo sus directrices, que se impusieron a través de procesos coloniales, toda forma de representación histórica producida dentro de dicho marco necesariamente entrará en relación con esos lineamientos ideológicos pues, como plantea Arturo Roig: “La imposición de un hombre histórico que posee logos y un hombre natural es solo ideológica” (1986, p. 124). Esa ideología que concentra al logos, a la palabra y a la historia en Europa, es el ideal moderno expresado en la filosofía de la historia de Hegel.

La proyección de Hegel dentro del pensamiento historiográfico moderno se desarrolló a través del historicismo clásico. Esta conciencia consolidó los marcos y categorías hegelianas sobre la historia, a la vez que también se proyectó sobre las nuevas filosofías de la historia que, posteriormente, se plantearon como alternativas y crítica a su propuesta.

La materialización de ello se encuentra en la lectura de Marx en torno al desarrollo global del capital, la visión decadentista de Spengler o, también, en el ángel de la historia de Benjamin. Cada una de ellas como contra lecturas a las propuestas del filósofo prusiano, pero siempre en torno a la noción a su propuesta de avance racional, lineal y progresivo de la filosofía de la historia universal. Es decir, inscritas a su vez en la ideología de la modernidad occidental.

Esas disposiciones y planteamientos hegelianos fueron capaces de superar la “distancia epistémica” que se construye posteriormente con la filosofía de la historia especulativa. Esto garantizó su sobrevivencia, pues se transformó en un fundamento invisible que permanece como base sobre la que se entiende Europa y se proyecta en la historia bajo el arquetipo de una conciencia histórica mundial y universal. En ese sentido, como plantea Horkheimer: “[...] en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica”. Es

justamente sobre esa base en la que se constituirá la historiografía como ciencia (1974, pp. 228-229).

#### 1.4. Tránsito y sobrevivencia de Hegel en la historiografía como ciencia

Plantea Collingwood:

La historiografía del siglo XIX no abandonó la creencia de Hegel de que la historia es racional —hacer semejante cosa hubiera sido abandonar la historia misma— sino que más bien se propuso consumir una historia de la mente concreta insistiendo en los elementos que Hegel había descuidado en su formal *Filosofía de la historia*, y trabajándolos en un todo integral. Entre sus discípulos más inmediatos, Baur se especializó en la historia de la doctrina cristiana y Marx en la historia de la actividad económica, mientras que Ranke iba a aplicar más tarde, sistemáticamente, su concepto de los movimientos o periodos históricos como la realización de una concepción o idea tal como el protestantismo (1952, p. 125).

Lo anterior es extremadamente relevante dentro de esa lectura, pues es la constatación fehaciente de la permanencia y persistencia de la filosofía hegeliana dentro de la historiografía.

Por un lado, la historiografía no abandonó la propuesta hegeliana del sentido racional de la historia. El mismo Collingwood dice que hacerlo implicaría abandonar la historia por sí misma, dejando en claro y de forma manifiesta esa relación bajo la cual se impuso una forma y un sentido de entender la historia desde ahí. Se trata de un *logos* particular bajo el cual la historia, ahora no como creación sino más bien como imposición, alcanza un sentido y un significado único, circunscrito bajo la racionalidad del pensamiento hegeliano. Es sobre esa racionalidad que la base misma de la historiografía se instauró bajo marcos de análisis y de sentidos únicos y absolutos que se representan ahora como totalidad o como única realidad.

De ahí que el desarrollo de la historiografía a inicios del siglo XIX no representa necesariamente un divorcio del pensamiento hegeliano sino, más bien, una transmutación, que implicó un ejercicio en que el

desarrollo de una historiografía como ciencia se hacía bajo las mismas categorías establecidas por la filosofía de la historia especulativa. Desde ese punto de vista —y lejos de la opinión negativa que iría adquiriendo esta— tanto en su propuesta como en forma de reflexión, constituyó aquellos marcos y bases conceptuales que sirvieron como pilares a la historiografía moderna. En ese escenario toma enorme relevancia la figura de Leopold Von Ranke, a quien hacía alusión la cita de Collingwood.

Ranke, al ser el “padre” de la historiografía moderna, fue él quien insauró los primeros pilares del pensamiento y metodologías del desarrollo historiográfico como ciencia. También, contradictoriamente a su mismo espíritu de “limitarse a mostrar como ocurrieron las cosas en realidad”, tomaban como punto de partida la propuesta filosófica en torno a la historia y su desenvolvimiento de Hegel. Al respecto:

El concepto rankeano de historia como una ciencia rigurosa se caracteriza por la tensión entre la demanda explícita por una investigación objetiva, que rechaza estrictamente tanto los juicios de valor como en las especulaciones metafísicas, y los supuestos filosóficos y políticos implícitos que en realidad determinan su investigación [...] Aunque Ranke reemplazaba el enfoque filosófico de Hegel por uno histórico, estaba de acuerdo con Hegel en que los estados políticos existentes, en la medida en que eran el resultado del desarrollo histórico, constituían “energías morales” o “pensamientos divinos” (Iggers, 2012, pp. 52-53).

Esa misma “contradicción”, por lo tanto, se transformó en la base constitutiva del pensamiento historiográfico en su origen y, a su vez, en su problema más profundo.

El rechazo a “juzgar el pasado” y distanciarse de la filosofía de la historia especulativa terminó por hacer invisible esa misma relación y dependencia de la filosofía hegeliana. Conforme la historiografía se constituía como ciencia, no lo hacía desde un vacío conceptual respecto de la necesidad original e inédita de dar sentido y significación al lugar del sujeto dentro del tiempo. Tampoco lo hacía sobre una concepción propia y nueva de historia, sino como resultado del desarrollo filosófico e histórico europeo y sobre un concepto absoluto y particular de historia, insisto, fuertemente arraigado en Hegel y en la ideología de la modernidad occidental.

Por esto, el surgimiento de la historiografía o filosofía de la historia epistémica y/o analítica, bajo ese marco y sentido, y en el ejercicio de reemplazar a la filosofía como el mecanismo que proporcionaba una comprensión del significado de la vida humana en el tiempo, terminaba por referir a ese concepto particular de historia y, con ello, a la racionalidad implícita en o a través de ella en manifestación de una realidad absoluta sobre la cual se construía el conocimiento histórico objetivado como ciencia.

Esas condiciones estructurales del quehacer histórico se consolidaron y fortalecieron aun más a través del proceso de constitución de la historiografía como quehacer profesional y de enseñanza. De ese modo, todos quienes fueron formados bajo ese esquema y en dichas escuelas historiográficas reproducían los marcos instaurados.

Ranke había sido convocado para desarrollar la enseñanza y profesionalización de la investigación histórica en el contexto de la reorganización de la enseñanza secundaria y superior prusiana hecha por Von Humboldt. Esta se materializó en el desarrollo y creación de la Universidad de Berlín (Iggers, 2012, p. 51).

A partir de ello, en la constitución misma de la investigación científica de la historia como paradigma y en su posterior consolidación como modelo de historiografía profesional, asimilada y desarrollada desde Prusia al resto de Europa, Estados Unidos y también en América Latina, aquellos marcos epistémicos se mantuvieron y constituyeron como parte de esa forma única de representación histórica y como único mecanismo de comprensión. Al respecto, propone Ranajit Guha:

La institucionalización significaba en estas condiciones, primero, que el estudio de la historia se desarrollaba como una especie de «ciencia normal» en el sentido que le da al término Kuhn. Se integró en el sistema académico como un cuerpo de conocimientos laico, con sus propios programas de estudio y sus cursos así como con una profesión dedicada por entero a su propagación mediante la enseñanza y la publicación. En segundo lugar, adquirió ahora su propio lugar en el cada vez más amplio espacio público en que el proceso hegemónico apelaba a menudo a la historia para materializarse en la interacción entre los ciudadanos y el estado. Fue aquí, de nuevo, donde el estudio de la historia encontró su público —un público de lectores creado por la tecnología de la imprenta,

consumidores ávidos de productos adaptados al gusto burgués por cualquier género de literatura histórica—. En tercer lugar, fue esta literatura, desde los manuales escolares hasta las novelas históricas, la que ayudó a institucionalizar la investigación histórica al constituir la en una serie de géneros literarios imaginativos y discursivos equipados con sus propios cánones y narratologías. En conjunto, la institucionalización del estudio de la historia tuvo el efecto de asegurar una base estable al estatismo dentro de las disciplinas académicas y de promover hegemonía (2002, pp. 18-19).

La institucionalización de la historiografía desde su autoafirmación disciplinar como ciencia implicó la depreciación de la filosofía de la historia pero, incluso más allá, de cualquier otra forma de representación histórica que no fuese científica. A su vez ayudó la instauración de ese sentido y contenido de esa filosofía de la historia imperial latente dentro de la historiografía que se expresaba tanto en las forma y contenido del cómo se hacía la historia. En ese sentido:

La filosofía de la historia epistemológica tiene cuatro fuentes. Surgió 1) del rechazo del historicismo alemán, 2) del rechazo de las filosofías de la historia especulativas, 3) del intento de ofrecer una reconstrucción histórica satisfactoria de la explicación histórica, con base en las premisas del modelo de ley aclaratorio (MLA) y 4) de distintas formas de hermenéutica collingwoodiana [...] Se rechazó el historicismo y a los sistemas especulativos porque se pensó que no satisfacían los criterios epistemológicos del conocimiento histórico (Ankersmith, 2004, p. 93).

Pero aquello no quedaba más que en la intención pues, insisto, a pesar de ese rechazo y distancia, seguían presentes dentro de la historiografía aspectos y elementos fundamentales que hacían referencia al marco hegeliano.

Cuestiones como un desarrollo progresivo de la historia, en base al desenvolvimiento de los procesos mundiales centrados en Europa (y particularmente Europa central) fueron leídos ya sea como progreso, evolución o crisis. Una historicidad lineal en torno a periodos constituídos en base a la parcelación de Hegel de esa misma historia, del desarrollo de la modernidad europea y de esa supuesta tradición conformada desde la

operación ideológica de esa misma modernidad. Un concepto de historicidad ligado a ciertos sujetos como protagonistas de la historia, y, en fin, un concepto de historia y de hacer la historia de forma particular.

Esos son los valores y los criterios implícitos de los que habla Ranajit Guha para referir a los mecanismos bajo los cuales se decide y se organiza lo histórico (Guha, 2002, p. 17) y que es justamente lo que marca el desarrollo de nuestro pensar desde ese pensamiento historiográfico que suponemos como universal.

Posterior a Ranke, muchos otros historiadores comenzaron a generar transformaciones dentro del primer modelo, ampliándolo y transformándolo hacia nuevos sujetos, objetivos, temas y horizontes. Autores como Dilthey, Windelband, Rickert, Hintze y Weber, Charles Beards, Vernon Parrington, Carl Becker, entre otros. También desde otras latitudes donde la historiografía avanzaba en su proceso de profesionalización contribuyeron al desarrollo de la ciencia histórica —como Turner o Wilson en EE.UU.—. Esto dentro de un proceso amplio proceso de consolidación que constata Enrique Florescano:

Éstas y otras obras hicieron contribuciones importantes en el análisis histórico y ampliaron los horizontes de la disciplina. En la medida en que el historiador tuvo mayor cuidado en la crítica y selección de sus fuentes, mejoró sus métodos de análisis y entró en contacto con las ciencias y las disciplinas humanísticas, en esa medida se transformó en un impugnador de las concepciones del desarrollo histórico fundadas en los mitos, la religión, los héroes providenciales, los nacionalismos y las ideologías de cualquier signo. Así, en lugar de buscarle un sentido trascendentes a los actos humanos, de legitimar el poder o de servir a las ideologías, la práctica de la historia se convirtió en un ejercicio crítico y desmitificador, en una “empresa razonada de análisis”, como postulaba Marc Bloch (2008, p. 113.)

Efectivamente el desarrollo de la historiografía avanzó de forma significativa, a partir de la influencia que ejercieron sobre ella y las ciencias sociales los escritos de Marx. Estos permitieron el desarrollo de múltiples y diversas escuelas que dieron forma al desarrollo histórico de la historiografía como ciencia. No obstante, si bien se desarrollaron perspectivas críticas y en general una ampliación en cuanto a temas, sujetos y

métodos, esto no implicó necesariamente un quiebre con las bases provenientes de la filosofía de la historia especulativa y hegelianas, cuestiones seguían permaneciendo como los marcos centrales sobre los que se construyó la disciplina. La discusión desarrollada por las nuevas corrientes discutía directamente con los énfasis y enfoques desarrollados por esa misma historiografía, más no con la filosofía de la historia, puesto que ya era un tema superado y, por lo tanto, fuera de la misma historiografía.

En ese escenario —y desde que se “resolvió” en parte la relación problemática entre la filosofía de la historia y la separación de una historiografía científica— nos hemos dejado llevar por las nuevas aventuras, por los nuevos debates, por los nuevos actores, por las nuevas pistas o dimensiones que ofrecen cada uno de los periodos que estudiamos. También por cierta posición en torno a cavar y cavar cada vez más hondo en los temas que nos resultan de interés y en donde la reflexión en torno a nuestro quehacer ha quedado circunscrita dentro de los márgenes en que desarrollamos esa misma historiografía. Es en ese escenario en donde el historiador y teórico holandés Frank Ankersmith realiza un crudo diagnóstico sobre la “sobreproducción” actual en que se desenvuelve la historiografía contemporánea: el volumen de las obras que se realizan hoy es mayor que la totalidad de las obras realizadas desde Heródoto. Ankersmith constata una amplia falta de reflexión teórica en esa producción sobre la historia y el relato historiográfico:

La sobreproducción actual de literatura histórica de hecho puede denominarse monstruosa si nuestro punto de partida son las ideas *tradicionales* acerca de la tarea sobre el significado de la historiografía. El escrito histórico hoy rompió su saco teórico tradicional y autolegitimador, y, por tanto, necesita un traje nuevo (2010, p. 162).

Ankersmith pone el foco en la necesidad de reflexionar las formas en que se piensa y construye la historia conforme, y recurriendo a la metáfora para ilustrarla, las obras que actualmente se producen dentro de la historiografía son hojas de un espeso árbol que se acumulan y acumulan en su base solo para ser superadas y envejecer. El problema es que los historiadores no piensan en el tronco o han dejado de mirarlo (2010, p. 177), por poner su atención solo en la producción del desarrollo de temas. Aquello se evidencia en que, comparativamente hablando, el

número de textos referentes a teoría es infinitamente menor en volumen que la literatura historiográfica aplicada que se produce. Esa problemática es central dentro de la discusión que plantea Ankersmith, pues desde ahí justifica su lectura y propuesta de mirada crítica sobre la historiografía en clave posmoderna. A mi juicio la discusión va más allá o, más bien, es mucho más profunda, en el sentido que incluso más allá de cómo se construye la historiografía, como discurso y relato, tiene que ver con las bases mismas sobre las que, señalaba, se constituyó ese saber.

Tomándome de la metáfora empleada por Ankersmith, el problema está en las raíces que, al estar enterradas, muchas veces pasan desapercibidas para aquel que solo contempla y trabaja con el árbol. Ese es, a mi juicio, el foco central del conflicto pues, y haciendo alusión a lo planteado por Roig anteriormente, siendo toda narración historiográfica a la vez teoría —pues son inescindibles una de otra—, aquello también aplica para el significado y sentido de la historia. Al formar parte de esa misma teoría, como bases mismas desde las cuales crece el árbol, están siempre presentes en su estructura.

Esas problemáticas no necesariamente están presentes o se dan dentro de la historiografía. Por el contrario —y retomando a Yturbe—, la discusión disciplinar se ha desarrollado en torno al carácter y desenvolvimiento de la investigación historiográfica (p. 208) que sigue circunscrita aún bajo ciertos márgenes tradicionales de la disciplina, a decir de Ankersmith. Es decir, no es una reflexión necesariamente crítica respecto de las bases filosóficas en que se constituye y desarrolla la historiografía como ciencia y como saber. Más bien, se desenvuelve en torno a discusiones que parten desde la base de que la historia es un saber y quehacer científico. Desde ahí avanzan a cuestiones de naturaleza teórico-metodológicas más que a una discusión desde el plano ontológico respecto del sentido y significado que tiene la historia.

Aquel panorama general se encuentra consignado y desarrollado a través de obras como las de Georg Iggers (2012), quien aborda, de forma profunda y bastante clara, las transformaciones epistemológicas que ha vivido la disciplina desde su origen y diferenciación como ciencia durante el siglo XIX consignando cada aporte, de cada tendencia y escuela dentro de la renovación metodológica y los nuevos debates que trae cada una de ellas. Desde el historicismo rankeano hasta el giro lingüístico, que marca la discusión contemporánea en torno a si la historia es o no

ciencia, o qué tan cerca se encuentra de la literatura, como el escenario final de ese derrotero.

Cabe señalar, dentro de la premisa anterior, que incluso en la misma reflexión teórica propiciada a partir del marco establecido en torno a historia como ciencia existe cierta tendencia a mirar con desdén un ejercicio reflexivo en un sentido más filosófico. Esto impide aún más el desarrollo de esas lecturas centradas en la discusión sobre los sentidos y significaciones bajo los cuales se produce el conocimiento histórico. Dicha postura se refleja en las palabras del historiador inglés Eric Hobsbawm, quien propone:

Los historiadores de mentalidad menos filosófica difícilmente pueden evitar las reflexiones generales sobre su disciplina. Incluso cuando les es posible evitarlas tal vez no se sientan estimulados a ello, ya que la demanda de conferencias y simposios, que tiende a crecer a medida que la historia avanza, envejece, se satisface más fácilmente por medio de generalidades que investigación real. En todo caso en la actualidad el interés se decanta hacia por las cuestiones conceptuales y metodológicas de la historia. Teóricos de toda clase dan vueltas alrededor de los mansos rebaños de historiadores que aparecen en los ricos pastos de sus fuentes primarias o rumian las publicaciones de sus colegas. A veces hasta los menos combativos se sienten impulsados a hacer frente a sus atacantes. No quiero decir que los historiadores, entre ellos quien esto escribe, carezcan de espíritu combativo, al menos cuando se ocupan de lo que escriben los demás historiadores. Algunas de las polémicas académicas más espectaculares han tenido por escenario los campos de batalla de los historiadores. Así que no es extraño que alguien que lleve 50 años en este ramo haya producido las reflexiones sobre su disciplina (1998, p. 9).

En la cita de Hobsbawm se pone énfasis en aquella reflexión que surge o se da como producto de la investigación misma y, por ende, dentro de los márgenes que circunscriben a la historia desde un marco disciplinar y científico, no necesariamente filosófico. En ese espíritu se enmarcan obras como las de Marc Bloch (2015), Johan Huizinga (1992), Fernand Braudel (1970), Erich Kahler (2004), E. H. Carr (2004), George Duby en conversación con Guy Lardreau (1988), Jacques Le Goff (2012), H. I. Marrou (1985), Carlo Ginzburg (2021), Enzo Traverso (2012) y el

mismo Hobsbawm, de cuyo libro titulado *Sobre la Historia* (1998) se desprende la cita anterior y en que se reúnen ensayos sueltos que ha escrito en torno a la disciplina, entre tantos otros textos de esa naturaleza que forman parte de nuestros textos de cabecera a la hora de aprender y conceptualizar qué es la historia y cómo se hace y construye la historia como historiografía.

Una cuestión similar ocurre con la panorámica en América Latina, donde la reflexión es incluso menor dada la dependencia epistémica de occidente y sobre la historiografía occidental y donde en casos como los de Enrique Florescano (2008), Carlos Aguirre (2017) o Sergio Villalobos (2010) y Gabriel Salazar (2016), para el caso local, no difieren demasiado de este tipo de reflexión. Estas se encuentran también centradas en la discusión y desarrollo de una teoría sobre la historia más cercana a la investigación, a lo conceptual y metodológico, que a otros tipos de problemáticas en torno a la historia.

Es en ese último aspecto sobre el que gustaría detenerme, particularmente en la recepción de la historiografía en América Latina. Al instalarse la historiografía dentro del pensamiento latinoamericano reproduce los mismos marcos y racionalidades sobre la que esta se constituía, tomando con ello no solo sus metodologías, sino también toda la racionalidad y la tradición sobre la que esta se constituyó.

De tal forma, en América Latina se produjo una asimilación de aquel arquetipo occidental para pensar y entender la historia a través del ingreso de la historiografía occidental. Esta se desenvuelve como “apropiación irreflexiva”, puesto que todo ese proceso desarrollado en las academias europeas se reproduce de forma local.

Por eso, en el pensamiento historiográfico-académico latinoamericano, tal cual como queda constatado en las obras de De Mussy (2007), Gazmuri (2006), Pinto (2016), Crespo (2016), Devoto y Pagano (2009), vemos en su propia historia a una historiografía generalmente ligada al desenvolvimiento de aquella “historiografía universal”, marcado por figuras que reciben la influencia directa de los diferentes autores y escuelas historiográficas desarrolladas en Europa que constituyen a nivel regional y nacional sus propias escuelas bajo esos mismos marcos y tendencias. En ese caso (y como manifestación de esa relación), dentro de la historiografía chilena encontramos que el historicismo rankeano tuvo su paralelo en Diego Barros Arana; autores como Max Weber influenciaron a autores

como Benjamín Vicuña Mackenna; el positivismo a figuras como José Toribio Medina y Guillermo Feliú; el estructuralismo a autores como Sergio Villalobos, Mario Góngora, Álvaro Jara, Armando de Ramón; el marxismo clásico se desarrolló a través de autores como Hernán Ramírez y Luis Vitale; las obras de E. P. Thomson a las de Gabriel Salazar y la Nueva Historia Social; e incluso la historiografía posmoderna tiene ahora representantes como De Mussy y Valderrama.

Para ser justo con los autores locales, ello no implica que no se hayan puesto énfasis propios y/o no se hayan producido transformaciones en torno a aspectos referentes a sujetos, metodologías y perspectivas. Esa influencia no es estática, sino que también funcionan las lógicas por las cuales se producen aportes al desarrollo general de la disciplina. No obstante, se produce esa lógica jerárquica general bajo la cual los marcos epistémicos desde Europa marcan la pauta para los desarrollos intelectuales de las periferias. En ese sentido, me parece que, para comprender el desarrollo de dicha relación, sirve la crítica y polémica que el filósofo Augusto Salazar Bondy refiere en torno a la filosofía latinoamericana, la que sí se hace aplicable a este desarrollo historiográfico, conforme:

Esta característica es lo que vamos a llamar —pidiendo disculpas por la pedantería a que suena el nombre— evolución paralela y con determinantes exógenos. Se trata de lo siguiente: el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano corre paralelo con el proceso del pensamiento europeo (y ahora también norteamericano) y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente con las transformaciones de la filosofía occidental al estar determinadas en lo fundamental por éstas. Hay así una sucesión de etapas (y de orientaciones dominantes) que están provocadas directamente por los cambios del pensamiento europeo, de tal manera que, entre nosotros, el paso de una etapa a otra se hace por intermedio de un pensamiento extraño (pp. 33-34).

Pensamiento extraño, presente en nuestra historiografía narrada e historiografiada bajo esa evolución paralela o yuxtapuesta, con determinantes exógenos, bajo la apropiación irreflexiva que señalaba anteriormente, y cuyo origen y base de tal reproducción, me parece que queda completamente evidenciado en la declaración que propone Enrique Florescano, historiador mexicano:

Desde tiempos antiguos el historiador se ha pensado un deudor de su grupo social. Conoce el oficio a través de las enseñanzas que recibe de sus profesores. Aprende la arquitectura de su disciplina desmontando y rehaciendo los modelos heredados de sus antepasados. Descubre los secretos del arte por el análisis que hace de las variadas técnicas imaginadas por sus colegas. A menudo sus libros de cabecera son obras escritas en lenguas ajenas a la suya, nutrida por las culturas más diversas (2008, p. 16).

Ahí reposaba entonces la base misma de nuestro problema y de la cual el mismo Florescano inocentemente es parte. En nuestra formación, en la enseñanza y la reproducción de esa matriz y de ese arquetipo, en el desarrollo de la institucionalización producida y desarrollada desde Europa. Nuestras discusiones son fundamentalmente en torno a los modelos de nuestros antepasados, en torno a las técnicas de nuestros colegas. Con base en ello hemos desarrollado amplias polémicas, hemos renovado perpetuamente los paradigmas de la disciplina, hemos levantado y adscrito a escuelas, y nos hemos amigado y enemistado. Siempre teniendo en común esa enseñanza, esa arquitectura, esos libros de cabecera, esa herencia y tradición que se constituye como un piso no necesariamente consciente, más bien automático e irreflexivo. De ahí la “apropiación irreflexiva” que se produce a partir de la percepción de sentirnos, fehacientemente, parte de un saber y un quehacer universal, sin ser conscientes de esa patente colonialidad que reposa bajo nuestro quehacer historiográfico. Universalidad que también se mantiene y sostiene, en parte, por la tendencia a no volver sobre los fundamentos sino a seguir construyendo a partir de ellos, como cosa resuelta o discusión improductiva.

De ahí, por ejemplo, que textos que en cierto afán rupturista como *Antimanual del mal historiador* (2017) del mexicano Carlos Aguirre Rojas —que supone funcionar como un marco alternativo y crítico para hacer historia— tampoco sea capaz de desplazarse de esa misma matriz y/o herencia. Sus autores de cabecera siguen siendo los mismos dentro de la tradición antes comentada, como Marx, Benjamin, Bloch, Braudel, Wallerstein, al igual que ciertas técnicas, principios y hasta cierto punto sus metodologías. Lo distinto es más bien el enfoque, pues coloca énfasis en los grupos y clases subalternas, en los indígenas, mujeres, obreros y

campesinos, en contra de la historia de los vencedores, tradicional y positivista (pp. 16-17), pero inserto dentro de la misma lógica, dentro del peso de esa colonialidad y de esa casi única referencia eurocéntrica que define los marcos sobre los que se hace la historiografía.

Incluso dentro de nuestra historiografía nacional solemos considerar como discusiones posmodernas, despectivamente hablando, en cuanto a lo que refiere al acto de cuestionar y discutir sobre dichas bases fuera de los marcos constituidos en que se reafirma una historiografía como ciencia. En la negación a siquiera abrir esos cuestionamientos se consolida aún más la dependencia intelectual y epistémica de occidente.

Es tal nuestra lógica de espejo que también reproducimos ese mismo espíritu presente dentro del desarrollo historiográfico europeo en torno a cierta resistencia frente a la filosofía que piensa la historia. Reproducción, por supuesto, que tiene como base la filosofía hegeliana, pues aquella racionalidad presente y condicionante de la historiografía, a través de sus bases, también se proyectó hacia la historia de América Latina, aun cuando su lugar, dentro de la propuesta hegeliana, era más bien marginal o en base a una historicidad negada (Roig, 2009, p. 138).

Buena parte de nuestra historiografía también se ha desarrollado en base a las categorías constituidas bajo el discurso ideológico de la modernidad y con las cuales, evidentemente, chocamos o, más bien, sufrimos, como consecuencia de los procesos europeos a decir de Walter Mignolo en torno a la relación modernidad/colonialidad (2005). Nos inscribimos dentro del desarrollo progresivo de la historia centrado en Europa donde, aparecemos y nos entendemos como parte de una modernidad incompleta, fracasada o limitada por nuestras realidades históricas. Asimismo, una historicidad lineal constituida en torno a periodos ordenados dentro operación ideológica de la modernidad, en los cuales, siguiendo a Leopoldo Zea (1991) y a Enrique Dussel (1992), América entra en la historia, a partir de 1492, y se inserta dentro de los mismos bloques y procesos temporales de Europa.

Por otro lado, en lo que concierne a la historicidad de los sujetos como quienes hacen y dirigen la historia y, a la vez, quienes se encuentran marginada de ella, nuevamente se reproducen esos mismos marcos nominativos y comprensivos que tienen otros sujetos en Europa. Esto no solo se refleja en nuestra historiografía, sino también en su enseñanza. Basta hacer una lectura general de lo que significa el currículum escolar,

tanto en Chile como en el resto de América Latina, para constatar la persistencia de esos mismos marcos eurocéntricos y coloniales. Se enseña una historia universal, centrada en Europa y sus procesos, en donde América y cada país se integra dentro de ellos, reproduciendo con ello la lógica jerárquica, eurocéntrica y colonial.

Es sobre dicho escenario entonces que la presente investigación busca posibilitar una reflexión crítica en torno a esos marcos en que ha desarrollado el pensamiento histórico como imposición, desde aquellas bases hegelianas e ideológicas, a fin de posibilitar una apertura que nos permita volver y reflexionar en torno a esas bases filosóficas para ponerlas en entredicho y en cuestionamiento.

Bajo esa perspectiva, el objetivo que he perseguido apunta a develar y desenterrar esas raíces como primer ejercicio para preguntarnos qué hacer respecto de estas y cómo transformarlas.

Me interesa que esa posibilidad de abrir un espacio para repensar desde un marco epistémico distinto, como lo es la filosofía de la historia latinoamericana, no se entienda como una negación de lo anterior. Es decir —y aun atendiendo a todo lo señalado respecto del desarrollo de la historia como la entendemos y realizamos, y de la historiografía como forma de comprensión del pasado— mi objetivo no es reemplazar o destruir.

Es claro que nos hemos construido y realizado a través de ella y que, a su vez, también la hemos resignificado como propia. Más bien la búsqueda plantea la posibilidad de hacer sobre ella transformaciones desde aquellos aportes desconocidos y negados para la misma atendiendo a que, a partir de este extenso recorrido, nos posicionamos desde una apertura en torno a la revisión de nuestras bases y pilares.

Asimismo, esto tampoco implica la búsqueda de la colocación de un nuevo sentido/significación que reemplace al sentido hegeliano consolidado. De hacerlo, como señalé anteriormente, solo reemplazaríamos a Hegel con otro. En ese sentido, me parece que Arturo Andrés Roig sintetiza a la perfección el sentido y desarrollo de la propuesta que desenvolveré de aquí en adelante: “La misión de la Filosofía latinoamericana sería la de llevar adelante una ‘Teoría crítica de la historia’ antes que una Filosofía de la Historia [entendida bajo los marcos en que se desarrolló la filosofía de la historia especulativa]” (1994, p. 166).

En esa dirección mi búsqueda, abordaje y revisión, ante todo, pretende abrir, al menos, un espacio de diálogo que tribute a una reflexión y que desde ahí posibilite pensar e imaginar un nuevo marco filosófico bajo el cual desarrollar y escribir nuestra historia. Para ello, siguiendo esa meta ambiciosa, en los capítulos siguientes la filosofía de la historia aportará en dos sentidos. Primero como crítica, de modo que a través de los aportes de los autores sirven tanto como marcos de análisis crítico de lo que es y lo que ha venido siendo tanto el marco filosófico como la historiografía colonial. Segundo como aporte, a fin de identificar aquellas ideas que, dentro de esa gran producción intelectual, efectivamente aportan a quebrar y avanzar hacia un nuevo marco de sentido y significación.

## Capítulo 2

### Reconocer(nos): el nosotros y el sujeto de la historia

Cualquier posibilidad de diálogo en torno a pensar y repensar los marcos bajo los que se desarrolla una filosofía de la historia (y a su vez una historiografía) debe partir, necesariamente, con el reconocimiento de quien es el sujeto de dicha historia: aquel rostro desde el cual nace, se construye y se organiza el relato histórico, y que se transforma necesariamente en el punto de partida y a su vez el punto de llegada desde el que surge la necesidad y el interés de examinar su pasado. La historia solo tiene sentido en cuanto construcción por parte de un sujeto que busca comprenderse en ella y es solo en esa relación que se explica su mera existencia. Plantea Collingwood:

“(...) la historia es “para” el auto-conocimiento humano” (...) Conocerse así mismo significa conocer, primero, qué es ser hombre; segundo, qué es ser el tipo de hombre que es, y tercero, qué es ser el hombre que uno *es* y no otro (...) El valor de la historia, por consiguiente, consiste en que nos enseña lo que el hombre ha hecho y en ese sentido lo que es el hombre (1952, p. 20).

Bajo un marco similar, Marc Bloch era enfático en señalar el carácter humano que tenía la historia al rechazar la idea absurda de que el pasado por sí mismo pudiese ser objeto de ciencia (p. 27). La historia es la ciencia de los hombres en el tiempo, la historia piensa lo humano, “ahí donde huele a carne humana, [el historiador] sabe que está su presa” (pp. 30-31). Si bien estas afirmaciones podrían parecer cuasi obvias dentro de la conciencia sobre lo que implica el ejercicio mismo de la historia, estas traen aparejada una problemática aún más relevante y compleja respecto de esa primera afirmación.

Tenemos un principio asumido e ineludible en torno a que no hay historia sin sujeto, pero otra cosa completamente distinta es preguntarnos por quién es ese sujeto que hace, vive y se desenvuelve en la historia y, particularmente, dentro de las formas en que se ha entendido y desarrollado nuestra historia. En ese sentido —y tomando en consideración la discusión desarrollada en el capítulo anterior— la pregunta por el sujeto de la historia, para nosotros los americanos, no es simple. Esta se nos presenta nuevamente como una interpelación, como un cuestionamiento, como una inseguridad o un vértigo, puesto que —y atendiendo a los marcos sobre los cuales se desenvuelve una historia en base a una filosofía de la historia imperial— pareciera que la historia, así como se nos ha presentado, se encuentra por sobre nosotros como sujetos o transcurre, incluso, sin nosotros. Hemos quedado supeditados a la experiencia y el desenvolvimiento que expresan e inscriben otros sujetos en esa historia. Es justamente sobre esa tensión que me gustaría inaugurar esta reflexión en torno a pensar un nuevo marco filosófico desde una filosofía de la historia latinoamericana. Si hemos de hacer/escribir una historia desde y para les latinoamericanes, primero cabe reflexionar y visualizar quién ha sido ese nosotros y quién es ese nosotros, piedra angular desde el que se enunciará dicha reflexión. En este ejercicio de comprendernos se encuentra también inmersa la necesidad de cuestionarnos, encontrarnos y, por sobre todo, reconocernos.

## 2.1. El sujeto en la historia

En palabras de Pereyra:

Al plantear la cuestión del sujeto de la historia, es necesario intentar una mayor precisión acerca de lo interrogado, pues la significación del término “sujeto” es cualquier cosa menos comprensible de suyo. Aun sin considerar los diversos significados de esta noción cuando se trata del sujeto lógico o epistemológico, sigue siendo ambiguo y confuso lo que pueda entenderse por “sujeto” (1984, p. 71).

¿Quién es el sujeto de la historia? La respuesta es ambigua, confusa, un abismo teórico sin resolver, y aún con algunas nociones, provenientes

de diferentes tradiciones, es difícil de definir con propiedad. De hecho, parece contradictorio que, a pesar de esa ambigüedad o indefinición, tenemos múltiples sujetos de la historia protagonizando los múltiples relatos historiográficos. Muchos de ellos sin hacerse necesariamente la pregunta, sino más bien actuando por reproducción, tradición y/o costumbre. Pero vuelvo al punto original de esta discusión. “La historia es nuestra y la hacen los pueblos” decía Salvador Allende en su discurso en La Moneda el 11 de septiembre, más ahí mismo cabe la pregunta de que si la historia que hacemos es realmente nuestra o más aún si efectivamente la hacemos nosotros, los pueblos. De ahí que la reflexión sobre la indefinición sea fundamental, pues no sea que estemos haciendo una historia que, finalmente dada esa misma situación, no parta desde nosotros.

Y es que la relación entre historia y sujeto de la historia es esencial, está íntimamente ligada en términos de relato y discurso, en tanto la historia requiere un sujeto pues, como plantea Ricoeur: “El sujeto es un elemento central dentro del relato mismo de la historia. La noción de personaje constituye un operador narrativo de igual amplitud que la de acontecimiento; los personajes son los actuantes y los sufrientes de la acción narrada” (2006, p. 318). Bajo la relación propuesta por Ricoeur, este sujeto, transformado en personaje de la acción histórica, marca con ello la relación íntima entre ambas cuestiones, de modo que el sujeto, sobre el cual reposa la misma historia como relato y narración, otorga a la misma elementos esenciales para su desenvolvimiento, por ello si no hubiese un sujeto de la historia habría que inventarlo, pues no existe historia sin sujeto o más bien, no es posible hacerla sin ese soporte elemental, sin ese cuerpo sobre el cual reposa y al cual refiere el sentido del relato que se compone sobre este. En ese sentido, dentro del relato histórico, los sujetos se pelean, se saludan, se reúnen, confabulan, en fin, asumen roles y ejes conductuales establecidos dentro del mismo discurso que entrega acciones a ese mismo actor desde el que parte, y que, de hecho, es a través de ese mismo actor que se define el acontecimiento a la medida de la trama dentro del relato historiográfico (cfr. Ricoeur, 2006a, p. 318).

Para comprender lo anterior, cabe señalar una relación fundamental, a decir de Arturo Roig, “[...] el cuerpo no es algo que recibe sentido, sino que es, por el contrario, algo que genera sentido” (2024, p. 89).

La relación entre cuerpo y relato es una relación íntima, puesto que el cuerpo no es algo que requiere sentido o que lo recibe, sino la exposición

de ese sentido como existencia. Bajo esa premisa, y de acuerdo con Jean-Luc Nancy:

El cuerpo no es ni «significante» ni «significado». Es expositor/expuesto: *ausgedehnt*, extensión de la fractura que es la existencia. Extensión del ahí, del lugar de fractura por donde eso puede venir del mundo. Extensión móvil, espaciamientos, separaciones geológicas y cosmológicas, derivas, suturas y fracturas de los archi-continentes del sentido, de las placas tectónicas inmemoriales que se agitan debajo de nuestros pies, debajo de nuestra historia. El cuerpo es la arquitectónica del sentido (pp. 22-23).

La perspectiva de Nancy es clarificadora desde esta perspectiva. El cuerpo se transforma en frontera, es el límite del mismo sentido en relación al inicio y fin de este, “El cuerpo expone la fractura de sentido que la existencia constituye, sencilla y absolutamente” (p. 22). Bajo esa relación, la historia, como dadora de sentido, y poseedora de un sentido que se genera a través del relato, es más bien la exposición del sentido que posee la misma corporalidad, es parte de la *excritura* del cuerpo expuesto, de ese echar afuera. De tal forma, el texto solo existe en tanto posee corporalidad, o remite a una corporalidad, estrechamente ligada a la misma idea de vida y existencia que desarrolla el mismo Roig, conforme, y aludiendo a las perspectivas Ignacio Ellacuría, la realidad humana histórica se define sobre la base de las categorías de bíos (vida) y zoé (existencia), donde la existencia de un sujeto histórico se sostiene únicamente en el reconocimiento de la vida de un sujeto posible de historizar. Desde esa mirada: “No entenderíamos ‘el tiempo del hombre’, nos dice Ellacuría, si no partimos de la vida, a su vez, no entenderemos la vida si no alcanzamos esa clara comprensión de sus dos manifestaciones” (2024, p. 84). Por ello, darle cuerpo-forma al sujeto histórico es el reconocimiento de un sujeto que vive y existe, y que se desenvuelve y objetiviza a través del texto histórico que surge desde el mismo.

Pero aquella relación que puede ser elemental, para el caso, refiere necesariamente a una tensión en torno a la relación entre discurso y corporalidad, que conlleva la cuestión de que, si bien la historia parte y requiere de un sujeto, no necesariamente es el sujeto de la historia el que habla a través de ese discurso, o al menos dentro de cierta historiografía que,

aunque parezca increíble, se hace sin sujeto, o más bien, desde un sujeto construido desde sí y para sí o desde otro que, proyectando su historia, encubre a los sujetos a los cuales hace referencia esa historia.

Al respecto, y para comprender esa relación, cabe considerar la propuesta de Michel de Certeau: "(...) la historia procede a estas fabricaciones de cuerpos. Estas se refieren, para empezar, al deseo que tiene la historia de 'dar cuerpo' a su discurso y hacer de su lenguaje un cuerpo, casi un cuerpo" (Vigarello, 2006, p. 68). La relación propuesta por de Certeau se propone más bien desde la relación con la corporalidad en el relato, y en particular, a la creación de cuerpos dentro del relato, cuestión que por lo demás forma parte del conflicto que planteamos, sobre todo en torno a esa indefinición que más bien es reflejo de la acción de la historia por crear sujetos y darles forma. Bajo esa premisa, el sujeto adquiere en esa corporalidad como producto del mismo relato, las formas en que se expresa y desenvuelve dentro del mismo, relaciones, diferenciaciones, acciones, sentires. Se trata de un actor, por lo demás, generalmente escrito e inscrito en plural como parte de un acto de escenificación dentro del mismo relato histórico constituido en torno a un "nosotros" en cuya mediación se "(...) elimina la alternativa que atribuiría la historia ya a un individuo (...) nos ofrece la posibilidad de un lugar donde se apoya el discurso sin identificarse con él" (de Certeau, 2006, p. 75).

Este último aspecto es central dentro de la discusión planteada, pues hace referencia justamente a esa ambigüedad que tiene en sí mismo la problemática del sujeto histórico. Construimos una historia en torno a ese "nosotros", los representados o quienes se representan dentro de dicha historia pero, a su vez, esa imagen se difumina en torno a las múltiples caras y rostros que tiene ese "nosotros" y que no necesariamente es el cuerpo desde el que se proyecta el significado. Es decir, la operación está en un sujeto narrado que se construye para efectos de la trama, pero que sigue en tensión con una posible definición concreta de quién es ese sujeto histórico más allá del relato o los relatos que buscan definirlo y comprenderlo. A partir de ello se abre también otro aspecto igualmente complejo y que problematiza aún más la definición del sujeto histórico en su relación con el mismo relato: su lugar dentro del mismo no necesariamente responde a una lógica única o común. Por el contrario, se pueden identificar al menos dos grados de participación por la cual el sujeto histórico aparece dentro del relato: como ente sobre el cual se sustenta

el proceso histórico o como el ente constituyente de tal proceso. Como señala Pereyra:

La primera pregunta remite a una problemática metafísica ya que exige como respuesta el señalamiento de un ente que, estando “más allá” o “debajo” pero, en definitiva, fuera de la historia, sea, sin embargo, la base sustentante de la misma. La segunda pregunta, en cambio, tiene una apariencia de mayor legitimidad, por cuanto interroga por una subjetividad libre, un centro de iniciativas, autor responsable de sus actos, es decir, interroga por el ente de cuya actividad el proceso histórico sería el resultado. Entendida así, la pregunta por el sujeto de la historia sería equivalente a la pregunta acerca de quién hace la historia (1984, p. 72).

Cada uno de estos aspectos compone una serie de problemáticas que develan la complejidad en torno a la definición, construcción y escritura sobre el sujeto histórico. Esto contrasta con la existencia de múltiples discursos y sujetos históricos que parecieran completamente definidos o performáticamente claros dentro de las formas en que construimos nuestra historia. Esa es la tensión que interesa dentro de esta propuesta, particularmente sobre el sujeto latinoamericano, quien es el sujeto de esta filosofía de la historia latinoamericana, pero sin pretender responder o entregar una definición absoluta o siquiera nueva en cuanto a esa figura. Hacerlo implicaría entrar en la misma problemática y escribir una definición más de entre otras tantas que siguen combatiendo y disputando ese sujeto. La propuesta busca poner en tensión las formas en que se ha representado y abordado el sujeto latinoamericano dentro de las formas de escribir, pensar y darle sentido a la historia en América Latina. Esto con el fin de identificar claramente ciertos elementos que me parecen relevantes y significativos dentro de la tensión que ocupa a este análisis y, desde ahí, posicionar ciertos aportes desde la filosofía de la historia latinoamericana que ayudan a reconstruir o repensar esa construcción del sujeto.

## 2.2. Negación de un sujeto

Hay una primera definición en torno a la que pensar al sujeto latinoamericano y esta es la de la negación. Negación de un pensar propio y de una forma de pensarse dentro de su propia historia. En palabras de Leopoldo Zea, quien es quizás quien más ha profundizado en torno a este aspecto:

La historia de este hombre sería la historia del hombre que se ha empeñado en ser de otra manera de lo que es (...) Es el hombre que se duele y se ha dolido por estar fuera de esa historia [desarrollo de Occidente]. Es el hombre que ha venido haciendo una historia, la propia historia, pero a regañadientes, a pesar suyo, pretendiendo siempre hacer otra historia que la suya (1991, p. 131).

Historia a regañadientes, historia por fuera o desde fuera, el sujeto latinoamericano se encuentra completamente desplazado de su rol como actor de la historia. Aparece, más bien, como el “ente” más allá, aquel sobre el que si bien se sostiene un discurso histórico no lo constituye. Más bien lo sufre en una dinámica de encubrimiento y marginación producida desde el momento mismo de la Conquista.

Esta negación comienza con lo que Leopoldo Zea plantea como la discriminación original en la que el sujeto latinoamericano no solamente es despojado de su pensar, sino en esa misma operación es sometido al regateo de su propia humanidad. Esto queda ilustrado a través de la polémica De las Casas-Sepúlveda, en que este último niega que el indígena pueda tener algo de ello, cuestión que marcará posteriormente a toda la filosofía europea de la Modernidad (Zea, 2016, pp. 15-16).

Con ello se genera esa primera negación determinante a partir de la instalación de un sujeto que se define y mira así mismo como el ser humano por antonomasia, desde la *hybris* del punto cero, en que el observador hace *Tabula rasa* con el conocimiento, y con los conocimientos y formas de auto reconocimiento que poseen los sujetos que está observando (Castro-Gómez, 2010, p. 25).

Esta cuestión que tiene su fundamento en el *ego conquiro* (yo conquisto), siguiendo a Enrique Dussel, elemento definitorio de la filosofía europea moderna anterior y que es el fundamento práctico del *ego cogito* (yo pienso), que motiva y justifica esa primera discriminación como práctica

de dominación que sitúa a otros pueblos y otros sujetos bajo una cultura que se posiciona ella misma como centro (Dussel, 2014, p. 19). Así, cuando el europeo llega a América no ve otro sujeto más que así mismo y su hueste que baja de la embarcación en que vienen a esta nueva tierra. Lo demás son solo objetos y animales que no entran en su categoría de humanidad: “El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado, a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como Encomendado” (Dussel, 1992, p. 52).

Esta cuestión es central dentro de la discusión en torno al sujeto de la historia latinoamericana. Cabe preguntarse qué sucede cuando el sujeto en cuestión no es “humano”, lo cual trae aparejado el hecho de si es que acaso puede tener historia. Bajo esa dinámica lo que ocurre es justamente el encubrimiento de un sujeto y la historia del América Latina (Zea, 1981, p. 45): un proceso por el cual la historia sigue y transcurre sin sujeto, como una historia ajena. Una historia donde el “nosotros” latinoamericano ingresa por la puerta trasera a un devenir en que no somos los protagonistas. Podríamos pensarlo, incluso, como un sujeto que se encuentra tan por fuera de la historia que es arrastrado por la misma. Esta cuestión es determinante y a su vez un primer aporte desde la filosofía de la liberación frente a la historia latinoamericana en torno a la problemática del sujeto. Con ella se establece una tensión y un cuestionamiento que rebasa la pregunta de quién es el sujeto de la historia y la dirige hacia otra dimensión aún más problemática, en el sentido de que no solamente se constata la complejidad de definir quién es el sujeto, sino que se establece que, dentro de esas mismas formas y corporalidades que adquieren los mismos sujetos de la historia, existen diferencias según cómo estos toman lugar dentro de los relatos. Con ello, la discusión sobre el sujeto de la historia no está solo en su identificación, construcción, proyección y participación, sino que está fuertemente marcada por lógicas de dominación que condicionan su propio acceso a esa expresión de humanidad.

### 2.3. El sujeto de la historia imperial

A partir de lo anterior se accede a una segunda definición en torno a la discusión sobre el sujeto de la historia latinoamericana: la del sujeto bajo la relación de dominación. Esta abre la dicotomía clásica entre sujetos dominadores y dominados, entre entes hegemónicos y subalternos. También define, a su vez, la relación entre el dentro y fuera de la historia, o los grados en que se produce ese “dentro” del relato.

Pero ¿quién es ese sujeto dominador, que se apodera del relato y que se hace o se comprende en la historia que le es ajena al dominado? Sin lugar a duda, al igual que la dinámica general que se desarrolla en torno al sujeto de la historia, la figura es confusa, ambigua. No obstante, toma cierta personificación —al menos dentro de una performatividad propia del pensamiento del cual proviene y se instaura o construye ese sujeto—. Quiero decir con ello que, si bien el dominador tiene diferentes rostros, mantiene aún dentro de sí cierta identidad que excede incluso al mismo actor o al mismo sujeto señalado como dominador. Esto es lo que Dussel ve e identifica claramente en las figuras de Colón y Cortés como caras visibles de ese *ego conquiro* (Dussel, 1992, p. 53). Ambos responden a una idea o razón detrás de ellos que “condiciona” o determina su propia acción como sujetos históricos particulares (y que la justifica también). Al respecto, plantea Arturo Andrés Roig:

Esa justificación venía ya dada como una especie de *a priori* de la conducta de los descubridores-colonizadores. Se relaciona con aquella historia mundial que tenía un sujeto que la venía construyendo, colocado como centro de la misma y con su mundo de razones debidamente asegurado. Y por cierto que no se trataba de justificaciones históricas, humanas, sino trascendentales (1994, p. 19).

Estas justificaciones vienen de la mano de una razón y de ciertas lógicas de sentido y/o razones trascendentales constituidas, primero, por la intervención de una divina Providencia. Estas toman un sentido condicionante aún más potente y relevante en la forma secularizada de ese discurso a través del pensamiento moderno en que, justamente, aquel sujeto constituido como el sujeto motor de la historia universal, el sujeto dominador, consolida un rol y una presencia dentro de dicha historia

con fines universales. Desde ahí, por esa posición de dominación absoluta dentro del devenir del relato, este otorga protagonismos y determina participaciones. Ese discurso o relación fundante dentro de las lógicas de sentido que mantiene y reproduce la historiografía como ciencia “universal” es el espíritu del cual habla Hegel en sus múltiples formas.

He señalado que no hay historia sin sujeto, ni tampoco filosofía sin sujeto, tal cual como plantea Arturo Andrés Roig (2009, p. 13). En el caso de G. W. F. Hegel —y dentro de lo que he señalado como la filosofía de la historia imperial— también hay un sujeto que es protagonista de esa historia universal. En palabras de Hegel:

La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia —es-  
píritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal. (El espíritu universal es el espíritu en general). Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma (2016, p. 45).

El espíritu en Hegel es un sujeto histórico a todas luces y es un sujeto de la historia absoluto. Adquiere corporalidad en el mismo relato que Hegel construye en torno al desarrollo de la historia universal, sostiene el discurso, da coherencia al relato, es partícipe constitutivo de los mismos hechos y acontecimientos dentro de la trama —él es el relato— y también adquiere humanidad y pluralidad. La propuesta de Hegel en torno al espíritu implica la existencia de una entidad que, si bien es única, también se expresa en la pluralidad y, particularmente, dentro y con el mismo desarrollo del ser humano:

Pasemos ahora a considerar el espíritu (que concebimos esencialmente como conciencia de sí mismo) más detenidamente en su forma, no como individuo humano. Es espíritu es esencialmente individuo; pero en el elemento de la historia universal no tenemos que habérmolas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo* [...] El

espíritu de un pueblo es uno particular; pero a la vez, también es el espíritu universal absoluto; pues este es *uno solo*. El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su sustancia (2016, pp. 65-66).

La humanidad que posee el espíritu en Hegel, como sujeto de la historia, está dada en esa relación. Los individuos, los pueblos, hacen lo que hacen debido al accionar mismo del espíritu en su desarrollo y desenvolvimiento. En ese sentido, bajo la lectura teológica presente en Hegel, plantea Löwith:

Como los individuos, los pueblos no saben hacia donde se mueven realmente. Son instrumentos en las manos de Dios, ya sea que obedezcan a Su voluntad o que Le ofrezcan resistencia. De este modo, los resultados finales de las acciones históricas son siempre a la vez más y menos que lo que los agentes se habían propuesto. El plan del espíritu del mundo va más allá de los planes humanos, y a veces hasta los da vuelta (2013, p. 76).

De ahí la misma concepción hegeliana en torno al individuo histórico, quienes “aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu” (Löwith, 2013, p. 91). Por tanto, surge una cuestión central en torno a la discusión del sujeto de la historia, pues aquellos individuos considerados *héroes* por Hegel, individuos-pueblos, individuos-Estados, cuyos fines son solo un momento dentro de la idea universal, dentro del desarrollo mismo del Espíritu, son quienes determinan, o más bien, se transforman en los protagonistas por excelencia del relato:

El espíritu necesita del hombre para realizarse; pero, a su vez, el hombre necesita del espíritu para ser hombre. En la medida en que el hombre realiza los fines del espíritu, más hombre es. La plenitud de su humanidad depende de la plenitud del espíritu. Hombre es, precisamente, el que ha sabido dominar sus pasiones, sus deseos, sus ambiciones, poniendo los mismos al servicio del espíritu (Zea, 2015, p. 95).

Tal como propone Zea, analizando la figura del espíritu en Hegel, el ser humano, el individuo, más que ser solo instrumento del espíritu, es su encarnación (p. 95). Bajo dicha premisa:

(...) tales hombres, los que han tomado conciencia de sí mismos, son los hombres auténticos, son la plena representación de la humanidad. Su situación es algo que tendrá que ser alcanzado por todos los hombres, por los que no han alcanzado aún la conciencia de sí mismos. Porque será a partir de la conciencia que sobre su humanidad tenga este hombre que se juzgará la humanidad de los individuos con los cuales este hombre se ha encontrado (pp. 94-95).

Esa encarnación no es universal, más bien apunta a un segmento de ella que personifica parte del relato en que el espíritu progresa y evoluciona el espíritu en el desarrollo de la conciencia de su libertad. Este proceso Hegel lo compara con el desarrollo vital del sujeto:

La historia universal representa el conjunto de las fases por las que pasa la evolución del principio, cuyo contenido en la conciencia de libertad. Esta evolución tiene *fases*, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque división y diferenciación del espíritu (2016, p. 131).

Siguiendo la descripción de las fases que el autor propone, cabe recalcar el elemento humano dentro de cada una de ellas. La primera fase centrada en Oriente, la segunda en Grecia, la tercera en el mundo romano y una cuarta ya en la Europa cristiana y su desarrollo histórico, de la cual el mismo Hegel es parte, siendo nacimiento, infancia, juventud y adultez respectivamente. Lo fundamental ahí, para la discusión de este capítulo, está en la configuración de tales protagonismos que adquieren ciertos segmentos de humanidad como sujetos históricos. Junto con ello, la clara diferenciación existente dentro de ese mismo desarrollo vital. Es decir, no solamente se asume la existencia de diferentes “pueblos” o culturas que se vuelven protagonistas del relato en razón del desarrollo del espíritu universal, sino ante todo de diferentes humanidades, clasificadas

y ponderadas por el filósofo alemán a partir de la conciencia en torno a aquellas “diferencias” y maduraciones materializadas en cada cultura.

Es en torno a ese protagonismo que se construye un sentido de la historia y se organiza una temporalidad (que define también la categoría misma de sujeto histórico). De hecho, el mismo Hegel conceptualiza y define a este sujeto de la historia como tal bajo el concepto de los “individuos históricos” (p. 92), otorgándole dicho valor por antonomasia y estableciendo desde ahí una dinámica de frontera en torno a esa misma historia y su protagonismo. La figura del individuo histórico en Hegel funciona como una delimitación de un adentro y afuera de la historia, determinando la existencia y lugar de las diferentes humanidades dentro del relato entre aquellas que alcanzan la categoría hegeliana, las que ya fueron parte del progreso del espíritu —y que a partir de ello desaparecen del relato— y las que definitivamente no lo tienen ni lo tendrán:

Los individuos históricos son los que les han dicho a los hombres lo que estos quieren (...) Por de pronto, estos individuos se satisfacen a sí mismos, no obran en modo alguna para satisfacer a los demás. Si quisieran hacer esto, tendrían hartos que hacer; pues los demás no saben lo que el tiempo quiere, ni lo que quieren ellos mismos. Pero es empresa imposible resistir a aquellos individuos históricos, que son irremediamente impulsados a realizar su obra. Esta es entonces lo justo; y los demás, aunque no opinen que esto es lo que ellos querían, adhieren a ellos y lo admiten; sienten un poder sobre ellos mismos, aunque les parezca como exterior y extraño y vaya contra la conciencia de su supuesta voluntad (Hegel, 2016, p. 93).

A partir de ello queda claramente definida la relación entre el sujeto de la historia y los demás. Entre aquel que la hace, guiado por el espíritu universal que se realiza a través de sus fines, y aquellos solo circunscritos a seguirle o sufrirlo, dado que esos mismos objetivos pueden ser atentatorios contra la misma voluntad de los que se encuentran ajenos a ese “protagonismo”.

Se trata de una clara y evidente relación de dominación, constituida en torno a la justificación “racional” que propone el filósofo y que ha sido tan determinante para el desarrollo de la historia americana. Más allá de la proposición que Hegel instaure como dirección se instalan lógicas de

sentido, filosofías de la historia y, para el caso, un sujeto histórico privilegiado por sobre los demás, con rostro y características únicas. Aquel que alcanza a través del espíritu un grado de perfección inédito dentro del recorrido que propone el filósofo y de la que él mismo es parte: Europa.

No es cualquier pueblo aquel que protagoniza el relato, es Europa, es Hegel autoasignándose el protagonismo absoluto dentro del momento histórico en que escribe. Cuestión de la que, por lo demás, él mismo es conciente y que constata ya hacia el final del basto recorrido por la historia universal:

La dificultad subjetiva de la historia moderna consiste en que nosotros mismos somos esta materia y, por consiguiente, carecemos de imparcialidad. La dificultad objetiva nace de que aquí son satisfechos los fines de la voluntad particular, la subjetiva. El fin último es la unión del ser en sí para con los fines particulares. Sin un principio, la particularidad no puede ser todavía una con el fin último y absoluto; los fines particulares son todavía distintos y la voluntad particular desconoce su absoluto fin último (Hegel, 2016, p. 567).

Europa —y en particular el Imperio germánico como origen de este momento histórico en el desarrollo del espíritu— es el protagonista del relato universal. Es el centro, aunque aún no lo sepan ni lo perciban en sus desenvolvimientos particulares. Ahí está el espíritu, posado sobre ellos, guiando sus venturas y desdichas como parte del plan.

Resulta sumamente determinante lo que propone Hegel desde el punto de vista de que —extrapolándolo a lo que posteriormente será el desarrollo de la historiografía moderna— se instala una suerte de escalafón basal en torno a la prevalencia y presencia de los protagonismos entre los sujetos históricos dentro de una razón universal de la ciencia historiográfica. El primero era el que señalé anteriormente bajo una lógica más simple a partir de la propuesta del filósofo: el espíritu en el tope, como guía, en la cima de la historia como protagonista absoluto. Por debajo, los pueblos sobre los que se posa y los que no, en cuya configuración se van determinando posiciones conforme el mismo avance del progreso y el desarrollo de la conciencia del espíritu. Cuando aparece Europa dentro de dicho orden este toma otra dimensión, mucho más compleja y mucho

más jerárquica dentro de la relación de dominación existente al interior de la filosofía de la historia hegeliana.

Europa entra en el relato hegeliano en una condición distinta a la sucesión de pueblos que ha guiado a la historia universal hasta ese instante. En palabras de Hegel:

El mundo germánico parece, pues, exteriormente una simple prolongación del romano. Pero palpita en él un espíritu completamente nuevo, por el cual había de regenerarse el mundo: el espíritu libre, que descansa sobre sí mismo, la obstinación absoluta de la *subjetividad*. Frente a esta intimidad se sitúa el contenido, como un ser absolutamente otra cosa (2016, p. 568).

Tal como plantea Enrique Dussel: “(...) para Hegel, la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos, otras culturas. Tiene un principio en sí misma y es su plena “realización” (1994, p. 26).

Europa significa para el filósofo alemán un nuevo nivel, incluso más allá de la misma continuidad del espíritu universal en su recorrido. Lo instauro como un ser aparte, como otro estadio distinto, con otra conciencia, autosuficiente en sí mismo, que incluso cuenta con su propio desarrollo histórico: un comienzo desde la caída de Roma a Carlo Magno, Edad Media y finalmente Edad Moderna, en que incluso llegan a repetirse los periodos anteriores establecidos por Hegel. “Son los Reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (2016, p. 27), en cuyo recorrido llega finalmente a la consolidación política y espiritual, a la conciencia máxima en torno a lo universal.

Desde ese punto de vista, para el filósofo alemán Europa alcanza un nivel superior y diferente respecto del de otros pueblos en su relación como sujeto histórico a razón de la presencia sobre ellos del espíritu universal. Europa es la única cultura o pueblo con conciencia de ese espíritu y que lo hace carne en su cultura, se materializa en ese mismo fin: “Es también una unidad de lo universal; pero no una unidad de la dominación mundial abstracta, sino la hegemonía del pensamiento conciente de sí, que quiere y conoce lo universal y rige el mundo” (Hegel, 2016, p. 574).

Una Europa circunscrita, por lo demás, no a toda la región como centro de ese mundo, sino particularmente a la triada Alemania-Francia-Inglaterra. Estos son los verdaderos protagonistas de ese relato universal,

en quienes está presente el espíritu y protagonizan los procesos de la historia. Esta concepción, en palabras de Enrique Dussel: “Es la mejor definición no sólo de ‘eurocentrismo’, sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente” (2000, p. 27). Esta sacralización se constituye una vez que se produce la distancia y tiene un parangón en ese escalafón bajo el que se define y determina al rol del sujeto histórico dentro del relato. Desde el punto de vista que se instala una nueva lógica que viene a ser parte fundante y permanente de la matriz de la historiografía como ciencia: en la cima el espíritu universal, como dador de sentido; en un segundo nivel inferior, o incluso fundido con la cima de la pirámide, Europa, o más bien el protagonismo de la triada de Europa central, como sujeto material e histórico absoluto y por excelencia, a través del cual pasa y se realiza la historia del espíritu universal. Desde ahí la presencia de aquellos pueblos dentro y fuera de la historia, siempre conectados con esa razón universal de una historia centrada y geográficamente localizada en el “viejo” continente, y en cuya participación quedan circunscritos a los vaivenes del espíritu materializado en su protagonista.

Es en torno a esa relación y jerarquización de los sujetos históricos dentro del desenvolvimiento de la historia universal que cabe la siguiente pregunta: ¿cuál es el lugar del sujeto latinoamericano en ese entramado? En palabras de Hegel esa respuesta es clara: “[...] viven como niños, que se limitan a existir lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados” (2016, p. 172). Bajo la mirada hegeliana, el sujeto latinoamericano está incapacitado se hacer y tener historia, pues para ellos es un “fin elevado” que se desenvuelve en un escenario superior a lo que pueden hacer. Aún no han alcanzado, bajo la mirada eurocéntrica del autor, las condiciones necesarias para llegar siquiera a parecerse al arquetipo de ser humano en los que se posa el espíritu, puesto que es un proceso que, en varios sentidos, ni siquiera han iniciado o van a experimentar. Propone nuevamente Hegel:

Las tribus de la América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto de los europeos. Decaen poco a poco y bien se ve que no tienen fuerza bastante para incorporarse a los norteamericanos en los Estados libres. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con otros pueblos de cultura superior y más intensa [...] En la

América del Sur se ha conservado una mayor capa de población, aunque los indígenas han sido tratados con más dureza y aplicados a servicios más bajos, superiores a veces, a sus fuerzas. De todos modos el indígena está aquí más depreciado. Léanse en las descripciones de viajes relatos que demuestran la sumisión, la humildad, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y más frente al europeo. Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación (2016, p. 171).

Bajo tal concepción, por tanto, no queda mucho que hacer.

El sujeto latinoamericano no tiene posibilidades, está relegado a un lugar fuera de la historia, fuera del espíritu universal y del desenvolvimiento de una historia centrada y monopolizada por el sujeto europeo. Cuestión que, por lo demás, no será exclusiva de Hegel, pues en la proyección de su racionalidad, como operación ideológica de la modernidad eurocéntrica en que la filosofía de la historia hegeliana se transforma en base del pensar la historia, continúa reproduciendo el ordenamiento jerárquico de la relación de dominación del sujeto histórico europeo en sus sucesores:

Desde Bartolomé de Las Casa, en el siglo xvi, hasta Hegel, en el siglo xix, y desde Marx hasta Toynbee, en el siglo xx, los textos que se han escrito y los mapas que se han trazado sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial no se apartan de una perspectiva europea que se presenta como universal. Es cierto que los autores reconocen que hay un mundo y unos pueblos fuera de Europa, pero también es cierto que ven esos pueblos y a los continentes que habitan como “objetos”, no como sujetos, y en cierta medida, los dejan fuera de la historia (Mignolo, 2005, p. 17).

## 2.4. El sujeto encubierto

Plantea Edouard Glissant:

Si bien Hegel ha relegado a los pueblos africanos a lo ahistórico, a los pueblos amerindios a lo prehistórico, reservando la Historia solo para los europeos, no puede creerse que hoy día esa concepción jerarquizada de “la marcha hacia la Historia” haya caducado por el hecho de que estos pueblos africanos o americanos hayan “entrado en la Historia” (2017, p. 300).

Es justamente en torno a la dinámica que plantea el autor que toma forma esta tercera dimensión por la cual entender el lugar en la historia del sujeto latinoamericano.

Ese “fuera de la historia” no solo se manifiesta en cuanto a la no consideración o, más bien, dejarlo relegado a un espacio marginal por el hecho de que no posee historia y no es capaz de producirla al estar en un estadio inferior de la conciencia; sino que toma otras dimensiones y se manifiesta a su vez en otras disposiciones, sobre todo al considerar su “ingreso a la historia”.

Siguiendo con el planteamiento de Glissant, el “ingreso” a la historia también sigue circunscrito a la matriz colonial y eurocéntrica, instaurada y consolidada desde Hegel. Este no elimina la jerarquización en torno al protagonismo sobre la historia del sujeto europeo y, por tanto, lo que se produce es un ingreso supeditado e incluso posibilitado por el sujeto dominador. Es en torno a ello que plantea Leopoldo Zea:

El 12 de octubre de 1492 el navegante genovés Cristóbal Colón descubría América. Pero más que un descubrimiento lo que inicio fue un encubrimiento. Esta parte del mundo iba a ser cubierta, no descubierta, por quienes se tropezaban con ella encandilados por la búsqueda de la realidad que estaba ya en sus mentes. Encubrimiento que será el punto de partida de la relación de dependencia que guardarán, entre sí, los descubridores, conquistadores y colonizadores de esta parte de la tierra y quienes sufrirán el encubrimiento conquista y colonización [...] Con el supuesto descubrimiento América entra en la historia, pero en la historia

de su encubridor. La prolonga, la continúa, le da una nueva dimensión. El encubrimiento abarcará en pocos años, la totalidad del planeta (1981, p. 45).

En esto se expresa justamente esa relación de encubrimiento como condición de dominación.

La consideración de “entrar” en la Historia implica de por sí una racionalidad que establece una existencia de la historia previa a estos sujetos con la que se encuentran, a la que se integran. “La historia que era considerada como auténtica, la del llamado Mundo Occidental. Historia de la cual, la América Latina era algo lateral”, plantea Leopoldo Zea. En esta relación de encubrimiento se produce, a la vez, la borradura de cualquier otro tipo de conciencia histórica que no se enmarque dentro de ella. En esa relación, por tanto, el sujeto entra en la historia, más no en “su” historia. No se comprende bajo una historia propia, creada por él y desde la que se reafirma como sujeto protagonista de dicho relato. Por el contrario, se inscribe y entiende desde una voz impuesta y de la cual, por lo demás, muchas veces ni siquiera es el hablante que da forma al relato. Al respecto, plantea Fanon:

El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que esta piratea, viola y hambrea la inmovilidad a que está condenado el colonizado no puede ser impugnada sino cuando el colonizado decide poner término a la historia de la colonización, a la historia del pillaje, para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descolonización (2016, p. 177).

Lo anterior revela varias cuestiones que vale la pena considerar a la hora de entender la relación del sujeto latinoamericano bajo la condición de encubrimiento y dominación. Por una parte, está la tensión en torno a quién escribe la historia y en torno a esa historia metropolitana que se proyecta a través de este nuevo espacio y por sobre los nuevos sujetos que comienzan a integrarse dentro de ese gran relato. Sobre ello, una primera forma en que se produce el encubrimiento del sujeto latinoamericano

tiene que ver justamente con la construcción del “Otro” y de su inserción dentro del relato. Es decir —y traducido finalmente al tipo de relato compuesto en torno al periodo colonial, particularmente—, el encubrimiento se producirá en torno a la invención de Europa de ese Otro y como Europa lidia con ese “Otro” recién descubierto. Al respecto, plantea Enrique Dussel:

La aparición del Otro, como un fantasma, del indígena semidesnudo que Colón vio sobre las playas de las primeras islas tropicales del Atlántico occidental “descubiertas” en octubre de 1492 fue rápidamente “encubierta” bajo la máscara de los “Otros” que los europeos portaban en su imaginario. En realidad no “vieron” al indio: imaginaron los Otros que portaban en sus recuerdos de europeos. El Otro era interpretado desde el “mundo” europeo; era una “invención de Europa” (2007, p. 194).

En torno a ello, Dussel es certero en cuanto a la materialización de la dinámica de encubrimiento del sujeto. No solo se le integra dentro de una historia anterior (el desarrollo mismo de la historia de España en particular), sino que se construye un sujeto para los márgenes en los que se desenvuelve esa historia. Desde ese punto de vista, la instauración de sentido desde la filosofía de la historia eurocéntrica no solo aplica al relato de la historia, sino que se le otorga sentido a los sujetos que también participan de ella. Al respecto, prosigue Dussel:

La alteridad negada del indio, su exterioridad distinta, su riqueza cultural y antropológica serán negadas desde la violencia, al colocarlas como una mediación del proyecto de “estar-en-la-riqueza” de la Modernidad. El indio será interpretado como “mano de obra” para las minas, las haciendas, las explotaciones tropicales..., difícil y excepcionalmente será reconocido en su exterioridad milenaria, en su alteridad culturalmente distinta (2007, p. 195).

Aquello es sumamente relevante, pues conlleva entender el encubrimiento del sujeto como parte de la mecánica antes señalada. Su “ingreso” a la historia se torna más bien en una nueva construcción, pasando de la negación hegeliana —que le imposibilita ser parte de la historia— a tomar lugar, pero solo a partir de esa interpretación que se hace desde el

sujeto dominador. Es decir, lo que tenemos en esta primera aparición del sujeto latinoamericano en la historia es una performatividad ajena que se constituye sobre y sin él. Esta lo cubre hasta copar toda su existencia, como la construcción de un personaje que forma parte del “reparto” de la historia, atado únicamente en ese rol dentro del marco ideológico de la modernidad eurocentrista. Es en torno a dicha condición fundante en la cual el sujeto latinoamericano de la historia ingresará también a la historiografía.

Desde ese marco, la lógica de encubrimiento y la construcción performativa del sujeto latinoamericano en la historia se proyectó conforme se asumió un marco de interpretación y pensamiento eurocéntrico a través de la historiografía. La posterior construcción de historias nacionales seguirá tributando al desarrollo histórico metropolitano, sobre todo en su búsqueda por formar parte de la modernidad o, más bien, dentro del “mito” de la modernidad —bajo la propuesta de Dussel (1992)—. Dentro de esa línea, las elites criollas se integran e intentarán hacer propio el marco colonial de sentido y comprensión, asimilando un marco histórico tanto naturalizado como modélico. Esto se encuentra expreso en lo afirmado por Leopoldo Zea:

Pero en esta historia, como en la historia y el sistema al que habían sido incorporados los americanos por la conquista, sólo podrían tener estos un nuevo lugar de servidumbre. Pero una servidumbre diversa de la que habían sufrido. La servidumbre que permitiría a los hombre de esta América incorporarse a la civilización. La civilización que, en la historia europea hacía ya desplazado al anacrónico orden cristiano-feudal. El mismo orden que Iberia había impuesto a esta América. Ser parte del nuevo orden era superar el lugar servil de la vieja colonización. Furgón de cola del tren del progreso pero, por ello mismo, parte del progreso. Superior a la servidumbre colonial sería así la servidumbre neocolonial (1981, pp. 48-49).

En ese escenario, lo más relevante va a ser que aquella condición de neocolonialidad será aceptada e integrada por el mismo sujeto dominado, justamente en la búsqueda por integrarse a partir de la búsqueda por acercarse al arquetipo:

Ahora bien, si la primera expresión de esta dependencia fue impuesta a esta América por los conquistadores y colonizadores iberos; la segunda que se suponía iba a conducir a esta parte de América a la civilización, va a ser no sólo aceptada, sino solicitada, valga la paradoja, libremente (Zea, 1981, p. 48).

A partir de ello, esa neocolonialidad también se expresó en un sentido epistémico. Esta implicó la adopción no solo de un proyecto o un sentido histórico centrado en occidente, sino también a través de la reproducción de los marcos epistémicos provenientes desde Europa como mecanismos de autocomprensión:

El iberoamericano se ha servido de ideas que le eran relativamente ajenas para enfrentar su realidad; la ilustración, el eclecticismo, el liberalismo, el positivismo y, en los últimos años el marxismo, el historicismo y el existencialismo. En cada uno de estos casos, en la aceptación de estas influencias, ha estado en la mente del iberoamericano la idea central de hacer de su América un mundo a la altura del mundo llamado occidental; de sus pueblos, naciones semejantes a las grandes naciones occidentales (Zea, 1991, p. 131).

En este último sentido me quiero detener. Pues en esta relación surgió un elemento que es central también a la hora de comprender el encubrimiento que no necesariamente ha sido muy considerado dentro de los relatos nacionales, tanto en aquellos que tributan y se inscriben bajo el sentido de progreso como los que se posicionan desde una mirada más crítica. Esto tiene que ver con la lógica de semejanza como mecanismo de comprensión de la historia de los sujetos “cubiertos”. Quiero decir, particularmente, respecto a la asimilación de un sentido generalmente procesual y sistémico a la hora de ver y leer la historia en que se reproduce su propio devenir en semejanza a los marcos de lectura sobre el desarrollo de Europa. Dentro de dicho sentido, una vez más, el sujeto latinoamericano vuelve a ser cubierto, esta vez bajo la sombra del “sujeto-proceso” en cuya significación desaparece por completo para formar parte de una super estructura que se desenvuelve y protagoniza el relato que muchas veces refiere a las transformaciones que “vive” un sistema dentro de la historia. En ese sentido, propone Arturo Roig:

[...] esa visión del lenguaje como “sistema” puede llevar y de hecho a llevado a entender que el “sujeto de la historia” no es tal o cual pueblo o tales o cuales individuos, sino el “sistema de la historia”. Esto, que tiene su antecedente también en Hegel, ha reflatado en nuestros días en autores que como Althusser han negado la existencia del “sujeto” y han llegado a hablar, desde un estructuralismo —tanto de raíz hegeliana como saussuriana— que el “sujeto” es el proceso mismo (1994, p. 99).

En torno a ello se reproduce, una vez más, la dinámica hegeliana, pero en nuevas formas e identidades. En Hegel es el espíritu el sujeto-proceso, conforme el sujeto desaparece y más bien es guiado por una entidad superior a él mismo que determina un relato de una historia como proceso. Tal como plantea Roig nuevamente:

Según la típica circular de ideas ontológicas que plantea Hegel, el “sujeto” (entiéndase si se quiere el ser y la sustancia) es una realidad eminentemente procesal y debe “salir de sí mismo para retornar a sí” en un nivel de mayor desarrollo, que va de lo más abstracto, hacia lo más concreto (1994, p. 100).

A partir de ello, en la pervivencia filosófica e historiográfica del marco de sentido hegeliano, ese sujeto-proceso toma nuevas formas, menos teológicas, que reemplazan al espíritu como quien da contenido y dirige el tránsito de la historia en torno a su propio derrotero. De tal forma, “procesos-sujetos” como el desarrollo de la modernidad; las revoluciones liberales; la historia universalista del capital; los procesos de conformación del proletariado; el desarrollo de estructuras políticas y económicas; el paso del mercantilismo al capitalismo; los espacios (el Mar Mediterráneo, el Atlántico, la región latinoamericana), entre tantos más, aparecen como protagonistas dentro de un relato constituido para comprender dichos procesos como el sujeto histórico y su desenvolvimiento, cuyo caso, generalmente, se construyen y leen como parte de procesos “globales”. También obedece a un proceso educacional, ya que a través de la enseñanza se reproducen dichos marcos de interpretación. Tal como plantea Guha: “La intelectualidad, sus proveedores dentro del campo académico y más allá de él, había sido educada en una visión de la historia del

mundo, y especialmente de la Europa Moderna, como una historia de sistemas de estados” (p. 19).

De tal forma, muchas veces la comprensión de aquellos sujetos-procesos refuerza aún más la colonialidad sostenida con base en una supuesta historia-mundial, la que es centrada en Europa y su propia experiencia histórica que supone que en todos los escenarios del mundo se viven los mismos procesos, pero con variaciones o limitaciones locales como parte de un desenvolvimiento cuasinatural.

Dentro de ese marco, la problemática respecto del sujeto de la historia y el sujeto-proceso, por tanto, está en lo que plantea Roig: “[...] ese ‘sujeto’ que da continuidad a aquel proceso, avanza en una constante negación de sí mismo, resulta evidente que lleva de modo inevitable a pensar que el verdadero sujeto se encuentra en el proceso mismo, en el sistema” (1994, p. 100). En ese sentido, esa negación del sujeto también se constituye como marginación y encubrimiento, pues su existencia es poco significativa en cuanto a que es ínfima para el desenvolvimiento de la estructura que solo lo considera como parte de una pluralidad sobre la que esta se materializa y desenvuelve. Con esto, se repite el esquema hegeliano de la historia, conforme esta vez son los procesos quienes se posan sobre diversos “pueblos” y a partir de ellos solo adquieren movimiento y desenvolvimiento en la historia.

Ese mismo proceso de “posarse” sobre los sujetos efectivos de la historia opera también como una lógica de encubrimiento que se da en lo discursivo e interpretativo. En la relación sujeto-proceso y sujeto de la historia, el marco interpretativo existe y se antepone al desarrollo y la creación misma del sujeto de la historia. Es decir, la lectura del proceso generalmente se posiciona desde un “a priori” en cuyo caso los sujetos solo le ayudan a dar forma en la realidad.

En ese conflicto se enmarcan lecturas como las propuestas por E. P. Thomson que, desde una “historia desde abajo”, no son capaces de revertir dicha relación. A pesar de tener a la experiencia del sujeto como eje central de la investigación y escritura de la historia descartando con ello ciertas “condiciones objetivas” respecto de la “clase” y su desarrollo, Thomson sigue desarrollando un fin. Se trata de un proceso *a priori* ligado a la toma de conciencia de clase, que sigue estando presente como un camino absoluto al cual el sujeto ha de llegar inevitablemente. De tal forma, la experiencia del sujeto sigue circunscrita en un desenvolvimiento

procesual, bajo un marco de lectura y de sentido particular: “La conciencia de clase surge del mismo modo en distintos momentos y lugares, pero nunca surge exactamente de la misma forma” (Thomson, 2012, pp. 10-11).

Bajo ese mismo sentido (y estrechamente ligado a lo anterior), la mecánica de encubrimiento del sujeto también suele producirse a través de “sujetos-pueblo”, donde el desenvolvimiento de la historia traslada el protagonismo a figuras plurales, quienes son los que viven y se desenvuelven en los “procesos”:

[...] el discurso colonial produce al colonizado como una realidad social que es a la vez un “otro” y sin embargo enteramente conocible y visible. Se parece a una forma de narración en la cual la productividad y la circulación de los sujetos y signos están contenidas en una totalidad reformada y reconocible (Bahba, 1994, p. 96).

De tal forma, aquella construcción y creación de un sujeto-pueblo, masa o clase, que aglutinan y engloban a los sujetos bajo criterios de raza, clase, género, ideología (Bahba, p. 97), se vuelve en conflictiva cuando se desarrolla como imposición. Nuevamente, esta adquiere características de ser una supraestructura que funciona con cierta independencia del sujeto histórico que la compone, al que incluso excede, apropiándose del protagonismo dentro del relato con lo cual, también, se transforma en una dinámica de encubrimiento y negación. Propone Leopoldo Zea:

Se propone, inclusive escribir otra historia, la historia de los sin historia, cuyas hazañas han sido escamoteadas por los grupos de poder que simplemente pusieron la sociedad surgida del colonialismo a su servicio. Aunque es claro que esta nueva historia no la escribirán los sin historia, sino sujetos concretos que se encargasen de esta tarea. Sujetos que partirán de su personal interpretación de la historia, de lo que la historia fuese para sus nuevos intérpretes. Y una vez más el pueblo, la masa, vista como simple material para ser moldeado por los nuevos intérpretes de su historia. La historia vista, a partir de estas ineludibles interpretaciones que acabaron siendo tan inauténticas como pudieran serlo las que escribieron liberales y positivistas encandilados, tan solo, por el logro de una meta

aún extraña a la experiencia de los hombres y pueblos de esta América (1981, p. 117).

Es dentro de esta discusión donde cabe también considerar a la figura del sujeto subalterno y de los estudios subalternos, tendencia que ha tomado gran relevancia dentro del reciente desenvolvimiento de la historiografía en América Latina. Esto en cuanto a la posibilidad de escribir una historia desde y para los sujetos marginados, de aquellos sin historia o que permanecen, justamente, cubiertos bajo la condición de dominación en que se encuentran. Pero ¿quién es el subalterno al que hace referencia esta historiografía teorizada desde la India?

Es a partir de las obras de Gramsci —que influenciarán directamente a los historiadores bajo esa propuesta— que Ranahit Guha, uno de los fundadores, definió a grandes rasgos a los grupos subalternos como: “cualquiera que esté subordinado en términos de clase, casta, edad, género y oficio o de cualquier otro modo” (citado en Mallon, 2001, p. 121). Desde ese sentido, la constitución de tal sujeto histórico se produce enmarcado en las relaciones de subordinación recíprocas, puesto que lo condiciona al subalterno a la vez que a los dominadores (p. 121), conforme cada uno de estos adquiere personificación a partir de esa misma relación.

A partir de esa propuesta, el grupo de estudios subalternos ha desarrollado una significativa renovación tanto teórica y metodológica en torno a la figura del subalterno. Esto ha posibilitado un gran rescate de la historia de dichos sujetos, generalmente olvidados bajo la pluma de los relatos coloniales y también en los posteriores relatos nacionales.

Si bien destaco el aporte de los estudios subalternos dentro de este escenario, me parece relevante considerar la conflictividad de la propia construcción del “subalterno” como sujeto histórico. Cabe preguntarse hasta qué punto, a través del sujeto subalterno, se rebasan o transforman los marcos bajo los cuales se sigue construyendo una historiografía bajo una lectura circunscrita al sentido de esa “historia mundial”. Al respecto, me resulta de especial interés las afirmaciones que realiza Dipesh Chakrabarty (2010) en torno a la polémica Hobsbawm-Guha, en que el historiador inglés establecía como movimientos prepolíticos a los levantamientos campesinos en la India por no estar necesariamente bajo condiciones propiamente modernas.

La respuesta de Guha y de los estudios subalternos apuntó a que la problemática estaba en la instalación y afirmación desde de un marco eurocéntrico de la lectura sobre la modernidad, en la que se posicionaba Hobsbawm, y que le impedía entender que los movimientos campesinos hindúes se inscribirían dentro de la modernidad, pero de una modernidad diferente. Una modernidad entendida como modernidad colonial de la India (Chakrabarty, 2010, pp. 32-33). Desde esa perspectiva, Guha, aun a pesar del desplazamiento epistémico que realiza, sigue remitiendo a ese mismo marco histórico mundial para definir, leer e interpretar los movimientos campesinos de la India. La misma lógica de pensar “otras modernidades” o escenarios paralelos al desenvolvimiento de la modernidad europea mantiene al centro como dador de sentido y significado, mientras que la representación de lo local se realiza siempre en torno a ese centro y su proyección. Es decir, más allá del cuestionamiento en torno a lo prepolítico y al desarrollo de la modernidad, cabría preguntarse si es que la modernidad es un proceso global solo por el hecho de que se aplica desde los sujetos dominadores y si es que esos movimientos desde abajo, más que inscribirse en ella, se entienden, piensan y actúan en relación con alguna noción de cualquier idea que refiera a efectivamente a esa “modernidad” con la cual el historiador los relaciona dentro de un proceso histórico. En ese sentido, me parece que toma completa relevancia la crítica que realizó Spivak frente al mismo grupo, en torno a si es que puede efectivamente hablar el subalterno. Esto puso en cuestión el lugar desde el que se construye la interpretación del hecho y si es que siquiera se escucha la voz de aquel sujeto sobre el que se quiere escribir (Spivak, 2003).

De ahí también toma lugar un segundo ámbito de conflicto. En torno a la idea misma del “subalterno”, conforme sigue siendo una definición que se construye desde la relación de dominación y, por tanto, desde el centro que es quien ejerce dicha dominación, como dador de sentido. Desde ese punto de vista —y atendiendo a lo referido por Florencia Mallon— al estar el sujeto constituido bajo una relación de subordinación solo adquiere significación a partir de ella. Es decir, a partir de la imagen del dominador, por lo que, a pesar del carácter recíproco de dicha relación, solo toma forma al existir el sujeto dominador.

Por ello (y atendiendo a la idea sujeto-pueblo), cabe preguntarse si es que el “subalterno” no terminaría por entrar dentro de esa categoría,

dado que su propia figuración es una construcción aglutinante bajo la que se posicionan diferentes sujetos establecidos bajo ese eje común y que quedan “cubiertos” bajo esa misma conceptualización. A partir de ello, vuelve a cobrar relevancia la crítica planteada por Spivak en torno a la figuración de la conciencia del subalterno a partir de la autorrepresentación teórica del grupo y la supuesta experiencia desde la que se habla.

La cuestión a la que apunta Spivak se dirige a si es que la conciencia que se escribe en los textos del grupo no es una conciencia general, sino “una forma política e historizada de la misma”, entendida como la conciencia de los subalternos y que es en sí misma una construcción que, a la hora de escribirse, sistematizarse y teorizarse, deja de ser propia del sujeto en cuestión (p. 309). Sobre eso se complejiza aún más la crítica, pues la escritura y construcción de una conciencia subalterna vendría a ser más bien una estrategia, consciente, por parte del historiador, que incluso “subalterniza” al subalterno al establecerlo bajo la conciencia que este escribe y en que los incribe, más aún cuando estas descripciones teóricas intentan producir universales.

Por tanto, se reproduciría la mecánica bajo la cual se sigue proyectando el encubrimiento del sujeto y ello, tal como se refleja dentro del recorrido que he desarrollado hasta el momento, más allá de apuntar a las formas en que se produce dicho encubrimiento, tiene que ver principalmente con un elemento central que determina todo el conflicto respecto del sujeto de la historia latinoamericana: la reproducción de aquellos marcos bajo los cuales se construye la historia como historiografía. Estos traen aparejados de por sí la reproducción de aquella filosofía eurocéntrica y colonial. Ello porque así está constituida esa filosofía y dentro de la cual funciona un encubrimiento necesario sobre los sujetos. Así es como opera y se desenvuelve dicha racionalidad colonial y que va, permanentemente, desde el historiador a los sujetos. Al respecto resulta decidir lo que propone Arturo Roig:

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 historiógrafos, los filósofos de la historia y los ontólogos (2009, p. 133.)

A partir de ello ¿cómo y desde dónde pensar un sujeto de la historia? Más particularmente, ¿cómo hemos de ser capaces de generar una ruptura con aquellas formas bajo las que se entiende, construyen y escriben los sujetos históricos desde una la filosofía de la historia latinoamericana? Con esas preguntas como ejes centrales desde las cuales proyectar un aporte es que me concentraré en aquellas formas en que es plausible desarrollar una inversión respecto a las formas y mecanismos por los cuales se ha significado al sujeto de la historia. Esto con el fin de no desarrollar una respuesta absoluta —de hacerlo, y como he insistido permanentemente a lo largo del trabajo, caería en la misma actitud desmesurada que han tenido las filosofías de la historia imperial—, sino más bien, ante todo, generar instancias de diálogo, espacios de apertura y, por sobre todo, caminos de reconocimiento en torno a pensar(nos) desde lo que somos dentro de nuestra realidad.

## 2.5. Reconocer(nos)

En el ejercicio de encontrar en la filosofía de la historia latinoamericana respuestas a estas tensiones, me parece que el punto de partida elemental ha de ser el de responder a la negación. Esta ha aparecido como una línea transversal dentro de las formas y mecanismos por los cuales se ha entendido, significado y construido al sujeto latinoamericano dentro de la historia, bajo esa relación de dominación. Pero ¿cómo construirla y desde dónde hacerlo?

Sin lugar a dudas la respuesta a esa pregunta presenta diferentes caminos y alternativas. Al hablar y pensar desde una filosofía de la historia latinoamericana esta no necesariamente se transforma en un foco de convergencia de ideas donde los tres filósofos que aborda esta investigación —Roig, Zea y Dussel— se encuentren y transiten bajo un mismo sendero. Por el contrario, me atrevo a decir que existen importantes diferencias entre ellos, sobre todo en cuanto a la distancia en que se plantean respecto a esos marcos filosóficos e históricos que ya he señalado como ejes de un pensamiento eurocéntrico y, por supuesto, su resignificación bajo lecturas nuestro americanas.

Por ello, en lugar de dar cuenta de cada uno de ellos y de su producción filosófica en torno al sujeto de la historia —lo que equivaldría a desarrollar una historia de las ideas que no apunta al objetivo central de esta propuesta— y atendiendo a la necesidad de construir líneas que permitan pensar y repensar los marcos bajo los cuales se desenvuelve nuestra historia y las formas de hacerlas, he preferido optar por la de significar aquellos elementos que dentro de sus obras posibilitan avanzar en torno a la construcción de un nuevo marco filosófico desde el cual pensar el ejercicio que realizamos los historiadores.

Para esto, lo primero que cabe identificar son caminos de reconocimiento de ese sujeto histórico alternativo. Que ello no se traduzca en otorgar nuevas significaciones y sentidos a un sujeto que aparece como un significante vacío, al que hay que dotarle de contenido y rostro desde el relato. Más bien, invertir esa relación interpretación-sujeto de la historia, donde los historiadores hemos construido diversos rostros para comprender al sujeto dentro de un entramado ya consignado.

El enfoque tiene que ver más bien con pensar desde y con el sujeto en cuestión, pero que ello tampoco se entienda como una repetición de ese principio ya propuesto por otras corrientes historiográficas (historia desde abajo, estudios subalternos, entre otros), sino hacerlo de modo que necesariamente implique un quiebre con las formas elementales y basales en que abordamos la historia y la construimos.

El objetivo, por tanto, debe traducirse en un desjerarquizar. Romper con esa misma relación de dominación desde la que se significa al sujeto de la historia latinoamericana, esta, en que el marco de análisis y lectura de la filosofía de la historia, se traduce en una imposición sobre la cual “integrar”, “comprender” y “rescatar” a ese sujeto. Tal ejercicio debe ha-

cerse desde el reconocer, escuchar, comprendernos, y desde ahí historizarnos. Es en esa dirección que la filosofía de la historia latinoamericana aporta a la posibilidad de repensar y desde la cual podemos constituir bases que permitan esa nueva dirección.

Para profundizar aquella relación establecida en torno a una historia que se constituye desde el sujeto, cabe considerar dos ideas centrales en Arturo Roig, determinantes a la hora de considerar el reconocimiento de ese sujeto de la historia. Estas han de entenderse como una reelaboración de categorías que desarrolla el autor a partir de planteamientos originalmente hegelianos pero que, a diferencia del filósofo prusiano que tanto nos ha conflictuado, en su resignificación encausa un camino hacia ese reconocimiento y la reafirmación de un sujeto de la historia, particularmente marcado por un énfasis liberador (Pizarro y Santos, 2012, p. 47).

Una primera idea que me parece completamente determinante apunta al concepto de *a priori antropológico*, definido por el Roig como “tenernos a nosotros mismos como valiosos” y, por tanto, “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos” (2009, pp. 11-12). Esto implica una condición elemental para el ejercicio de la filosofía y, asimismo, de la historia.

La categoría que utiliza Roig surge desde las propuestas desarrolladas tanto por Kant como por Hegel, relacionada principalmente con el concepto de “a priori” del primero, relacionado a la forma de conocer. Al respecto:

En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma.

Tal conocimiento se llama a priori y se distingue del empírico, que tiene fuentes a posteriori, es decir, en la experiencia (Kant, 2010, p. 40).

La propuesta de Kant plantea una distinción entre el conocimiento que se desarrolla desde la impresión respecto de un saber que se produce desde lo empírico, donde lo *apriorístico* parte como condición elemental o inicial de saber, más desprovisto de la experiencia que lo constituye como tal. La diferencia que se plantea desde Roig en ese sentido, está propuesta respecto a la condición de una empiricidad inmediata, en

tanto el sujeto que conoce lo hace desde una puesta en valor ligada a la empiria misma. Al respecto, propone Gabriel Pérez:

En definitiva, se abre el hombre “al” mundo por la empiricidad, por su capacidad de “hacer” experiencia. De ahí que sea un a priori, el “a priori de la empiricidad”, condición por lo cual ante todo “dato”, reducción, o clasificación se sitúa, si se quiere, a partir de un sujeto valorativo, cualitativo, cotidiano e histórico (p. 5).

A través del *a priori antropológico*, lo que desarrolla Roig transforma en un acto fundamentalmente valorativo (2009, p. 82), por el cual el sujeto se otorga por sí mismo una primera significación. Esto tiene que ver justamente con la valoración de su propio ser y existencia/experiencia como motivo desde el cual crear y desarrollar un pensar. En ese sentido, el señalamiento de este *a priori antropológico*, plantea Roig, “restituye a la filosofía su valor de ‘saber de vida’, más que su pretensión de ‘saber científico’, y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance” (p. 15).

Ese elemento es central y fundamental para la comprensión no solo del rol del sujeto dentro de la historia, sino que a su vez en torno a la producción misma de la historia como conocimiento de ese sujeto. El *a priori antropológico* implica necesariamente una ruptura con las formas en que generalmente construimos al sujeto de la historia. Invierte la relación entre un sujeto de conocer (que debe ser conocido por el historiador) a un sujeto de autoreafirmación o de saber (que construye los modos bajo el cual el mismo se conoce). Al respecto, propone Roig:

Este tipo de a priori no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la subjetividad. De este modo, lo normativo y las pautas que lo expresan se nos presentan como esencialmente constitutivos de la forma que hemos de darnos para poder realizar la vida, conformación que hemos de alcanzar, en este caso, para ejercer la filosofía, en otros términos, para podernos constituir o no como sujeto filósofo dentro de los límites posibles de autenticidad (2009, p. 13).

Es justamente en torno a ese énfasis que se produce la inversión. Ese saber desde el cual se autoafirma y autoreconoce el sujeto como tal se constituye como saber de vida que se origina desde la propia afirmación

del sujeto en la acción valorativa. Por tanto, no estamos frente a un sujeto que debe ser significado, sobre el cual ha de escribirse su historia para que este se encuentre con ella y se comprenda a través de la misma —lo que nos remite a un sujeto puro de conocimiento—. Al contrario, toma valor una historia que se produce desde el mismo sujeto como sujeto de saber. El mismo constituye y crea los modos a través de los cuales se autocomprende. Es desde ahí que se le otorga valor a su y nuestra experiencia, de nuestra existencia, de nuestro pensar y nuestra voz, como manifestación propia de su subjetividad constituida a partir de un hacerse y un gestarse.

A partir de ello surge una segunda idea central, en cuanto a reconocer a ese sujeto de la historia, particularmente en torno a la historicidad de este sujeto, que Roig propone como una condición inherente al ser humano:

El hecho de que todo hombre se defina por la historicidad implica la existencia de una conciencia histórica, dicho de otro modo, de una determinada experiencia de sí mismo que sólo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia. La historicidad, es por lo dicho, una *empeiría* y el hombre, en cuanto sujeto histórico, un sujeto *émpeiros*, con lo cual no se quiere decir que haya elaborado y acumulado esta o aquella experiencia, sino que es capaz de hacerlo. La empiricidad así entendida, como manifestación inmediata de la historicidad, nos conduce a hablar de un sujeto empírico que nada tiene que ver con el desfondado “yo empírico” (2009, p. 81).

Esa misma historicidad se entiende y comprende desde Roig respecto a la capacidad empírica del sujeto. Esta no puede ser puesta en duda por el hecho de que posea o no conciencia histórica, sino que esa misma historicidad implica la existencia de una conciencia histórica manifestada en cada forma por la que este sujeto se interpreta en su historia. Esto claramente marca una tensión en torno a los principios bajo los cuales generalmente se comprende la conciencia histórica desde la historiografía.

Al hablar de historicidad como la capacidad del sujeto por hacer su propia historia, deviene de su conciencia histórica plena, en el sentido que solo a partir de ella es capaz de realizarse en la historia. De ahí, por tanto, que ese principio presente en Hegel se proyecta en otros autores y en otras corrientes. La premisa general apunta esencialmente a que

debemos conocer nuestra historia, pues solo a través de ella se adquiere tal conciencia o encontramos el sentido de esta. El obrero debe adquirir conciencia de clase, para hacer la revolución, plantea Marx, como un principio elemental dentro del sentido de la historia que propone. El historiador ha de contribuir conociendo la historia para que el sujeto tome conciencia de sí mismo en ella. De tal forma, dicha conciencia se logra, se obtiene y se construye bajo ciertos marcos que la posibilitan. Desde ahí el sujeto ejerce plenamente su historicidad relativa a la *praxis*.

Al contrario, el planteamiento de Roig apunta a que esa historicidad, entendida como empeiros, que es de por sí conciencia histórica y que remite a una cuestión que manifiesta nuevamente la inversión, apunta a que esa subjetividad no siempre se manifiesta como una totalidad, sino más bien como expresión de esa capacidad:

[...] 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” (2009, p. 132).

Y por consiguiente:

El hecho de que la subjetividad surja a la par con aquella experiencia originaria del hacerse y del gestarse, no quiere decir que haya habido siempre una “toma de conciencia histórica”, tanto en el sentido de descubrir que la naturaleza humana radica en la historicidad, que sería un modo cabal de esa posesión, como en el de objetivar en un discurso, desde una determinada racionalidad, el hecho mismo del transcurrir histórico. De todos modos, no podemos separar aquella experiencia originaria de un cierto presentimiento de la historicidad misma del sujeto, como tampoco podemos afirmar que no haya estado acompañada, desde siempre, de ciertas formas de reconstrucción y expresión, a las que podemos considerar como historiográficas. No se ha conocido jamás, ni se podrá documentar la existencia de agrupaciones humanas, por disgregadas que

ellas hayan sido, que no hayan justificado su presencia concreta sobre la tierra mediante los siempre elocuentes y significativos mitos de origen, más cercanos, muchas veces, de la problemática de la historicidad que de la mera historiografía, pero incluyendo casi sin excepción ambas cosas. Conviene, por lo demás, ponerse en guardia respecto de aquella posesión de conciencia histórica en cuanto se la ha hecho consistir en una doctrina acerca de la historicidad, desde la cual nos declaramos en el plano de lo ontológico, condenamos al hombre común y su vivir cotidiano a lo óntico y concedemos generosamente valor de preontológico a todo lo que de alguna manera viene a confirmar nuestro discurso, aun cuando no revista su propia dignidad (p. 214).

A partir de ello, la “conciencia histórica” toma una dimensión significativamente diferente, no como fin que debe lograr el sujeto y que se construye desde la historiografía que produce el historiador, sino como parte de un ejercicio propio del mismo sujeto que se encuentra presente de forma permanente como expresión de su historicidad y subjetividad.

Con ello también se quiebra un mecanismo único por el cual se produce esa conciencia, pues no obedece únicamente a que se logra a través de la historiografía —bajo los marcos coloniales en que se produce y autovalida como saber “absoluto”—, sino que el sujeto, por el hecho de ser sujeto y expresarse a través de las variadas formas en que se significa así mismo como sujeto de la historia, da cuenta de esa conciencia.

Tomando lo anterior, tiene validez el planteamiento de Gadamer, en cuanto a que: “Toda conciencia mítica también es un saber” (2012, p. 341) y por tanto una materialización de esa misma conciencia. Esta está fuera de los márgenes en que solo se produce dentro de la historiografía, como la “doctrina” de la historicidad a la que refiere Roig, y que en ese mismo parámetro constituye como ónticas, tomando la conceptualización heideggeriana, elementos que forman parte de esa cotidianeidad en que se entiende, comprender y desenvuelve el sujeto, pues no son significados o no tienen importancia desde esa doctrina de la historicidad imperial.

Es por esta razón que toma relevancia lo cotidiano dentro de esa filosofía de la historia de Roig. Esto nos lleva a repensar también los mismos hechos sobre los que constituye la historia y el principio desde los cuales les otorgamos significación. Esos hechos ya no han de provenir desde la

mirada prosesimal bajo el cual se desenvuelve una gran historia a través de ellos, sino desde la propia cotidianeidad del sujeto que se los crea y significa pues se desenvuelve y reafirma a través de ellos.

Partir de la empiricidad e historicidad del sujeto implica, pues, repensar las formas en que significamos su propia acción. Quiero decir, la manifestación de su historicidad no estaría dada por ser parte de un proceso o determinada por cierta realización cuasi condicionante de una idea o marco de análisis previo, que construye su historia como un camino hacia adelante, más que hacia atrás, pues parte de él mismo. No se trataría de un sujeto que es únicamente producto, sino y nuevamente en su afirmación de su historicidad y como creador desde su propia experiencia.

## 2.6. Historizar(nos)

Entonces ¿cuál es el lugar que compete al historiador o cómo realizar una historia desde ese sujeto? E incluso, más allá, ¿de qué se ocupa una historia bajo los marcos de una filosofía de la historia latinoamericana?

Al respecto, me parece que la siguiente propuesta de Roig responde —y es aplicable y extensible— a la misma historiografía, conforme:

[...] la Filosofía latinoamericana funciona sobre la base de una inversión de la célebre fórmula hegeliana según la cual “La Filosofía necesita de un pueblo”; aquí es el pueblo o vuestros pueblos lo que reclaman para sí una filosofía. No escapará que este saber de nosotros mismos pretende ser universal, más dejando atrás los universalizamos que pueden ser denunciados como ideológicos, ya sea porque desconocen lo particular, ya porque la particularidad desde la cual se construyen no es necesariamente concreta o señalada con ambigüedad. Recordemos esas referencias al “pueblo” o a los “oprimidos” u otras equivalentes, mediante las cuales se elude el problema de las clases sociales, el de las etnias, el de la mujer y el de las generaciones jóvenes. Se trata de un filosofar y de su historia en los que se ha de estar en una constante actitud de revisión de las categorías con las que pretende organizarse, situación mucho más difícil, a nuestro juicio, que la que se da en la que podríamos considerar como el “modelo académico” en el que la pretensión de universalidad se

afirma en el desconocimiento del contexto histórico-social desde el que se ha originado (1994, p. 131).

El hecho de construir, por tanto, una historia desde una filosofía de la historia latinoamericana, implicará escribirla desde los sujetos, desde su propia subjetividad, autoafirmación y autoreconocimiento.

Se trata de una historia que, al igual que la filosofía, “se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal” (2011, p. 113). Justamente como planteaba Roig en la cita anterior, implica una actitud diferente del modo por el cual se ha construido una historia y, nuevamente, no implica un significar y un dar sentido a un sujeto en un proceso, sino al revés, escuchar, comprender y significar desde los márgenes propios por los cuales se comprende e historiza ese sujeto. De tal forma, el historiador pasa más bien a formar parte del grupo social y de ese nosotros por el cual se construye una historia, teniendo más bien un rol de escucha y diálogo, más que un dador de sentido desde sus marcos de análisis. Esto implica necesariamente la desjerarquización que señalaba anteriormente, con relación a que la construcción desde una filosofía de la historia latinoamericana remite a la misma renuncia del orden explicador, a decir de Rancière (2010), bajo la cual los historiadores también solemos posicionarnos y, por ende, de una construcción desde el sujeto y con el sujeto.

Que esos modos de objetivación, al ser históricos, formen parte de la preocupación del historiador, implica una revisión constante en cuanto a las categorías bajo las cuales estos mismos se comprenden. Al constituirse desde la subjetividad de los sujetos, estos están siempre atados al cambio y su recomposición, lo que implica a su vez pensar en comienzos y recomienzos, pero ello lo abordaré más adelante.

Por tanto, cómo leer una historia desde los sujetos y desde sus modos de objetivación. Sin lugar a dudas ello es lo que implica el desafío a desarrollar a partir de esta propuesta, pues como propone nuevamente Roig:

[...] si entendemos que la filosofía no se reduce a un discurso tal como se lo ha practicado dentro de las tradiciones académicas, sino que hay formas vividas que pueden llegar a lo discursivo al margen de aquellas tradiciones, el panorama será otro. Y otra deberá ser la metodología y otra, en fin, será la filosofía (1994, p. 97).

Pero, como toda propuesta, esto no implica que no existan formas que se acercan a ello o que, incluso, aunque no teorizadas, ya lo hayan realizado.

Desde ahí, resulta significativa una perspectiva planteada por Leopoldo Zea: una nueva conciencia no implica borrar lo anterior, ni empezar de cero, sino releer y resignificar desde nuevos énfasis. Para ello, Leopoldo Zea ocupa como ejemplo a la revolución cubana, que claramente puede ser motivo de conflicto y tensión dentro de la propuesta que desarrollo, puesto que, leída bajo el marco de análisis de una revolución marxista, cuya teoría clara y evidentemente proviene desde una filosofía de la historia imperial (y además procesual), en cuanto se comprende como un proceso revolucionario significado generalmente desde un escenario y un marco de lectura particular.

Para Leopoldo Zea, la Revolución cubana y su originalidad claramente no está en su proposición marxista, lo que tampoco implica una negación, sino en la forma de hacerla, dice: “[...] fue la autenticidad de sus esfuerzos, la insistencia en alcanzar las metas por las que habían luchado los pueblos de Latinoamérica a lo largo de su historia, lo que los hizo encontrarse con la solución socialista y con el marxismo como una interpretación de la realidad que iba a permitirle alcanzar viejas metas con mayor seguridad [...]. No fue, nos dicen, la teoría lo que los hizo revolucionarios, sino el contacto con el pueblo, la necesidad de dar solución a sus anacrónicos problemas” (1981, pp. 119-120).

Es en esa interpretación desde la que se vislumbra una historización desde los modos de objetivación de los sujetos latinoamericanos. Aún la adopción del marxismo que guía y conduce esa misma acción se constituye a partir de la misma búsqueda de un camino por parte de sujetos como Fidel Castro o el *Che* Guevara a partir de su propia experiencia y desde su propio hacerse y gestarse como revolucionarios. De tal forma se invierte la misma dinámica propuesta por Marx, conforme la respuesta se encuentra, se adopta y se utiliza desde la experiencia misma de los sujetos y su propia subjetividad que la resignifica a partir de su propia realidad. No desde un sentido inevitable o necesariamente realizable. Pues, tal como propone Roig: “[...] la historia de por sí no tiene sentido, sino que el sentido se lo damos nosotros” (1994, p. 158).

De ahí que también se explica la misma construcción del nosotros en la historia. Esta se constituye desde esos modos de objetivación de

los sujetos bajo los cuales se construyen y se significan dichas “pluralidades”. Desde esa misma propuesta, también se produce una inversión en torno a la forma de significación de ese “nosotros” respecto de cómo se constituye desde la historiografía bajo los cuales se utilizan aquellas formas aglutinantes que, al igual que sobre el sujeto, se conforman desde la jerarquía que borra y encubre en ese fin. Al respecto, plantea Roig: “La particular naturaleza del ‘nosotros’ nos obliga a una identificación, en este caso en relación con una realidad histórico-cultural que nos excede, a la que consideramos con una cierta identidad consigo misma, ya que de otro modo no podría funcionar como principio de identificación” (2009, p. 19).

¿Quién es el nosotros bajo el cual se piensa en un nosotros latinoamericano? Es un nosotros extremadamente diverso, intergeneracional, transgénero, multiétnico, intercultural e incluso heterogéneo, por lo que difícilmente surge de identidades absolutas que se materializan en una realidad de forma efectiva.

Desde ese punto de vista, por tanto, aquellas identidades bajo las cuales se constituye ese nosotros se desarrolla esencialmente desde la parcialidad. Pero, siguiendo a Arturo Roig: “(...) a pesar de esa inevitable parcialidad, la diversidad es pensada siempre en función de una unidad, entendida a la vez como actual o como posible” (2009, p. 21). Es ahí cuando toman relevancia las condiciones comunes en que se desenvuelven dichos sujetos, desde cuyas subjetividades surge una objetivación común. No obstante, esta es parcial e incompleta, pues no se cristaliza y ni siquiera se mantiene como una identidad absoluta y total sino que, tal como todo modo de objetivación, sigue siendo histórico y está dado por sus comienzos y recomienzos. Desde ese punto de vista, por tanto, la particular naturaleza del nosotros está dada por la voluntad, en la perspectiva que plantea Leopoldo Zea: “Los pueblos no son sino expresión de múltiples voluntades incluyendo las de sus dirigentes. Conjunto de individuos que con sus voluntades dan sentido y posibilidad a la supuesta acción de determinadas individualidades” (1981, p. 117).

Esta acción se desenvuelve, por lo demás, en un tiempo y una temporalidad. Al igual que el sujeto histórico, se encuentra estrechamente marcado por un sentido y una filosofía de la historia particular, por lo cual cabe justamente detenerse en su discusión.



## Capítulo 3

### Temporizar(nos): temporalidad y relato de la historia

Es en muy pocas ocasiones, dentro de la teoría de la historia, en que se discute sobre este principio elemental para la historiografía. Por el contrario, al momento de discutir entre las diferentes escuelas y tendencias, generalmente se combate en torno al sujeto de la historia, los procesos, la significación de los hechos, sobre las fuentes, sobre qué es la historia y cómo construirla como saber, mas no sobre el tiempo. Este suele pasar inadvertido dentro de nuestros relatos, aun cuando sea tan determinante dentro de la construcción de estos. Digo determinante, pues literalmente sostiene toda la construcción del relato historiográfico. El tiempo es el piso sobre el cual se ha edificado toda historiografía, es su objeto de estudio, es la realidad concreta a la que remite, es el “material fundamental de la historia”, plantea Jacques Le Goff (2012, p. 14), “la realidad concreta y viva abandonada a su impulso irreversible, es el plasma mismo en que se bañan los fenómenos y algo así como el lugar de su inteligibilidad” (Bloch, 2015, p. 32). El tiempo es el todo para la historiografía, es el elemento sobre el cual se produce todo el conocimiento que da vida a la disciplina.

Pero acá cabe hacer una distinción, pues al hablar de tiempo convergen sobre dicho concepto una serie de significaciones que, desde diferentes disciplinas, intentan explicar lo que es el tiempo, o más bien, la experiencia del fenómeno que llamamos tiempo. Y si bien dentro de esa misma discusión, que considera los aportes de la física y la filosofía, resultan reveladoras varias condiciones en las cuales se comprende y es plausible pensar, medir, construir al tiempo, a la dimensión que remito en este apartado tiene que ver más bien a una de las formas a través de la que este es comprensible: el tiempo histórico. Este es un foco central a la hora de pensar y criticar la forma en que se ha construido y sostenido

nuestra historia, a partir de las mismas tensiones en torno a una filosofía de la historia imperial como marco de sentido y significación.

El tiempo y el tiempo histórico, más allá del fenómeno que experimentamos como parte de una realidad, es siempre construcción y representación —pues se gesta en el logos y en la palabra—, por lo que puede ser un instrumento de dominación ideológica. Sobre todo, cuando la forma de comprenderlo, que nos hace suponer que es única, absoluta y total, aparece desarrollada como parte de un discurso de sentido situado desde el eurocentrismo y la colonialidad, que se apropia y apodera de ese piso sobre el que se construye toda significación a partir de ella.

Ningún relato podría ser inocente, ya que se inscribe y desenvuelve en ese tiempo, y, por ende, y al igual que sucede con el sujeto de la historia, si hemos de repensar aquellas bases desde las que se construye y da forma al relato, es menester cuestionar también ese mismo piso que nos condiciona y nos ata en la condición constante de dominación y encubrimiento de nuestro propio pensar.

Por ello, y atendiendo a lo que plantea Marc Bloch: “Los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres” (2015, p. 39), en relación a que somos lo que nuestra historia nos muestra, es en ese sentido que pensar y repensar el tiempo y la temporalidad no solo nos posibilitará dejar de “parecernos” a nuestros padres europeos y quienes legaron una historia con un tiempo particular, sino, y, ante todo, poder construirnos y pensar-nos desde nosotros mismos en un tiempo propio. Sobre esa reflexión es que se desenvuelve la posibilidad de pensar un nuevo marco temporal desde la filosofía de la historia latinoamericana.

### 3.1. Tiempo, tiempo histórico y temporalidad

“¿Qué es entonces el tiempo...? Si nadie me plantea la cuestión, lo sé. Si quisiera explicarla a quien la plantea, no lo sé” (San Agustín, 2010, p. 560). Con esa frase San Agustín de Hipona marcó una extensa reflexión filosófica en torno al tiempo, al presente y a los diferentes “tiempos” que confluyen o convergen sobre dicha noción, de la cual también forman parte Kant, Husserl, Heidegger, Gadamer, entre tantos otros que se han embarcado en su comprensión. A partir de ello, si he de considerar una primera afirmación en torno al tiempo, es que no existe un único tiempo

o, más bien, lo que comúnmente entendemos como tiempo forma parte de un amplio entramado de dimensiones, conceptualizaciones y definiciones que dan forma a una noción amplia y compleja, conformada por diferentes niveles, muchas veces yuxtapuestos, que dan forma a lo que finalmente experimentamos como el tiempo.

Bajo tal premisa, Aristóteles distinguió una idea inicial sobre el tiempo, definido tiempo cósmico, para referir al tiempo “físico”, entendido como movimiento. Posterior a él, San Agustín desarrolló también una idea en torno a tiempo-alma, ligado a la continuidad y eternidad. No obstante, me parece central para pensar el concepto de tiempo la propuesta desarrollada por Heidegger, mientras que el *Dasein* es el tiempo (2008, p. 104):

El tiempo se da en la existencia humana, es decir, la existencia humana tiene en cuenta el tiempo. «Alma» y «espíritu», conceptos a los que remiten las investigaciones «clásicas» sobre el tiempo, constituyen la «sustancia» de la existencia humana [...] El tiempo, por tanto, se podrá tomar tanto más en consideración cuanto más originariamente visibles se hagan los caracteres ontológicos de la existencia humana misma. El análisis del tiempo se funda en una caracterización ontológica de la existencia humana (Heidegger, 2008, p. 28).

El tiempo, por tanto, está en la misma existencia del ser. A partir ello se produce la relación de apropiación del tiempo por la misma existencia del ser como marco constitutivo de realidad. Es a partir de un yo que toma forma el mañana, el hace media hora, el en una semana o un año más, al igual que toma forma un presente como duración, en contraste con el instante en que ese presente se desenvuelve yuxtapuesto al despliegue del tiempo universal. Como propone Ricoeur: “Estar en el tiempo es primero contar con el tiempo, por consiguiente, calcular. Pero es porque nosotros contamos con el tiempo y calculamos que nosotros medimos. Y no lo contrario” (1982, p. 72).

Por esta razón, la pregunta no debiese apuntar a qué es el tiempo, sino al ser en el tiempo, respecto a que este último toma forma solo en esa existencia, desde la cual se configura, desde el mismo sujeto, la relación entre tiempo cósmico y vivido, la noción entre pasado-presente-futuro. Al respecto, Heidegger propone: “El análisis de la historicidad

del *Dasein* intenta mostrar que este entre no es ‘tempóreo’ porque ‘este dentro de la historia’, sino que, por el contrario, solo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser” (Heidegger, 2016, p. 395). De tal forma, lo temporal deviene del mismo ser que lo compone según su propia existencia, lo que nos lleva, necesariamente a pensar en tiempos que dependen del sujeto que experimenta esa misma temporalidad:

El *Dasein* también debe ser llamado “tempóreo” por el hecho de que está “en el tiempo”. El *Dasein* fáctico necesita y usa el calendario y el reloj aún antes de haber desarrollado un saber histórico. Experimenta lo que “le” sucede como si aconteciera “en el tiempo”. De igual manera comparecen “en el tiempo” los procesos de naturaleza inanimada o viviente (Heidegger, 2016, p. 395).

A partir de dicha relación, surge y se produce la comprensión misma del sujeto desde su propia historicidad, acerca de que interpreta su propia existencia a través de esa temporalidad, o como manifestación de esta. En ello, vuelve a tomar relevancia la propuesta que desarrollé al principio de esta investigación, en relación a que historia se entiende también como un habitar, por lo que a través de esa relación, el tiempo y el sujeto toman lugar dentro de una misma realidad. “Ser en el mundo es habitar una gramática que, de forma insistente y temblorosa, nos vincula a una historia y a un relato. Ser en el mundo, por consiguiente, es habitar un tiempo, una tensión, un vínculo” (Mèlich, 2021, p. 25).

Ahí es cuando aparece la historia en relación con la temporalidad y surge el tiempo histórico como noción. Entendiendo que la historia, como saber y mecanismo de autoconocimiento y comprensión, busca comprender e interpretar esa relación constituida entre el tiempo y la existencia.

Al respecto, plantea Paul Ricoeur:

La historia revela por primera vez su capacidad creadora de refiguración del tiempo gracias a la invención y uso de ciertos instrumentos de pensamiento como el calendario, la idea de sucesión de las generaciones y, relacionada con ella, la del triple reino de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores; finalmente y sobre todo, mediante el recurso

a archivos, documentos y huellas. Estos instrumentos de pensamiento tienen de importante que desempeñan el papel de conectadores entre el tiempo vivido y el tiempo universal (2003, p. 783).

La historia, por tanto, surge desde el acto mismo de refiguración del tiempo que se produce a partir de esos mecanismos primarios para poder primero habitar un tiempo propio, en que el tiempo vulgar, que solo transcurre como un continuo, se comienza a experimentar bajo una conciencia temporal directamente relacionada con la conciencia histórica que se produce a partir de ella. En ese sentido, el elemento distintivo que aportó el surgimiento de la historia sobre ese mismo tiempo apunta esencialmente a que no solo bastaba con medir y cuantificar, tal como plantea Ricoeur, sino que a partir de esa misma conciencia temporal establecer sobre una estructura narrativa como mecanismo de interpretación de ese tiempo histórico por el cual el sujeto se desenvuelve y se comprende en este (p. 784). Es a partir de ello que toma lugar la figura del historiador, como quien produce esa refiguración, en tanto a que en su construcción de dicha interpretación no solamente plantea una dirección para la lectura de dicho tiempo, sino que el mismo lo constituye en ese mismo ejercicio. Plantea nuevamente Ricoeur:

[...] narrativa y temporalidad están estrechamente ligadas, tan estrechamente como pueden estarlo, según Wittgenstein, un juego de lenguaje y una forma de vida. Considero la temporalidad como la estructura de la existencia —digamos la forma de vida— que llega al lenguaje en la narratividad, y la narratividad como la estructura del lenguaje — digamos el juego del lenguaje— que tiene como referente último la temporalidad. La relación es pues recíproca (1982, p. 71).

Ligado a lo anterior, propone Koselleck:

[...] la cronología natural carece de significado histórico como tal, por lo que Kant exigía que la cronología había de regirse por la historia y no al revés, la historia por la cronología. Para investigar una cronología histórica —también para acontecimientos— es precisa su «estructuración». Por eso, se puede hablar en principio, aunque hoy no sea usual, de una estructura diacrónica. Hay estructuras diacrónicas que son inmanentes

al curso de los acontecimientos. Cualquier historia muestra que tiene su inicio, sus puntos álgidos, peripecias o crisis, y su final es inteligible para los protagonistas que han participado en ella (1993, p. 143).

La relación por tanto entre historia y temporalidad es producir la refiguración, darle forma a esa misma experiencia del tiempo a través de una estructura narrativa.

Se trata de construir, estructurar y ordenar, a fin de posibilitar una comprensión de los hechos que suceden dentro de un marco temporal, también construido.

Unido a lo anterior, plantea nuevamente Koselleck:

Toda historia trata, directa o indirectamente, de experiencias, propias o de otros. Por eso cabe suponer que los modos de contar las historias o elaborarlas metodológicamente pueden referirse a los modos de hacer, recoger o modificar experiencias. Cada adquisición y modificación de la experiencia se despliega en el tiempo, de modo que de ahí surge una historia. Si atendemos al valor de umbral de estas adquisiciones y modificaciones, se plantean tres modos de experiencia (2001, p. 50).

Las tres formas de experiencia que plantea Koselleck, sobre las cuales se constituye y ordena la historia respecto a la comprensión y refiguración del tiempo, responden primero a “la irreversibilidad de acontecimientos, el antes y el después, en los diferentes contextos en que transcurren”; la repetibilidad, “ya porque se suponga su identidad, ya porque se refiera al retorno de coyunturas, ya porque se trate de una coordinación ornamentada o tipológica de los acontecimientos”; y por último la “simultaneidad de lo anacrónico”, en cuanto al acto mismo de ordenar el tiempo en fracciones que pueden ser comparables (1993, p. 129). Dentro de esta última forma toma lugar también lo que Koselleck plantea como “el concepto de simultaneidad de lo anacrónico”, contenidos en esas “extensiones de tiempo”, que “remiten a la estructura pronosticable del tiempo histórico, pues cualquier pronóstico anticipa acontecimientos que están esbozados sin duda en el presente, pero que, precisamente por eso, no se han realizado todavía” (1993, p. 129). De tal forma, sobre esos principios y mecanismos “accedemos” a la comprensión de la temporalidad, que nos

sirve tanto como ejes de comparación y de figuración de nuestro pasado y presente.

Lo anterior es una forma por la cual se significa y se refigura el tiempo en la historia. La segunda dimensión se relaciona con un orden que más bien se propone como dirección del sentido mismo de la historia. Ello se relaciona directamente con lo que plantea Heidegger:

[...] historia no significa tanto el “pasado”, en el sentido de lo pasado, sino tener su origen en el pasado. El “desarrollo” será unas veces ascensión, otras veces decadencia. Lo que de esta manera “tiene historia” puede también “hacer” historia. “Haciendo época” determina “desde el presente” un “futuro”. Historia significa aquí un encadenamiento de sucesos y de efectos que se extiende a lo largo del “pasado”, “presente” y “futuro” (2016, p. 397).

Aquello es sumamente relevante, pues nos va dando las pistas en torno a cómo se constituye la dirección que puede seguir un relato, y la manera en que se organiza la historia con base en esa dirección instaurada en una temporalidad. Quiero decir con ello que la historia y la temporalidad no solo se constituyen a partir de ordenaciones que buscan otorgar una estructura a los relatos, de modo tal que se posibilite una comprensión, sino a una dimensión mucho más profunda, y que tiene que ver justamente con un sentido que permanece dentro de esa misma temporalidad. Por ello, me parece interesante el planteamiento que propone al respecto Ricoeur:

Comprender una historia, correlativamente, es comprender las acciones, los pensamientos y los sentimientos sucesivos en cuanto presentan una dirección particular (*directedness*): entendemos por eso que estamos empujados de antemano por el desarrollo y que respondemos a este impulso por expectativas concernientes al resultado y conclusión de procesos completos (1982, p. 76).

A su vez se relaciona directamente con la propuesta que plantea Françoise Hartog sobre los regímenes de historicidad, definidos como:

[...] un artefacto que valida su capacidad heurística. Concepto; mejor, esquema, se debe colocar del mismo lado que el ideal tipo weberiano, según venga a dominar la categoría del pasado, del futuro o del presente. Es muy claro que el orden del tiempo que derivará de él no será el mismo [...] Como esquema, está en condiciones de volver más inteligible las experiencias del tiempo, nada lo confina únicamente al mundo europeo u occidental. Tiene, al contrario, vocación de ser un instrumento comparatista: lo es por construcción (2007, pp. 16-17).

Un régimen de historicidad, siguiendo la propuesta del autor, se constituye a partir de los regímenes de temporalidad, conforme este funciona como herramienta heurística que permite dar forma, ordenar y significar, a la vez que devela la articulación en que se desenvuelven pasado, presente y futuro para un historiador. Entendiendo por esto la antigua mecánica propuesta por Marc Bloch acerca de la premisa de que el historiador va al pasado desde su presente, para comprenderse y desde ahí proyectar los regímenes de historicidad tal cual como plantea Hartog:

[...] debería permitir desplegar un cuestionamiento historiador en torno a nuestras relaciones con el tiempo. Historiador en el sentido de que opera en varios tiempos e instaura un vaivén entre el presente y el pasado o, mejor dicho, los pasados, en ocasiones muy distantes, tanto temporal como espacialmente. Ese movimiento constituye su única especificidad. Si partimos de diversas experiencias del tiempo, el régimen de historicidad intenta brindar una herramienta heurística, que contribuya a aprehender mejor no el tiempo, ni todos los tiempos ni el todo del tiempo sino, principalmente, momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias (2007, p. 38).

A partir de ello, Hartog da en el clavo respecto a distinguir cómo operan esos regímenes de historicidad que condicionan la forma misma en que se esquematiza y ordena el relato, no obstante, es justamente en esa dirección que me parece que vale pensar y agregar algunos otros elementos dentro de esa configuración.

Como planteaba, y para hacer más expresa la relación, esa misma configuración en torno a pasado, presente y futuro, también se encuentra

determinada por directrices filosóficas que condicionan y determinan los mecanismos bajo los cuales construimos esa temporalidad, sobre las formas en que determinamos ese pasado, presente y futuro; los mecanismos por los cuales ordenamos y organizamos los relatos; en cómo y a partir de qué los fragmentamos; y también sobre cómo se proyecta esa historia en relación a los caminos posibles. Incluso se podría entender esa misma relación en cuanto a que las filosofías de la historia constituyen regímenes de significación, y que tal como los regímenes de historicidad, permanecen invisibles a los ojos del historiador, pues pasan a formar parte de los cimientos de dicha temporalidad que se vuelve, muchas veces, inescrutable al instaurarse como naturaleza o realidad basal y verdadera.

A partir de ello, la construcción y ordenamiento de la temporalidad se determina a partir de esas lógicas de sentido, por los cuales se entiende que la historia avanza hacia una conclusión y que, por tanto, el relato/historia, necesariamente se conduce hacia esa dirección:

No hay historia sin que nuestra atención sea mantenida en suspenso por mil contingencias. Es la razón de porque hay que seguir la historia hasta la conclusión. Antes de que una conclusión sea posible debe ser aceptable. Dirigiendo la mirada hacia atrás, de la conclusión hacia los episodios que conducen allí, debemos estar en condiciones de decir que este fin exigía tales acontecimientos y tal cadena de acciones. Pero esta mirada retrospectiva se torna posible por el movimiento teleológicamente guiado por nuestras esperas cuando seguimos la historia. Tal es la paradoja de la contingencia, “aceptable después de todo”, que caracteriza la comprensión de toda historia contada (Ricoeur, 1982, pp. 75-76).

A partir de esa condición toman relevancia las filosofías de la historia como principio ordenador temporal a través de ese sentido de proyección y conclusión necesario del relato. Pensando en filosofías de la historia que como el progreso y la evolución hegeliana, en la lucha de clases y el sentido de la revolución en Marx, en el decadentismo de Spengler, en la otra cara del progreso como en Benjamin, entre otros que forman parte de los metarrelatos, para tomar el concepto de Lyotard, y que si bien el autor plantea como en crisis, como principios de ordenamiento del mundo, en realidad, distan mucho de haber desaparecido. Sobre todo cuando los relatos anteriores, en los cuales basamos nuestra misma comprensión

del tiempo y la historia, siguen circunscritos bajo esas direcciones, se traspasan de generación en generación. Al respecto, plantea Koselleck: “En la medida en que las experiencias y su cambio generan historias, estas historias están vinculadas a ambos hechos: que los hombres hacen experiencias únicas y que articulan sus experiencias generacionalmente” (2001, p. 53). Es a partir de esa lógica que esos regímenes de sentido se proyectan, pues se reproducen conforme descansan y perviven en el piso de nuestra interpretación histórica. Al respecto, nuevamente cabe considerar lo que propone Koselleck, quien si bien no es necesariamente consciente de dicha relación, sí da cuenta de esos mecanismos en que se construye esa dinámica teleológica dentro del mismo relato.

Ejemplos una y otra vez discutidos son la disolución del Imperio romano por los pueblos germánicos invasores o la contemporánea sustitución o transformación de los cultos paganos por la cristianización. A pesar de todas las experiencias originarias de carácter personal o generacional, todo el sistema social se transformó, lo que sólo metafóricamente puede ser experimentado como derrota o —desde el punto de vista de la historia de la salvación— como expectativa de una futura redención (2001, p. 54).

Esas filosofías de la historia como ordenamientos del tiempo establecen marcos de sentido y significación que condicionan la misma construcción del hecho histórico, como comprensión de ese mismo acontecer en el tiempo. Desde esa perspectiva, vale considerar lo que plantea Paul Ricoeur, conforme:

[...] un acontecimiento no es histórico sino en la medida que contribuye a la progresión de una historia susceptible de ser contada; en este sentido un acontecimiento histórico se distingue, desde el comienzo, de un acontecimiento físico como la ruptura de un depósito, por su lugar posible en un relato (1982, pp. 74-75).

En esa relación, en que la historia se entiende como un relato y se proyecta sobre cierta temporalidad, se hace patente las formas en que las filosofías de la historia otorgan significación y condicionan los márgenes de importancia dentro de la construcción del hecho como acontecer.

Los hechos históricos son históricos en la medida que forman parte de la progresión, que dan cuenta de ese sentido que se proyecta y construye la temporalidad. Son valorados como históricos en ese fin, adquieren significación en la dirección de la interpretación, se organizan, por ejemplo, de modo progresivo en tanto a los elementos bajo los que Hegel constata un avance del espíritu; desde el desenvolvimiento de la toma de conciencia de clase; en el desarrollo de la estructura económica que avanza bajo su propio ritmo a su consolidación o crisis; o mientras se alcanza o no el ideal de la modernidad. Por ello, y tal como propone White:

[...] es que ningún conjunto dado de acontecimientos históricos casualmente registrados puede por sí mismo constituir un relato; lo máximo que podría ofrecer al historiador son elementos del relato. Los acontecimientos son incorporados en un relato mediante la supresión y su coordinación de algunos de ellos y el énfasis en otros, la caracterización, la repetición de motivos, la variación del tono y el punto de vista, las estrategias descriptivas alternativas y similares; en suma, mediante todas las técnicas que normalmente esperaríamos encontrar en el tramado de una novela o una obra (2006, p. 22).

Sobre ese principio respecto a la construcción del hecho histórico, se hace visible la reproducción de aquellos marcos filosóficos bajo los cuales el sujeto se piensa y desenvuelve temporalmente. Que para nuestro caso son evidentemente conflictivos, pues nos atan ante todo a marcos filosóficos foráneos, que nos instauran ordenes ajenos, en que nuestros hechos conviven con estos bajo la yuxtaposición permanente de lo inalcanzable de ese destino. Pues no se ha construido ni ordenado desde una temporalidad que siquiera nos integre, sino que, y tal como planteaba Leopoldo Zea anteriormente, los sujetos latinoamericanos “entraron” en esa temporalidad y relato, para ser arrastrados por la misma.

### 3.2. El surgimiento de la historia universal: temporalidad y relato imperial

Una primera consideración que realizar apunta a la existencia de diferentes temporalidades, dadas las diferentes formas en que los mismos sujetos han comprendido su propia experiencia del tiempo. Temporalidades que se encuentran hoy consideradas dentro de lo que generalmente se entiende como “tiempo mítico”, momento “anterior” al desarrollo de la “historia como conciencia”, en que la forma de construir la temporalidad estaba dada por los actos divinos a través de los cuales los mismos dioses dieron forma al mundo y los héroes y heroínas ayudaban a la humanidad.

De ahí surgieron forma de representación del tiempo en espiral, al igual que concepciones de tiempo cíclico, que daban al sujeto la posibilidad de formar parte de este. De tal forma, a través del acto ritual de la repetición del arquetipo, el sujeto dejaba su tiempo profano (el de su cotidianidad diaria) para ser partícipes de ese tiempo mítico-divino en que su acción representaba y determinaba la propia renovación y desenvolvimiento de ese tiempo. “El pescador melanesio, cuando sale al mar, se *convierte en el héroe Aori* y se encuentra proyectado en el tiempo mítico, en el momento en que acontece el viaje paradigmático” (Eliade, 2009, p. 43).

Muchas de esas temporalidades, o todas, vivieron su propio apocalipsis con la imposición e instauración de una única temporalidad y forma de conciencia histórica, la de la “historia universal” o “historia mundial”, que literalmente borró cualquier forma anterior de conciencia histórica, o simplemente la transformó en “preconciencia”, tachándolas de primitivas, naturales, o negando que puedan haber sido siquiera consideradas como forma válida de saber y manifestación de historicidad. Es ese el argumento que da Hegel, de entre tantos más, para negar y encubrir la historia de todos aquellos sujetos que se encuentran marginados del desenvolvimiento del espíritu universal:

El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se

trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual (2016, p. 171).

La instauración de la racionalidad histórica europea se sustentó en el ejercicio colonial inmediato de aquella “*hybris* del punto cero” y “la discriminación original”, como he señalado anteriormente. Pero no solo en América se vivió ese proceso, sino en todo espacio dentro del cual se extendió la racionalidad imperial que se autoasigna el carácter absoluto de un pensar sustentado en una verdad única y universal. De tal forma, los pueblos celtas, germánicos, británicos, persas, entre tantos más, vivieron un proceso similar con la instauración de la “historia sagrada”, como historia única y total, por medio del dispositivo imperial de Roma, al igual que como lo vivieron los pueblos de África, Asia, Medio Oriente y América en diferentes momentos posteriores.

La instauración de una única racionalidad histórica, de una única temporalidad, y de una sola dirección de sentido, cumplió, de este modo, su objetivo central e ideológico al establecerse como único margen posible de realización de la historia. Ese mismo margen, ya tan natural, sobre el que, hasta la actualidad, nos inscribimos, escribimos, desenvolvemos y comprendemos. Al respecto, propone Gruzinski:

[...] tan evidente nos parece la idea de la historia y el tiempo, tan universalmente compartida e impuesta desde siempre. Durante mucho tiempo vivimos con la intuición, e incluso con la convicción, de que la comprensión de las sociedades pasaba por el conocimiento del pasado y sus orígenes. La Historia era la vía regia para estudiar las actividades y realizaciones humanas. Se suponía que daba cuenta de todas las producciones del espíritu: la ciencia, el arte o la filosofía, como también de los procesos y de las fuerzas que están en el origen de las sociedades [...] Historizar todo era, a la vez, fabricar tiempo histórico e imponerlo a las otras sociedades del globo como una noción universal (2021, p. 20).

Esa noción no surgió de la nada, o más bien, es todo menos natural. Como señala Gruzinski, se trató de la fabricación de un tiempo histórico, una historia y un sentido, que al consolidarse como relato fue impuesto a las demás sociedades del globo, a través de la noción y la figura

de una “historia universal” o “historia mundial”. Cuestión que nace y surge desde una filosofía de la historia particular, y que ya anteriormente señalé en cuanto a esa aparición dentro del mismo escenario en que se desenvolvía una filosofía de la historia especulativa en Europa. En ese sentido, propone Roig:

Si miramos aquellas divisiones de la historia a las que podríamos considerar como macroperiodizaciones, surgen ciertos presupuestos de larga vigencia. Entre ellos los más significativos son, a nuestro juicio, los siguientes: la existencia de una “historia mundial”; el desarrollo continuo de esa historia y la existencia de hiatos o cortes que no llegan a quebrar aquel desarrollo. El modelo más acabado. En que tienen su vigencia más absoluta estos presupuestos, es el que podemos ver en los escritos hegelianos (1994, p. 95).

Fue a partir de Hegel y del “humanismo” que tuvo lugar la creación de dicha noción bajo la cual la historia comenzó a escribirse y a pensarse como “historia universal”, bajo los márgenes en que se propuso, construyó y organizó un tiempo y un relato con base en la filosofía de la historia hegeliana. Es decir, dentro del mismo desarrollo de los acontecimientos, fue en un presente y en un momento histórico en que se constituyó la refiguración del tiempo que se apropió y reorganizó todo el devenir del mundo hasta la actualidad. Es ese el momento que funciona como un pivote dentro del desenvolvimiento de toda temporalidad y relato, a partir de su instalación como tiempo universal. Sobre esa historia universal humanista se configura toda posible conexión con un pasado, presente y futuro. Ese es el nudo que ató todas las cuerdas de las historias despojadas de los sujetos construidas desde su propia experiencia y existencia, y los tejió como parte obligada de un telar que manifiesta un motivo particular y una dirección. Es desde ahí que toda historia se vuelve universal y que esa refiguración del tiempo se constituye en natural, hasta el punto de que no habrá historia que no refiera a ese entretejido, pues, literalmente, no nos podemos salir de la historia... de “esa” historia. Al respecto, plantea Koselleck:

La periodización de toda la historia en Antigüedad, Edad Media y Modernidad fue llevada a cabo por el Humanismo y continuada por los

modernos criterios para clasificar la producción, de modo que la historia parte de las tribus cazadoras y recolectoras para pasar desde la agricultura y las culturas desarrolladas a la civilización técnico-industrial. También es cierto que esta periodización hipostatiza un espacio de experiencia supra generacional que se estabiliza a largo plazo más allá de los siglos y los milenios y que sólo se habría modificado silenciosamente (2001, p. 55).

Periodización que, dentro del humanismo, se encuentra en Hegel sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

Fue ese relato que constituyó el tiempo histórico de la historia mundial, en que la historia que se organiza, y construye y justifica con base en esa misma organización. Es Hegel quien establece una dirección que se proyecta desde un presente, hacia un pasado y un futuro, en tanto dibuja su camino anterior como las directrices de sentido del porvenir. En cuyo caso, toda organización remite al elemento central del espíritu en su camino hacia su realización, y desde lo cual se desprenden aquellos regímenes de historicidad y de sentido, que van a marcar la forma de periodización bajo la cual nos temporizamos hasta el día de hoy, con base en el “proceso divino” y “absoluto” del espíritu. En palabras de Hegel:

Realizar estas fases es la infinita aspiración del espíritu universal, su irresistible impulso pues esta articulación, así como su realización, es su concepto. La historia universal muestra tan sólo como el espíritu llega paulatinamente a la conciencia y a la voluntad de la verdad [...] Los principios de los espíritus de los pueblos, en una serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu universal único, que mediante ellos como se eleva en la historia (y así se integra) a una totalidad que se comprende a sí misma (2016, p. 76).

Es bajo ese ente organizador que toma lugar la fragmentación que propone el autor para comprender el desenvolvimiento de toda la historia, y donde los hechos no tienen lugar más que como manifestación de esa dirección y sentido, pues cada una de las fases no tiene siquiera un criterio de realización temporal “vulgar”, sino únicamente en tanto a que representan ese derrotero. Es sobre esa dirección que Hegel distingue cuatro fases en el desarrollo del espíritu, ligado, como dije en capítulos anteriores, al desenvolvimiento vital del espíritu como sujeto, y en cuya

organización temporal representan diferentes momentos de la infancia, juventud y adultez, bajo una dirección eminentemente lineal. Al respecto, plantea Hegel, en torno a la justificación de esa fragmentación:

[...] la primera fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno solo). La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con este y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía parcial, a la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como tal hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma (2016, p. 131).

A partir de lo anterior, no solo el espíritu toma forma en esas fases propuestas, sino que se consolida aún más el discurso de linealidad sobre el tiempo como único criterio de dirección temporal.

Hegel no percibe una historia cíclica, ni que se repita. Esto obedece a las formas en que se desenvuelve el sujeto inmerso en la naturaleza y en ello se constata nuevamente un desprecio a cualquier otra forma de temporalidad. Por el contrario, el tiempo de la verdad manifiesta que plantea como curso de la historia universal, y la dirección en que se organiza su relato necesariamente es lineal, pues está dado por un sentido y significación acerca del progreso y la evolución constatada a través de esas fases:

La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto [...] el hombre tiene una facultad real de variación y, además, como queda dicho, esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de perfectibilidad [...] la perfectibilidad es realmente algo casi tan indeterminado como la variabilidad en general. Carece de Fin y de término (2016, p. 128).

Bajo esos marcos, el tiempo y el relato histórico comienzan a tomar forma desde esa unidad de sentido, sustentada en un tiempo lineal,

progresivo y dirigido bajo una evolución sin final, en dirección a su perfectibilidad.

A partir de esto toma relevancia la idea de continuidad dentro del relato, y que, a diferencia de un tiempo mítico, donde la repetición arquetípica es lo que otorga sentido y significación, está dado por la direccionalidad y la sucesión de los hechos a partir de un elemento central que permite el desenvolvimiento del tiempo. La construcción de fases de significación toma lugar dentro de la forma de construir el relato histórico moderno y occidental, pues cada una de ellas se organiza en relación a mecanismos que necesariamente otorgan continuidad. Esta es una necesidad, ya que es la única forma en que se hace comprensible un sentido y un saber de la experiencia histórica total, en que más allá de la contingencia se vislumbra un sentido y una dirección que se manifiesta en aquella temporalidad.

El principio de la evolución implica además que en el fondo hay una determinación interna, un supuesto que está presente en sí y se da a sí mismo a la existencia. Esta determinación formal es esencia. El espíritu que la historia universal tiene su escenario, su propiedad y el campo de su realización no fluctúa en el juego exterior de las contingencias, sino que es en sí lo absolutamente determinante; su peculiar determinación es absolutamente firme frente a las contingencias que el espíritu domina y emplea en su provecho (Hegel, 2016, p. 128).

Desde ese marco, toma lugar la periodización que Hegel construye y lega a la historiografía posterior en su afán de continuar desarrollando marcos de comprensión sobre la historia universal, la cual solo ha agregado nuevos fragmentos a esa organización, sobre lo que viene después de la Revolución francesa, manteniendo intocables la “fragmentación” hegeliana sobre el pasado, en tanto a origen y desarrollo hasta hoy.

El ordenamiento de Hegel para la historia comienza en China, y desde Oriente va hacia Occidente en ese destino progresivo del desenvolvimiento del espíritu. Pero antes de continuar, me parece necesario llamar la atención sobre una cuestión central dentro del ordenamiento, pues la historia tiene un inicio, o al menos la historia universal, pero sabemos que el origen no es chino y ni siquiera oriental. Es más, podríamos comenzar a discutir dónde ubicar el origen mismo de la historia, pero más

allá, me interesa cuestionar ese mismo gesto de colocación de un punto de partida, en el sentido de qué sucede con aquellos pueblos posteriores a ese origen hegeliano. Al respecto, el autor es claro:

Los espacios de tiempo que han transcurrido para los pueblos, antes de la historia escrita, ya nos los figuremos de siglos o de milenios, y aunque hayan estado repletos de revoluciones, de migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva, porque no tienen historia subjetiva, narración histórica. Y no es que la historiografía haya decaído en estos espacios de tiempo casualmente, sino que no la tenemos porque no ha podido existir. Solo en el Estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con estos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos (2016, p. 138).

En ese mismo sentido:

Un pueblo pertenece a la historia universal cuando en su elemento y fin fundamental hay un principio universal, cuando la obra que en él produce el espíritu es una organización moral y política (p. 145).

Por tanto, aquellos pueblos que formaran parte de esa temporalidad histórica universal son los que para Hegel alcancen los criterios que les merezcan ser parte de la continuidad. Así, se hace aún más expresa y evidente la artificialidad que contiene esta-nuestra temporalidad.

Retomando, la historia comienza en China, o más bien el recorrido de la historia universal, a partir del espíritu, pasando por la India, Persia y el Asia Occidental, llegando a Egipto en cuya cultura encontrará el tránsito para avanzar al espíritu griego, el “verdadero” origen, más bien, del desarrollo de la conciencia propiamente tal del espíritu universal, pues antes de eso, ni siquiera hay conciencia:

La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los griegos; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos sólo supieron que algunos son libres, más no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, sólo un producto

accidental, imperfecto, efímero ilimitado a la vez que una dura servidumbre el humano. Sólo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza (Hegel, 2016, pp. 67-68).

Posterior a Grecia y Roma, tal como plantea Hegel, la historia pasa al mundo germánico, particularmente al centro de Europa, desde la sobrevivencia del Imperio bizantino y posteriormente al sacro Imperio romano-germánico, los reinos francos y britanos, durante la Edad Media, para posteriormente seguir en avance del espíritu hacia el mundo moderno, terminando su relato en la Revolución francesa.

Es sobre esa temporalidad que Hegel desenvuelve la evolución de la conciencia del espíritu, en un sentido progresivo ligado fundamentalmente al desarrollo religioso y del Estado, y donde otorga significación a los hechos más relevantes, serviles a ese relato. En esa misma dinámica se constata un tratamiento diferenciado sobre esos mismos hechos, constituyendo un primer fragmento lo que Hegel establece como “Mundo oriental”, en que esencialmente el abordaje va de la mano a una unidad de sentido general, más bien como una caracterización con base en diferentes dimensiones, pues, al no tener necesariamente conciencia del espíritu, no tiene historia del todo. Posterior a ello, en lo que respecta al mundo griego y romano, tratados como dos momentos distintos, Hegel desarrolla un abordaje mucho más profundo, constatando un desenvolvimiento histórico en base a hechos, para establecer nuevos fragmentos dentro de esas “unidades” que se desenvuelven como continuidad. Es en el mundo germánico que Hegel desenvuelve una historia por hechos y periodos, remarcando claramente esa evolución en cada uno de ellos, hasta llegar a la “Edad Moderna”, donde se centra particularmente en tres hechos consecutivos: la Reforma, la consolidación política y espiritual, y finalmente la Revolución francesa y sus consecuencias.

A partir de ese ordenamiento temporal de culturas y sociedades, Hegel construye y consolida una temporalidad, desenvuelve un relato integrador a un nivel “mundial” y/o “universal”, y a la vez que establece para la Europa Moderna un pasado claro desde el cual proyectarse. Conforme establece una herencia, bajo la cual comprender el desarrollo de la “civilización” y de una historia de tal progreso.

Es justamente en ese sentido que Enrique Dussel plantea, sobre esa misma construcción, la operación por la cual Europa se instaló para sí como centro de la historia mundial, y bajo la cual se construyó también, a la vez que justificó, el proyecto ideológico de la modernidad eurocéntrica:

En primer lugar, la mitológica Europa es hija de fenicios, de un semita entonces. Esta Europa venida del Oriente es algo cuyo contenido es completamente distinto a la Europa “definitiva” (la Europa Moderna). A Grecia no hay que confundirla con la futura Europa. Esta Europa futura se situaba al norte de la Macedonia, y al norte de la Magna Grecia en Italia. El lugar de la Europa futura (la “moderna”) era ocupado por lo “bárbaro” por excelencia (de manera que posteriormente, en cierta forma, usurpará un nombre que no le es propio, porque el Asia (que será provincia con ese nombre en el Imperio romano: sólo la actual Turquía) o el África (el Egipto) son las culturas más desarrolladas, y los griegos clásicos tienen clara conciencia de ello. El Asia y el África no son “bárbaras”, aunque tampoco plenamente humanas. Lo que será la Europa “moderna” (hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano. Con esto queremos dejar muy claro que la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa, es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del “modelo ario”, racista (2000, p. 24).

A través de ese ordenamiento, Europa pasó de ser un espacio marginal —e incluso despreciado— respecto de los centros de poder y las diferentes culturas que disputaban el escenario, a instalarse como eje de la civilización occidental, a través de esa invención de un relato y dentro de esa temporalidad.

Es en ese sentido que el marco constitutivo del discurso hegeliano inventa una tradición, que remite a la producción de esa secuencia ideológica de la Europa Moderna, en que rapta culturas como la griega, transformándola en exclusivamente “europea” y “occidental”, instalando un centro del mundo en el Mediterráneo, borrando con ello otros espacios de desenvolvimiento espacial en que tenían lugar otras culturas que simplemente quedaron fuera de ese relato eurocéntrico (Dussel, 2000, p. 26). Bajo ese esquema, plantea el mismo Hegel:

Las tres partes del mundo mantienen pues, entre sí, una relación esencial y constituyen una totalidad. Lo más característico es que se hallan situadas alrededor de un mar, que constituye su centro y que es una vía de comunicación. Tiene esto gran importancia. El más Mediterráneo es elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el centro de toda la historia universal (2016, p. 178).

Tal es la centralidad que Europa se auto-otorga dentro de esa invención histórico-temporal, que desde ahí todo el mundo tomará lugar con base en ese mismo centro de la historia. Aquellos pueblos y culturas que pasan a formar parte de su “herencia, legado y tradición” pasan a ser establecidos como los orígenes de Europa y la cuna de la civilización moderna, mientras que los pueblos marginales pasan a tomar lugar en el mundo en relación con ese centro establecido en Europa. Es tal la composición histórica y temporal de esa operación ideológica, que las culturas “periféricas” serán colocadas en el globo a partir de la división romana del Imperio, que determina esa misma centralidad, estado Asia y el mundo árabe hacia el “Oriente”, que es desde donde se les conoce y se anexan a la historia mundial, al igual que América pasa a formar parte de Occidente mientras Colón dirige su viaje desde España por el Atlántico.

Plantea Dussel:

Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia”, podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro” (2000, p. 29).

A partir de ese énfasis universalista, sustentado en la instauración de esa temporalidad y relato histórico mundial, el proyecto moderno europeo se transforma en un discurso dominante, en cuya expansión por el mundo, a través de los dispositivos imperiales de conquista y usurpación, logró instaurar ese discurso y temporalidad como únicos. A partir de ello,

la historia propiamente tal es la historia de los pueblos que al expandirse hacen historia universal. De tal forma, propone certeramente Gruzinski:

La conquista del mundo por obra de la historia europea es el complemento de la conquista del mundo por “la imagen concebida”. Poco a poco, en todo el planeta, la relación con el pasado se homogeneiza a su vez. O, más bien, el tiempo de las elites europeas se presenta como el tiempo del globo terráqueo, un tiempo universal orientado hacia todas las partes, dividido en pasado, presente y porvenir (2021, p. 23).

Con ello, el triunfo ideológico de la modernidad se tradujo en lograr que la historia del europeo se transformó en el ineludible antecedente o el pasado de la historia del mundo, y en que todos los pueblos de la Tierra encontrarán su pasado en ese relato y temporalidad.

### El relato y la temporalidad imperial en la conciencia del mundo y la americana

Como comentaba, a partir de Hegel y en particular de la instauración de un tiempo y un relato como marco para el desenvolvimiento de la “historia universal”, se marcó un antes y un después dentro del desarrollo del pensamiento europeo. Esa temporalidad —inamovible en varios sentidos hasta la actualidad— condicionó todo el desarrollo filosófico posterior, en tanto que cualquier explicación de la historia y su sentido, mantuvo en general, como soporte, ese piso absoluto bajo el cual se constituyó el edificio del proyecto de modernidad global. Al respecto, cabe considerar lo planteado por Arturo Roig:

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 (2009, p. 132).

Esa posesión del nivel discursivo se logró a través de la imposición del marco temporal, histórico y sentido europeo para el resto del mundo, de modo que permitió consolidar un protagonismo histórico que en cualquier otro entramado no sería tal. La confirmación de una Europa como centro del mundo requería un dominio completo y total sobre toda enunciación, y es justamente ahí que toma relevancia el sentido de “campo teórico” al que refiere Roig, pues la “historia universal” deja de ser una propuesta únicamente hegeliana o producto de una racionalidad particular, sino que se instaure como un campo de pensamiento absoluto, que construye una categoría como tal, circunscrita bajo sus criterios únicos de realización.

La manifestación más fehaciente de dicha situación es que hasta hoy la mayor parte de cualquier “historia universal”, escrita desde la filosofía o desde la historiografía —aún desde la con más pretensiones de cientificidad— reproduce esos márgenes absolutos establecidos por la filosofía de la historia hegeliana como campo teórico, en que el mundo se origina en el helenismo como eje inicial de la cultura y la civilización hasta el desarrollo de la Europa Moderna. Sobre esa temporalidad, fragmentada en etapas del desarrollo del espíritu y marcada a fuego bajo el ideal del progreso como motor, tomaron forma las demás “cronosofías” para referir al concepto utilizado por Hartog, posteriores al filósofo alemán.

Se constituyeron nuevas formas de lectura más allá de la Revolución francesa, que es el hito que marca el fin de las *Lecciones* de Hegel, dándole aún más continuidad a ese proyecto ideológico moderno y el campo teórico de la “historia universal”. En ese sentido, plantea Hartog:

Movidas por interrogantes en torno al porvenir, tales construcciones, por diferentes que hayan sido los postulados en que se apoyaban (e independientemente de que a final de cuentas hayan privilegiado una perspectiva cíclica o una lineal), han buscado de manera fundamental aprehender las relaciones entre el pasado y el futuro; descubrirlas, fijarlas, dominarlas: para comprender y prever (2007, pp. 32-33).

Es en ese espectro en que se instalan las obras de Marx, Comte, Toynbee, Spengler, entre otros que dieron forma a esas nuevas filosofías de la historia, donde el cuestionamiento más bien apuntó al destino manifiesto o el sentido progresivo planteado por Hegel, mas no a la discusión

respecto de la temporalidad y la fragmentación que forman parte elemental de ese mismo sentido. Al respecto, llama la atención Burckhardt:

Todas las filosofías de la historia cronológicamente ordenadas encierran un peligro: el de que, en el mejor de los casos, degeneran en historias de la cultura universal (a las que a veces se da el nombre abusivo de filosofía de la historia) y, además, pretenden ajustarse a un plan universal, en el que, por no ser capaces de prescindir de toda premisa, aparecen teñidas por las ideas que los filósofos empezaron a asimilarse a los tres o cuatro años de edad (1996, p. 45).

Lo que hicieron los autores fue, esencialmente, revisar aquella historia propuesta por Hegel, a fin de encontrar en ella los argumentos que justifican su propuesta de sentido. Por tanto, en el edificio de la conciencia histórica moderna occidental, la revisión siempre ha ido más bien de la mano de la resignificación de los acontecimientos y el diálogo o la disputa sobre la evolución o el progreso, pero no en una revisión profunda de ese piso elemental. El avance y su consolidación como único marco de pensamiento histórico, simplemente fue aprehendido como realidad concreta y total. Tal como plantea Leopoldo Zea:

Europa le expandirse y encontrarse con otros hombres y pueblos, se encontró, también, con su propia humanidad y el sentido de su historia. Una historia que va a resultar, de acuerdo con este hombre, la historia por excelencia. A esta conclusión llegará tanto Hegel como Marx y Engels, aunque sea diverso el juicio que esta historia les merezca. Esta historia se encuentra encaminada al logro de determinadas metas, como puede ser las del espíritu o, simplemente, la de su autor, el hombre. Es el hombre que se enfrenta a la naturaleza, externa e interna, para liberar al espíritu o para liberarse a sí mismo. Desde estos puntos de vista, la superación de la lucha en que se encuentra empeñado el hombre es, para Hegel, el fin de la historia. Mientras para Marx y Engels esta etapa es el término de la prehistoria (2015, p. 125).

En ello se revela la problemática, pues incluso en Marx y Engels, en cuya obra plantearon una crítica profunda a ese sentido hegeliano y a lo desarrollado posteriormente acerca del capitalismo y su consolidación,

el centro tanto de la historia como de la temporalidad seguirá puesto en Europa, como eje del desarrollo de la historia universal (Zea, 2015, p. 125). Esto tiene que ver directamente con lo que, como plantea nuevamente Zea: “Toda interpretación de la historia, toda filosofía de la misma, encuentra su sentido en un determinado proyecto” (p. 35), y ese proyecto es el de la modernidad europea occidental.

Desde ese punto de vista, por tanto, es la misma modernidad a través de la cual el sentido de esa historia es ineludible, pues forma parte de la misma forma en que se hace posible ese pensar. Es decir, no podemos hacer o comprender una “historia universal”, sin circunscribirnos a los márgenes dominados bajo los cuales se constituyó el mismo concepto como tal, a la vez que el mismo hecho de ser modernos implica entrar necesariamente en esa razón monopólica del mundo occidental. Es de tal forma que el “centro” no se desplaza, pues las propuestas críticas y alternativas siguen construyendo significaciones con base en ese sentido original, temporalidad y relato totalizante. Sobre ese espectro, al producirse el paso desde las filosofías de la historia especulativas a las filosofías epistémicas o analíticas, tampoco se logró superar esa determinación temporal y de sentido, ya que forma parte de su misma constitución como disciplina, en que todo proceso y acontecimiento sigue dado en su significación por ese centro elemental.

A partir de lo anterior, no concuerdo con el planteamiento de Hartog, quien propone que las “cronosofías” pasan a un segundo plano con el desarrollo de la historiografía. Al buscar otras temporalidades más profundas, y al reconocer, a través de Claude Levi-Strauss, la diversidad de culturas que ponen en tela de juicio el evolucionismo y el progreso, sino que son solo culturas desplegadas (p. 35). Pues, e insisto, esa “superación” más bien implicó solo una cierta apertura hacia las nuevas formas de temporalidad y de la comprensión de la experiencia de los espacios periféricos desde su propia producción historiográfica, no obstante, siempre circunscrita a la temporalidad y el devenir absoluto del centro como eje de la significación.

Sin ir más lejos, a la hora de mirar las formas en que se escribe y fragmenta la misma historia de América Latina se nos hace patente dicha interrelación, en tanto a que la misma organización no responde, necesariamente, a procesos propios de significación, sino más bien, y como

señalaba anteriormente, al momento mismo del “ingreso” de América en la historia universal.

En el ordenamiento de la historia latinoamericana, a partir del esquema de la historia universal, la historia comienza con la llegada de los españoles, pues los pueblos indígenas, al igual que en las primeras civilizaciones, pasan a formar parte de un periodo prehispánico con el cual quebramos y que solo sirve como antecedente.

A partir de ello, se desenvuelve una colonialidad en relación con el Renacimiento, como la otra cara del proceso, desde la mirada de Walter Mignolo (2005), para pasar a la revolución moderna fundante, en que la Revolución francesa y su espíritu se traspasa a las independencias hispanoamericanas. Con ello se abre el desarrollo a la modernidad en América Latina, intentando seguir, limitadamente, el desenvolvimiento de la modernidad europea, pero fundamentalmente marcado por la relación civilización/barbarie, por el que las elites, herederas del devenir y del proyecto eurocéntrico occidental, deben lidiar con los resistentes resabios de la herencia indígena. Desde ahí al conflictivo siglo xx que, marcado por la disputa ideológica del centro y ahora desplazado al hemisferio norte, América Latina se desenvuelve como la manifestación local de esas tensiones que se despliegan desde Europa por el globo. A partir de esto, la comprensión se hace desde una influencia ideológica desde fuera hacia lo local, en que los nacionales solo hacen sobre ella pequeñas modificaciones limitadas. Desde ese marco de significación, por tanto, todo proceso, toda experiencia se encuentra circunscrito a esa temporalidad y relato colonial, anulando cualquier otra periodización posible desde los mismos sujetos y su experiencia de la historia, y en cualquier otro régimen de historicidad.

Con lo anterior no quiero decir que las diferentes realidades no convivan ni que posean vínculos unas con otras desde el punto de vista del desenvolvimiento de los hechos en la temporalidad. Sería irrisorio pensar que los procesos se desenvuelven exclusivamente de manera local, mucho menos en un mundo que desde la expansión europea, que conlleva el mismo proceso que señalo, se ha traducido en un escenario global creciente. El conflicto que planteo es sobre la significación y el centro desde el cual se construye, que incluso se manifiesta en la nominalidad bajo la cual referimos a nuestros procesos.

Hablamos de América Latina moderna, de una América en el periodo entre guerras, en la Guerra Fría, o, más aún, entendemos a América Latina desde la propuesta de temporalidad que hace Hobsbawm sobre la historia europea, sobre a la noción de “la era de la modernidad”, “el siglo XIX largo y siglo XX corto”, y las diferentes etapas bajo las que el autor lee el desarrollo de la Modernidad y su crisis (2006), que asimilamos como un marco temporal universal. En ese mismo escenario, asumimos la posmodernidad como una época mundial o señalamos a América en la era global, sin siquiera considerar los marcos bajo los cuales es plausible pensar del todo en una integración a dicha mirada procesual-lineal. En ese sentido, plantea Hugo Fazio:

El mundo ya no puede contemplarse como un simple escenario o una suerte de macroestructura, sino como una necesaria historización, cuya unicidad ya no viene determinada metahistóricamente por la naturaleza y/o la geografía o por un centro neurálgico que organiza el conjunto. El mundo, en los hechos, se ha convertido en un entramado social, económico, político y cultural, etcétera, cuyos agentes y dinámicas, a través de actividades y tendencias complementarias y/o contrapuestas, colman de sentido el proceso de mundialización (2007, p. 77).

Por esta razón toma relevancia la necesidad de pensar críticamente esa temporalidad, respecto a los principios que la rigen y sostienen aquel relato y que nos conducen a otra cuestión central a la hora de pensar esa relación. Particularmente sobre el lugar de América dentro de esa temporalidad, y desde la cual, literalmente, se le ha otorgado una significación en tanto a pasado, presente y futuro, dentro de ese mismo relato imperial.

Al respecto, propone Serge Gruzinski:

[...] cuando los europeos embisten físicamente los espacios planetarios y los reducen a su visión del mundo, arremeten contra las memorias de las sociedades que invaden y contaminan. Y estos países, confrontados con un pasado, un presente y un futuro concebidos a la europea o simplemente seducidos por la modernidad que proyecta esta manera de pensar, reciben (o adoptan) una historia que interiorizan a medida que avanza la

occidentalización del mundo y que la mundialización europea remodela los espíritus y los imaginarios (2021, p. 23).

La instauración en América de una sola forma de hacer historia y de temporalidad en la cual inscribirse significó la adopción problemática desde una historicidad en cuyo seno ni siquiera tenía lugar. Es por eso por lo que la misma adopción de la historia como mecanismo de comprensión posterior seguirá siendo igualmente problemática, conforme mantiene la contradicción de una historia que pasa a través de un centro imposible de alcanzar.

Fue justamente sobre esa relación que América, como señalaba en capítulos anteriores, “ingresó” a la historia de su encubridor y, en tal sentido, las consecuencias de ese proceso son multidimensionales, pues a la par que se le negaba la historicidad al sujeto y su propio pensar, también se borraron las memorias anteriores sobre las cuales este refiguraba la experiencia histórica de su pasado. En ese mismo sentido, el ejercicio que realiza, por ejemplo, Guamán Poma de Ayala en la *Nueva crónica y buen gobierno* (2006), refleja muy bien ese mismo proceso de “ingreso” a la historia verdadera y universal, conforme los relatos previos fueron datados dentro de la ocurrencia de la historia sagrada, y ordenados según la temporalidad instalada desde Europa y su racionalidad.

Dentro de ese marco, América entró a la historia en 1492, y solo desde ahí adquirió significado como parte del desarrollo de esa historia mundial. Pero más allá de ese ingreso, el mismo factor de su inscripción dentro de la temporalidad pasó a ser problemático en cuanto al momento en que se produjo ese descubrimiento desde el centro de poder occidental, pues América entraba en una historia que llevaba siglos de desarrollo y de “avance”, entrando por la puerta trasera a un proceso que desconocía y que se desarrollaba sin considerarla. Aquella significación desde la historia mundial, que se transformó en su único marco para comprendernos y pensarnos, determinó el momento exacto en que nos amarró, incluso hasta hoy, en una condición de atraso y marginalidad.

Si hay una relación que establecer en torno al lugar de América en la historia universal no es solo desde su negación como presente, sino más bien como una existencia que solo tiene lugar en tanto a pasado y futuro dentro de la temporalidad imperial. Conforme el lugar que posee, dentro del régimen de historicidad bajo el que funciona esa temporalidad

y relato imperial, está dado por el lugar que el mismo Hegel le otorga dentro de esa narración:

El mundo se divide en el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos. Pero no se crea que la distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no solo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos (2016, p. 170).

De ahí se desprende la primera relación respecto al régimen de historicidad imperial, respecto de América como escenario de un estadio ya superado por la civilización centro que se coloca a sí misma como eje del desarrollo universal, y que tal como propone Leopoldo Zea:

Pueblos disminuidos en su humanidad por haberse degenerado al mezclarse con entes que no podían justificar su humanidad y, también, por ser los herederos de una cultura que en la filosofía del progreso no eran ya sino una etapa de la misma; pero que, una vez alcanzada la nueva etapa, no podían ser sino expresión del retroceso, lo que ya no debía ser. Por indígenas, mestizos e ibéricos, los hombres de esta América formaban parte de la subhumanidad y, como expresión de la misma, el subdesarrollo en el que se encontraban por su incapacidad para el progreso. El progreso de los Hombres, de los pueblos que conducían los destinos del mundo (2016, p. 13).

Tal como propone Zea, la condición de marginación bajo la cual se desarrolló el ingreso de América Latina a la temporalidad imperial lo ata necesariamente a una condición de dominación y subalternidad. Justificada por las características raciales de su sociedad, en tanto a la mezcla indígena que marca el estadio inferior al que se encontrarán atados de aquí en más, además de que no poseen la altura moral y espiritual para siquiera integrarse al curso de la historia. En ese mismo sentido, propone Hegel: “La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura. Solo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidad en el estado natural del salvajismo y la incultura” (p. 172).

De tal forma, el sujeto latinoamericano queda marcado a fuego en una posición temporal que lo ata en el atraso respecto al centro del desarrollo de la historia universal, lo que se mantiene como marco significación hasta la actualidad, conforme su relato se torna en el relato de la incapacidad de ponerse a tono con el “desarrollo” general de la humanidad. Ese balance, constante y permanente, significado desde esa misma negatividad, se hace expreso a través de las palabras de José Del Pozo, en cuyo libro de historia general de América Latina, sostiene:

La historia de América Latina desde su acceso a la independencia sería entonces, en el plano político y económico, la de un semifracaso o de un éxito a medias, según como quieran verse las cosas. Tomando en cuenta que América Latina no ha sufrido los embates de las guerras mundiales ni ha sido agobiada por la sobrepoblación, como varios países de Asia, el balance debe ser más bien negativo (2009, p. 7).

Inscrita dentro de esa temporalidad, la interpretación de la historia latinoamericana siempre remitirá a la de un desarrollo frustrado, un avance limitado, una señal fehaciente del atraso e incluso el retroceso al que puede llegar la humanidad.

Es sobre esa inscripción bajo la cual nos hemos leído durante mucho tiempo, como proyección de esa misma racionalidad histórica imperial que nos condena a la marginalidad histórico-temporal, y donde vuelve a tomar lugar el cumplimiento nuevamente del arquetipo occidental que ha motivado toda forma de depreciación de la realidad latinoamericana:

El latinoamericano no, éste, tratando de justificar su pretensión, la de ser Hombre, no un hombre, se empeñará en someterse al modelo de esta supuesta única forma de lo humano, recortando, destruyendo, lo que sobrace en la calca, pegando, parchando aunque nada tuviese que ver con su personalidad lo que faltase de ella. Recortando lo propio, añadiendo, pero sin asimilar, lo extraño (Zea, 2016, p. 17).

De ahí que el mismo proyecto de modernidad, como despliegue progresivo del avance dentro de esa temporalidad, se nos presente como un eje contradictorio, insuperable y una manifestación fehaciente de dicha marginalidad; ya que no podemos alcanzarlo, ni ponernos a tono con

este a pesar del esfuerzo que se imprima, puesto que es la significación sobre la cual se erige toda nuestra historicidad dentro de esa temporalidad la que nos lo impide.

También América es futuro dentro de esa temporalidad, o más bien cierta América.

En ese ordenamiento histórico y temporal, desde el relato imperial, se establece un contraste entre ambas partes del continente, en tanto a que la América atada en el atraso y en el pasado, mucho más vinculada a una historia natural será la latina, a partir de su constitución racial. Contrario al caso de América del Norte, como el lugar del porvenir o el espacio que continúa dentro del relato universal. Que tal como propone Hegel:

Por lo que se refiere a sus elementos, América [del Norte] no ha terminado aún su formación; y menos todavía en lo tocante a la organización política. Sin duda es un país independiente y poderoso; pero está aún en trance de formar sus momentos elementales [...] Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros mostrará su importancia histórica [...] Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia que tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta (2016, p. 177).

Para Hegel, la diferencia está en la misma Conquista española y la colonización de EE.UU. Los elementos negativos del pasado indígena se traspasaron a las colonias españolas, mientras que en América del Norte cundió la industria y avanzaron gracias a que no había una religión única, por un lado, ni tampoco mezcla con aquellas sociedades claramente atrasadas bajo la racista mirada del filósofo. En esta lectura esa misma diferenciación marcó el desenvolvimiento posterior, en relación a lo que se le presentan a través de noticias sobre ese devenir que transcurre al otro lado del Atlántico:

En Norteamérica vemos una gran prosperidad, basada en el crecimiento de la industria y de la población, en el orden civil y en la libertad. Toda la federación constituye un solo Estado y tiene un centro político. En cambio las repúblicas sudamericanas se basan en el poder militar; su historia

es una continua revolución, Estados que estaban antes federados se separan, otros que estaban desunidos se reúnen, y todos estos cambios vienen traídos por revoluciones militares (Hegel, 2016, p. 173).

Más allá de la certeza con que declara Hegel una situación que casi un siglo más tarde se cumpliría —como parte de ese desenvolvimiento centrado ahora en el hemisferio norte— me gustaría llamar la atención sobre un par de elementos que vale la pena considerar, en esta caracterización que he realizado de la temporalidad construida bajo el relato imperial de historia universal.

La primera de ellas tiene que ver con el gesto que realiza Hegel, ya sea como “clausura” de la historia a través del señalamiento de un futuro previsible de realizarse, por lo que no hay historia más allá de Hegel, pues como régimen de historicidad absoluto en su propio desenvolvimiento señala un futuro bajo su ordenamiento esquemático. En ese sentido, plantea Arturo Roig:

El intento de Hegel es el de 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 del mañana, el “futuro 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 (2009, p. 137).

Sobre esto, la clausura más bien es la reafirmación de esa temporalidad y relato universal absoluto, mientras que el mismo futuro se dibuja dentro del desarrollo de la realización ya dada del espíritu en su desarrollo. Por tanto, Hegel no se aventura a ensayar un futuro, sino más bien reitera el mismo desarrollo al que ha referido a lo largo de sus *Lecciones de la historia universal*. Debido a esto la “profecía” hegeliana sobre el lugar de América del Norte se cumple, pues se inscribe y construye desde el mismo sistema.

Es en esa dirección que la clausura de la historia es la manifestación total de la dominación de ese relato, pues nada escapa de ahí y todo está inscrito en el sistema que organiza el tiempo y el relato universal.

A partir de lo anterior, se origina también la segunda dimensión a la que me quiero referir: surge desde el señalamiento de Hegel en relación a su incapacidad filosófica de prever y “predecir” cuestiones que no han ocurrido y que, por tanto, no son posibles de conocer y comprender. Dice el filósofo prusiano: “Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo” (1968, p. 37).

Esa frase es central y determinante a la hora de pensar esta temporalidad y relato bajo el cual se desenvuelve la historia universal, pues Hegel no solamente constituye el ordenamiento que marca la figuración de la experiencia histórica del mundo, sino que arroja sobre esta las formas en que es posible su comprensión. En ese sentido, y también como un factor preponderante a la hora de analizar la historiografía producida desde y bajo esta racionalidad, se identifica el principio que ha determinado todo nuestro saber y quehacer sobre la historia: el historiador solo estudia lo que ya ha pasado (el búho de Minerva alza el vuelo al anochecer), conforme es capaz de generar una distancia respecto a la misma ocurrencia de los hechos (solo cuando la vida ha envejecido). De ahí que el saber de la historia, inscrita bajo esta temporalidad, solo se desenvuelva en torno al ejercicio de reconocer, incapaz de proyectar, pues su saber descansa, esencialmente, en lo pasado. Al respecto, propone Roig:

¿Qué significa en este caso la función de “reconocimiento”? En un primer lugar, reconocer significa “integrar” en un plano ontológico y dentro de un sistema de conexiones, todos los elementos de una realidad óptica dada, en este caso, una época histórica, de modo tal que todos ellos queden comprendidos en una totalidad objetiva como momentos de su verdad y, de esta manera, justificados. Esta función de integración resulta además una fijación de la realidad óptica y el discurso filosófico viene a ser un discurso conservador que no expresa lo que ha de realizarse, sino lo realizado y esto, porque la estructura real es vista como un “resultado” y, sobre todo, porque la filosofía se ha declarado impotente en cuanto poder rejuvenecedor, en cuanto saber de denuncia (2009, p. 114).

Es sobre ese principio que se construye toda comprensión de la experiencia histórica, y a la vez que se reproduce aún más la temporalidad conflictiva de esa historia universal, la que ratifica aún más nuestra condición de marginalidad; puesto que toda historia para ser comprendida ha de arrojar luces sobre un pasado ya organizado y sistematizado, y por sobre todo ya realizado, en cuya única explicación de la experiencia histórica es resultado y producto de ese devenir particularizado, en cuya misma operación epistémica se establece como totalidad objetiva y verdad absoluta. En ese mismo sentido, para quienes nos mantenemos marginales a esa temporalidad y relato, a su vez se nos clausura la posibilidad de pensar y dibujar un futuro, pues todo futuro ya fue pasado, a la hora de reconocerlo, por lo que no tenemos dominio ni posibilidad sobre esa temporalidad.

Por esto, para realizarnos desde y para un nosotros, hemos de quebrar la misma historia y la temporalidad bajo la cual nos hemos comprendido, a fin de recuperar la capacidad de refiguración del tiempo y el relato del que fuimos despojados a través de la discriminación original. Esta tarea es sin lugar a duda compleja, pero donde la filosofía de la historia latinoamericana tiene un par de elementos que pueden aportar en esa dirección.

### 3.3. Reescribir(nos) sobre el tiempo de la historia

¿Qué hacer con el tiempo y la temporalidad? O más bien ¿cómo desprendernos de ese tiempo y esa temporalidad que nos domina y mantiene bajo la condición de marginalidad? Sin lugar a duda la respuesta no es fácil, considerando que llevamos ya varios siglos desde que se produjo ese “ingreso” a la historia y desde el cual nos hemos estado escribiendo y pensando. Sobre todo bajo los marcos que establece esa temporalidad absoluta que ya hemos asumido como cuasinatural, que forma, como señalé anteriormente, un pilar fundamental sobre el que se ha construido el edificio de la historiografía, que, inscrita bajo el esquema de una disciplina de saber universal, ha hecho propias aquellos mismos marcos de sentido bajo los cuales se constituye en sí mismo este pensar sobre la “historia universal”, como campo teórico de realización.

Por sus características, la temporalidad y el relato imperial de la historia universal, al ser un esquema cerrado y clausurado, no permite posibilidad de movimiento o de apertura dentro de sí. Por lo que el reescribirnos, desde la acción creadora que permite apropiarnos de la capacidad de refigurar una historia y comprender nuestra experiencia temporal a partir de otro margen de significación, implica, necesariamente, un replanteamiento total que nos obliga a confrontar críticamente ese esquema tradicional. Por eso, y desde este punto de vista, el acto mismo de repensar el tiempo implica necesariamente una tensión y una polémica con todo lo que ya ha sido escrito. Como un rasgar, un romper, y un cuestionar respecto del piso mismo de la estructura y del marco de comprensión. Pero que aquello no se entienda como una negación ni tampoco como una depreciación de aquellas historias producidas bajo ese esquema tradicional. De hacerlo, se peca de la misma *hybris* que ha caracterizado a la temporalidad y el relato imperial. Más bien, y desde esta propuesta, lo fundamental es conocer, comprender y analizar críticamente esos relatos, pues en ellos también se encuentra parte de lo que somos y lo que hemos sido, ya que constituyen marcos de objetivación que han marcado la forma en que nos hemos mirado y pensado.

A partir de lo anterior, y acerca de la posibilidad de repensar el esquema temporal sobre el cual se ha inscrito nuestra historia latinoamericana, una de las alternativas apunta fundamentalmente al reescribir esa temporalidad. Es decir, no necesariamente quebrar con esta —en tanto a tiempo lineal e incluso a periodicidad—, más si con las formas desde las cuales se constituye la significación desde el centro, a fin de permitir una mirada hacia una historia más integradora. En ese sentido, en conjunto con poner en entredicho la centralidad que caracteriza al orden tradicional de la historia, se desplaza incluso ese mismo centro hacia las periferias antes marginadas dentro del sistema.

Es sobre esa premisa sobre lo que gira la propuesta de Leopoldo Zea, a la hora de pensar la posibilidad de “superar” y desprendernos de ese tiempo e historia de dominación colonial.

De lo que se trata es de hacer de esas experiencias, de esa historia, parte de las experiencias y la historia de los pueblos al margen del mundo occidental. Esto es, de acabar precisamente con esa marginalidad haciendo del centro parte de la periferia. De lo que se trata, para los pueblos del

tercer mundo, es de asimilar y de no seguir siendo asimilados instrumentalmente. Tal sería el sentido último de una interpretación de la historia que cortaría el nudo gordiano de la interpretación occidental de la historia, la cual abriría brecha al callejón sin salida en que esa historia ha entrado. Salida al conflicto y crisis de una historia pensada como progreso infinito pero que, paradójicamente, se niega a aceptar la presencia de otros pueblos en este progreso (1981, p. 139).

Desde ese punto de vista, y más allá de quebrar con la temporalidad en cuestión que propone la “historia universal”, el énfasis de Zea es poder formar parte efectiva de esa universalidad, lo que genera una apertura del mismo proyecto y meta, al ser asimilado desde América latina. “Se busca el sentido de la historia, nuestra historia, para hacer de ella instrumento de una acción encaminada al logro de metas que, una y otra vez, se han propuesto nuestros pueblos [...] el pasado es así algo vivo y que debe ser asimilado en el presente para que sea útil al futuro de sus creadores y no sea ya más un obstáculo” (2015, p. 345). De tal forma, se avanza del “ser como otros para ser sí mismo” al ser sí mismo, a partir de esa asimilación del mismo proyecto de modernidad y su meta, más bien como aquellas técnicas (tanto de pensamiento como de comprensión) de las que podemos y debemos reapropiarnos, que posibilita desarrollarnos bajo un proyecto mucho más abierto. Bajo esa mirada, propone Zea:

¿Ser como otros para ser sí mismo? Esto es, adoptar las técnicas o instrumentos materiales que han permitido a otros pueblos el respeto del mundo y la felicidad material de sus individuos. Instrumentos puestos al servicio de su especial humanismo, de su idea del hombre, una idea del hombre a la cual no renuncian [...] Un aprovechar el futuro, pero no para ser cualquier cosa, sino aquello que trataba de reafirmar. Ni renuncia radical al pasado, ni aceptación plena del futuro [...] El futuro de los pueblos iberoamericanos que ahora, en nuestros días, parece ser el futuro de todos los pueblos que se han encontrado o se van encontrando en sus circunstancias (1991, p. 135).

A partir de ello, Zea asimila el humanismo como proyecto común para el desenvolvimiento de la humanidad y su destino, reapropiándose, justamente de aquellos marcos temporales e incluso de los elementos que

determinaron los principios ideológicos de la modernidad como proyecto en el escenario en que surgió la misma conciencia de la “historia universal”. El foco que reemplaza a esa significación del centro de poder europeo es para Zea la solidaridad, como eje central desde la que se produce esa significación global y horizontal:

Conciencia de solidaridad que, partiendo de la solidaridad de pueblos de esta América se pueda extender a otras partes del mundo igualmente bajo dependencia. Solidaridad expresa en la idea de Tercer Mundo, pero sólo como expresión transitoria de pueblos que se niegan ya a seguir formando parte de la periferia de determinado centro de poder, cualquiera que sea el signo de este [...] Solidaridad que, ha de ser extendida a los hombres de los mismos centros de poder que han impuesto la dependencia. Solidaridad que ponga así fin a nuevas dependencias. Ya que no se trata de un cambio de orden de la dependencia. Esto es, no se buscará hacer de los siervos señores o de los esclavos amos. Se trata de que esta relación desaparezca por inhumana (1981, p. 59).

Bajo esa premisa, la óptica bajo la cual Leopoldo Zea ve la solidaridad se plantea desde la borradura de la relación de dependencia, de jerarquía y de reconocimiento del otro desde la horizontalidad, razón por la que se plantea bajo una lógica analógica, mientras que es “[...] capaz de reconocer en el otro al semejante. Semejanza en su diversidad, en su ser distinto” (1991, p. 294). Respecto a ese principio, para Leopoldo Zea, una historia liberadora, impulsada por el principio de solidaridad, vendría a ser una nueva etapa para una historia que parte desde el reconocimiento y la asimilación de su dominación —en ese sentido no hay una negación del pasado (p. 295)— y que se propone desde esa misma experiencia una necesaria apertura hacia un futuro diferente. Al respecto:

Tenemos ya una larga historia de dependencia, de colonización, cualquiera que sea el signo que haya tomado o tome. Debemos terminar con esta situación, pero no de forma inauténtica, disfrazándonos de hombres libres, sino luchando por ser libres y siendo libres en esta lucha. Es nuestro ser el que debe liberarse de la dependencia, no tratando de anular este nuestro ser en nombre de la independencia. Es el mismo hombre dependiente que ha de ser libre de acuerdo con sí mismo. Y la libertad,

si ha de ser auténtica, tiene que darse en relación con otros hombres [...] En ese sentido la libertad de otros es, también, expresión de nuestra propia libertad; como nuestra libertad será expresión de la libertad de los otros (p. 295).

Es sobre un marco similar al propuesto por Zea, que Enrique Dussel desarrolla un paso más allá este acto de asimilación, reapropiación y re-escritura de una historia dentro de esa temporalidad.

El foco desde donde propone su mirada está en lo que constituye como “movimiento analéctico”, basado principalmente en la categoría de exterioridad, que posibilita la realización de lo imposible para el sistema, como irrupción del otro frente a la totalidad (2014, p. 241).

Dussel propone el desarrollo de lo analéctico en contraposición a la dialéctica hegeliana o método ontológico que piensa la totalidad y que niega al otro en su inclusión intrascendente para el pensar filosófico mismo, o el “pensar el pensamiento” (p. 175), eje bajo el cual se articula cierta consciencia que busca, más allá del sujeto, develar el desenvolvimiento de la historia, del ser, de la existencia como absoluta, donde la totalidad se realiza en ella misma. Bajo esa mirada, la dialéctica y sus críticos, desde el punto de vista de Dussel, compondrían más bien la prehistoria del pensamiento latinoamericano acerca de la liberación, mientras que la analéctica sí es efectivamente superación del anterior. Al respecto propone:

El método del que queremos hablar, en ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (aná) que el del mero método dia-léctico [...] El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para “servir-le” (al otro) creativamente (p. 182).

Desde ese esquema, la propuesta metodológica de Dussel, pues es en sí mismo un camino de realización más que una herramienta de constatación de la existencia que se basa en el reconocimiento de otro que no es solo sensible, sino que dota al concepto de un sentido creador desde el otro hacia la liberación. Propone Dussel:

Lo propio del método ana-léctico es que es intrinsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias y ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa

ya una operación ética, una elección, un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad [...] El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un <<servidor>> comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma (pp. 183-184).

A partir de ello, Dussel sugiere un giro respecto de la misma óptica de Zea, desde el punto de vista que es necesario romper con el mito de la modernidad occidental, que piensa la totalidad, y pasar de la razón emancipadora (que es al proyecto que refería Zea) a la razón liberadora, lo que el autor propone como trans-modernidad, como proyecto integrador que parte del reconocimiento del otro y en servicio de su liberación, en tanto:

Se trata de una “trans-modernidad” como proyecto mundial de liberación (y no como proyecto universal unívoco, que no es sino la imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como la humana en general) donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La “realización” de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la potencia (de la Modernidad) al acto de la Misma (la Modernidad europea). La “realización” sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica (o analógica, sincrética, híbrida o “mestiza”) del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/tierra, Cultura occidental/culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad (1992, pp. 177-178).

A partir de ello, la alteridad sobre la cual se constituye el mismo proyecto de la modernidad, y en sí la misma temporalidad y relato histórico universal, pasa a formar parte constitutiva de esa reapropiación y reescritura como proyecto desde la solidaridad. Traduciéndose en un proyecto

mundial (ya no regional o mundial desde lo etnocéntrico) de liberación, que apunta a la correalización de lo imposible, en el sentido de alcanzar los objetivos y metas que el pensamiento moderno constituyó y legó al mundo, desde esa misma racionalidad emancipatoria que devino al final en dominación, pero ahora a un nivel efectivamente mundial, con la periferia como centro del desarrollo de ese nuevo pensamiento.

Dussel reorganiza una lectura de la historia mundial acerca de esa misma temporalidad y fases de la modernidad europea, desde la que surge este nuevo concepto, con la gravitacional diferencia de que se embarca en desarrollar una mirada mucho más amplia e integradora, a la vez que centrada en darle significación a hechos y culturas que fueron omitidas por el eurocentrismo colonial. Al respecto, justifica su propuesta conforme:

[...] es necesario descubrir el lugar que le toca a América dentro del huso que se utiliza esquemáticamente en la representación de la evolución de la Humanidad. Desde el vértice inferior —origen de la especie humana en un mono o polifilismo—, por un proceso de expansión y diferenciación, se construyeron las diversas razas, culturas, pueblos. En un segundo momento —el presente—, por comprensión y convergencia, se va confluyendo hacia una civilización universal. América Latina se encamina igualmente hacia esa unidad futura. Explicar las conexiones con su pasado remoto —tanto en la vertiente india como hispánica—, y su futuro próximo, es develar inteligiblemente la historia de este grupo cultural, y no ya con la simpleza del anecdotario o la incongruencia de momentos estancos y sin sentido de continuidad o la invención del político sin escrúpulos (2018, p. 27).

A partir de esa propuesta, la reorganización que propone Dussel de la historia universal, y que propone como el inicio de un “bosquejo” necesario para una política de la liberación, considera una transformación y resignificación desde un origen que inicia con el desarrollo mismo de la humanidad desde los ancestros más antiguos y hasta el neolítico, para pasar a los centros primarios de la cultura, considerando en ese marco a la cultura mesopotámica, egipcia y de Medio Oriente, la India, China, los imperios de Irán, y la cultura cartaginesa; a la vez que integra dentro de esa lectura a Mesoamérica y el Imperio inca como origen del *logos*

(2007, 2018). A partir de esas culturas, Dussel desarrolla una comprensión del mito como objetos de una hermenéutica filosófica, remarcando en ese mismo sentido una valoración significativamente distinta con la racionalidad imperial, en tanto que las considera como parte de un pensar narrativo-religioso, que analiza desde su pretensión de validez racional (2007, p. 73). Asimismo, la diferencia que instaura Dussel, respecto del relato y la temporalidad occidental imperial (y hegeliana), se establece con relación a un origen civilizatorio mucho más amplio que el “helenocentrismo” (2007, p. 11), que se acostumbra desde los relatos imperiales acerca de la historia universal, y donde posteriormente tanto Grecia como la Antigüedad romana conviven, como culturas, con los centros de desarrollo islámico, con la cultura hebrea y los pueblos germánicos que correspondían a la Europa periférica que se desenvuelve dentro de ese escenario espacio-temporal. Al respecto, cabe considerar lo que Dussel llama el “descubrimiento de la intersubjetividad crítica desde la Alteridad”, respecto a la diáspora judía y a las sectas cristianas frente al desarrollo imperial romano, desde las que las significa como víctimas, y en cuyo aporte destaca la construcción de una “comunidad ética”, valorándolas como crítica frente a la altanería de los ciudadanos del Imperio (2007, p. 77). La óptica de Dussel justamente apunta hacia la resignificación y visibilización de aquellos sujetos marginados u obviados por el relato y la temporalidad imperial, quienes hacen la crítica y desarrollan los marcos de significación que cuestionan al relato dominante desde la alteridad.

Posterior a esas primeras fases, Dussel entra en una refiguración de las fases de la modernidad, que comienza, a su juicio, en 1492, proceso desde el cual se despliega esa primera forma de modernidad caracterizada por la monopolización del relato y su afán expansionista a través del mundo. A partir de esto, el autor desarrolla una caracterización sobre las subfases que se desenvuelven dentro de la “modernidad temprana” relacionada al momento que se extiende desde el descubrimiento/encubrimiento de América, el renacimiento europeo y la expansión colonial por América y África, lo que separa a su vez las formas de modernidad que se desarrollan desde España y el Norte de Europa, a la vez que pone énfasis en las críticas a dicho proyecto imperial esclavista.

El ordenamiento propuesto por Dussel (2007) culmina en general en el desenvolvimiento de la “modernidad madura”, desarrollada a partir de

las revoluciones burguesas en Europa y el desarrollo del humanismo a través de los filósofos de la modernidad, como caracterización del pensamiento occidental que marca el desenvolvimiento de la ética, la filosofía política y el Estado, y que en general recorre desde Hume hasta Marx.

A partir de ese extenso recorrido, que he querido simplificar, Enrique Dussel ha ubicado su foco en las posibilidades de pensar una política para la liberación desde América Latina, a partir de ese bosquejo general. En ese sentido, la obra y el ordenamiento de Dussel, en términos históricos y de temporalidad, sigue planteándose desde un desarrollo abierto e inconcluso respecto a pensar esa misma periodificación que señala. Por ello, el final de su obra se traduce en una serie de hipótesis que propone, muchas de ellas desarrolladas desde la experiencia histórica latinoamericana contemporánea, que sirvan como eje de para esa política liberadora, a fin de que necesariamente se traduzcan en la *praxis* que permita avanzar hacia esa transformación radical que posibilite el desarrollo de esa trans-modernidad. Al respecto:

La filosofía de la liberación pretende asumir dichas posiciones desde una actitud creadora, pero no ecléctica. Pretende proponer un discurso que incluya orgánicamente los discursos enunciados, sin desnaturalizarlos, sino más bien dándole su profundo sentido. Pretende además, históricamente y filosóficamente, superar el fisiologismo griego, el teólogo medieval y el concejal socialismo moderno del centro, para discernir una antropología, una filosofía que tenga como pivote central al ser humano como libertad, como exterioridad, como persona (2014, p. 255).

A partir de lo anterior, tanto Zea como Dussel realizan el ejercicio de instalar al sujeto latinoamericano dentro de una historicidad común. Se le suma y entrega un proyecto como sentido desde el cual significar, que apunta a la posibilidad de liberarse en favor de una emancipación general, civilizatoria, que quiebre los ejes mismos de la dominación a la que ha sido sometido y desde su propia alteridad. De ahí que tome tanta relevancia la conciencia sobre aquella historia imperial para hacer visible esa misma condición de dominación que permita comprendernos desde la opresión, pues solo así se hace posible el compromiso de liberación.

En el ejercicio anterior de resignificar, sin embargo, se sigue produciendo cierta problemática ligada a la reproducción de aquellos marcos

de comprensión bajo los cuales se desenvuelve y construye la historia imperial. Es decir, la resignificación y la reescritura de los sujetos a través de esa temporalidad claramente trae consigo una posibilidad distinta, pero que no obstante se construye a partir de esa racionalidad. ¿Es acaso asimilar lo de otros la única posibilidad para ser nosotros mismos?

La problemática en cuestión y que me causa el conflicto, tiene que ver justamente con la mecánica en que se produce esa resignificación, en tanto la única alternativa se encuentra en la reapropiación de los principios emancipatorios de la modernidad. En ese sentido, siento que no necesariamente, en este acto de reapropiación del proyecto de modernidad se utiliza al pensamiento occidental, imperial, impuesto, como cantera de ideas. Más bien, podría ser incluso entendido como la sumisión a una idea universal que de todas formas se constituyó bajo un lugar de enunciación particular. Desde ese punto de vista, aquellos márgenes constitutivos bajo los cuales se nos impuso la temporalidad y el relato imperial siguen ahí, inamovibles, mas solo modificados respecto a la lectura, conforme se amplificó y construyó considerando nuevos sujetos, no necesariamente en la misma relación jerárquica que establecía en centro, pero que no obstante devienen en el cumplimiento de la misma meta impuesta por la modernidad. Es decir, según Roig: “Se trata, aunque no se diga siempre de modo expreso, de la presencia de un ‘sujeto’ (en el sentido de aquello que sostiene un proceso o está de soporte de los cambios), que ‘marcha’ en una determinada dirección” (1994, p. 99). Es justamente en ese sentido que no se produce un quiebre o que el replanteamiento más bien termina siendo parcial, pues se sigue reproduciendo el modelo progresivo, lineal, segmentario de la temporalidad colonial, en conjunto con el mismo sentido impuesto sobre toda experiencia histórica de la humanidad. Desde ese punto de vista, si bien se atiende al replanteamiento y la posibilidad de repensar la historia la temporalidad, no obstante, a razón de un tiempo universal base para cualquier relato, se mantiene intacta y lo que se produce es la inscripción de un nuevo sujeto, con su propio significado, sobre una temporalidad que permanece.

### 3.4. Resignificar(nos) desde otros tiempos, o si es posible otro tiempo

A partir de lo anterior, y volviendo a la pregunta ¿es posible pensarnos desde otra temporalidad o es que en realidad la única alternativa plausible es la establecida por la temporalidad y relato imperial? De responder afirmativamente esta última cuestión, tendríamos que estar frente a una cuasirrevelación que ha encontrado el pensamiento occidental, respecto a que al ser la única realidad ese tiempo, lo único modificable sería la significación de los hechos, sujetos y procesos dentro del mismo. Pero sabemos que eso no es así.

La operación ideológica de ese discurso y temporalidad es la que nos sigue atando en tanto a forma de comprendernos desde un elemento que es central también dentro de los marcos en los cuales funciona y construimos nuestro propio pensamiento. Por esta razón me refiero particularmente en nuestra obsesión epistémica por la continuidad, con relación a que nuestra historia solo la podemos comprender como parte de un entramado general, amplio, interconectado, desde el cual se vislumbra un sentido a través de esa continuidad. En ese sentido, no solo manifestamos la existencia de regímenes de historicidad, en cuanto a que organizamos esa misma continuidad en cuanto a la construcción de pasados, presentes y futuros, sino que incluso, historiográfica y filosóficamente hablando, pareciera que los requerimos. De ahí que su creación permanente vaya de la mano de las crisis que los ponen en cuestión, siguiendo el planteamiento de Hartog, desde lo que se vislumbra, justamente, esa necesidad de la continuidad basal dentro de nuestra disciplina y forma de enfrentar y pensar el tiempo.

Al respecto, me parece que Arturo Roig es certero al constatar esa situación, en que, particularmente, la continuidad no solo se transforma en cuasi necesidad, sino que, y por sobre todo, se instaura como un instrumento de dominación, conforme:

Ahora bien, y tal como ya lo hemos insinuado, ¿no podría sospecharse que esa “continuidad” planteada casi como una exigencia, no proviene de un modo de ejercicio de poder? La “continuidad” con sus etapas y salvo excepciones, ¿no ha sido desde el siglo XVIII y comienzos del XIX más bien una expresión de deseo de continuidad por parte de una clase social

que ha detentado el poder ideológico? Desde este punto de vista, la “continuidad” —de cualquier modo, que se la establezca— sería más bien la expresión de un “proyecto de continuidad” y hasta de una “desesperación por una continuidad” a la que se la reviste de “necesidad racional”. Si no tiramos ciertas líneas hacia el pasado, no hay para nosotros “pasado histórico”. Más ¿quién nos garantiza acerca de la “objetividad” de tales líneas de continuidad? (1994, p. 101).

Roig problematiza aquel elemento bajo el cual entender a su vez la persistencia de ese marco temporal imperial del cual es tan difícil desprenderse, y en cuya forma de reproducirse también se materializa en esa misma búsqueda de la continuidad. De hecho, y sin ir más lejos, las mismas formas bajo las cuales componemos nuestro devenir en el tiempo están atadas, desde la misma práctica historiográfica, a velar por el cumplimiento de la continuidad. De tal manera, las fuentes que utilizamos para construir la historia están ligadas a criterios de continuidad, en tanto que un hecho “aislado”, documentado, no puede ser motivo de análisis sino más que de constatación si es que no forma parte del entramado que permite comprender el escenario general. Incluso no podemos tener, como latinoamericanos, mayor relación con los pueblos indígenas, sus imaginarios y formas de objetivación, pues desde la misma continuidad solo podemos comprendernos a partir del quiebre que involucra la llegada del español en 1492, que figura como eje inicial desde el cual adquirir continuidad histórica. Es en ese sentido que la continuidad se transforma en un mecanismo de poder, puesto que nos circunscribe a solo pensarnos alrededor de ella, y, por ende, deja marginados a aquellos sujetos que no “tienen” continuidad, o que no pueden ser “encubiertos” bajo cierta continuidad. Al respecto, nuevamente propone Roig:

Esa “exigencia de continuidad” dentro de la historiografía clásica es pues un recurso de “sobre vivencia” y a la vez de “apropiación”, modo ideológico de superar formas de alienación. Los sectores de poder, con sus intelectuales, crean su propia imagen histórica continua y aseguran su permanencia; esos mismos intelectuales colaboran para que esa clase se “apodere” de las “imágenes” de la historia, que son, en última instancia, imágenes de ella misma (1994, p. 101).

Bajo la misma perspectiva, la significación que entregamos a los hechos está dado por esa misma continuidad, como herramienta de poder, mientras los consideramos conforme son capaces de demostrar el desarrollo de lo procesual, o que aportan al desenvolvimiento de la estructura. Al respecto, también propone Roig:

¿Qué pasa con aquellos “hechos” que por no ingresar en las líneas de significación sobre las que se monta la “continuidad” resultan no ser “hechos históricos”? La respuesta es obvia. Se los ignora y, si en algún caso son de tal peso que no se los pueda desconocer, se los deforma, se los disminuye. Como consecuencia de esto hay en todos nuestros países una historia a la que tal vez podríamos llamar “historia subterránea” o “historia secreta”, o simplemente la historia no historiada (1994, p. 102).

A partir de ello, la problemática respecto a la reproducción de los marcos bajo los cuales se organiza la temporalidad imperial y desde ahí la historiografía como ejercicio que se constituye desde esa matriz, toma una nueva dimensión, mucho más profunda en cuanto al piso que determina toda significación. Conforme esa misma lógica de sentido se encuentra inmersa y dada por la misma continuidad, nuevamente como un eje basal estructural, muchas veces obviado dentro de nuestro propio quehacer historiográfico por considerarla cuasinatural. De esta manera toma aún más importancia mientras nos remitimos esa misma continuidad desde el centro que otorga sentido y significación. Es decir, prácticamente toda continuidad, manifiesta en nuestra escritura de nuestra propia historiografía, es a la vez el marco de significación que ordena todo relato con base en Europa, pues al ser el escenario de la realización de la historia como tal, otorga a su vez el principio regente bajo el que se organiza toda continuidad. La periodicidad y la fragmentación está dada nuevamente en esa misma lógica de continuidad, conforme no podemos crear “periodificaciones” que atenten contra esa continuidad universal. Desde ese punto de vista, la resignificación sobre reescribirnos en la temporalidad imperial no logra generar ese quiebre con la estructura de dominio colonial, pues al igual que la historiografía, sigue yaciendo en la base misma de todo relato.

Entonces, cuál es la alternativa para repensar un marco temporal propio desde el cual significarnos a nosotros mismos. Al respecto, me

gustaría rescatar una propuesta desarrollada por Roig, y que por lo demás concuerda directamente con la posibilidad de realizar una historia desde los marcos de objetivación de los sujetos.

Una “historia episódica”, en cuyo desenvolvimiento pone en entredicho esa misma continuidad colonial. Que se piensa más bien desde los “re-comienzos”, en que cada etapa es entendida como un “volver a empezar” (1994, p. 101), y a través de los cuales irrumpe un sujeto, que quiebra esa continuidad de dominación:

Hemos sostenido que no hay un comienzo de la filosofía latinoamericana propiamente dicha, sino re-comienzos. Asimismo, hemos aventurado la tesis de una historiografía en la que lo episódico posee una particular presencia, no extraña a aquel recomenzar. Una filosofía latinoamericana —vale decir, un preguntar que involucra la realidad humana de un hombre que se identifica de una particular manera histórica— no se nos presenta, en sí misma, como una continuidad asegurada por una necesaria secuencia, sino como un enunciado de discursos circunstanciales que han sido para cada época, diagnóstico, denuncia, proyecto y también, por cierto, compromiso. Tal vez podríamos acuñar para ella la categoría de “dialéctica discontinua” (1994, p. 119).

A partir de esa lectura que Roig construye acerca de pensar una filosofía latinoamericana, desde la historia de las ideas, toma lugar esa idea de los “re-comienzos”, justamente entendidos como discursos circunstanciales por los que un sujeto otorga significación a su propia historicidad. Desde ese punto de vista, la experiencia histórica del sujeto no se justifica con base en un entramado general, en que generalmente vive en la negación bajo el régimen de dominación, sino a partir de los episodios desde los que se produce la significación, como manifestación del ejercicio de autovaloración desde su propia objetivación. En ese sentido, propone Roig: “Historia que se reduce a momentos puntuales que quedan señalados como rupturas sin significado, momentos de ‘irracionalidad’ que no encajan dentro de una ‘racionalidad’ que podría justificarlos” (1994, p. 102). Es justamente, desde esa perspectiva, que aquellos hechos adquieren significado, pues no devienen del desenvolvimiento de la estructura, o del desarrollo de la continuidad colonial, sino desde los propios sujetos, que vuelcan sobre ellos, todo su pensar y actuar.

Con ello, Roig hace eco y profundiza sobre lo episódico como mecanismo para comprender(se) a aquellos sujetos que se desenvuelven desde fuera de la continuidad, y en quienes se ejerce el poder de la dominación, en tanto:

Gramsci, en uno de sus Cuadernos de la cárcel lo ha dicho con frase escueta y fecunda: “la historia de las clases subalternas —dice— es necesariamente disgregada y episódica. Fijémonos bien: no habla de una “historia periódica”, sino de una “historia episódica”. Y ¿Qué es un “episodio”? Pues un *epísódion* es, en el lenguaje griego, una parte no integrante o una acción secundaria respecto de la acción principal dentro de un poema épico o dramático, o de una novela y si de alguien modo aparece entrelazada con aquella acción principal, lo es no necesariamente y todo esto a pesar de que el preceptismo literario lo hiciera del episodio un momento formal que se ha llegado a entender como inevitable (1994, p. 102).

A partir de ello, el episodio toma por tanto una vital significación, en tanto manifestación de la historia de aquellas clases subalternas, o sin historia, y es justamente ahí donde se constituye la diferenciación, entre las formas en que se comprende esa acción episódica.

Generalmente, a la hora de considerar el desenvolvimiento del sujeto subalterno, el abordaje tiende a enlazarlo necesariamente con la continuidad. Es decir, toda acción, por episódica que sea, se comprende como la acción de un sujeto, o un grupo de sujetos, en tanto a parte de un proceso que le otorga la misma significación al hecho. Por ende, el sujeto y su acción, más bien pasa a ser la materialización como resultado de una continuidad, sea cual sea, y no desde su propia objetivación. Es en ese sentido que toma relevancia la propuesta de Roig, en tanto se produce la inversión, conforme una historia episódica no busca generar o construir, aunque puedan darse, continuidades a partir de los episodios. Por el contrario, el episodio tiene lugar y significación desde el mismo sujeto, sin tener que responder a una continuidad, y aun cuando ese episodio se desenvuelva en relación o en confrontación con la misma:

“Ciertamente que el “sujeto” de esta historia “episódica” no es el que asegura la continuidad [...] No se repite, ni el esquema del lenguaje con sus

dos coordenadas de sintagma y paradigma, ni el esquema circular-espiral de la cosmogonía hegeliana. Simplemente se trata de hechos que para más de un historiador carecen de sentido (Roig, 1994, p. 103).

A su vez cambia el eje desde el cual es posible construir periodicidad, pues, en relación con ese mismo sujeto, el marco de continuidad no antecede a la realización misma de la comprensión del hecho-episodio, sino desde ahí se constituyen marcos de periodicidad. Es en ese sentido que Roig propone que, desde la monografía, como generalmente se abordan esos hechos, pueda producirse a su vez el desarrollo de una nueva historiografía:

¿hacer monografías, como proponía Gramsci, no era dar los primeros pasos para una nueva historiografía que acabaría traspasando los límites de lo monográfico? En verdad que entendemos que es así y si pensamos otra vez en la noción de “episodio” lo veremos. Un “episodio” es, en efecto, algo relativo en cuanto es siempre entendido en función de aquello respecto de lo cual es episódico. Una idea de “proceso” resulta inevitable y no hay nada que se oponga a que los “valores episódicos” acaban siendo “periodos” (p. 103).

A partir de ello, es posible repensar una historia, e incluso construir nuevas periodizaciones sobre la historia americana, lo que queda planteado, más bien, como un ejercicio por realizar, entendiendo que, y a partir de esa posibilidad, se puede construir una nueva historia.

Como último punto dentro de esta discusión, me gustaría profundizar sobre una cuestión que es elemental y que de alguna u otra forma aparece como requisito o condición para el desarrollo de las propuestas anteriormente consignadas, y que trae consigo una interpelación a las formas en que se hace/hacemos, construimos y escribimos nuestra historia. Pues tanto una historia escrita desde la solidaridad, siguiendo el planteamiento de Zea, una historia reinterpretada desde el método analéctico y proyectada hacia una mirada transmoderna, siguiendo a Enrique Dussel, o la posibilidad de una historia episódica que quiebra la continuidad, tienen como eje común el proyecto de liberación como camino hacia el cual transitar y que, desde ese punto de vista, implica la necesidad de una historia abierta.

La referencia a una necesaria historia abierta, o más bien, una historia abierta a la alteridad y al proyecto, se propone en contraposición a una historia clausurada, o cuya meta está en la comprensión del pasado desde el presente, sino, más bien, a una historia que se propone en el entremedio de un pasado-presente-futuro en sentido proyectivo y sobre todo en una historia que está por realizarse, o más bien, construirse.

Anteriormente señalé la posibilidad de reinterpretación del tiempo y de la historia universal bajo la necesaria ruptura respecto de la clausura, en el sentido de una historia ya hecha y que posee dentro de sí elementos que operan como marcos de significación preestablecidos de los que no es posible salir, en particular la noción de un tiempo histórico basado en Europa como centro, y las reinterpretaciones que descentraban ese centro movilizándolo hacia otros espacios, sujetos y relaciones. Más para la existencia de aquello, es requerida una condición fundamental, que más bien tiene que ver con la forma misma en que se desarrolla la escritura de la historia y la construcción de la temporalidad. Una reinterpretación requiere de una historia abierta, o una historia que está abierta a la alteridad y la transformación, pues, de mantenerse la historia clausurada como algo netamente circunscrito a lo pasado, no hay salida posible. Bajo ese esquema la noción de una historia abierta se encuentra presente dentro de los autores, en tanto una mirada y escritura de la historia en sentido proyectivo, donde la historia en relación pasado-presente-futuro se transforma en un espacio entremedio y en tránsito, lo que cambia radicalmente el régimen de historicidad bajo el cual se inscribe. Es decir, se escribe una historia hacia adelante, no como constatación de lo ocurrido.

En particular, esa proyectividad está dada por el proyecto de liberación, como posibilidad de transformación de la realidad existente, que queda constatada en la propuesta que desarrolla Leopoldo Zea desde la solidaridad, en tanto se propone bajo una óptica proyectiva, donde la liberación aparece como alternativa desde una historia que, necesariamente, se propone como abierta y en construcción, desde ese punto de vista, se posiciona desde un sentido histórico de lo porvenir, “que se da en un presente consciente y del cual ha de derivarse la posibilidad del futuro anhelado, el futuro que ponga fin a una situación que se considera ha de ser rebasada” (1981, p. 60). Bajo esa premisa, el autor es aún más explícito respecto de esa necesidad, en tanto:

Tal será, en resumen, el sentido de la historia de esta América, la América Latina, nuestra América, que diría Martí. Sentido que surge de la conciencia de una realidad que se presenta como impuesta. El sentido de una historia que aún se está haciendo. Sentido que se da en un presente consciente y del cual ha de derivarse la posibilidad del futuro anhelado, el futuro que ponga fin a una situación que se considera ha de ser rebasada (1981, pp. 59-60).

El sentido proyectivo, de tal forma, se establece como una condición basal para la reinterpretación y escritura de la historia y del tiempo, donde el futuro forma parte de la constelación y de la operación historiográfica y que otorga al sujeto una capacidad de transformación y acción histórica mucho más activa en su propio proceso de objetivación y en el ejercicio pleno de su historicidad.

Bajo un espíritu similar se desenvuelve el proyecto de liberación en Enrique Dussel, en tanto la liberación como proyecto, implica la construcción de lo nuevo, de una patria nueva, que conduce, justamente, desde la analéctica como eje de articulación de esa transmodernidad que se extiende hacia adelante. En tal sentido:

[...] la liberación como nuevo ámbito ya no es repetición de lo anterior, sino que es realización de nueva dimensión [...] Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad de nuestro pueblo (2020, p. 127).

Según esta idea, toma relevancia la propuesta de Dussel que aborda la analéctica desde la lógica de “al servicio”, y donde la historia también se construye y proyecta al servicio de la construcción de ese momento histórico venidero, por lo que el futuro toma un énfasis fundamental en el entramado, ligado a las nociones de creación y novedad que plantea el autor. Bajo ese esquema, la transmodernidad es una edad dentro de la historia de la humanidad que se inscribe en lo futuro, a partir del esfuerzo de liberación que se realiza desde el presente. Es en ese esquema que se desenvuelve una lectura sobre una historia abierta, que hace coherente a la relectura general que desarrollaba Dussel acerca de las posibilidades

de pensar una historia universal bajo clave transmoderna, y que se encuentra estrechamente ligada a la posibilidad —atendiendo a la idea de una historia que se realiza para la comprensión del sujeto— a una comprensión proyectiva del poder ser, abierto a la posibilidad (2017, p. 54).

Bajo una perspectiva similar, Arturo Andrés Roig también aboga por una historia abierta, “en la cual no sólo se da lo *novum*, sino también lo *alterum*”, que fundamentalmente se enmarca dentro de lo que el autor llama como la necesidad de una filosofía auroral, que invierte la relación de aquella comprensión que nos clausura, como sujetos de mero reconocimiento, según la relación que establecía Hegel en cuanto a que solo es posible comprender la historia luego de su realización y nos ubica en el marco de una filosofía que se proyecta y escribe hacia adelante, que hace posible desarrollar, desde esa nueva historia episódica, una nueva forma de entender la temporalidad. Arturo Roig define esa nueva actitud como:

Un filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria del pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia del proceso histórico de las relaciones humanas (2009, p. 15).

Filosofía auroral, cuyo símbolo es la Calandria, o Tenca en Chile, como referencia a aquella ave que alza su vuelo y su canto al amanecer. Pensar una filosofía y una historia auroral, tal como dice Roig, es devolvernos la capacidad creadora, no solamente de nuestra temporalidad y la posibilidad de refigurar una/nuestra historia, sino devolvernos también el ejercicio mismo de un pensar, un construirnos como sujetos y un otorgarnos sentido desde nosotros mismos. Es desde esa mirada que plantea nuevamente Roig (2009):

Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legítimable (p. 16).

Es a partir de esto que confluyen todos los márgenes bajo los cuales poder pensar un nuevo marco desde donde repensar nuestra historia. Una historia que se propone como proyecto, desde aquel “tenernos a nosotros mismos como valiosos”, y desde nuestros propios modos de objetivación, que crean consigo un tiempo y una experiencia que podemos comprender como historia. De tal manera, y a partir de los sujetos, esa nueva historia, por lo tanto, estaría ligada a su permanente apertura y revisión y mientras el proyecto se dibuja y se redibuja desde su propia significación de la experiencia del tiempo. Es solo en este escenario que cabe la posibilidad de un proyecto de liberación.

Con lo anterior, y siguiendo a Roig, “si se puede hablar de “re-comienzos” del filosofar latinoamericano, esto se debe a que se ha ido dando un fundamento fáctico de posibilidad en esas formas de praxis liberadora, en los diversos niveles de profundidad que puedan señalarse (1984, p. 73).



## Conclusión

Hasta aquí el desarrollo de esta investigación, pero no el final del recorrido. Lo que sigue de aquí en adelante, a partir de esa primera y fundante interpelación, es el inicio de una búsqueda que se encuentra aún lejos de finalizar. Más allá de toda pretensión, lo que he querido realizar a través de las lecciones anteriores fue, ante todo, ser capaz de vislumbrar un espacio de discusión y reflexión. Una ventana, desde la cual mirar más allá de los gruesos muros en que hemos construido nuestra disciplina historiográfica, en este edificio en que nos hemos cobijado, formado y nos mantenemos. Acostumbrados a cierto espacio cómodo que pocas veces ponemos frente a nosotros para realizar el ejercicio crítico de cuestionarlo desde sus bases.

Desde ese punto de vista, me parece imperioso bajar de vez en cuando a mirar aquellos cimientos sobre los cuales se sostiene ese mismo edificio, pues pueden ser más reveladores de lo que creemos.

Ese ejercicio reflexivo permite darnos cuenta de los límites y la fragilidad que condiciona a esos cimientos sobre los cuales se sostiene nuestra disciplina, al mismo tiempo nos invita a pensar en lo que necesitamos para enfocarla hacia nuevos horizontes. Más allá de los márgenes coloniales y eurocéntricos que se nos han impuesto como propios, y que muchas veces no logramos ver por la falta de esa reflexión crítica.

Bajo esa premisa ha sido el eje bajo el que se desarrolló esta investigación. Poner en escenario, realizar una crítica y desde ahí posibilitar cierta apertura, de modo que nos permita transitar hacia nuevos enfoques que sean capaces de replantear aquella dependencia epistémica que nos mantiene circunscritos a esa condición estructural de dependencia y dominación, dentro de la que nunca seremos protagonistas.

De tal manera, si bien la investigación se ha realizado, casi enteramente desde la filosofía, es fundamentalmente un aporte para historiografía. Ya antes había señalado lo personal de la interpelación, que la idea surgió desde la descolocación ante una filosofía de la historia latinoamericana existente, y de la que no tenía idea. Esta investigación ayuda al menos a tomar conocimiento de esa existencia, a la vez que marcan tránsitos, desde y para la historiografía, a fin de motivar una transformación desde los enfoques de un pensamiento latinoamericano y propio. A partir de una filosofía de la cual hacernos cargos, y encontrarnos en ella, en el ejercicio de transformación de nuestra disciplina.

Un aporte para la historiografía, por un historiador, que me parece que es significativo en el gesto. Las páginas anteriores significaron un ejercicio introspectivo, el ejercicio de un hacerme cargo, ponerme en tela de juicio, desde lo que sabía y lo que creía fehacientemente en torno a filosofía y teoría de la historia. Desde ese punto de vista, fue un hallazgo que ante todo sirvió como ejercicio crítico sobre el cual compartir un diálogo, pues me parece evidente que aún queda mucho por ver y revisar, respecto del conflicto planteado. Del que, como indiqué, yo mismo soy parte aún.

Por eso son lecciones para una filosofía de la historia latinoamericana, abiertas a la revisión y su construcción. Que parten y aún dependen mucho de los planteamientos desarrollados desde Europa, pero a través de las que, y con el objetivo de remarcar caminos de reconocimiento, permiten abrir la veta desde la cual seguir escabando. Por lo que, tal como plantease Marcel Proust (1967), en su prefacio a *Sodoma y Gomorra*: “Las teorías y las escuelas, como los microbios y los glóbulos, se devoran entre sí y con su lucha aseguran la continuidad de la vida”. En justamente en ese sentido que tienen valor estos aportes, y que me parecen precisos enumerar como bases desde las cuales seguir en esa misma búsqueda:

- Por un lado, asumir que la historiografía, en tanto a ciencia, saber y técnica, es un discurso enmarcado dentro del proyecto ideológico de la modernidad occidental, a través de la que se desenvuelve un relato de dominación que se ha escrito y desarrollado a partir de una historiografía colonizada que los historiadores hemos reproducido, muchas veces de forma inconsciente, al asumirla como ciencia o saber “universal”.

Esto es central dentro de la renovación, pues permite desnaturalizar, des santificar y abrir brechas dentro de ese imaginario disciplinar sobre las cuales reflexionar, ya que quien abre una brecha ha de hacerse cargo de esta, y ese ejercicio puede implicar que se abran otras tantas más, hasta que incluso la estructura pueda colapsar. Sin embargo, es necesario, es parte de avanzar, parte de la vida, aseguran el avance y la transformación, y evitan la petrificación, que, de todas formas, de nada nos sirve.

- Como segundo punto, comprender que la disciplina histórica desarrollada en las academias, a partir de esa relación, se impuso como forma absoluta de saber a través de procesos de colonización epistémicos desde occidente. Que esta es solo una forma más de las múltiples formas en que se manifiesta la historicidad del sujeto y la comprensión de su experiencia en el tiempo.

Esto nos abre una enorme posibilidad, justamente para dialogar y desde la cual repensar y renovar nuestra historiografía. Nos permite conversar con diferentes tradiciones, reconectar con formas anteriores a esa imposición y reconocernos en esa capacidad creadora que tiene la historia, con relación al mecanismo desde el dónde significarnos y crear sentidos para dar forma a nuestra existencia.

Asimismo, y ligado con lo anterior, comprender y asumir que no existe un relato historiográfico único, ni tampoco pretender que la construcción de uno, independientemente desde la óptica que se escriba, representa la totalidad o puede auto-otorgarse la definición de los sujetos históricos, sino que debe proponerse en diálogo con los demás.

Asumir la existencia de múltiples mundos —y con ello múltiples formas de representar las temporalidades— que se encuentran en igual posición respecto de la temporalidad construida desde Occidente, la que necesariamente nos inscribe en ciertas formas de pensar y desde la cual significarnos. Por ello, también es vital entender que nuestra temporalidad, bajo la que nos hemos pensado y comprendido, es parte de una imposición también colonial que debemos desnaturalizar a partir de nuestra capacidad creadora de comprendernos desde otras temporalidades que no necesariamente han de ser lineales y progresivas.

Comprender que la idea de una historia universal, sobre la cual se ha pensado y escrito la historia de todos nosotros en el mundo, se ha

desarrollado desde marcos coloniales y eurocéntricos a través de los que se imponen regímenes de historicidad y de sentido en base a sujetos que se encuentran dentro y fuera de la historia.

- Por último, constatar que, a partir del extenso desarrollo y las contribuciones de los autores desde una filosofía de la historia latinoamericana, se pueden identificar ideas y propuestas que permiten cuestionar las bases coloniales sobre las cuales se piensa y construye la historia y propiciar una apertura hacia nuevas posibilidades de comprensión e interpretación.

A partir de esto, en el ejercicio planteado en que la historia sirve para dar sentido a nuestra propia existencia y experiencia temporal, me resultaba tan urgente y necesario este espacio desde el cual pensar y otorgar significación a lo que hago y construyo como historiador. Los aportes desde una filosofía de la historia latinoamericana han representado una ventana desde donde mirar, atreverse a salir y construir alternativas. Tan necesarias en el escenario contemporáneo, donde, frente a un futuro incierto, necesitamos nuevos enfoques, creadores, que nos encaminen hacia nuevos destinos, en una discusión abierta, disidente, horizontal y solidaria.

Por esta razón, la búsqueda que inicia a partir de la propuesta inicial se torna en un proyecto intelectual mucho más amplio de renovación y construcción de un nuevo enfoque, en el que quedan muchos otros elementos sobre los cuales pensar y repensar sobre esta/nuestra historia.

Particularmente me centré en los sujetos y en el tiempo como dimensiones para realizar esa reflexión, los que me parecieron ejes centrales desde los cuales pensar y desde donde destaco también algunas ideas transformadoras. Por ejemplo, una nueva historia que se propone desde los sujetos, su pensar, sus propios modos de objetivación a partir del *a priori antropológico* que señalaba Arturo Andrés Roig, a ponernos a nosotros mismos como valiosos. Esta también se plantea desde una nueva temporalidad ligada a lo episódico y en el ejercicio a través del cual, nuevamente desde los sujetos, dar forma a la comprensión de su propia experiencia desde el ejercicio de su historicidad. Una historia abierta a pensar, respecto a la crítica de la historia imperial, sobre la que tanto tiempo hemos intentado comprender y desenvolver sobre un sentido y

un futuro, no solo ya dibujado e imposible de alcanzar, sino que también ya pasó. De ahí, por tanto, una historia auroral que no solo se encuentra de la mano de aquella nueva historia que cabe aún construir a partir de estas primeras lecciones que acabo de realizar, sino también que, a través del manifiesto compromiso, sirve como principio desde el cual vislumbrar, construir y aportar hacia nuevos futuros alternativos.

Pero como comentaba, aún quedan muchos elementos sobre los cuales es necesario pensar y reflexionar.

Quedan las fuentes, con las que se construye una historia, y que son fundamentales dentro de cualquier discusión teórica. Un nuevo enfoque requiere nuevas fuentes, nuevos mecanismos para abordarlas y para encontrar a aquellos sujetos que se expresan y objetivizan a través de ellas. Asimismo respecto de los hechos, cuestión que hasta cierto punto comenzó a perfilarse en cuanto a su significación a partir de la temporalidad, pero que requiere una reflexión mucho más profunda. También cabe repensar y reflexionar sobre nuestras metodologías, sobre las formas en que construimos ese mismo saber, y en cuyo caso, en muchas ocasiones, a través de los márgenes en los que se desenvuelven, nos imposibilitan pensar y acceder a otras formas de significación, que no se ajustan a esos mismos márgenes acerca de la práctica investigativa.

Una cuestión similar ocurre respecto a los espacios, elemento definitorio a la hora de pensar el lugar de enunciación, y los escenarios desde los cuales también otorgamos sentido y significación a nuestra propia construcción como sujetos. Entre otras más dimensiones que valdría la pena reflexionar.

Por otro lado, también cabe abordar a tantas y tantos autores, filósofos y pensadores que quedaron fuera de esta investigación, que tienen mucho que aportar dentro de esta discusión, y que, tal como señalé, es muy probable que ni siquiera los conozcamos o consideremos como grandes pensadores, ocultos o invisibilizados detrás del velo del eurocentrismo y la colonialidad.

Asimismo, está la necesidad de materializar, aun frente a lo inicial de esta propuesta, cuestión que me planteó mi amigo y colega historiador Francisco Betancourt, con quien pude compartir el enfoque que planteaba esta investigación y me planteó la urgencia de llevarlo al estudio y a la construcción misma de la historiografía y, por ende, no solo quedar

en la propuesta de una teoría, como muchas veces han quedado ciertas reflexiones acerca de la historia.

Cabe por tanto, no solo pensar, sino también construir una historiografía que se desarrolla desde los modos de objetivación de los sujetos, desde un nuevo marco de temporalidad, y también una historia episódica. Que pueda enseñarse, también, pues si hemos reproducido aquellos marcos de dominación a través del traspaso de generación en generación de historiadores, vale la pena también colocar estas preguntas y dudas, que hagan más fácil aún la crítica y la renovación.

A partir de ello, e insisto, quedan muchas más cosas que resolver desde este punto de partida. Que inicia la búsqueda de la construcción de una *nueva historia* desde la filosofía de la historia latinoamericana, sobre el qué pensarnos y que espero poder continuar desarrollando.

## Referencias bibliográficas

- Aguirre, C. (2017). *Antimanual del mal historiador*. Quimantú.
- Ankersmith, F. (2004). *Historia y topología*. FCE.
- Ankersmith, F. (2010). Historiografía y postmodernismo. En L. De Mussy y M. Valderrama, *Historiografía Postmoderna* (pp. 159-183). RIL editores.
- Bahba, H. K. (1994). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Bloch, M. (2015). *Introducción a la Historia*. FCE.
- Bravo Lira, B. (2020). *Grandes visiones de la Historia*. Universitaria.
- Braudel, F. (1970). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial.
- Burckhardt, J. (1996). *Reflexiones sobre la historia universal*. FCE.
- Cerutti, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador desde su modus operandi*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos UNAM.
- Cardoso, C. F. (1981). *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Crítica.
- Carr, E. H. (2004). *¿Qué es la Historia?* Ariel.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. FCE.
- Cerutti Guldberg, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Ediciones desde abajo.
- Chakrabarty, D. (2010). Una pequeña historia de los Estudios Subalternos. En P. Sandoval, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde sobre América Latina* (pp. 25-53). IEP.
- Collingwood, R. G. (1952). *Idea de la historia*. FCE.
- Crespo, H. (2016). *En torno a la historiografía latinoamericana. Conceptos y ensayos críticos*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- De Certeau, M. (2006). *La escritura de la Historia*. Universidad Iberoamericana.
- De Mussy, L. (2007). *Balance historiográfico chileno, el orden del discurso y el giro crítico actual*. UFT.
- Devoto, F., y Pagano, N. (2009). *Historiografía argentina*. Sudamericana.

- Duby, G. (1988). *Diálogo sobre la Historia*. Alianza Editorial.
- Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del otro*. Editorial Docencia.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Abya-Yala.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En CLACSO, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). CLACSO.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación historia mundial y crítica*. Trotta.
- Dussel, E. (2014). *Filosofía de la liberación*. FCE.
- Dussel, E. (2018). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Las cuarenta.
- Dussel, E., Miró Quesada, F., Roig, A. A., Villegas, A. y Zea, L. (Agosto de 1981). Declaración de Morelia: independencia y filosofía. En A. A. Roig, *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina* (pp. 95-101). Coordinación de Humanidades/ Centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos/UNAM. [http://dcsh.izt.uam.mx/cen\\_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Documentos/DeclaraciondeMorelia-Dussel\\_Enrique\\_etal.pdf](http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Documentos/DeclaraciondeMorelia-Dussel_Enrique_etal.pdf)
- Eliade, M. (2009). *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial.
- Fanon, F. (2016). *Los despojados de la tierra*. Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social.
- Fazio, H. (2007). *El mundo y la globalización en la época de la historia global*. IEPRI.
- Ferrater Mora, J. (2006). *Cuatro visiones de la Historia Universal*. Alianza Editorial.
- Florescano, E. (2008). *La función social de la Historia*. FCE.
- Gabriel Pérez, A. C. (2015). El a priori/a posteriori de la empiricidad en Arturo Andrés Roig. *Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS-UNCuyo*, 1-20.
- Gadamer, G. (2012). *Verdad y Método*. Sígueme.
- Gaos, J. (1979). *Historia de Nuestra Idea en el Mundo*. FCE.
- Gazmuri, C. (2006). *La historiografía chilena*. Taurus.
- Ginzburg, C. (2021). *Aún aprendo. Cuatro experimentos de filología retrospectivas*. FCE.
- Glissant, É. (2017). La querrela con la Historia. En F. Valdez García, *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo* (pp. 297-301). CLACSO.
- Gruzinski, S. (2021). *La máquina del tiempo. Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo*. FCE.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2006). *Nueva crónica y buen gobierno*. Siglo XXI.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la Historia*. Crítica.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencia del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Hegel, G. W. (1968). *Filosofía del derecho*. Claridad.

- Hegel, G. W. (2016). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo*. Herder.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y tiempo*. Universitaria.
- Iggers, G. (2012). *Historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. FCE.
- Hobsbawm, E. (1998). *Sobre la Historia*. Crítica.
- Hobsbawm, E. (2006). *Historia del siglo XX*. Crítica.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría Crítica*. Amorrontu.
- Huizinga, J. (1992). *El concepto de la Historia*. FCE.
- Jenkins, K. (2014). *¿Por qué la historia?* FCE.
- Kahler, E. (2004). *¿Qué es la Historia?* FCE.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Gredos.
- Koselleck, R. (2001). *Los estratos de tiempo*. Paidós.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Le Goff, J. (2012). *Pensar la Historia*. Barcelona: Paidós.
- Levi-Strauss, C. (2005). *Mitologías I: lo crudo y lo cocido*. FCE.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche*. Katz Editores.
- Löwith, K. (2013). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la Historia*. Katz Editores.
- Mallon, F. (2001). Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana. En I. Rodríguez, *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad* (pp. 117-154). Rodopi.
- Marrou, H. I. (1985). *Del conocimiento histórico*. Per Abbat Editora.
- Mate, R. (. (2005). *Filosofía de la Historia*. Trotta.
- Mèlich, J.-C. (2021). *La fragilidad del mundo*. Tusquets.
- Mignolo, W. (2005). *La Idea de América Latina*. Gedisa.
- Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*. Arena Libros.
- Pereyra, C. (1984). *El sujeto de la Historia*. Alianza Editorial.
- Pinto, J. (2016). *La historiografía chilena durante el siglo XX, cien años de propuestas y combates*. América en movimiento.
- Pizarro, C. y Santos, J. (2012). El rearme categorial en el pensamiento de Arturo Andrés Roig. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 41-51.
- Pozo, J. d. (2009). *Historia de América Latina y el Caribe. Desde la independencia hasta hoy*. LOM Ediciones.
- Rancière, J. (2010). *El maestro ignorante*. Hueders.
- Ricoeur, P. (1982). La función narrativa y la experiencia humana del tiempo. *Escritos de Teoría*, 70-91.
- Ricoeur, P. (2003). *Tiempo y narración*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2006a). *La Historia, la memoria y el olvido*. FCE.

- Ricoeur, P. (2006b). La Vida: un relato en búsqueda de narrador. *Ágora: papeles de filosofía*(25/2), 9-22.
- Ricoeur, P. (2015). *Conflicto de representaciones*. FCE.
- Roig, A. (1984). *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. FLACSO.
- Roig, A. A. (1986). La “inversión de la filosofía de la historia” en el pensamiento latinoamericano. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 170-174.
- Roig, A. A. (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Centro Editor de América Latina.
- Roig, A. A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana.
- Roig, A. A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Una Ventana.
- Roig, A. A. (2024). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. EDIUNC.
- Salazar Bondy, A. (2004). *¿Existe una Filosofía de Nuestra América?* Siglo XXI.
- Salazar, G. (2016). *La Historia desde abajo y desde dentro*. Taurus.
- San Agustín. (2010). *Confesiones*. Gredos.
- Santos, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. FCE.
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla: interpretar las violencias del siglo XX*. FCE.
- Thomson, E. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Capitán Swing.
- Vigarello, G. (2006). Historias de cuerpos. Entrevista con Michel de Certeau. *La Ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, 68-70.
- Villalobos, S. (2010). *La historia por la historia*. UNAB.
- Villoro, L. (2018). El sentido de la Historia. En V. Autores, *Historia ¿Para qué?* (pp. 33-52). Siglo XXI.
- White, H. (2003). *El texto histórico como artefacto literario*. Paidós.
- White, H. (2006). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. FCE.
- Yturbe, C. (2005). El conocimiento histórico. En Reyes Mate, *Filosofía de la Historia* (pp. 207-228). Trotta.
- Zea, L. (1981). *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. UNAM.
- Zea, L. (1988). *Discurso desde la marginación y la barbárie*. Anthropos.
- Zea, L. (1991). *La filosofía como compromiso de liberación*. Biblioteca Ayacucho.
- Zea, L. (2015). *Filosofía de la Historia americana*. UNAM.
- Zea, L. (2016). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI.

## Sobre el autor

### **Sergio Estrada Arellano**

Profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (2013). Obtuvo el grado de magíster en Arte, Pensamiento y Cultura (2016) y el grado de doctor en Estudios Americanos (2023) en el Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile. Sus ámbitos de investigación giran en torno al pensamiento latinoamericano, estudios de la memoria; y filosofía y teoría de la historia. Ha escrito diversos artículos de investigación ligados a dichos temas: “Meta-testimonios: construcciones teóricas desde y sobre la prisión política en el Cono Sur” (2023), “Filosofía de la Historia latinoamericana el estallido social en Chile: una propuesta desde los aportes de Arturo Andrés Roig” (2021) y “Silencios de una historia: aproximaciones al uso del silencio como fuente de la historiografía” (2020). Editorial USACH publicó *La Universidad que fue y será: identidades y memorias en la UMCE, USACH y PUC durante la dictadura militar (1973-1989)* en 2023.

Actualmente es académico del Departamento de Historia y Geografía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE) y director del Doctorado en Culturas Contemporáneas de la misma casa de estudios.



**Director**

Galo Ghigliotto

**Equipo editorial**

Luz María Astudillo

Daniella Gutiérrez

Katherine Hoch

Consuelo Olguín

**Equipo diseño**

Andrea Estefanía

Andrea Meza

Ana Ramírez

**Equipo administrativo**

Martín Angulo

Daisy Farías

Claudia Gamboa

**Equipo comercial**

Darío Núñez

Javier Solís



EDITORIAL  
USACH

Esta primera edición de  
*Lecciones sobre la filosofía de la historia  
latinoamericana. Desde las propuestas de  
Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Arturo Andrés  
Roig* se terminó de editar en junio de 2025.

Para los textos de portada se utilizó la  
tipografía Helvética Neue; para el interior se  
utilizó la tipografía Adobe Caslon Pro.