



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CAMPO DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

**EL TEMOR DE LOS VENCIDOS.
HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA
DESDE NUESTRA AMÉRICA**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA

MTRO. ORLANDO LIMA ROCHA

TUTORA PRINCIPAL: DRA. MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL (IIFI-UNAM)

CO-TUTORES: DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA (CIALC-UNAM) DR. MARIO RUÍZ SOTELO (FFYL-UNAM)

LECTORES: DR. FRANCISCO XAVIER SÁNCHEZ (FFYL-UNAM) DR. JOSÉ ANTONIO MATEOS CASTRO (FFYL-UATx)



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

A mi familia, especialmente mis padres y a Yamil, por su amoroso apoyo cotidiano para hacer posible este libro.

A mis amigos, maestros y alumnos.

A todos los vencidos, cuya resistencia y persistencia son enseñanza en el camino de liberación.

AGRADECIMIENTOS

Dejar registro aquí de agradecimientos a todas las personas involucradas es poco menos que imposible. La memoria siempre nos juega saltos cuánticos en los recuerdos e imágenes, por lo cual quedarán inevitablemente lagunas de olvido que son involuntarias. No obstante, hemos de atrevernos a mencionar algunos nombres que, a lo largo de nuestro andar y hacer camino con esta investigación, colaboraron en muchos sentidos y sin que por ello sean menos significativos que aquellos que dejemos de nombrar, por olvido involuntario más que por omisión intencional.

En México, en primer lugar, deseo agradecer a mi querida maestra y tutora principal, la filósofa María Rosa Palazón Mayoral, quien logró encausar las distintas inquietudes intelectuales en un proyecto de investigación sin duda fecundo y enriquecedor sin perder de vista mis inquietudes filosóficas anteriores. También a mis querido maestro Mario Magallón Anaya, cuya obra, docencia, magisterio, ejemplo y enseñanzas han sido, desde el primer momento, un aprendizaje fundamental en mi carrera y formación profesional. A mis queridos profesores Antonio Mateos Castro y Mario Ruiz Sotelo, por su lectura atenta a mi trabajo. A mi querido colega, amigo y profesor Francisco Xavier Sánchez Hernández, por todo su apoyo, enseñanzas y acompañamiento en mi trabajo. Al seminario de Historia de las ideas, a cargo del maestro Magallón, cuyos diálogos fueron fundamentales para mi trabajo. Así también, a mis colegas y amigos, especialmente Alfonso Vela y Daniel Luna con quienes compartimos inquietudes y reflexiones en común dentro de los seminarios filosóficos con el maestro Magallón. También, a todos mis amigos, colegas y alumnos con quienes compartí en diálogos cotidianos o cursos colectivos mis inquietudes intelectuales en estos años, tanto en la UNAM, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el Instituto Científico y Tecnológico Educativo. A mi familia, por su amoroso y cotidiano apoyo. Finalmente, a Viridiana Ángeles Moreno (Viri), por su cotidiana compañía y amoroso apoyo en mis inquietudes intelectuales. En Paraguay, agradezco especialmente a los amigos con los que pudimos reencontrarnos fraternalmente. Sobre todo al doctor José Manuel Silvero Arévalos,

los profesores y amigos César Zapata, Cristian Andino, Jhoel Esquivel, Virgilio Cantero, Marina Cantero y Luz Saldívar, así como Raúl Acevedo y Sebastián Arestivo. Igualmente agradezco a las instituciones de filosofía paraguaya que nos permitieron impartir un seminario sobre “Políticas del filosofar: memoria violencia e historia desde nuestra América”, Sociedad Paraguaya de Filosofía, el Instituto Superior de Estudios Humanísticos y Filosóficos (ISEHF), la Universidad Nacional de Asunción (UNA) y la Universidad Católica de Asunción (UCA). Así también a la Cátedra de Filosofía Latinoamericana de la UNA, a cargo de Cristian Andino, que me permitió impartir un seminario sobre “Filosofía latinoamericana: historia, actualidad y desafíos”. Sin dejar de mencionar a la Sociedad Paraguaya de Filosofía que me permitió incursionar en un ciclo de charlas filosóficas en un bar asunceno, llamado “Filobar” y donde hablamos y dialogamos sobre la filosofía latinoamericana y la memoria.

En Argentina, especial mención tienen Paulina y Chely Antacli, quienes junto a Néstor Farneda me apoyaron en todo momento durante mi estancia cordobesa. Así también, a los colegas del seminario de pensamiento latinoamericano de la Universidad Católica de Córdoba (UCC) y a los profesores y amigos Carlos Asselborn, Óscar Pacheco y Gustavo Cruz, quienes nos apoyaron en todo momento y permitieron un diálogo sumamente enriquecedor. A Gustavo Cruz, quien nos permitió un diálogo y charla sobre la filosofía de Osvaldo Ardiles en su clase dentro de la UCC. Al Centro de Estudios de Filosofía y Teología (CEFyT), por apoyarnos en nuestras indagaciones bibliográficas (a los bibliotecarios Ángel y Mariza, por su apoyo y amistad) y reflexivas (con las charlas en la clase de estética de Óscar Pacheco y la charla de filosofía latinoamericana, gestionadas por Óscar y Carlos). También dentro de Córdoba, a Guillermo Rosolino, cuyos diálogos en torno a su libro *La teología como historia* nos resultaron sumamente enriquecedores para nuestras reflexiones sobre la memoria. En Buenos Aires, sobre todo, a Matías Zielinski y Luciano Madonni, por su amistad y apoyo, que fructificaron, entre muchos otros elementos, con un generoso diálogo con el padre Juan Carlos Scannone (al que

también le agradezco y deseo que descanse en paz). En la Patagonia, a Nadia Heredia, colega y amiga que nos permitió dialogar sobre filosofía de la liberación y educación, dos pasiones en común, con auditorios filosóficos y de educadores.

En El Salvador, al amigo Raúl Pineda por sus charlas y alojamiento cotidiano y al maestro Héctor Samour, cuyo apoyo e invitación para participar en unas jornadas sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría nos permitieron poner en diálogo animado nuestras consideraciones sobre la dimensión antropológica en la historia.

A todos ellos les estoy muy agradecido. El trabajo aquí presentado a continuación es una pequeña muestra de este agradecimiento y reconocimiento a su amistad, apoyo y relación intelectual.

**EL TEMOR DE LOS VENCIDOS.
HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA**

ÍNDICE

I	INTRODUCCIÓN
1	PRIMERA PARTE. PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA.
62	SEGUNDA PARTE. POR UNA HISTORIA DE LA MEMORIA DESDE LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA
127	TERCERA PARTE. EL TEMOR DE LOS VENCIDOS HISTORIA SACRIFICIAL DESDE UN HORIZONTE PROPIO
187	CUARTA PARTE. MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS, APERTURAS DE LA HISTORIA. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LA ANTROPOÉTICA POLÍTICA
227	REFLEXIONES FINALES. FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS DE NUESTRA AMÉRICA
262	ANEXOS. TEMAS Y HORIZONTES PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA
307	FUENTES CITADAS

**EL TEMOR DE LOS VENCIDOS.
HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA**

ÍNDICE

I		INTRODUCCIÓN
I	I.	PRIMER TRAMO: MOTIVOS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA
VII	II.	SEGUNDO TRAMO: HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA
VII	1.	DE LA MEMORIA COMO CAMPO DEL FILOSOFAR DESDE NUESTRA AMÉRICA
IX	2.	HACIA UNA HISTORIA DE LA MEMORIA DE LOS VENCIDOS DE LA HISTORIA
XIII	3.	FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SACRIFICIAL: EL TEMOR DE LOS VENCIDOS DESDE UNA HISTORIA OCLUIDA
XVI	4.	ANTROPOÉTICA POLÍTICA DE LA HISTORIA: APERTURAS DESDE LOS VENCIDOS COMO SUJETOS DE LA HISTORIA
XVIII	5.	FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS DE NUESTRA AMÉRICA
XXI	III.	ÚLTIMO TRAMO: HACIA UNA MILITANCIA DEL FILOSOFAR

PRIMERA PARTE.

**1 PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA
DESDE NUESTRA AMÉRICA.**

1	CAPÍTULO 1.	VIOLENCIAS DE LA MEMORIA, ENCUBRIMIENTOS DE LA HISTORIA. EL SUJETO LATINOAMERICANO COMO HORIZONTE Y UTOPIA
---	-------------	--

3	I. VIOLENCIAS DE LA MEMORIA: MÁS ALLÁ DEL EPISTEMICIDIO Y MÁS ACÁ DEL ETNOCIDIO
18	II. CONCIENCIA DE LA MEMORIA Y MEMORIA DE LA HISTORIA: LA HISTORIZACIÓN DESDE EL MARGEN
24	III. MEMORIA DE LA VIOLENCIA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA AMERICANA
32	CAPÍTULO 2. PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA: POLÍTICAS DEL FILOSOFAR PARA LA LIBERACIÓN
34	IV. FILOSOFAR DESDE LA MEMORIA: POLÍTICAS DE LAS FILOSOFÍAS PARA LA LIBERACIÓN SOBRE LA HISTORIA
44	V. POLÍTICAS DEL FILOSOFAR DESDE LA MEMORIA HISTÓRICA Y LA PROPIA TRADICIÓN: DE HISTORIA DE LAS IDEOLOGÍAS A LA DE LAS MENTALIDADES
54	VI. UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA: REFLEXIONES PROGRAMÁTICAS, MÁS ALLÁ DE UNA MEMORIA DEL FILOSOFAR
62	SEGUNDA PARTE. POR UNA HISTORIA DE LA MEMORIA DESDE LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA
63	CAPÍTULO 3. EL TIEMPO COMO HISTORIA: LA CONDICIÓN HUMANA MODERNA
65	VII. TIEMPO Y DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA: LA HISTORIA COMO HORIZONTE HUMANO
67	VIII. TIEMPO COMO CAMPO DE LA “CIENCIA DE LOS HOMBRES”
69	IX. TIEMPO E HISTORIA EN LA CONDICIÓN HUMANA MODERNA: PARA UNA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA HISTORIA

75	CAPÍTULO 4. LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA HISTORIA
76	X. EXISTENCIA CULTURAL EN SU HISTORICIDAD CONCRETA
83	XI. PARA UNA HISTORIA HUMANA
87	XII. EL RECUERDO DE LOS VENCIDOS CON SENTIDO COMUNITARIO
92	CAPÍTULO 5. POLÍTICAS DEL OLVIDO Y LA RAZÓN ANAMNÉTICA DE LA HISTORIA
92	XIII. PRELIMINARES. DE LA MEMORIA COMO TIEMPO Y EL TIEMPO COMO MEMORIA DE LA HISTORIA: EL LUGAR ANTROPOLÓGICO DE LA MEMORIA
97	XIV. MEMORIA: FUNDAMENTO SUBJETIVO DE LA HISTORIA
111	XV. POLÍTICAS DEL OLVIDO: LA RAZÓN ANAMNÉTICA EN LA HISTORIA
118	XVI. POR UNA HISTORIA DE LA MEMORIA: LA JUSTICIA COMO HORIZONTE EN LOS DILEMAS DEL PERDÓN Y LA REPARACIÓN DESDE LA ÓPTICA DE LOS VENCIDOS
127	TERCERA PARTE. EL TEMOR DE LOS VENCIDOS HISTORIA SACRIFICIAL DESDE UN HORIZONTE PROPIO
128	XVII. PRELIMINARES. HISTORIA “DE TODOS” Y SACRIFICIALIDAD DESDE UNA MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL DE NUESTRA AMÉRICA
136	CAPÍTULO 6. EL ORDEN SACRIFICIAL DE OCCIDENTE: VIOLENCIA, CULTURA Y PODER PARA UNA “HISTORIA SACRIFICIAL”
137	XVIII. EL SACRIFICIO: VIOLENCIA EN LA HISTORIA, HISTORIA DE LA VIOLENCIA

139	XIX. VIOLENCIA Y CULTURA: DEL ORDEN ORIGINARIO AL CAOS SACRIFICIAL
145	XX. VIOLENCIA Y PODER; DEL CAOS SACRIFICIAL AL ORDEN RACIONAL
151	XXI. VIOLENCIA E HISTORIA: LÍMITES Y ALCANCES PARA UNA “HISTORIA SACRIFICIAL”
155	CAPÍTULO 7. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DESDE LA CULTURA DEL TEMOR: VIOLENCIA Y LIBERACIÓN
155	XXII. PRELIMINARES. DEL SACRIFICIO COMO ORDEN DE LA HISTORIA
160	XXIII. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SACRIFICIAL: LA FALACIA ABSOLUTISTA DE OCCIDENTE
169	XXIV. DESDE UNA CULTURA DEL TEMOR Y HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SACRIFICIAL
181	XXV. PARA LA HUMANIZACIÓN DE LA HISTORIA: LA REAPARICIÓN DE LA MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS DE LA HISTORIA
187	CUARTA PARTE.
	MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS, APERTURAS DE LA HISTORIA. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LA ANTROPOÉTICA POLÍTICA
187	CAPÍTULO 8. LOS “VENCIDOS” COMO SUJETOS DE LA HISTORIA: EL CONTRAPUNTO DE LA HISTORIA OCLUIDA
188	XXVI. LA HISTORIA COMO CONTRAPUNTO: EL SUJETO HISTÓRICO ENTRE INDIVIDUO Y SOCIEDAD
196	XXVII. LA HISTORIA COMO OCLUIDA: MARGINACIÓN DE LOS SUJETOS “SIN HISTORIA” Y EXCLUSIÓN DE LOS “VENCIDOS DE LA HISTORIA”
207	CAPÍTULO 9. ANTROPOÉTICA POLÍTICA DE LA HISTORIA: PARA UNA HISTORIA ABIERTA, DESDE LOS VENCIDOS

- 208 XXVIII. LA HISTORIA COMO APERTURA: LA PERSONA HUMANA DESDE UNA
ANTROPOÉTICA POLÍTICA DE LA HISTORIA
- 217 XXIX. LOS “VENCIDOS” COMO SUJETOS DE LA HISTORIA ANTE UNA
“HISTORIA SACRIFICAL”
- 223 XXX. NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS
DE LA HISTORIA

227 **REFLEXIONES FINALES.**
FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS DE
NUESTRA AMÉRICA

- 229 I. VIOLENCIAS DE LA MEMORIA: LA HISTORIA COMO UTOPIA DEL RECUERDO
REPRIMIDO **231**
- 248 II. FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS DE NUESTRA AMÉRICA:
LA JUSTICIA COMO HORIZONTE ANAMNÉTICO DE LA HISTORIA **250**

262 **ANEXOS.**
TEMAS Y HORIZONTES PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA
DESDE NUESTRA AMÉRICA 264

- 262 ANEXO 1. ¿QUÉ NOS DICEN LAS IDEAS DE MIGUEL LEÓN-PORTILLA? LABOR
DE CATARSIS Y ENRAIZAMIENTO COMO EXPERIENCIA DE RUPTURA DESDE
LA PROPIA TRADICIÓN (O SOBRE EL DEBER DE LA MEMORIA DESDE UN
HORIZONTE PROPIO)
- 277 ANEXO 2. EL OLVIDO DEL OTRO Y LA RAZÓN ANAMNÉTICA DE LA HISTORIA
- 291 ANEXO 3. ESTALINISMO COMO EXPERIENCIA INTELECTUAL
- 297 ANEXO 4. CULTURA OCCIDENTAL, MARGINACIÓN Y UNIVERSALIDAD
HISTÓRICA DESDE NUESTRA AMÉRICA

307	FUENTES CITADAS
307	A. MEMORIA, VIOLENCIA E HISTORIA SACRIFICAL
314	B. HISTORIA Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANAS
325	C. OTRAS FUENTES

INTRODUCCIÓN.
FILOSOFÍA DE LA MEMORIA EN NUESTRA AMÉRICA:
POR UNA MILITANCIA FILOSÓFICA
DESDE LOS VENCIDOS DE LA HISTORIA

"No temas ni a la sombra ni al olvido,
el sol un día besará tu frente
y de la espada rota del vencido
se forjará la espada del valiente"
PELÍCULA *EL ASESINO X* (1955)

"En ese largo rodar del exilio, uno de mis
principales objetivos de batalla fue, y sigue siendo,
luchar para que la mentira de ayer y el olvido de
hoy no se transformen en la verdad del mañana"
OSVALDO ARDILES, *PROSPECTO PARA UN PRE-TEXTO*
TITULADO EL EXILIO DE LA RAZÓN, CA. 1989, P. 3

"es necesario volver a la memoria, a la conciencia
histórica, para abrir un cauce que dignifique a la
sociedad humana y reduzca la violencia"
MARIO MAGALLÓN, *FILOSOFAR, HISTORIA Y*
ETICIDAD EN NUESTRA AMÉRICA, 2018, PP.42-43.

I. PRIMER TRAMO: MOTIVOS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE
NUESTRA AMÉRICA

La filosofía latinoamericanista se ha formulado desde su larga y fecunda tradición bajo la idea central de que "toda filosofía de la historia implica una antropología filosófica, porque son el hombre y su historia los que se presentan como problemas"¹. Afirmación que, siendo hoy vigente y muy actual, nos permite plantear a su vez que *existe una dimensión antropológica en toda reflexión histórica sobre el ser humano*, persistiendo aunque ciertas propuestas filosóficas las omitan en sus enfoques –aun actualmente. De este modo, la relación entre condición histórica y persona humana es intrínseca, más ¿dónde situar su nexo relacional?

¹ Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL-UNAM, 1991, p. 131.

Distintos filósofos, enfocándonos aquí en aquellos con enfoque latinoamericanista (aunque no se auto-inscriban en un filosofar latinoamericano como tal), han planteado una respuesta a tal cuestión desde la historia. Por nombrar algunas de las más actuales, se encuentran las de la filosofía de la historia (como las historias de las ideas, con Zea y Magallón), la hermenéutica de la historia (como las propuestas de María Rosa Palazón o Mauricio Beuchot), la epistemología de la historia (en la historia de las ideas de Roig o Cerutti), la filosofía de la realidad histórica (en propuesta de Ignacio Ellacuría), o la postura de una historia “mundial y crítica” (en términos de las filosofías de la liberación y algunos autores del autodenominado “giro decolonial”).

Respuesta que, siendo sumamente fecunda y actual, tienden casi todos estos filósofos hacia un acercamiento indirecto y tangencial de la dimensión constitutiva de la persona humana en su historicidad concreta: la memoria histórica². Dimensión ésta que es campo de realización de toda aproximación histórica.

Es aquí que, a lo largo de nuestras investigaciones anteriores y lecturas diversas, encontramos particular interés en unas sucintas y profundas palabras del filósofo cordobés Osvaldo Ardiles las líneas centrales que nos animaron, junto con el apoyo e impulso de la filósofa María Rosa Palazón Mayoral, a desarrollar una investigación sobre la memoria desde los vencidos. Palabras de Ardiles que, dado que no prosiguió sistemáticamente en sus escritos, siguiendo nuestras indagaciones del filósofo³, denotan ya los linderos que su filosofía de la liberación delineó desde su *Vigilia y utopía*, particularmente su escrito “La cultura del temor y el temor a la

² Un acercamiento más directo, además de interesante, desde la memoria en sus respectivas filosofías las encontramos en las filosofías de la liberación de Enrique Dussel (p. e. *El encubrimiento del otro*, La Paz, 1994) y Osvaldo Ardiles (*El exilio de la razón* de 1989 y *Amar la sabiduría* del 2006), la propuesta de Ignacio Ellacuría (*Filosofía de la realidad histórica*, editada póstumamente en 1990), el postcolonialismo latinoamericano (antes de su “giro decolonial”) de Walter Mignolo (*The darked side of the Renaissance* de 1995) y la historia de las ideas de Mario Magallón (por ejemplo en su *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana* del 2007, *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América* del 2018 y su *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical* del 2019).

³ Véase nuestra *Militancia en la vigilia. Filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc*, Buenos Aires, Teseo Press, 2020.

cultura" (que es central en este trabajo)⁴. Puede por ello decirse que nuestra investigación se inspira, impulsa y pretende aventurarse a desarrollar los planteamientos ardilesianos en tanto urgentes y tradicionalmente constitutivos, como veremos a continuación. En efecto, siguiendo a Osvaldo Ardiles en su *Amar la sabiduría*:

Desde los orígenes de la historia consignada por escrito, las grandes civilizaciones se han constituido como eticidades victimológicas que sacrifican [a] sus ninguneados en aras del propio progreso en la acumulación del Poder material y espiritual. El carácter sacro de cada eticidad civilizatoria exigió siempre y sigue exigiendo ahora el "sacrificio" de inúmeras víctimas. Un sacrificio cuyo recuerdo es reprimido por la historia oficial. El rescate de esa zona suprimida de la historia es tarea de nuestra neoclásica *anamnesis*, esto es, como una rediviva "anámnesis" crítico-liberadora. Sobre esa zona censurada y reprimida vuelve críticamente esta reflexiva *anámnesis*.

Una anámnesis salvífica que articula los tres sentidos siguientes. El primero proviene de la filosofía platónica, en la cual significa "reminiscencia" de lo que dejamos atrás al pasar el río del olvido. Luego lo encontramos en el campo de la medicina con el significado de "historia clínica". Y finalmente aparece en la filosofía de Walter Benjamin denotando la necesidad del recuerdo que rescate la memoria de los vencidos por la "historia sacrificial". Estos tres sentidos van aquí mezclados con el rescate de lo reprimido y "olvidado" en la historia sacrificial del Amo. [...]

Por eso decimos que si persistimos en nuestra opción preferencial por la vida, debemos desarrollar nuestra *Filosofía de la Liberación* en la dirección de una *Filosofía de la historia sacrificial* que dé cuenta y se haga cargo en la virtud de la anámnesis de tanta pérdida insana para obstaculizar su curso depredatorio. Así defenderemos la vida contra la muerte artificialmente esparcida por el tiempo y el espacio de nuestra desventura. [...]

Por eso procuramos aquí una exposición que sea fundamentación razonada de nuestra opción por la vida y el "Autrui" contra el Imperio del Amo y su nihilista Voluntad de Poder. Se trata de explicar por qué se opta por el "Autrui", es decir, por las víctimas de la historia sacrificial, y qué tenemos contra el Amo⁵.

⁴ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía. Problemas de la filosofía contemporánea*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1980 (*Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989).

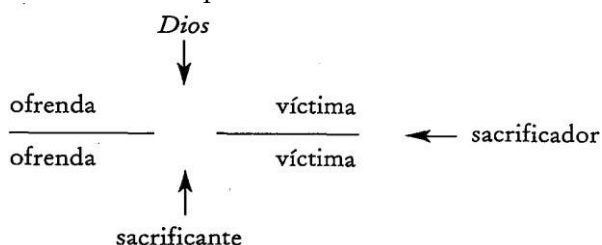
⁵ Osvaldo Ardiles Couderc, *Amar la sabiduría II*, edición a cargo de Axel Ardiles, incluido en CDRom, Córdoba: Ediciones Sils- María/Serie digital del sesentay ocho, 2006, pp. 66-67, 79.

Puede por ello decirse que la respuesta filosófica a la relación de la persona humana y la historia se podrán ahondar y enriquecer a partir de una indagación sobre la memoria como *punte antrópico* de la persona humana con la historia desde la memoria de los vencidos sacrificialmente constituida. Se abre así la cuestión ¿por qué y cómo es posible pensar el nexo del humano con la historia desde la memoria de los vencidos?

La respuesta a tal pregunta la hemos desarrollado en cuatro partes para construir nuestra propuesta de una *filosofía de la memoria desde los vencidos de nuestra América* a partir de la cuestión ¿por qué filosofar desde los vencidos de la historia?

La experiencia de marginación y exclusión, producto de violencias e injusticias históricas, ha supuesto para los estudiosos de sucesos como genocidios o etnocidios la existencia de distintos sujetos involucrados en dicha experiencia. Aunque aquí nos centraremos en los *vencidos como sujetos de la historia* (que mencionaremos brevemente), no podemos dejar de mencionar la pluralidad de posiciones que los sujetos ocupan según su rol en el seno del conflicto y el fenómeno de violencia e injusticia (y cuyo análisis de la memoria en ellos sigue pendiente en toda su profundidad). Fenómeno cuya resolución se da por medio del ritual sacrificial de expiación, como lo consideran René Girard entre muchos otros, por lo que su esquema de realización es muy similar al de los conflictos violentos como los de las masacres históricas⁶, como veremos a continuación.

⁶De acuerdo con José Severino Croatto (en su *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*, Buenos Aires/Navarra, Editorial Guadalupe/Editorial Verbo Divino, 2002, pp. 355-356): “Por medio de la ofrenda o víctima, de por sí profana, hecha sagrada (*sacrum facere*) en el rito sacrificial, el oferente (sacrificante) entra en el ámbito de lo divino. Los actores pueden ser repartidos de esta manera gráfica:



La raya continua (---) indica la separación entre lo profano y lo divino. Por la acción ritual, ejecutada por el sacrificador o mediador —distinto del sacrificante propiamente tal—, la ofrenda /

Siguiendo al filósofo José Emilio Burucúa y al historiador Nicolás Kwiatkowski⁷, tales experiencias de violencia extrema (como los genocidios y los etnocidios) están integrados principalmente de la siguiente tipología:

- **Perpetradores o victimarios**, que han cometido la injusticia y actúan desde una posición con fuerza y poder material y simbólico suficiente para someter e inclusive anular la vida o su dignidad de los que daña. Son los responsables del daño y culpables del sufrimiento de las víctimas y vencidos de la historia.
- **Testigos del suceso**, que *no necesariamente* están involucrados en los sucesos pero cuyos testimonios son cruciales para las representaciones de lo acaecido (por lo que a veces las víctimas se apropian de dicha categoría muchas veces).
- **Víctimas o vencidos**, que son aquellos sujetos que han sufrido un daño suficientemente grave como para provocarles sufrimiento producto de acciones humanas injustas y violentas, por lo cual su inocencia ante lo vivido es una condición tan fundamental como controversial. Es importante destacar que las víctimas no pertenecen a un bando exclusivo en ningún sentido. Aunque también se han constituido sujetos como los
- **Sobrevivientes**, víctimas “incompletas” o “parciales” que pueden dar testimonio de lo vivido y simbolizan a la humanidad denigrada o anulada en el proceso del asesinato material y simbólico
- **Bystander**, espectadores no participantes en el proceso violento o sobrevivientes de una masacre, cuya no participación no es necesariamente voluntaria y sí de difícil delimitación.

víctima es «hecha sagrada», pasa de su condición profana a ser un elemento *sagrado* que, como tal, es presentado a la divinidad. Al ser destruida o «transformada», simboliza una transmutación ontológica en el oferente.

El «don» a ésta retorna como otro «don» hecho al sacrificante, según el esquema del *do ut des*. La donación de algo a Dios se intercambia con la bendición divina que se recibe en abundancia.

El sacrificante puede ser al mismo tiempo sacrificador. [...] Cual representante de todo el pueblo, además, su actuación era comunitaria por esencia.

El sacrificante, a su vez, puede ser idéntico a la ofrenda o víctima (= autosacrificio), como es el Jesús de la carta a los Hebreos, sumo sacerdote y víctima al mismo tiempo (9:11-14).

⁷José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, “Apéndice I: Vocabulario” en “*Cómo sucedieron estas cosas*”. *Representar masacres y genocidios*, Buenos Aires, Katz, 2014, pp. 215-228.

- **Participantes involuntarios**, sujetos o colectivos que pueden llegar a ser coaccionados o engañados para colaborar obligadamente en el proceso de la masacre, por lo cual su delimitación es difícil.
- **Población civil inconsciente**, testigos potenciales aniquilados por los perpetradores, cuyo grado de inconsciencia es de difícil categorización.
- **“Los justos”**, que son los sujetos que arriesgan sus vidas para poder proteger y hasta salvar a todas las víctimas (reales, incompletas o potenciales) del conflicto. Es una figura bíblica (Génesis 18:26 y Proverbios 20:7) que alude a sujetos íntegros y que tienen el papel de justificar la existencia humana ante Dios. Sin embargo, también puede hablarse de “justos” como Estados y grupos de personas no definidos estatalmente (ONU, por ejemplo). En este último caso, son los grupos de ayuda “humanitaria” quienes suelen jugar ese papel y suelen tensionar los principios jurídicos Estado-nacionales, descartando toda intervención humanitaria.

Si bien esta clasificación deja de lado el señalamiento del hecho mismo de lo “ofrendado” (ritual sacrificial) u “ofrecido” (conflictos violentos), elementos no desapercibidos por las filosofías críticas (como la latinoamericana, de Girard, Marx, Zambrano, entre otras), queda intrínsecamente planteado que, como nosotros desarrollamos en la presente obra, *tal ofrenda sacrificial u ofrecimiento en conflictos violentos se refiere a la dignidad y vida mismas de la persona humana en cuanto humana.*

A ellos no debemos dejar de mencionar el papel de los intelectuales, cuya consideración esbozaremos brevemente en el último tramo de esta introducción, si bien, recalamos, hemos concentrado nuestro análisis a partir de toda víctima de etnocidios, enfocándonos en su memoria como fuente de toda tradición de pensamiento crítico. Lo cual, mirado desde nuestra América, nos permite situarlo desde las experiencias de marginación y exclusión que históricamente han sufrido tantas víctimas que han sido y siguen siendo sacrificadas desde su dignidad por la realización de proyectos ontocráticos antihumanitarios. Allí donde la civilización y

el progreso son sinónimos de avance material sin humanidad. Por ello, son también los vencidos de la historia de nuestra América.

II. SEGUNDO TRAMO: HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA

Desarrollamos a continuación un abordaje panorámico de las cuatro partes en que hemos dividido nuestra investigación, tituladas: “Para una filosofía de la memoria desde nuestra América” (I), “Por una historia de la memoria desde la dimensión antropológica” (II), “El temor de los vencidos. Historia sacrificial desde un horizonte propio” (III) y “Memoria de los vencidos, aperturas de la historia. Hacia una filosofía de la memoria desde la antropoética política” (IV). Partes que nos permitieron reflexionar en torno a una “Filosofía de la memoria desde los vencidos de nuestra América” como reflexiones finales.

1. DE LA MEMORIA COMO CAMPO DEL FILOSOFAR DESDE NUESTRA AMÉRICA

La relación entre la humanidad y su historia, pensada desde la situación concreta de América Latina, se topa ya con el problema de la marginación político-cultural de Occidente como donador de humanidad y el acontecimiento histórico que incluyó forzada y violentamente a América en la historia desde 1492 -la llamada “invención de América”- inauguró a su vez el problema de la conquista y la colonización material y simbólica como vehículos de planetarización de la cultura occidental.

De allí que sean la marginación cultural y la exclusión de los sujetos marginados las monedas de cambio principales para el reconocimiento de su humanidad, reconocimiento que se ha dado como un “regateo” por la cultura occidental y la ha validado a precio de someterse ante un modelo aristocrático que domina y pretende hacer depender toda humanidad: los “primitivos modernos”, los “bárbaros”, “salvajes”, entre otros mote.

Ello es expresión de lo que, con Pierre Clastrés⁸, podemos llamar *etnocidio* o asesinato cultural. Crimen producido, siguiendo al antropólogo francés, por un Estado como forma occidental de organización por vía de autoridad. De allí que, parafraseando a Clastrés, pueda afirmarse la universalidad del etnocentrismo en toda cultura y la exclusividad del etnocidio en la cultura occidental. El etnocidio entonces, crimen no reconocido ni tipificado más que, análogamente, como “memoricidio”, reconocido a partir del último tercio del siglo XX.

De tal forma, el colonialismo históricamente gestado como condición de dominación, represión y dependencia de un grupo humano sobre otro se ocluye como crimen civilizatorio, si bien es la criba de toda cultura actualmente gestada y diferenciada en “civilizados” frente a “barbaries”, “salvajes” o “primitivos” “contemporáneos”.

El etnocidio es, pues, la expresión histórica de las violencias de la memoria y, sin embargo, *el etnocidio no logra aniquilar a la cultura gracias a la “débil fuerza” de la memoria que le permite resistir, persistir e insistir en vivir colectivamente a pesar del crimen.* Como dice Ardiles, “[s]iempre hubo un universo exterior a la cultura, que comprendía al Enemigo, al Otro, al Extranjero, al Paria, etc. [...] no todo ha sido absorbido por el aparato”⁹, y es allí que la memoria juega este papel de exterioridad (ardilesianamente dicho, como ocluida) de la cultura civilizatoria hegemónica.

Por ello, puede decirse con Leopoldo Zea, que un filosofar latinoamericanista, “nuestra filosofía se inicia, así, como una pregunta sobre el ser del hombre de estas tierras”¹⁰. Esto es, nuestro filosofar se cuestiona a sí mismo desde el existente humano concreto como sujeto marginado y violentado históricamente en la lucha por su liberación, sobre el sujeto humano de nuestra América como horizonte y utopía de realización colectiva. No se busca así “regatearle” nada a occidente, sino

⁸ Pierre Clastrés, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 1987.

⁹ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, 2ª ed., op. Cit., 1989, pp. 165, 179.

¹⁰ Leopoldo Zea, “El occidente como donador de humanidad” en *Conciencia y posibilidad del mexicano, El occidente y la conciencia de México, Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, 4ª ed., México, Porrúa, 1987 [1953], p. 64.

asumir su cultura como una cultura tan históricamente universal como cualquier otra, sea esta marginada o aún excluida.

Por tanto, el nexo humano con la historia, planteado aquí desde la memoria, se torna en un nexo violentado, marginado y excluido colonialmente. Nuestro necesario punto de partida asume las violencias de la memoria como eje desde el cual se posibilitan los distintos encubrimientos de la historia. Encubrimientos gestados por una voluntad de dominación, hegemónicamente occidental, que denota las políticas del filosofar como expresión de la liberación humana integral que reconoce en todos aquellos sujetos vencidos por una historia de dominación a los sujetos principales en torno a los cuales ejercer el filosofar como crítica de todo poder hegemónico y autoridad absolutista. Vencidos que son, por eso mismo, sujetos inocentes y derrotados, víctimas de injusticias producidas humanamente, que no sólo han sido suprimidos en su existencia material, sino también discursiva.

Indagar en torno a estas cuestiones nos ha permitido destacar los elementos que constituyen tal respuesta filosófica a la relación de la persona humana con la historia. Elementos constituidos, en nuestra lectura, desde el foco de la memoria humana de los vencidos de la historia como campo de un filosofar con perspectiva latinoamericanista. Lo cual nos permite plantear, a continuación, el abordaje hecho a la segunda parte de la tesis, titulada “Por una historia de la memoria desde la dimensión antropológica”.

2. HACIA UNA HISTORIA DE LA MEMORIA DE LOS VENCIDOS DE LA HISTORIA

Si la historia es una condición de todo ser humano temporalmente situado, la dimensión antropológica, lo que hace humana a toda persona, se torna en fuente de dicha condición. La cuestión estribaría, mirado desde el lente de la memoria de los vencidos encubiertos por una historia de dominio, en “búsqueda del ser olvidado; [...] la necesidad de hacer propia una historia que fue estructurada como ajena”¹¹,

¹¹ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, op. Cit., 1989, p. 325.

mirando más allá de un discurso histórico que, aunque hegemónico, deja de lado la dimensión antropológica que constituye toda historia y la dimensión histórica que configura toda antropología.

De allí que la realidad histórica constituya en el ámbito de toda historia humana y la dimensión antropológica constituya su realidad. En buen tono zubiriano, nos recuerda el filósofo Osvaldo Ardiles que la “realidad se halla siempre “más allá” de lo dado, aunque deba reconocerse su presencia parcial en éste. Ella no se reduce a la “presencia”, ni mucho menos a la “manifestación” del ser”¹². Por ello, la temporalidad se torna en tiempo en cuanto se perfila desde la dimensión antropológica, para realizarla en historicidad como campo común de toda existencia humana.

Es ahí donde el tiempo puede ser interpretado como “presente” (siendo), “pasado” (sido) y “futuro” (por ser), no obstante es gracias a la memoria que tales instancias temporales pueden ser engarzadas, integradas y configuradas hacia un proyecto existencial que permita vivir el presente desde un pasado y en torno a un futuro donde la pluralidad y colectividad sean criterios que orienten las acciones, labores y frutos histórico sociales y antropológicos. De ahí que, parafraseando a Ellacuría, el tiempo de la memoria humana sea un tiempo de duración que nos permita ejecutar acciones como forma de autoposición de nuestra vida¹³.

El tiempo, en tanto conocer sígnico y vivencia simbólica de la temporalidad, le permite a toda persona humana realizarse históricamente en cuanto la estructura en un proceso dialéctico que tensiona su apertura a la realidad desde un marco opcional de posibilidades en un marco aherrojador de violencias e injusticias que condicionan sus luchas por la liberación humana en un marco de vida social definido por vía de autoridad. De allí que la memoria adquiera valor histórico y político, en tanto campo de lucha por la liberación.

¹² Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, op. Cit., 1989, p. 363.

¹³ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, p. 477.

La memoria, entendida entonces como este *punte antrópico* o *punte antropoético de la historia*, se convierte, como quiere Paul Ricoeur¹⁴, en una intencionalidad netamente humana desde que se enfoca en algo más que la *percepción del tiempo* como devenir sucedido (como en el caso de los animales) y se aboca hacia esta *voluntad de recordar conscientemente*. Es en tal sentido que Freud destacó la memoria como una “pizarra mágica”¹⁵ que se convirtió en un producto civilizatorio y cultural de toda humanización, entendiendo la cultura entonces como una “antropologización de la naturaleza” y la civilización como una “represión de lo no-racional” (instintos, intuiciones, emociones y pasiones, entre otras) y generación de lo racional (intelecto, pensamiento).

La memoria se torna en núcleo último de la hominización y primero de la humanización o, en palabras de Herbert Marcuse, “la liberación psicoanalítica de la memoria hace estallar la racionalidad del individuo reprimido” y “el *retorno de lo reprimido* da forma a la historia prohibida y subterránea de la civilización”¹⁶.

La memoria se torna así en dimensión fundante de lo humano y de lo histórico, *punte antropoético de la historia* que se acompaña del olvido, entendido como su contracara que si bien es también producto civilizatorio, sirve para “perdonar lo que no debe ser perdonado si la justicia y la libertad han de prevalecer”¹⁷ como expresiones de una civilización no represiva en un marco de abundancia cuantitativa y cualitativa (en el sentido marcuseano planteado). Es por ella que Freud asimila civilización con represión (y donde la cultura occidental, hegemónica desde, por lo menos, cinco siglos, es expresión actual), mientras la cultura se relaciona con la justicia como primer “requisito cultural [...], o sea, la seguridad de que el orden jurídico, una vez establecido, ya no será violado a favor

¹⁴ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2013; Paul Ricoeur, “La memoria y la promesa” en *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México, FCE, 2006, pp. 145-172.

¹⁵ Douwe Draaisma, “La pizarra mágica” en *Las metáforas de la memoria*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 27-45.

¹⁶ Herbert Marcuse, *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. México, Joaquín Mortiz, 1965, pp. 31, 34.

¹⁷ Herbert Marcuse, *Eros y civilización, op. Cit.*, p. 238.

de un individuo, sin que esto implique un pronunciamiento sobre el valor ético de semejante derecho”¹⁸. Por ello puede decirse, desde una posición sociológica, que toda memoria es tanto biográfica como colectiva, cuyos marcos colectivos del recuerdo son siempre socio-históricos.

De allí que una reflexión sobre la memoria humana, históricamente situada, constituya a su vez una necesaria reflexión sobre la justicia como expresión de liberación del orden represivo civilizatorio. Orden que se torna también en opresivo y, en nuestros términos, pueden leerse como expresión de las injusticias generadas por “violencias de la memoria”; injusticias y violencias que son netamente humanas y que María Zambrano ha planteado como una “historia sacrificial” que aherroja la persona humana, reduciendo su condición humana a mero individuo, paria o ciudadano de un Estado absolutistamente constituido en un proyecto de autoridad pretendidamente eterna como único orden histórico posible.

La represión que origina a la memoria, al configurarse históricamente, se proyecta opresivamente bajo un orden sacrificial de la persona humana a la autoridad absolutista del poder de dominio como único orden posible de vida en colectividad. Por ello, allí donde la violencia y las injusticias son un orden necesario sólo si nutren al sacrificio de la persona humana a una autoridad dominadora y colonizante. Siendo ellas por las que toda memoria se realiza humanamente como políticas de la memoria y del olvido, en cuanto que la voluntad de recordar se torna en problema central para la realización de una convivencia dialógica desde el pólemos de la dialéctica histórica y la construcción de comunidad colectiva, abierta y plural en aprendizaje constante de lo humano dignamente humano como sociedad justa. “¿A qué le llamamos una sociedad justa? Una sociedad que le dé a cada uno lo suyo. [...] Una sociedad que dentro de la ley tenga un lugar para todos, incluso para la gente buena que sufre. A cada uno según sus necesidades; de cada uno según

¹⁸ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, op. Cit., p. 88.

sus capacidades”¹⁹. Es allí que la historia sacrificial condiciona la realización de una memoria desde los vencidos como sujetos de su propia historia.

3. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SACRIFICIAL: EL TEMOR DE LOS VENCIDOS DESDE UNA HISTORIA OCLUIDA

Esta historia sacrificial es aquella cuyo orden, como quiere René Girard, permite encauzar la violencia mimética hacia una víctima o víctimas propiciatorias, marginales al conflicto originario, evitando así la escalada hacia la venganza²⁰. Ritual sacrificial que además, aunque desde la modernidad ha sido sustituido por la racionalización del sistema judicial, se renueva en cada vacío de dicho orden racional. *El sacrificio es, en Girard, una rememoración de la violencia originaria que se renueva para mantener el poder en una autoridad por vía del temor.*

Para Girard, el sacrificio rememora, mediante nuevas sustituciones, el asesinato primordial de una víctima emisaria. Con esto, los seres humanos pueden hacer todas sus discriminaciones, enmascarando su «deseo mimético» en la culpa de una víctima. El desconocimiento del hecho fundador engendra lo sagrado, con sus ritos y sus mitos, y la institución sacrificial queda así consagrada; la víctima es divinizada y se le reconoce el poder de resolver la crisis²¹.

Girard es enfático al asimilar el nacimiento de la humanidad con el orden sacrificial como mecanismo cultural por excelencia en cuanto contención de la violencia, extrema o no, y las prohibiciones o tabúes sociales al afirmar que “los animales de una misma especie jamás se enfrentan hasta la muerte; el vencedor perdona al vencido. El mecanismo biológico individual es sustituido por el mecanismo colectivo y cultural de la víctima propiciatoria”²².

¹⁹ Osvaldo Ardiles, “*Philosophare in tempore belli omnium contra omnes de omnibus dubitandum in silentio Dei/ Filosofar en tiempos de guerra de todos contra todos, dudando de todo bajo el ominoso silencio de Dios. Prospecto*”, Córdoba, s/e, ca. 1999 o 2002, p. 14.

²⁰ Ver sobre todo René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.

²¹ José Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*, op. Cit., p. 363.

²² Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. Cit., p. 234.

Es por lo anterior que el planteamiento girardiano nos permite sumergirnos en los linderos de la dimensión sacrificial de la vida humana, permitiéndonos dimensionar la violencia como un fenómeno producto de la condición humana y con presencia trans-histórica en el mundo de la vida. La violencia humana trasciende la agresión animal y ésta, manifiesta en códigos culturales que van desde las prohibiciones hasta lo que Girard llama “violencia mimética” producida por el deseo exacerbadamente y rivalidades gestadas en una lucha por la posesión de un producto cultural. En tal sentido, el mecanismo sacrificial o del chivo expiatorio permitirá contener al miedo y temor como elementos de autodestrucción social y encausarlos hacia dicho mecanismo del chivo expiatorio. Más, ¿cómo leer esto en la historia?

Es María Zambrano quien nos muestra un hilo de Ariadna en este complejo mecanismo cultural al afirmar, como hemos dicho más arriba, que el sacrificio de la persona humana se realiza ante y para una autoridad²³. Tal sacrificio se manifiesta abiertamente en la constitución de la persona humana en individuo y sociedad, dentro del marco de la cultura occidental. Por el individuo, la persona humana sacrifica su condición al orden político ciudadano, por la sociedad, la persona humana sacrifica su pluralidad colectiva al orden político de Estado. Individuo y sociedad son, entonces y siguiendo a Zambrano, formas sacrificiales de relación humana donde “late el olvido acerca de la verdad de la condición humana: de que el hombre es criatura en trance de continuo nacimiento”²⁴. Por ella el absolutismo se realiza con pretensiones de eternidad, por sobre el tiempo, y llega hasta el paroxismo de los totalitarismos y autoritarismos de Estado en nuestros días.

Es ahí que el sacrificio como mecanismo del chivo expiatorio juega su papel en toda organización política por vía de autoridad. Más ¿hacia dónde se dirige este mecanismo? Retomamos aquí el etnocidio, planteado al modo de Clastrés, para dar cuenta del chivo expiatorio como mecanismo sacrificial que, culturalmente

²³ María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992.

²⁴ María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, op. Cit., p. 113.

planteado, produce al etnocidio. Y es el filósofo Osvaldo Ardiles quien muestra la llave que permite abrir el mecanismo sacrificial no sólo como un mecanismo de origen de la cultura (al modo de Girard), sino también como un mecanismo que (siguiendo Ardiles a Zambrano también) se estructura y produce como una “cultura del temor” [citar Ardiles] y se expresa como una *filosofía de la historia sacrificial* cuya “cultura de la violencia que desarrolló Occidente se desató sin trabas sobre la inerme humanidad del oprimido de la periferia”²⁵.

Brevemente dicho, la cultura del temor ha estructurado, en términos ardilesianos, desde el proceso mismo de hominización hasta la humanización. Así, filogenéticamente, el temor se enlazó a la necesidad para instrumentalizarse por una autoridad externamente autodefinida a toda comunidad. De tal modo, la autoridad estructuró sus mecanismos y técnicas de dominación, represión y dependencia colonial por medio del binomio temor-necesidad, dirigido desde una violencia mimética que permitió establecer una “geopolítica del temor” hasta concretarse en los distintos etnocidios históricamente situados. El orden sacrificial se intensificaría como producto de la necesidad de producción mercantil y, de este modo, “la cultura del temor” (como la llama Ardiles) desembocaría dialécticamente en el “temor a la cultura”, entendida como temor a la cultura popular (donde se ubican los marginados, sujetos sin historia, barbarizados por un orden civilizatorio de vida). Por ello, el valor humano y la liberación de la necesidad expresados en sensibilidad y creatividad histórico-culturales, serán dos dimensiones políticas necesarias en el tránsito de las luchas por la liberación como praxis histórica que busca trascender la servidumbre voluntaria.

Tales son los elementos de dicha *filosofía de la historia sacrificial* que, contrapuesta a filosofías de la historia como la hegeliana, dan cuenta de las víctimas como sujetos marginales y sacrificiales que son instrumentalizados en el desarrollo de la vida civilizada y una historia progresiva. Ello nos permite plantear la necesidad

²⁵ Osvaldo Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura” en *Vigilia y utopía*, 2ª ed., op. Cit., pp. 187-202. La cita es de p. 195.

de la *humanización de la historia* desde la memoria de los vencidos de la historia, sacrificialmente constituidos, para entonces plantear la cuestión: ¿es posible situar a los vencidos como sujetos de la historia?

4. ANTROPOÉTICA POLÍTICA DE LA HISTORIA: APERTURAS DESDE LOS VENCIDOS COMO SUJETOS DE LA HISTORIA

Es entonces que podemos plantear el fenómeno sacrificial de la persona humana en individuos y sociedades sometidos a un Estado como vía de organización por autoridad. La filósofa María Rosa Palazón Mayoral nos habla de dos enfoques sobre los que se basan ciertas filosofías de la historia y que, en último término, asumen el sacrificio de la persona humana ante el individuo como su condición aherrojada²⁶. El primero de ellos es el enfoque individualista, que supone establecer como criterio de historicidad a los grandes sujetos, sean de Estado o de cultura en general. El segundo, el antiindividualista, que busca destacar la labor de los colectivos pero a condición de realizarse como individuos, esto es, que el enfoque antiindividualista reconoce la colectividad únicamente integrada por individuos. Ambos enfoques terminan cosificando la historia al analizarse intrasistémicamente como producto de mecanismos separados de la memoria y la biografía como campos de la historia subjetivamente configurados. Zambrano permite poner esto en la perspectiva histórico-cultural de Occidente para entonces dar cuenta de la historia, no como un estudio de lo acaecido progresivamente, sino como el “reino de las posibilidades” (empleando una expresión Ellacuriana²⁷) que, como bien apunta Ardiles²⁸, permite abordar la liberación de la sensibilidad en creatividad histórica para la realización de la persona humana como libremente humana. Nos preguntamos entonces ¿cuál es el enfoque más adecuado para una historia en apertura de la persona humana?

²⁶ María Rosa Palazón Mayoral, *Filosofía de la historia*, Barcelona/México, UAB/UNAM, 1990.

²⁷ Ignacio Ellacuría, “El sentido del hacer histórico” en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, pp. 113-141.

²⁸ Osvaldo Ardiles, “Lo estético como dimensión liberadora” en *Vigilia y utopía, op. Cit.*, 2ª ed., pp. 155-185.

Es aquí que la propuesta del filósofo Mario Magallón Anaya sobre la “antropoética política”, resemantizada de la propuesta del filósofo Edgar Morin²⁹, y que consiste en el horizonte dialógico y condición política de todo gestar humano históricamente situado y proyectado en ideales de dignidad humana, pues ella “estriba ante todo, en la libertad por el valor y el sentido ontológico y epistemológico que se concreta en la segunda naturaleza, en la formación de los hábitos y el carácter desde un sujeto social e históricamente situado”³⁰.

Dicha antropoética sitúa su accionar actual desde una modernidad alternativa radical, que permite dimensionar la asunción de los pueblos periféricos de la modernidad euro-occidentalmente planteada para dar cuenta no sólo de las asimilaciones sino también de las creaciones asuntivas de los sujetos humanos constituidos en una modernidad.

En tal sentido, la vida humana como criterio historiográfico se hace presente en tanto fundamento ontofenoménico de la realidad histórica. De allí la consideración necesaria de que una antropoética política precisa vincularse con una historia del existente humano, puesto que se busca rescatar la dimensión antropológica de toda historia y la dimensión histórica de toda antropología: tal es el sentido de lo que hemos llamado una *antropoética política de la historia*.

Posición esta, la de una antropoética política de la historia, que nos ha permitido adecuar el campo de una historia como apertura desde los vencidos de la historia. Dicha historia constituye un planteamiento orientado por este rescate de los vencidos desde la memoria misma como criterio de humanidad y huella dejada de su existencia en la historia. Con lo cual, se busca retomar a la memoria como fuente de toda historia, negada por una historia civilizatoria, opresiva y excluyente de sujetos que no pertenecen a una cultura hegemónica o aristocracia.

²⁹ Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, París, UNESCO, 1999.

³⁰ Mario Magallón Anaya, *Miradas filosóficas latinoamericanas. Antropoética política de la educación y de la universidad en la crisis global*, México, ISCEM, 2012, p. 41.

Es ahí que la memoria se presenta como el vehículo central que permite comunicar la existencia de los vencidos en el marco de una historia sacrificial occidentalmente hegemónica. Su consideración como sujetos se da sólo en el marco de la marginación y la exclusión, por lo cual se hace imprescindible dimensionar la necesidad de una historia que configure proyectos de liberación colectiva desde la memoria de los vencidos como deuda política con el pasado y construir así una real convivencia humana desde el perdón y hacia una dignidad humana justa. Estamos ante la antesala del núcleo temático de una *filosofía de la memoria desde nuestra América*.

5. FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS DE NUESTRA AMÉRICA

Finalizamos este ya largo recorrido con la reflexión en torno a dos grandes temáticas que retomamos para dar forma a algunos criterios mínimos de una filosofía de la memoria situada desde los vencidos de nuestra América: *la historia*, que definimos desde la memoria de los vencidos *como utopía del recuerdo reprimido*, y *la justicia como horizonte anamnético de la historia*.

Recordemos que los vencidos de la historia son personas humanas que han sido no sólo anuladas en su vida material, sino también en su presencia discursiva. De allí que la memoria juegue un papel fundamental para la recuperación de los registros de su existencia en distintas huellas y vestigios, ya sean existenciales (tradiciones orales, testimoniales, recuerdos) o meramente culturales (como los mitos, leyendas, parábolas, monumentos, entre muchos otros).

No obstante, la memoria de los vencidos es una memoria violentada. Las violencias de la memoria, como hemos llamado al fenómeno del etnocidio y experiencias de injusticia de los oprimidos, configuran una historia marginada y ocluida, que acalla la voz testimonial de los vencidos de la historia. Por ello, es preciso considerar el papel que la memoria tiene en la producción de todo discurso histórico o historiografía.

Ello supone, desde una perspectiva contemporánea de la historia, dar cuenta de la memoria como fuente de la historia, que filtrada por la criba de la escritura se constituye en fuente testimonial de todo archivo y documento necesario para constituirse en “fuente histórica” (la memoria aquí se equipara a la historia en cuanto comparten el código escrito y la fuente testimonial sin validación epistemológica de fuente “histórica”); es aquí que la memoria se subsume a la historia y se configura una escritura de la historia que emplea discriminatoriamente distintas fuentes documentales y monumentales de la historia para construir un discurso histórico que perfile la verificación de las fuentes en verosimilitud narrativa para una veracidad discursiva. Finalmente, la memoria se separa de la historia en el momento mismo en que el discurso se realiza como representación histórica y entra en el debate público. En este último tramo, la enseñanza de la historia resulta fundamental para configurar lo que institucionalmente se conoce como “memoria histórica” del Estado-nación.

Dicha memoria “histórica”, siguiendo a Ricoeur³¹, configura una herida en la memoria colectiva, distanciando una “historia enseñada” y una “memoria vivida”, donde la cronología y los calendarios juegan un papel crucial. Se da así una “violencia de aculturación” que genera un “sentimiento de exterioridad” frente a la historia enseñada y una memoria manipulada en su sentido práctico. Ya sea una historia “nacional” o “universal”, lo cierto es que los enfoques individualistas y colectivistas descritas antes con Palazón se dan cabida y, por ende, se anula al sujeto hasta instrumentalizarlo sacrificialmente en aras de una sociedad de individuos pertenecientes a un Estado y la exclusión de los marginados y vencidos, esta vez anulados no sólo materialmente sino también discursivamente.

Por ello, una historia más ética o unas morales de la historia más humana, como quieren Zambrano o Todorov³², se configura a partir de los vencidos de la

³¹ Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2013.

³² Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit.; Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993.

historia y su memoria, herida por esta historia ocluyente, para dar cuenta así de la *utopía del recuerdo de los reprimidos* que nos muestra el estudio de las *deudas y proyectos pendientes con el pasado para una posibilidad de vida colectiva*. De allí que la utopía, entendida como esperanza del futuro desde las demandas del pasado con responsabilidades del presente, la vigilia, entendida como estado de alerta ante los sucesos del presente, y las posibilidades reales, entendidas como expresiones de las acciones humanas y los proyectos colectivos³³.

Es desde la vigilia, las posibilidades reales y las utopías que la historia se configura como una historia con posibilidades éticas de reconocimiento de los vencidos. Allí donde la realidad histórica se reconoce desde el testimonio del sufrimiento y las injusticias, subjetivas y colectivas, para una historia plural y colectiva donde la memoria se reconozca como fuente y marco de toda historia escrita.

Por lo anterior, la dimensión anamnética de la historia se perfila hacia una historia justa, límite que sugiere Ricoeur³⁴, sin entrar en toda su hondura. Aquí la posición de filósofos de lengua española como la misma Zambrano, Luis Villoro o Reyes Mate son fundamentales³⁵. Es gracias a sus reflexiones sobre el tema de la justicia y el perdón, siempre “difícil” colectivamente hablando (como muestra Ricoeur), que podemos afirmar la importancia de la memoria en el acto mismo de la justicia y ésta última en la confección de una historia más ética.

De este modo, el sufrimiento de los vencidos se convierte en el criterio de toda injusticia, éticamente planteada como acto netamente humano que busca el daño de la vida, que perfila la marginación y exclusión de los vencidos de la historia como sujetos de su propia historia. Así, rememorar, reconocer y representar serán tres condiciones necesarias para la confección de todo recuerdo y de justicia. Rememorar

³³ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, op. Cit.

³⁴ Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit.

³⁵ Ver al menos: Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit.; Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2010; Reyes Mate, *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*, Buenos Aires, Altamira, 2006; Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011; Reyes Mate, *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid, Trotta, 2018.

para no olvidar, reconocer para no ignorar y representar para no acallar son criterios necesarios en lo que Reyes Mate ha llamado una *justicia anamnética* o justicia con tiempo desde la memoria como criterio epistemológico que permite traer al presente las ausencias discursivas y translingüísticas de la existencia humana.

Por lo cual una justicia se puede entender como universal en cuanto reconozca no sólo un bien común sino también la casuística concreta de las injusticias y las situaciones concretas del costado injusto en cada acción y obra humana: de allí la correlación entre necesidades, posibilidades reales y utopías concretas esperanzadoras sean criterios de una *justicia anamnética* que permita el rescate de los silencios, acallamientos, nomadismos y barbarizaciones de los vencidos de la historia. Así, la memoria de los vencidos permitirá poner en cuestión la posibilidad de una justicia universal y concreta que permita realizarse en un presente y futuros sin olvidar el pasado que los constituye. Tal es el valor de, *no solamente conmemorar desde el poder, sino también rememorar desde el sufrimiento humano*, entendiendo que ambos (conmemoración y rememoración crítica) son *esenciales para el reconocimiento de las víctimas vencidas de la historia y su representación discursiva como sujetos de su propia historia*.

Así, la utopía de lo históricamente vivido, la vigilia de la experiencia convivencial y la memoria de lo proyectivamente configurado permiten la confección de una justicia anamnética, necesaria para la construcción de una filosofía de la memoria que se perfile desde el temor de los vencidos.

III. ÚLTIMO TRAMO: HACIA UNA MILITANCIA DEL FILOSOFAR

Cerramos nuestra investigación con una serie de anexos que esperan mostrar al lector las distintas posibilidades temáticas y problemáticas que perfila el tema de la memoria como condición de toda reflexión histórica, política y antropológica de la realidad humana. Anexos que nos permiten plantear aquí una cuestión fundamental que atraviesa cada tópico allí señalado y analizado. Esto es, si ya un análisis de las masacres culturales y corporales de la realidad humana se tipifica en distintos

elementos (donde los vencidos de la historia son uno de los principales sujetos integrantes), ¿cuál es el papel de los intelectuales ante ello?

Dicha cuestión, de difícil y complejo abordaje, queremos plantearla someramente no tanto para dar una respuesta acabada a dicha cuestión (que rebasa con mucho los límites de esta ya larga introducción a nuestra obra) como para poder situar el lugar que los intelectuales y, sobre todo, el filosofar, tienen en el marco de dichos acontecimientos históricos cotidianamente vividos en nuestra América como “aculturaciones” bajo el signo colonial y, siguiendo el planteamiento ardilesiano, más aún, bajo el signo del temor como historia sacrificial.

¿Cuál es el papel que el filosofar tiene como compromiso ante situaciones de marginación y exclusión étnicas en una historia sacrificial? La respuesta a dicha pregunta podemos esbozarla a partir del *deber filosófico desde la memoria histórica*.

Sabido es que el compromiso y la crítica son criterios políticos de la filosofía latinoamericana para plantearse como tal. Allí la filosofía se nos presenta, evocando una conocida obra de Zea y una expresión de Ardiles, *como compromiso de liberación desde una militancia con la colectividad*³⁶. Por ello, la filosofía no responde a doctrina, posición o idea alguna, pues se torna en mero encubrimiento ideológico, sino que responde a los problemas de su tiempo y problematizando su tiempo.

El compromiso es *condena* [...]. La única libertad que cabe en esta *condena* es la de la actitud: vergüenza o desvergüenza, valentía o cobardía, responsabilidad o irresponsabilidad. El compromiso se asume libremente, esto es, conscientemente, o mediante subterfugios. [...] En la filosofía, el filósofo se compromete por la humanidad ante la humanidad. En nombre de todo lo humano el filósofo asume la responsabilidad del pasado, el presente y todo posible futuro³⁷.

Uno de los problemas de nuestro tiempo (un tiempo de larga data ciertamente) es el de la memoria. Ya la larga cita de Ardiles, hecha al principio de

³⁶ Nos referimos sobre todo -pero no únicamente- a las obras de: Leopoldo Zea (*La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Ayacucho, 1991) y de Osvaldo Ardiles (*El exilio de la razón*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989 y *Amar la sabiduría*, 2 vols., op. Cit.).

³⁷ Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Ayacucho, 1991, pp. 57-58.

este nos pone una consideración al respecto y es preciso acompañarla de una militancia que medie el compromiso de la crítica. Así, la militancia

establece la mediación de la consciencia y la criticidad que permite superar las rémoras del atraso y del prejuicio social. [...] Pero la Filosofía de la Liberación ha comenzado a ser tal desde el momento en que situó al pueblo como agente del quehacer filosófico. [...] En la militancia, el filósofo se hizo pueblo y las masas exudaron filosofía. [...] La militancia mediaba la crítica en cada situación específica. Se trataba de integrar las prácticas liberadoras, aprovechando todos los espacios disponibles (denuncia del exterior, desarrollo conscientizador en las estructuras políticas del movimiento popular, en el estudiantado, en organizaciones populares, etc.). [...] De este modo, intentamos revalorizar el instante que nos toca vivir, sin olvidar la tierra que debemos construir. Sólo así tiene sentido seguir pensando en **un tiempo indigente**³⁸.

Por lo cual, podemos decir que si el compromiso es con lo humano de la humanidad, en el más pleno sentido de reconocimiento poliético, la militancia se configura desde la integración del filósofo en prácticas “liberadoras” con los más vulnerables y marginados en cuanto que toda intervención filosófica tienda a problematizar la realidad para poder constituir su dimensión crítica desde una autocrítica siempre necesaria. Cuestión que hemos desarrollado, desde la posición ardilesiana, en nuestra *Militancia en la vigilia*³⁹.

Para el caso que nos ocupa, esto es, sobre la relación del sujeto filosofante como sujeto integrante en los fenómenos de violencia material y cultural, lo que se conoce como el “deber de la memoria” y un “derecho a la memoria” resulta nodal. ¿Qué entendemos por tales expresiones?

El “deber de la memoria” se refiere a un imperativo categórico que, kantianamente dicho por Theodor Adorno⁴⁰, apunta a impedir la repetición de

³⁸ Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 175, 297, 306. Negritas en el original.

³⁹ Véase nuestra *Militancia en la vigilia*, op. Cit.

⁴⁰ Para Adorno “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”, en su *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main, 1966, p. 365) y traducido y citado por Osvaldo Ardiles en su *Amar la sabiduría I* (Córdoba, Ediciones Sils-María, 2006, p. 64).

fenómenos históricos sacrificiales que se aboquen al *olvido de las víctimas y vencidos* como expresión de anulación de dignidad de la persona humana. Por ello, y sobre todo desde entonces, la memoria se constituye como un modo de conocimiento abocado a, según Reyes Mate⁴¹, *re-pensar*:

- **La verdad**, desde los “no-hechos” entendidos como sucesos sin registro escrito o accidentes testimoniales, vivenciados desde el sufrimiento humano. Por ello, la memoria permite “hacer presente lo ausente” y de ahí, la verdad históricamente situada se define desde la memoria por apelar a lo no conocido (los “no-hechos”), pensar desde el acontecimiento histórico como fuente de reflexión histórica y situarse desde la mirada de la víctima que permite ver las injusticias como efectos de una violencia humana. Así la verdad se constituye tanto de lo presente como de lo ausente.
- **La política**, cuestionando al progreso como lógica de la política civilizatoria desde las barbaries, marginaciones y exclusiones resultantes de tal orden. De allí que se reconozca al progreso como criterio de modernidad y llegue a hablarse de “la cara oculta de la modernidad” entendida como las catástrofes que el progreso genera y se simbolizan en barbaries, marginalidades y exclusiones. De allí que el progreso sea campo de injusticias y sea la memoria la encargada de anclar los desastres pasados a la modernidad progresiva. De allí, la relación entre política y violencia implica asumir la historia desde la barbarie humana para una auténtica dignificación de lo político.
- **La ética**, puesto que si la dignidad ha sido criterio moderno de ella, las víctimas y sobrevivientes de experiencias como el holocausto alemán o la conquista de América denotan el hecho de que la dignidad debía hacerse a un lado para poder sobrevivir. De allí que el silencio sea el precio de los

⁴¹ Reyes Mate, *Tratado de la injusticia, op. Cit.*, pp. 190-202.

ninguneados y desde allí resistan, a pesar de su arrebatamiento de dignidad. Por lo cual, la bondad colectiva se convierte en el centro ético de la vida desde la cual se puede sobrevivir en condiciones marginales y excluyentes, indignas en una palabra. De allí la necesidad de la moralidad desde lo humano y la historia, entendida como criterio de vida colectiva solidaria en justicia fronética donde la alteridad es punto de partida y la dignidad, la bondad o la felicidad son objetivos de luchas a conquistar por una liberación humana integral. Lo cual implica relacionarnos desde la inhumanidad del otro por una humanidad de todos.

Por ello, al referirnos a un “derecho a la memoria” apelamos a toda memoria histórico-colectiva desde la persona humana, cuyo reconocimiento como “derechos de memoria” que, como quiere Marcuse⁴², son vehículo de liberación donde la filosofía tiene una tarea fundamental puesto que “la memoria como derecho ha irrumpido en el pensamiento contemporáneo y alterado el panorama de la historia, la política, la justicia y la filosofía”⁴³.

Tales elucidaciones filosóficas no dejen de lado el imprescindible valor de la verdad, la ética y la política sino que se anclan en lo que Osvaldo Ardiles llamó “lo estético como mediación liberadora” y que se refiere a la liberación de la sensibilidad como signo inequívoco de la liberación humana en un orden histórico no represivo, sí creativo y no sacrificial⁴⁴. Por ello *nuestra apuesta se perfila a filosofar sobre la memoria desde la dimensión antropológica en situación ético-política de una historia comprometida con toda persona humana.*

⁴² Para Marcuse, en su *Eros y civilización*, op. Cit., p. 238: “Contra la rendición al tiempo, la restauración de los derechos de la memoria es un vehículo de liberación, es una de las más nobles tareas del pensamiento”

⁴³ Fernando Aínsa, “Memoria individual y colectiva” en Hugo E. Biagini [dir.], *Diccionario del pensamiento alternativo*. Adenda, Buenos Aires, Biblos, 2015, p. 154.

⁴⁴ Osvaldo Ardiles, “Lo estético como mediación liberadora” en *Vigilia y utopía*, op. Cit.; véase también las reflexiones finales de nuestra *Militar en la vigilia*, op. Cit.

Allí donde el valor de recordar se constituye no sólo en conmemoraciones colectivas, verticalmente organizadas en marcos Estado-nacionales o aún transnacionales, sino en conmemoraciones horizontalizadas por las rememoraciones colectivamente críticas que permitan la sana autocrítica social con vistas a la reconciliación. De forma que las conmemoraciones rememoradas críticamente permitan la realización de este “perdón difícil” desde los colectivos (del que nos habla Ricoeur⁴⁵) y una reconciliación fincada en la solidaridad y un reconocimiento plenos de los vencidos desde la representación de la realidad histórica como realidad inmersa en un conflicto como pólemos y lucha por la liberación.

En tal sentido, la responsabilidad histórica que el compromiso nos demanda como filósofos nos atraviesa, desde la memoria de los vencidos, en las tareas del *reconocimiento* de dichos vencidos para una *reparación* social como signo de *reconciliación* política y cultural en vistas de *recuperación* del perdón por lo dañado y sufrido. Ello sin dejar de lado la dimensión autocrítica necesaria, dimensión posible desde lo más humano y frágil, la memoria. Misma que siempre abrirá heridas y experiencias reprimidas para poder colaborar en su superación de lo reprimido desde un horizonte de justicia concreta y universal expresada en la reconciliación colectiva de las sociedades dañadas por relaciones sociales de explotación, marginación y exclusión humana.

Todo ello en torno a una democracia radical y participativa por una liberación integral de la persona humana, cuya organización por vía de la autogestión crítica y creativamente sea constituyente ya no sólo de una cultura al servicio de unos cuantos sino de una cultura como producto y producción de todos desde una hegemonía colectiva popular.

Luchar por la hegemonía en la democracia es desarrollar públicamente la capacidad de lograr consensos, ganar adeptos, fomentar vínculos nacional-populares, generar lazos de solidaridad, desmontar los mecanismos ideológicos de la dominación, propulsar los más altos niveles masivos de consciencia y establecer las adecuadas mediaciones

⁴⁵ Ricoeur, “El perdón difícil” en *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit.

organizativas [... que] debe materializarse en una nueva organización racional de las relaciones sociales de producción e intercambio [... y así] generar nuevas formas de vida alentadas por la esperanza y nutridas por la solidaridad. Formas de vida social articuladas en organizaciones microfísicas que se extiendan por todo el cuerpo social, revistiendo en su seno las relaciones de poder vigentes como anuncio de nuevos amaneceres⁴⁶.

Es allí que el filosofar tiene que reflexionar de modo no prescriptivo, sino abierto (interdisciplinario y siempre autocrítico) a las problemáticas que se presentan en la realidad histórica vivida. Desde el “deber” y “derecho” a la memoria ya expresadas, el sujeto filosofante se constituye en sujeto activo al colaborar en la tarea de la definición y demarcación del valor político, histórico, epistemológico y antropológico que la memoria tiene en el rescate de lo acallado y lo reprimido violentamente.

De allí que pueda decirse que la militancia comprometida con lo humano desde los vencidos sea uno de los horizontes posibles que se abren desde el filosofar de la memoria. Analizar críticamente las cuestiones y horizontes que ello conlleva desde un “deber” y un “derecho” de la memoria así entendidos apunta a constituirse como horizonte viable de reflexión y problematización para nuestro tiempo inmerso en crisis civilizatorias cada vez más constantes.

La apuesta del presente trabajo quiere sumergirse en semejante tarea a partir del análisis de los elementos ya planteados como criterios que permitan construir lo que puede ya proyectarse como una *filosofía de la memoria desde nuestra América*.

⁴⁶ Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón, op. Cit.*, pp. 63-64.

PRIMERA PARTE.
PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA HISTÓRICA
DESDE NUESTRA AMÉRICA

CAPÍTULO 1.

VIOLENCIAS DE LA MEMORIA, ENCUBRIMIENTOS DE LA HISTORIA.
EL SUJETO LATINOAMERICANO COMO HORIZONTE Y UTOPIÍA

El vencido no es aplastado del todo si conserva el
recuerdo trágico de su lucha

JUAN GOYTISOLO, en diario *El País* (España),
14/IV/2002

Es la filosofía una disciplina que surge de la crisis del horizonte vital, de la extrañeza de este mismo. Horizonte demarcado por tiempo y espacio, la realidad histórica entendida como totalidad dialéctica siempre vivida e interpretada desde una determinada situación concreta. Por ello la filosofía es pérdida de la totalidad y su recuperación del sentido de la misma se da a partir de una duda radical de ella, dudando a su vez de sí misma.

Si la filosofía es pérdida y duda, surge también de un determinado proyecto histórico. Es una de sus expresiones y su cuestionamiento más profundo. La filosofía reflexiona sobre la totalidad de la realidad histórica y la lleva hasta el punto de poner en crisis su sentido. El horizonte mismo de la filosofía, en cuanto filosofar, está en la radical pregunta por el hombre, por su ser, su existir y su valer. Pregunta asentada en la plena realización de la memoria libre y feliz, en cuanto que ésta se compone de olvidos y silencios voluntarios e impuestos, es condición de la humanidad misma.

Por ello, el filosofar se orienta a través de este horizonte antrópico, que es a un tiempo horizonte histórico y mnésico. Es filosofar sobre la crisis del horizonte mismo de la totalidad de lo real que estructura la realidad histórica, siempre humana. Es poner en crisis aquello que no tiene un sentido orientado por este horizonte antrópico de la plena convivencia de todo sujeto humano como signo de

realización subjetiva y objetiva memoriosamente configurada. Filosofar es así filosofar sobre la violencia misma de la memoria que nos constituye y permite configurar nuestro mundo, la realidad histórica misma en una situación determinada.

Nuestra situación, la de nuestra América, es la de una América oprimida y dependiente, cuyos sujetos han sido violentados y hasta vencidos en la lucha por realizarse a sí mismos desde su propio mundo, su modo de ser, valer y existir. Los distintos sujetos oprimidos y reprimidos que han habitado y habitan esta realidad histórica, hoy conocida como América, han sido oprimidos y hasta vencidos en ese anhelo de vivir al ser olvidados, pero no del todo derrotados porque no han sido destruidas las huellas que configuran nuestra conciencia histórica como habitantes de este tiempo y espacio. Atendiendo así a la radical historicidad como horizonte fundamental de realidad de existencia humana, tensionada entre el olvido, el silencio y la memoria, nos volcamos al problema de los vencidos de la historia. Sujetos históricos que han existido marginal y excluidamente a la historia y sus mundos.

Opresión, dependencia y represión que asedian en las violencias de la memoria de nuestra América y sus sujetos hasta atentar con un olvido radical de destrucción de toda huella. Sin embargo, podemos decir que la realidad histórica de nuestra América se ha configurado del olvido de sujetos excluidos, marginados y hasta vencidos, pero no han sido destruidas todas sus huellas de raigambre histórica que anclan su existencia a su realidad de origen y que nos unen a ellos. Se trata de reconocer a los olvidados de estas tierras que, siendo vencidos, no han sido destruidos en sus huellas mnésicas e históricas.

Es así que el filosofar, entendido como modo de construcción de la filosofía, se da con relación siempre a una determinada situación histórica. Es el problema del filosofar en relación a su historia y sobre la historia misma. Filosofar sobre las ideas filosóficas mismas y sobre la historia entendida ella misma como una idea. Orientada por un horizonte antropológico y un anhelo antrópico mismo de dignidad

humana, la filosofía problematiza cuestionando radicalmente con un sentido crítico. No para pulverizar o sólo analizar lo reflexionado, sino para situarlo en su horizonte al darle sentido y destacar sus contradicciones hacia una determinada idea de realización de la humanidad en liberación de toda opresión, represión, dominación y dependencia. Situar el horizonte de sentido de la totalidad de la vida humana misma y problematizar tal horizonte reconocido como horizonte en crisis. Situar la realidad histórica misma y sus distintas manifestaciones e interpretaciones para comprenderlas críticamente a través del lente antrópico y su armazón antropológico que la configura. Tal es la tarea de la filosofía para abrir dimensiones de reflexión movidas por la esperanza de realizar un mundo de vida digna para todos los seres humanos. Y ésta ha de comenzar siempre por la propia situación vital como situación de una memoria que, siendo violentada, no ha sido aniquilada y es el soporte mismo de toda humanidad.

Tarea de esta reflexión es justamente situar el problema de los vencidos en nuestra América para, desde un filosofar latinoamericanista, destacar el papel que la filosofía misma tiene, desde la historia y la memoria, con el ser humano concreto. Reflexión que camina por senderos ya orientados en ciertas direcciones y que nos ponen en la mesa el viejo tema de situar a nuestra América en la historia y las tareas y horizontes que surgen de filosofar desde la memoria como su campo de configuración misma.

I. VIOLENCIAS DE LA MEMORIA: MÁS ALLÁ DEL EPISTEMICIDIO Y MÁS ACÁ DEL ETNOCIDIO

Situar a América Latina, a nuestra América, en la historia ha sido una tarea moderna de larga data en la propia región que, desde la filosofía latinoamericana, busca responder a la pregunta por la propia identidad histórica que nos constituye. Situar la realidad latinoamericana en su historicidad concreta es situar la idea del hombre y la historia desde su fenomenicidad ontológica de ser y acontecer. Ideas que van más allá de los marcos etnocéntricos de Europa y Occidente mismo y que reclaman,

por eso mismo, una reflexión filosófica del hombre concreto. Magna, necesaria, urgente y aún abierta tarea que ha tenido grandes propuestas en su seno y que, podemos decir, ha planteado la vía o camino de ir a contracorriente de las violencias de la memoria común que históricamente nos han asediado y asedian aún; planteamiento pluralmente configurado a través del análisis, crítica y denuncia de los encubrimientos históricos mirados desde la propia historia para la proyección de utopías concretas en posibilidades reales como horizontes de la realidad histórica que expresen una vida digna de todo ser humano concreto.

Es desde estas violencias de la memoria que, planteamos, suponen y asumen más que una colonización de lo imaginario o de las epistemes: una colonización de la memoria misma fundada en el memoricidio. Entendido este último –en términos de la ONU– como “la destrucción intencional de bienes culturales que no se puede justificar por la necesidad militar” o una “purificación cultural”¹, lo que denota el núcleo etnocida² existente (aunque no siempre presente) en todo etnocentrismo de dominación y el dominio imperialista del etnocidio occidental colonial realmente existente en realidades como las de nuestra América.

¹ La “guerra de la antigua Yugoslavia” de los 1990 suscitó la gestación del neologismo “memoricidio”, aludiendo con éste a la devastación cultural de una nación. Su genealogía suele ubicarse, ya en 1991 cuando el médico e historiador croata Mirko D. Grmek (1924-2000) planteó el término *memoricidio* para referirse a la “destrucción intencional de la memoria y el tesoro cultural” del otro/adversario/desconocido, ya en el escrito “Memoricidio” de Juan Goytisolo (aparecido en el diario español *El país* el 27 de agosto de 1993 y publicado como capítulo de su *Cuaderno de Sarajevo* –editado también por El País en 2012) calificando dicha guerra “como recuerdo de esta barbarie programada cuyo fin era barrer la sustancia histórica de una tierra para montar sobre ella un edificio compuesto de patrañas, leyendas y olvidos”. Sobre Grmek y la definición de la ONU puede verse Vesna Blažina, “Mémoricide ou la purification culturelle: la guerre et les bibliothèques de Croatie et de Bosnie-Herzégovine”, *Documentation et bibliothèques*, vol. 42, no. 4, oct.-dic. 1996, pp. 149-163. Sobre Goytisolo ver su escrito “El memoricidio” en *El País*, 27 de agosto de 1993.

² La expresión “etnocidio”, si bien se atribuye a Georges Condominas en su *Lo exótico es lo cotidiano* (1965) como obra etnográfica producto de su experiencia vietnamita y aún al etnólogo francés Robert Jaulin (1928-1996) en su obra *La paix blanche. Introduction à l'éthnocide* (1970), la tomamos según el sentido dado por el antropólogo francés Pierre Clastrés en su célebre trabajo “Sobre el etnocidio” (1974) incluido en sus *Investigaciones en antropología política* (México, Gedisa, 1987, pp. 53-63) y producto de sus trabajos de campo con los indígenas guaraníes en Paraguay (sobre este punto ver el trabajo de José Manuel Silvero “Apuntes en torno a la noción de poder en Pierre Clastrés” en *Paraguay: Ideas, Representaciones e Imaginarios*, Asunción, Secretaría Nacional de Cultura, 2011, pp. 55-72).

Es el etnocentrismo que, como ha destacado Todorov³, se caracteriza por la pretensión de universalizar los valores de una comunidad determinada fijadas en el tiempo, autovalorando la propia cosmovisión como la única válida y su imposición indebida.

Con lo cual, no se trata sólo de “imperialismo cultural” occidental sino también del dominio material, haciéndose patente la dimensión estructural, simbólica y subjetiva, donde la memoria (personal y colectiva) juega un papel fundamental. Cuestión que va más allá de un “epistemicidio” entendido, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, como “fascismo epistemológico” en los siguientes términos:

fascismo epistemológico porque constituye una relación violenta de destrucción o supresión de otros saberes. Se trata de una afirmación de fuerza epistemológica que oculta la epistemología de la fuerza. El fascismo epistemológico existe bajo la forma de *epistemicidio* cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevada a cabo por el colonialismo europeo y que continúa hoy bajo formas no siempre tan sutiles⁴.

La violencia de la memoria, tal como nosotros la entendemos, considera al epistemicidio mentado por de Sousa Santos como reductivo del sujeto humano sólo a sus saberes sin dialéctica histórica ni plena cultura, anulación del sujeto humano que lo deja inerte de la propia comunicabilidad personal y de toda cultura histórica; el epistemicidio se va así tornando hacia posiciones evolucionistas que resaltaron la aculturación como fenómeno histórico realmente existente y que, paradójicamente, se configura desde un núcleo racista epistemológico que considera la anulación (“supresión de saberes”) en lugar de la yuxtaposición o sobreposición dominante de un saber sobre otro. Por ello, la violencia de la memoria alude al memoricidio citado, por cuanto la memoria es el campo de la mentalidad que condiciona la relación con

³ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.

⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010, p. 68.

uno mismo y toda alteridad manifiesta en la cultura, conocimientos y saberes colectivamente realizados.

La violencia de la memoria conlleva entonces violencia de los saberes, conocimientos y patrimonio cultural, así como violencia de las condiciones materiales y simbólicas de configuración de colectividad. Es decir, conlleva un etnocidio que supone la supresión de toda la cultura (desde conocimientos, saberes, patrimonio cultural, hasta el modo de realización de la vida misma) en su conjunto del grupo humano en proceso y situación de colonización. Podemos decir así que las violencias de la memoria son producidas por un etnocidio históricamente situado.

Sugere en este sentido es la apreciación del antropólogo francés Pierre Clastrés (1934-1977), para quien el etnocidio está relacionado con la regulación de la producción económica por parte del Estado, occidentalmente configurado, pues lo concibe desde un cierto determinismo cultural:

es sobre todo a partir de su experiencia americana que los etnólogos, y muy particularmente Robert Jaulin, se vieron llevados a formular el concepto de etnocidio. [...] El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gente [*sic.*] diferente a quienes llevan a cabo la destrucción. El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje. [...] Pero si bien es cierto que toda cultura es etnocéntrica, sólo la occidental es etnocida. De esto se concluye que la práctica etnocida no se articula necesariamente con la convicción etnocéntrica. [...] El análisis del etnocidio implica, más allá de la denuncia de los hechos, una interrogación sobre la naturaleza, históricamente determinada, de nuestro mundo cultural. Por lo tanto, es necesario volverse hacia la historia. [...] La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado [...pues] toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado⁵.

Es decir, mientras el memoricidio se refiere a una destrucción del patrimonio cultural injustificada por la necesidad militar y el epistemicidio a una destrucción

⁵ Pierre Clastrés, "Sobre el etnocidio" en *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 1987, pp. 56-57, 59, 62.

de los saberes y conocimientos de los naturales del lugar por medio de la imposición de los conocimientos y saberes de los colonizadores, el etnocidio, en el sentido de Clastrés, se refiere a la esencia imperialista de los Estados cuya dominación cultural subsiste a occidente y que busca, más que acabar con una población no occidental(izada)/civilizada (objetivo del genocidio), acabar con una población sin Estado e igualitaria basada en economía de subsistencia no-productiva asentada. Si bien el genocidio es un delito jurídicamente tipificado como asesinato de un grupo racial determinado a partir de los crímenes nazis en Núremberg entre 1945 y 1946, éste no ha sido el primero sino el único juzgado, dejando impunes los crímenes coloniales de los imperialismos del siglo XV al XX⁶, en los términos de Clastrés,

En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu. [...] El etnocidio comparte con el genocidio una visión idéntica del Otro: el Otro es lo diferente, ciertamente, pero sobre todo la diferencia perniciosa. Estas dos actitudes se separan en la clase de tratamiento que reservan a la diferencia. El espíritu, si puede decirse genocida, quiere pura y simplemente negarla. Se extermina a los otros porque son puramente malos. El etnocidio, por el contrario, admite la relatividad del mal en la diferencia⁷.

En ese entendido, el etnocidio supone, más que un epistemicidio, un memoricidio en cuanto el objetivo es no el asesinato de los sujetos y sus saberes que integran una comunidad política no occidental sino su fagocitación occidental bajo yugo imperialista; empero, el memoricidio se distinguiría del etnocidio en cuanto a que busca la destrucción del patrimonio cultural por vía militar de fuerza más que de saberes (como en el caso del epistemicidio), costumbres y estructuras sociales (en

⁶ Para una profundización sobre el genocidio y su discusión más reciente sobre si es pertinente considerar la conquista y colonización americana como tal, puede verse: Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro*, La Paz, UMSA, 1994 (sobre todo el epílogo); el estudio de José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, "Cómo sucedieron estas cosas". *Representar masacres y genocidios* (Buenos Aires, Katz, 2014); así como sobre todo los estudios del sociólogo argentino Daniel Feierstein titulados: *Seis estudios sobre el genocidio* (Editores del Puerto, 2008), *El genocidio como práctica social* (Buenos Aires, FCE, 2011), *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio I* (Buenos Aires, FCE, 2012), *Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II* (Buenos Aires, FCE, 2015) y su reciente *Introducción a los estudios sobre el genocidio* (Buenos Aires, FCE, 2016).

⁷ Pierre Clastrés, *Investigaciones en antropología política*, op. Cit., pp. 56-57.

las estructuras parentales, por ejemplo), económicas (economía de producción por explotación laboral) y políticas (ciudadanía, religión hegemónica, etc.).

Por tanto, el memoricidio se realiza sobre todo por medio de la fuerza militar, mientras el etnocidio emplearía no sólo a la milicia, sino también la ideología de sus "aparatos" estructuralmente configurados hasta transformar las condiciones materiales de existencia de los sujetos vencidos en su cultura y sus estructuras históricas; pero ambos buscan hacer tabla rasa de la identidad colectiva asentada en la memoria para imponer el occidentalismo como ideal único y mejor (no sin resistencias). Tal es el nodo central de la violencia de la memoria. Es posible así afirmar que:

La visión de los vencidos, la otra perspectiva de los acontecimientos, tiene la más alta significación simbólica y filosófica. Vendrá a constituir la comprensión histórica primera de los oprimidos, de los indígenas primero, de los esclavos africanos (desde 1520 en Santo Domingo) después, de los mestizos, de los empobrecidos, los campesinos y los obreros al final; el pueblo latinoamericano, *los de abajo*⁸.

Pero ¿a qué le llamamos históricamente cultura occidental? Si bien ha sido datada en sus inicios a partir del siglo XVI por distintos autores europeos y latinoamericanos, tal como los casos que nos recuerda Roberto Fernández Retamar al apuntar que:

En cuanto a la denominación "mundo occidental", la farragosa bibliografía en torno suyo es, en general, hartamente insatisfactoria y escandalosamente mistificadora. [...]

Es cierto que Occidente remite en Europa, sobre la base de obvias alusiones geográficas, a imperios políticos y cismas religiosos, pero el contenido moderno del término es otro. [...]

Una definición serena y aceptable del concepto la ofreció en 1955 Leopoldo Zea [en *América en la conciencia de Europa*], al decir: "llamo mundo occidental y Occidente al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica, han realizado los ideales culturales y materiales de la modernidad que se

⁸Varios autores, "La reacción de los oprimidos" en Enrique Dussel, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta [edits.], *El pensamiento filosófico, latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia. Corrientes. Temas. Filósofos*, México, Siglo XXI/CREFAL, 2009, p. 68. Cursivas en el original.

hicieron patentes a partir del siglo XVI". ¿A partir del siglo XVI? En el primero tomo de *El capital* (1867), Marx había escrito: "aunque la producción capitalista, esporádicamente, se estableció ya durante los siglos XIV y XV en los países del Mediterráneo, la *era capitalista* sólo data del siglo XVI". El propio Zea dirá en [*América en la historia*, de] 1957: "el capitalismo, esto es, el mundo occidental". [...]

Las ideas expuestas por los latinoamericanos sobre las relaciones entre nuestra América y el mundo occidental, se inscriben, pues, dentro de este dramático marco histórico⁹.

Es posible, con todo, culturalmente hablando y considerándose aún al mundo antiguo grecorromano como su cuna, retomar la definición del historiador argentino José Luis Romero (1909-1977), quien en 1953 la definía como:

una concepción del mundo y la vida que se expresa en infinidad de formas y que tuvo su origen localizado en cierto ámbito territorial y por obra de determinados grupos sociales. Por algún tiempo [-iniciando en el siglo IV bajo el imperio romano-] sólo allí se desarrolló y por obra de esos grupos; su tendencia fue más bien a acentuar las diferencias con las culturas vecinas y a circunscribir el ámbito de su desenvolvimiento. Pero a partir de cierto momento, la cultura occidental se torna expansiva y sus portadores comienzan a difundirla más allá de las fronteras dentro de las que se había originado, y con tanto éxito que pareció justificarse la ilusión de que se había vuelto universal. [...] Cultura sincrética, la cultura occidental surge con los caracteres que la definen en los primeros siglos medievales y como resultado de la confluencia de tres grandes tradiciones, la romana, la hebreo-cristiana y la germánica, de las cuales las dos primera suponían una síntesis de variados elementos. [...] Así una Primera Edad de la cultura occidental que se desenvuelve entre dos crisis: la del Imperio Romano cristianizado y la del orden cristiano-feudal¹⁰.

Por ello el historiador Sergio Bagú (1911-2002) pudo afirmar que las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islamismo), de origen "oriental", denotan que Europa tiene una "absoluta incapacidad para superar lo que hereda de Oriente a partir de la idea de la divinidad única[, lo que] contrasta de modo

⁹ Roberto Fernández Retamar, "América Latina y el trasfondo de occidente" en Leopoldo Zea [coord. e introd.], *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/UNESCO, 2010, pp. 300-303. Cursivas en el original.

¹⁰ José Luis Romero, *La cultura occidental. Del mundo romano al siglo XX*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2011 [1953], pp. 12, 16, 28.

extraordinario con su aptitud creadora en otros terrenos”¹¹. Más aún, siguiendo a distintos autores¹², puede situarse en este marco histórico el surgimiento de *lo moderno* dentro de los inicios de la cultura occidental, en el siglo V según esta acepción como *lo modernus*, diez siglos antes del inicio confluencial con el capitalismo epocalmente constituido en un mercado mundial. En palabras del filósofo mexicano Mario Magallón,:

Esta es la modernidad de las nacientes metrópolis en los siglos XIX y XX. Es importante señalar que también existe otra forma de modernidad, que tuvo su inicio en el siglo XV y XVI con el descubrimiento de América y de los viajes de circunnavegación mundial. Según la concepción clásica de una tradición occidental, lo moderno es lo que sigue a la Época Medieval, sin embargo, *lo modernus* es un término que se acuñó en el siglo V de nuestra era, que significa lo más reciente, lo más nuevo¹³.

La idea de “cultura occidental” se refiere entonces a un mundo no moderno en su origen, comúnmente llamado medieval, que expresa una crisis marcado por las tradiciones romana, cristiana y germana.

Tradiciones estas que, en pugna con el islamismo, darán origen al concepto mismo de Europa, sobre todo desde fines del siglo XV, configurándose así el etnocentrismo europeo o eurocentrismo desde tres elementos centrales: una centralidad y conciencia de superioridad europea; el menosprecio y negación del otro no-europeo; así como la tendencia a la expansión y mundialización de la civilización cristiano-occidental. Como apunta el filósofo occidental José Santos Hérceg:

¹¹ Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2005, pp. 152-153.

¹² Ver, por ejemplo las fuentes y reflexión de Gérard Mairet, “La ideología de Occidente, significado de un mito orgánico” en Francois Châtelet e *ídem* [eds.], *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal, 2008, pp. 232-240; Jacob Taubes, “La religión y el futuro del psicoanálisis” en *Del culto a la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 384-391; Ma. Del Rocío Lucero Muñoz y José Antonio Mateos Castro, “Erich Fromm: industrialismo humanista y su relación con la categoría de modernidad” en Mateos y Mario Díaz Domínguez [coords.], *Consideraciones desde la razón práctica: problemas, tensiones y posibilidades*, México, Itaca/UATx, 2019, pp. 13-36.

¹³ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CIALC-UNAM, 2007, p. 38. Cursivas en el original.

Dentro del mostrario de manifestaciones de etnocentrismo hay una que es la que nos ocupa en particular. Esta es la del eurocentrismo o, si se quiere tal vez más correctamente, “Occidentalcentrismo”. El eurocentrismo, en tanto que variante del etnocentrismo, se relaciona particularmente con la centralidad de Europa o más bien de la cultura Cristiano-Occidental; aquella que primero está radicada en Europa, pero que luego de la Segunda Guerra Mundial se desplaza hacia Norte América¹⁴.

Destacamos entonces que *las violencias de la memoria* suponen un etnocidio colonial, cuyo enfoque nos proponemos abordar en las siguientes reflexiones para pensar la idea del sujeto humano desde nuestra América en la historia. Ello porque, como ha escrito Romero, América es el “primer territorio occidentalizado metódicamente”¹⁵. Para ello partimos de un *problema fundamental para el pensamiento latinoamericano: el problema de los sujetos “sin historia”, marginados nombrados como “la barbarie” en la historia humana, la cual será enfocada desde la situación de nuestra América, donde el occidentalismo, entendido como ideología histórica etnocentrista culturalmente impuesta, no se reduce sólo a etnocidio*. No obstante, es innegable que, en palabras de Sofía Reding Blase:

La historia moderna de América comienza con un genocidio, enmascarado en el etnocidio, explícito en las matanzas y en la disminución de la población indígena del continente debido a las guerras, epidemias y hambre. No se trata ya únicamente del choque cultural o del triunfo de los valores occidentales sobre los americanos. La ideología del Imperio descansa sobre la falsa idea que dicta que el Centro “es” y la periferia simplemente “no es”. Es así como el sentido que se da al fenómeno americano, lleva a un conglomerado de acciones que permiten anular la exterioridad del Otro¹⁶.

Tal problema lo examinaremos a partir de *las violencias de la memoria* desde una posición fundamental del pensamiento latinoamericano como es la historia de

¹⁴ José Santos Hérceg, “Etno-eurocentrismo” en Ricardo Salas Astraín [coord.], *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Volumen I*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, p. 342.

¹⁵ José Luis Romero, *La cultura occidental*, op. Cit., p. 15.

¹⁶ Sofía Reding Blase, *El buen salvaje y el caníbal*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2009, p. 137.

las ideas y el pensamiento de la liberación como el ardilesiano, orientada por la premisa de “asumir que toda universalización es la manifestación de una especificidad”¹⁷ para explicar las ideas, concepciones y mentalidad de las acciones que realizan los seres humanos en el tiempo y en su realidad históricamente situada de lo que se ha dado en llamar historia vivida, historia relatada y narrada para una historia reflexionada e interpretada en el pasado, la memoria e imaginación humanas, que configuran también su validez disciplinaria¹⁸.

Posición esta, la historia de las ideas latinoamericanas, actualmente denostada, obviada o hasta ignorada como una corriente del pasado por las últimas posturas de la plural filosofía latinoamericana e inclusive la llamada historia intelectual en la región¹⁹: tal ha sido, en distintos grados y sentidos, desde 1995, el caso del también plural pensamiento postcolonial latinoamericano²⁰, también

¹⁷ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CIALC-UNAM, 2007, p. 204.

¹⁸ María Rosa Palazón Mayoral, “Los enigmas de la vida y la revolución historiográfica” en Marialba Pastor [coord.], *Filosofía de la vida*, México, UNAM, 2008, pp. 11-37; ver también nuestra consideración en: *Historia de las ideas en nuestra América hoy*, Tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM, 2013; así como *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles Couderc*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM, 2016; y nuestro reciente libro *Militancia en la vigilia. La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles*. Buenos Aires, Teseo Press, 2020.

¹⁹ Algunas importantes fuentes al respecto que abordan teórica, metodológica y epistemológicamente la cuestión son las de: Leopoldo Zea, “Introducción” a *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978; Oscar Terán, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 5ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2015; Oscar Terán, *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008; José Elías Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998; José Elías Palti, “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, *Anales Nueva Época*, 2004, nos. 7-8, pp. 63-81.

²⁰ Hablamos de “poscolonialismo latinoamericano” en el sentido de la obra editada por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta titulada *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (México, Miguel Ángel Porrúa, 1998) y que contiene el “Manifiesto Latinoamericano de Estudios Subalternos” de 1995 con el cual se da inicio a esta corriente de pensamiento. Ver también las obras del propio Castro-Gómez en esta tónica tituladas *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona, Puvill, 1996; la 2ª edición por la Universidad Javeriana de Colombia en 2012) y *La filosofía de los calibanes. Construcciones discursivas de la barbarie en la filosofía latinoamericana de la historia* (Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie), tesis de maestría en filosofía, Universitat de Tübingen, 1997, inédito, edición mimeografiada en español. Son esenciales también las obras de: Edgardo Landier [ed.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires,

ubicado como posoccidentalismo²¹ (distinto del planteamiento de Fernández Retamar²², sin embargo poco correcto si se piensa que Occidente es un fenómeno histórico cultural que es más antiguo que la modernidad y se iniciaría con la el imperio romano desde el siglo IV) y hoy conocido como giro decolonial²³, que busca trascender la crisis de la modernidad por medio de su superación en un proyecto ubicado como “civilización transmoderna” pluriversal (con pretensiones universales) –según expresión de Dussel²⁴. Más, nos preguntamos, ¿no acaso ha sido el modo civilizatorio de vida un modo que, como la metáfora de la razón, engendra sus propios monstruos de barbarie y salvajismo? De ahí que sea aún vigente la pregunta marcusiana sobre el tópico, esto es, si es posible una civilización no represiva²⁵, y resulte actual, como veremos en esta obra, la apuesta de Osvaldo Ardiles sobre una liberación de la cultura del temor sacrificialmente constituida.

Con todo, en tanto giro decolonial, como tal autonómado desde principios del siglo actual, tiene fuertes proyecciones de la filosofía de la liberación de corte

CLACSO/UNESCO, 2003; Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo, 2001.

²¹ Ver Walter Mignolo, “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” en *Teorías sin disciplina, op. Cit.*, pp. 31-58. Para Mignolo

²² Ver las obras de Roberto Fernández Retamar: *Nuestra América y Occidente*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, CCyDEL-UNAM, México, 1978; *Algunos usos de civilización y barbarie y otros ensayos*, Contrapunto, Buenos Aires, 1989; *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO, 2004; “Barbarie” en Arturo A. Roig y Hugo E. Biagini [dirs.], *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos/UNLa, 2009, pp. 65-67; “América Latina y el trasfondo de occidente” en Leopoldo Zea [coord. e introd.], *América Latina en sus ideas, op. Cit.*, pp. 300-330. Así también los escritos en torno al calibanismo como: Aurelio Alonso, “Calibanismo” en Arturo A. Roig y Hugo E. Biagini [dirs.], *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos/UNLa, 2009, pp. 84-85; David Gómez Arredondo, *Calibán en cuestión*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2014.

²³ Sobre la noción de “giro decolonial”, noción que puede considerarse aparecida desde 2005, es esencial los estudios: Walter Mignolo, “Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial” en *Tabula Rasa*, Bogotá, no. 3, enero-diciembre de 2005, pp. 47-72 (este parece ser, según nuestra lectura, el texto seminal que inicia con la denominación de “giro decolonial” como giro ético más allá de los “estudios” poscoloniales o subalternos); Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel [edits.], *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007; Alejandro de Oto, “Giro Descolonial” y “Pensamiento decolonial” en Hugo E. Biagini [dir.], *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 113-115, 175-178.

²⁴ Enrique Dussel, “Conclusión” en *Política de la liberación. Tomo I: Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 551-557.

²⁵ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1989 [1953].

dusseliano, lo que pone en la mesa los ecos posmodernos deshistorizados de planteamientos pretendidamente superadores de las teologías y filosofías de la liberación de los 1970 (o la desposmodernización del llamado poscolonialismo latinoamericano) y su actual proyección teórica subsumida bajo una (mas no la única) filosofía de la liberación fundante, por demás imprescindible, de una “descolonización para una liberación”²⁶.

Posición esta que, como han respondido y criticado varios pensadores de la región, retomando y criticando (muchas veces injustamente) posiciones de la plural filosofía de la liberación argentina y la historia de las ideas, ha venido decantando la cuestión de Occidente misma de modo adialéctico y hasta univocista con relación a la historia misma de una “cultura occidental” y su relación deshistorizada con nuestra América²⁷. Situación que ha llevado al punto de ubicar, en varios de sus autores, reductivamente modernidad a colonialismo (o universal a universalismo) y haciendo apologías de lo global como una mundialización sin proceso histórico ni proyecto imperialista. Todo ello en favor de un geoculturalismo de corte kuschista

²⁶ Enrique Dussel, *Política de la liberación*, op. Cit. Ver también nuestra entrevista al filósofo Enrique Dussel en “Aproximaciones a la génesis de la Filosofía de la Liberación” publicado el 6 de junio del 2018 en el canal de Youtube “Ese Wey”. Visto el 29 de abril del 2020 en https://www.youtube.com/watch?v=6c_gtKl5oMU&t=35s

²⁷ Pueden verse algunas críticas interesantes en: Jorge Klor de Alva, “La poscolonización de la experiencia (latino) americana” [1995] en Pablo Sandoval [comp.], *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, 2ª ed., Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2010, pp. 107-150; Húgo Achúgar, “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento” en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta [coords.], *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, 1998, pp. 271-285; Arturo Roig, “Posmodernismo: paradoja e hipérbole” [1998] en *Caminos de filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001, p. 133-154; Estela Fernández Nadal, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual” en *Revista Herramienta*, 2003, visto el 25 de noviembre de 2018 en web: <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=217>; Mario Magallón Anaya, “Filosofía y pensamiento crítico de la actualidad” en *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, México, PPELA-UNAM, 2014, pp. 41-65, en web, así como sus recientes obras *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América* (México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2018) y *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical* (México, CIALC, 2018); Pierre Gaussons, “Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe” en *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío*, revista semestral, segunda serie, no. 23, septiembre de 2014, pp. 109-118; Miguel Ángel Urrego, “Inconsistencias teóricas y políticas del giro decolonial en una época de auge de las extremas derechas en América Latina” en *Devenires*, vol. XIX, no. 38, 2018, pp. 193-228, en web.

ontologicista ctónica o telúrica ahistórica²⁸ que, enmarcado a veces como discurso intercultural, destaca la función represora de lo nacional (entendido con relación al Estado y en detrimento de funciones utópicas más cercanas a la colectividad que la constituye).

Con lo cual se exalta “lo local” como “lo otro” y “subalterno” purificado de colonialismo y modernidad con la frontera en detrimento de lo nacional y aún la clase social (entendido estas dos nociones colonialmente), exaltando también al “migrante” como subalterno respecto del sujeto nacional-estatal sin reconocerlo históricamente en su posición contingente colectiva y reconociéndolos solamente en mera resistencia simbólica y mítica armónica (es decir, donde el conflicto queda fuera de consideración –cuestión que ya Osvaldo Ardiles criticara en las filosofías de la liberación que él llama populistas, incluso en el mismo sentido y precediendo a Cerutti²⁹), desconociendo así los fenómenos históricos de resistencia, rebeldía y crítica a colonialismos internos como proyectos de liberación colectiva tanto pasados como actuales, en órdenes nacionales y/o regionales.

Contribuyendo así al proceso de violencia de la memoria que encubre la historicidad de nuestra América al desconocer su realidad histórica estructural y situarla sólo desde el colonialismo como centro del problema sin considerar los distintos sujetos que han constituido al continente y la propia tradición de pensamiento.

Condición que no mina en la decisiva influencia que los historiadores de las ideas y las filosofías de la liberación como la ardilesiana tienen y han tenido para tales corrientes. Su pensamiento nos muestra, adelantemos esta importante cuestión, un elemento que destacamos y analizaremos a continuación: *que la problemática de lo*

²⁸ Ver, sobre las nociones ctónica y geocultural, las obras de Gunter Rodolfo Kusch tituladas: *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda, 1978. También la edición de sus *Obras completas*, Rosario, Fundación Ross, 2000-2003, 4 tomos.

²⁹ Osvaldo Ardiles, “Filosofía: populismo o liberación” en *Revista Filosófica*, Toluca, UAEM, 1977, no.2 (incluido también en su *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989); Horacio Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* [1977], 3ª ed., México, FCE, 2006.

que hemos expuesto como las violencias de la memoria van más allá de lo que se ha considerado “cultura occidental” a partir de la cuestión del discurso sobre la barbarie en la historia y la necesaria liberación humana en un modo no civilizatorio de organización colectiva común. Por eso mismo la cuestión de civilización/barbarie se manifiesta como un fenómeno diahistórico en la humanidad y “se refiere a una estructura mundial en la que los occidentales están tan implicados, y aún más, que los no occidentales”³⁰.

Cuestión que destacamos en sentido histórico: desde el pasado, por poner en evidente crisis y cuestión el planteamiento de una “colonialidad del poder” (en el sentido de Quijano³¹) como único discurso y originante de la situación latinoamericana dependiente, dominada, oprimida y reprimida en epistemicidios, memoricidios o aún etnocidios y genocidios (donde la cuestión del Otro no surge, históricamente hablando, con el americano en sí y tiene decisivos precedentes en los conflictos religiosos del cristianismo con, sobre todo, el Islam hasta configurarse como “orientalismo periférico”³²); así como desde el presente y el futuro, pues nos lleva también a problematizar el horizonte filosófico pluricultural de convivencia

³⁰ Gregor Sauerwald, “Civilización y barbarie” en *Revista Nuestra América, “Filosofía de la liberación”*, México, CCyDEL-UNAM, año IV, no. 11, mayo-agosto de 1984, p. 69.

³¹ Ver: Aníbal Quijano, *Antología esencial. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, prólogo y selección de Daniel Assis Climaco, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2014; sobre su obra, además del estudio introductorio de la antología citada, puede verse: Víctor Hugo Pacheco Chávez [coord.], *Rompiendo la jaula de la dominación. Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*, Santiago de Chile, Editorial Doble Ciencia Limitada, 2018 (gentileza del autor); Pablo Quintero, “Colonialidad” en Hugo E. Biagini [dir.], *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 49-52.

³² Si bien es posible convalidar que “En el ‘descubrimiento’ de los demás continentes [que no son América] y de los demás hombres [que no son americanos] no existe realmente ese sentimiento de extrañeza radical. [...] Colón ha descubierto América, pero no a los americanos” (Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, 16ª ed., México, Siglo XXI, 2008, pp. 14, 57), debe considerarse que la descripción de alteridades culturales, desde fines del siglo XV, conocida como “etnografía[,] se hizo mucho más compleja y el Otro asumió formas más variadas; junto al Moro, imagen de la alteridad inasimilable, tomó forma el americano, alteridad benévola o por lo menos inocua, y que se podía asimilar. En ambos espejos por ella contruidos se asomó alternativamente Europa durante su carrera hacia la hegemonía mundial” (Hernán G. H. Taboada, *Un orientalismo periférico: nuestra América y el Islam*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 33). Sugerente en este sentido es la obra de Carlos Martínez Assad, *Los cuatro puntos orientales. El regreso de los árabes a la historia*, México, Océano, 2013.

humana (ubicadas en posiciones multiculturales, interculturales, transculturales –o su híbrido inter-trans-cultural– o aún las inculturales³³) que, desde las violencias de la memoria así entendidas, denotan las conflictivas relaciones culturales politizadas por una historicidad humana intrínseca, evadida a veces en tales discursos inclusive hasta niveles culturalistas (deshistorizantes y despolitizantes).

Por ende, si lo propio del etnocidio es ser un núcleo opresor y destructivo de la cultura occidental (según concepción clastresiana), es factible ir más allá del punto etnocida como propio sólo de la cultura occidental y, más allá de Clastrés, *sugerir la posibilidad del etnocidio como núcleo etnocéntrico de toda cultura humana y siendo el etnocentrismo occidental el hegemónico a partir de su configuración histórica.*

Cuestión que nos llevará a considerar el papel del sujeto latinoamericano desde la memoria como temática necesaria para dimensionar la idea del ser humano y el papel de la filosofía de la realidad histórica de nuestra América como proyectos fecundos y actuales de liberación. *La problemática de la barbarie como sujetos sin historia desde la filosofía latinoamericana* nos llevará a plantear una dimensión antropológica de la historia que reflexionaremos con más detalle en la siguiente parte de este trabajo y que, en este punto, se dirige desde una somera revisión de las propuestas de algunos de nuestros imprescindibles filósofos latinoamericanistas para problematizar en torno a *¿por qué filosofar sobre la memoria como núcleo antropológico para pensar una filosofía de la historia de nuestra América?*

³³ Una buena aproximación a tales posiciones está sintéticamente planteada en las plurales posiciones que edita Raúl Fornet-Betancourt en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid, Trotta, 2004). Pueden verse también las obras de Mónica Quijano Velasco, *Transculturación, heterogeneidad e hibridación; tres conceptos de crítica literaria y cultural en América Latina*, México, FFyL-UNAM, 2012. Sobre la posición transcultural es imprescindible las obras de Fernando Ortiz, “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba” en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (La Habana, Consejo Nacional para la Cultura, 1963), así como de Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina* (México, Siglo XXI, 1982). Sugerente también es la obra de nuestro colega David Gómez Arredondo, *Calibán en cuestión*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2014.

II. CONCIENCIA DE LA MEMORIA Y MEMORIA DE LA HISTORIA: LA HISTORIZACIÓN DESDE EL MARGEN

Preciso es, ante todo, recordar un par de estudios del maestro José Gaos (1900-1969), mentor de Zea y piedra capital de la historia de las ideas latinoamericanas, quien entre 1939 y 1940 produce dos escritos titulados “Sobre sociedad e historia” y “Más sobre sociedad e historia”, el primero editado en la *Revista Mexicana de Sociología* y el segundo publicado (al menos) en sus *Obras completas*. Se trata de escritos que reflexionan el problema que nos interesa y que plantea su idea del hombre en la historia, la cual se guía, en palabras de Mario Magallón, porque “no obstante que da razón de todo, incluso de Dios, no la da de sí mismo, en la medida que cualquier intento por conocer los ‘conceptos metafísicos’ y su alcance, como por conocer qué es la naturaleza humana en general, es acotar lo incognoscible”³⁴. Frente a ello, el perspectivismo e historicismo se abren paso en Gaos para plantear una idea situada del hombre en su historicidad concreta entendida como “teoría fenomenológica de la historia de la filosofía, o filosofía de la historia de la filosofía”³⁵.

Es desde esta forma de entender la idea del hombre y la historia como Gaos problematiza en torno a la cuestión “sobre sociedad e historia” para dar así cuenta del sujeto humano y su historicidad concreta asediada por el epistemicidio occidentalizante. Pero será en su escrito “Sobre ‘individuo y sociedad’” (1939) donde plantee su idea del ser humano en los siguientes términos:

El individuo humano que forma parte de la humana sociedad, aun cuando empiece por ser individuo orgánico es individuo en un sentido único y eminente. [...] Los individuos orgánicos se necesitan con reciprocidad *biológicamente*; los individuos humanos en cuanto tales, *vitalmente*. [...] Ser hombre [o ser humano, *sic*] consiste en vivir un conjunto de actos [...] que tienen por su propia naturaleza estos *objetos*, y que por tanto no pueden darse sin ellos. [...] En este conjunto de actos en que la vida y el ser del hombre consisten, ocupan aquellos cuyo objeto

³⁴ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía*, México, CIALC-UNAM, 2007, p. 145. También puede consultarse: Andrés Kozel, *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, México, COLMEX, 2012 (hay una edición argentina en: Buenos Aires, Teseo Press, 2018).

³⁵ Magallón, *Op. Cit.*, 139.

son nuestros *prójimos* un término primero, fundamental, por respecto a aquellos otros que tienen por objeto *cosas*, no personas. La convivencia entre *nosotros* es *condición* de *nuestra* convivencia con todo lo demás, que es en un sentido mucho menos propio *con-vivencia*. [...] El hombre no puede darse sino en pluralidad³⁶.

Es esta vitalidad, esta nosotridad, esta convivencialidad las que se dan en el plano de la historicidad, cuyo vínculo con los seres humanos en el presente se da a partir de la conciencia. Es decir, “el presente humano depende del pasado humano *conciencialmente*. El saber del pasado individual y colectivo, la memoria y la Historia, en el sentido de la literatura y las ciencias históricas, hacen posible una comprensión “histórica” del pasado por el presente que influye sobre éste”³⁷. Por ello, dicha conciencialidad no puede ser otra que nuestro propio mundo, el americano. De ahí que estemos de acuerdo con Gaos cuando define su historiografía de las ideas como una historiografía “antropológica de las ideas [que] tiene un subido interés humano” al estudiar “*la historia misma [la cual] no es sólo conservación y memoria, sino otro tanto destrucción y olvido*”³⁸. De modo que la historia es el campo de existencia y realización humana.

En este sentido, Gaos ha mostrado en “Sobre sociedad e historia” la relación de la historia con el ser humano configurada en la sociedad. Examinar tal relación nos llevaría, dice Gaos, a realizar “una filosofía de la historia y una antropología filosófica” que indague el ser del hombre y el de la historia hasta llevarnos hacia una ontología del hombre y de la historia. Lo cual nos lleva al tema de la historicidad, que se manifiesta bajo tres concepciones.

Primero, aquella donde la historia configura al ser humano, esto es, donde lo histórico es condición de posibilidad de su existencia en naturaleza hasta hacerse recíprocos naturaleza e historia, en tanto que la naturaleza del ser humano es la

³⁶ José Gaos, *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, México, Stylo, 1947, pp. 127-128. [Tomo VII de sus *Obras completas*]

³⁷ José Gaos, *Obras completas, tomo XIII: Del hombre*, México, UNAM, 1992, p. 547.

³⁸ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, COLMEX/FCE, 1973, pp. 8-9. Cursivas en original.

historia misma y se juega aquí todo su sentido la realidad y la historia como *realidad histórica* (historia > humanidad). Segundo, aquella donde la historia, además de condicionar a la humanidad, es también su propia situación; esto es, que toda la cultura humana es expresión de su época y sería por eso mismo no sólo cambio constante, sino transitoria, azarosa y, en último término, *una circunstancia vital situada históricamente* (historia = humanidad). Tercero, aquella relación donde la historia se ve así afectada por lo humano en tanto que el cambio no sólo se da en lo histórico, sino también en el propio ser humano y es por medio de la concepción generacional que Gaos, siguiendo a su maestro Ortega y Gasset, entendiéndola como una “entidad estructuradora de la historia” que configura no solamente agrupaciones de personas cada cierto tiempo (15 años para Ortega) sino una “pluralidad sucesiva y superpuesta de las colectivas generaciones humanas, en cuanto diferentes unas de otras”, *diferencia dada por la constitución de una “conciencia mnémica”* configuradora de toda tradición histórica y de historiografía misma³⁹; conciencia que permite reconocer que toda sociedad y todo sujeto es histórico e históricamente configurado y donde se juega la propia noción de *vida humana* su propia realización (historia < humanidad).

Podemos decir, con Gaos, que es *la conciencia mnémica aquella configuradora de la conciencia histórica* y es aquí que surge el problema del costado ideológico de la historia. Problema expresado en el sujeto que, al pensar históricamente la realidad, interpreta como “generaciones inmutables y ajenas a la historia”⁴⁰ a sujetos no integrados a cierto modo de ser y, por ende, reconocidos como sujetos al margen de la historia.

Es desde esta última relación que Gaos reflexiona sobre estos sujetos sin historia. La cuestión esencial, siguiendo a Gaos, se centra en “la historia [que] acaba por parecer cosa privativa de los hombres cultos de las ciudades. Estos, exclusivamente, la harían y la sufrirían con todos sus efectos, sus entrañas mismas

³⁹ José Gaos, *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, op. Cit., pp. 135, 139.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 139.

de potencia de transmutación. [...] La historia es ya corrientemente la 'historia de la cultura'. [...] El urbano y el culto son conceptos muy cercanos"⁴¹. Tales son las realizaciones del epistemicidio histórico occidentalizante.

La urbanidad y su cultura o "ciudad letrada" –como llamará después Ángel Rama al carácter intelectualista de considerar como válidos aquellos discursos ciudadanos y no rurales⁴²– será signo de validez de la historicidad de los sujetos y, con ella, la misma noción de "humano" (no quizá a otra cosa aludió hace unos años Walter Mignolo, de modo ingenuo, al decir que "yo no quiero ser humano; porque el concepto humanidad construyó el racismo, construyó el sexismo"⁴³). Logrando con ello equiparar al sujeto urbano y culto como el único capaz de ser sujeto humano y sujeto de la historia⁴⁴.

Doble negación por medio de la carga de selección valorativa que, desde la intelectualidad urbana, se le darían a los conceptos mismos de "historia" y "humanidad" hasta invertir su sentido como íntimamente relacionados con todo sujeto humano. De modo que "ser propiamente 'hombre' [y 'ser humano', sic] consistiría exclusivamente en los actos propios del culto y urbano, y de la personalidad histórica, o el sol urbano culto, la sola personalidad 'histórica', sería propiamente 'hombre'"⁴⁵.

¿Quiénes son los sujetos que quedan al margen de la historia y de la humanidad? Son aquellos entendidos "por su inmutabilidad milenaria", tales como los salvajes, el "pescador mediterráneo" e inclusive las mujeres mismas. Los bárbaros, nos dirá Gaos en "Más sobre sociedad e historia", serán sujetos que

⁴¹ *Ibíd.*, p. 140.

⁴² Ver Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998.

⁴³ Pedro Rendón, "'Yo no quiero ser humano; porque el concepto humanidad construyó el racismo': Walter Mignolo en la Ibero" en *Desinformémonos. Periodismo desde abajo*, el 20 de agosto de 2016. Visto el 17 de septiembre del 2018 en <https://desinformemonos.org/yo-no-quiero-ser-humano-porque-el-concepto-humanidad-construyo-el-racismo-walter-mignolo-en-la-ibero/>

⁴⁴ Sobre la relación de urbanidad y cultura pueden verse: Norbert Elías, *El proceso de la civilización*, 4ª ed., México, FCE, 2016 [1977]; Raymond Williams, *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

⁴⁵ José Gaos, *Filosofía de la Filosofía...*, op. Cit., pp. 139, 141.

quedan marginados de la historia y sólo se incorporan a ella bajo interpretación de invasión, al tiempo que se pregunta y responde:

El “saber” que de la historia han tenido las porciones no históricas de la Humanidad no parece incorporarlas a la historia, antes más bien reafirmar su confinación en la naturaleza. En efecto ¿cómo ha sabido el hombre no histórico, el salvaje, el nómada, el bárbaro, el pastor, el pescador, el labriego de los pueblos civilizados o cultos, cómo estos hombres han sabido de la historia de los hombres que la hacen, la tienen, la son? La tradición del mito y la leyenda parece suministrar la primera respuesta. [...] Estos son] un “saber”, es una “conciencia”, de una peculiar “confusión”, “imprecisión”, “cronológica”, “fáctica” y “prosopográfica” o “etopéyica”. [...] Por eso no incorpora a la historia, no historiza. Porque la historia implica no sólo una determinada estructura dinámica, sino también la conciencia de esa estructura. [...] Más para que haya historia, tampoco basta una conciencia cualquiera de aquello en que la historia consista. [...] Así, la conciencia histórica de los humanos es una conformación eminente de la relación entre las memorias individuales⁴⁶.

Su incorporación a la civilización se daría a costa de estas estructuras dinámicas de la historia: catequización, invasión, evangelización, colonización, “civilización” en último término. Estructuras que configuran olvidos de la historia y memorizaciones impuestas de identidad a todos los sujetos que conforman tal civilización. De ahí que toda estructura dinámica de la historia, en términos gaussianos, se configure por su historización para convertirse en historia documental. Por ello es preciso atender que la humanización de todos los sujetos no se da en la civilización o urbanización de ellos en un sentido evolutivo o progresivo, nos dice Gaos, “porque la humanidad sería oscilante” ⁴⁷. El horizonte así puesto se perfila hacia la realización de una humanidad con pleno reconocimiento de todos los sujetos que integran, han integrado e integrarán este planeta.

El reto estriba en “que la incorporación a la civilización tiene límites, no en el sentido de la incapacidad de algunos grupos para incorporarse a la civilización, sino

⁴⁶ José Gaos, “Más sobre sociedad e historia” en *Obras Completas, tomo III: Ideas de la filosofía (1938-1950)*, México, UNAM, 2003, pp. 273-274.

⁴⁷ José Gaos, *Filosofía de la Filosofía...*, op. Cit., p. 143.

en aquellos grupos incorporados a ella”⁴⁸ (grupos cuyo modo de vida no es ni necesariamente afín a ella) y aún a la propia civilización en sí como único modelo, enmarcado hoy sobre todo en una “cultura occidental”, de realización de esta humanidad con historia propia. Tal es la cuestión del diálogo e integración pluriculturales, así como del colonialismo, en una dialéctica histórica en vías de liberación humana desde la más particular situación mexicana y latinoamericana.

La filosofía mexicana como la latinoamericana llega a ser también (pero no exclusivamente), objeto de una reflexión filosófica en la que la salvación se plantea o se convierte en el principal referente hermenéutico [...ya que] la forma en cómo refiere y expresa Gaos a la salvación, trasladada al problema de la filosofía del mexicano y de lo mexicano, *con lo que se convertirá en breve tiempo en el problema de la liberación como la más clara premisa que define y caracteriza hasta hoy en particular a la filosofía del mexicano y, en general, a la filosofía latinoamericana.* [...Es] una dialéctica histórica [...] de donde nace la inquietud por establecer principios y criterios para construir un diálogo tendente a la configuración de un nuevo humanismo. El cual tiene que ser, absolutamente, más radical e incluyente del que hasta la fecha ha concebido o planteado el limitado ojo eurocentrista. [...] La política tiene que ser ahora, para el filósofo, asunto exclusivo de interés y especulación teórica⁴⁹.

Por eso mismo advertía Gaos que había que ir más allá del imperialismo categorial hasta ahondar en tal problemática, la de la persona humana misma, que suponía la realización de una antropología y una filosofía de la historia, por cuanto a la idea del humano y la idea de la historia suponen su historicidad propia. ¿Cómo entonces leer históricamente dicha historicidad? Este parece ser el punto central de todo discurso desde la marginación y la barbarie, discurso que se posiciona desde la civilización como modelo de organización colectiva (no sólo occidental sino aún previa a ella) donde el confort vital oriente su configuración. Analizaremos esta cuestión desde su veta filosófica a continuación.

⁴⁸ José Gaos, “Más sobre sociedad e historia” en *Obras Completas, tomo III: Ideas de la filosofía (1938-1950)*, México, UNAM, 2003, p. 277.

⁴⁹ Jorge Velázquez Delgado, *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana. Deslindes e imaginarios*, México, UAM, 2016, pp. 136-137, 141, 143. *Cursivas nuestras.*

III. MEMORIA DE LA VIOLENCIA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA AMERICANA

Es con Leopoldo Zea que la cuestión de la barbarie y la civilización se tornan, en el filosofar latinoamericanista, como un problema de nuestra América que será mirado universalmente en perspectiva histórica de muy larga duración. Este tema cruza prácticamente toda la obra del filósofo mexicano en tanto que preocupación por el proyecto del ser humano concreto posicionado desde la idea que de sí mismo tendrá y hacia el horizonte histórico que quiera plantear como modo común de vida en pluralidad. Destacaremos a continuación brevemente su planteamiento con miras a dimensionar su interpretación de los sujetos “sin historia” y la posibilidad de una memoria de la violencia a partir de la filosofía de la historia que construyera hace ya cuatro décadas.

La conciencia de la historia se torna, en Zea, como una memoria de la violencia histórica que denuncia este carácter civilizatorio de la propia historia y la condición marginal de occidente mismo (España, Rusia e Inglaterra como realidades marginadas de Europa) y sus mundos occidentalizados, como nuestra América. Ya desde *América en la historia*, obra capital de 1957, señalaba que se trataba de:

Una historia que, en alguna forma es también historia occidental, por lo que esta representa en su pasado, su presente y su futuro; pero más aún que historia occidental, historia del hombre sin más; historia del hombre en unas determinadas y concretas circunstancias que lo hacen distinto a otros, pero no inferior ni superior, salvo en el cuadro de valoraciones que sobre su propio quehacer vaya estableciendo. Es esta falta de conciencia histórica sobre su propio hacer la que le ha permitido aceptar una situación marginal; pero marginal en función con una historia que no es la suya, sino en la forma de haber sido o poder ser; pero no en la de lo que está siendo, como un hacer concreto y propio, y no como un querer hacer puro y simple. [...] No tiene por qué haber pueblos fuera de la historia o al margen de la historia, a los que se pueda negar el derecho a alcanzar o realizar la una y el otro. El hecho de que haya sido el mundo occidental el que haya tomado, posiblemente por vez primera, conciencia de los mismos, no implica que ha de ser él el único mundo con capacidad para disfrutarlos. [...] Estos pueblos, para escapar a su pasado, a un pasado que no se resignaba a serlo, tendrán que hacer violencia contra sí mismos; pero al mismo tiempo tendrán que luchar contra la resistencia que a su incorporación a la marcha de la historia hacen los mismos pueblos que

les sirvan de modelo, los pueblos que representan la vanguardia de esa historia⁵⁰.

Ya hemos visto que, para Leopoldo Zea, la cultura occidental, y dentro de ella la historia occidental, se sitúa propiamente desde el siglo XVI con América como su gran catalizador. Se trata, para el filósofo mexicano, de una marginación histórica occidental y antropológica, configurada por las violencias de una memoria que alienó la conciencia histórica de los americanos y cuyo despertar se dará desde situaciones de exclusión, dependencia, dominación, opresión y represión que marcarán distintos proyectos históricos de distintas vertientes ideológicas.

Lo cual, así pensado, permitirá orientar más tarde para Zea una *Filosofía de la historia americana* volcada en interpretar la historia latinoamericana para así

ofrecer el punto de vista de los dominados sobre sus dominadores, cambiando así el enfoque del conocimiento de la historia y su interpretación [...pues] no será Europa, o el mundo occidental, el que dé sentido a la historia de la relación de este mundo con los pueblos de la periferia, sino serán éstos los que partiendo de un enfoque propio den su sentido a esta misma historia. [...] Ahora bien, de acuerdo con esta tesis podría darse, en el futuro, un futuro descolonizado, una nueva división de pueblos⁵¹.

Siendo el proyecto histórico asuntivo, como lo llamaré, un proyecto histórico de liberación latinoamericana y opuesto a proyectos civilizatorios para buscar asumir lo mejor de occidente y la modernidad. Con lo cual se pretende sentar las bases histórico-culturales y políticas que permitan construir un mundo propio y humanamente digno más allá de yuxtaposiciones civilizatorias y regateos occidentales⁵², transitando hacia asunciones sintetizadoras de identidad en la

⁵⁰ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, pp. 32, 34, 36.

⁵¹ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 27, 31.

⁵² La expresión "regateo de occidente" es retomada de *El occidente y la conciencia de México* incluido en Leopoldo Zea: *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, 4ª ed., México, Porrúa, 1987 [1978]. [Los estudios fueron publicados respectivamente en 1952, 1953 y 1949].

diferencia. Con ello se buscará una América desde la conciencia de los americanos (conciencia para sí, dirá Roig), no ya sólo de Europa, al modo calibanesco⁵³.

Conocida es la crítica de Zea al *proyecto civilizador*. Allí se ve la cultura, según el historiador de las ideas, *no como un proceso de síntesis y de integración, sino como una sucesión de realidades yuxtapuestas*. América Latina resulta una *realidad desintegrada* en la que se *rechaza la propia raza, sus costumbres y su cultura*. [...] Sólo el *proyecto asuntivo* como proyecto de conscientización da salida a esta América en busca de identidad. Así se transforma la problemática de civilización y barbarie de una alternativa en una verdadera dialéctica, en Zea no político-económica, sino de conciencia. [...] Consciente de su situación y negándola supera Calibán la civilización y, al asimilarla, supera la barbarie. *Liberarse del dominador significa hacer del lenguaje de dominación un instrumento de liberación*⁵⁴.

Realizar dicha tarea conllevará la problematización misma de los sujetos sin historia, aquellos vencidos por un occidentalismo histórico. Occidentalismo que será analizado más allá de sí mismo a partir del fenómeno diahistórico de la barbarie desde la civilización como organización política humana sustentadora de etnocentrismos alienantes y alienados. Será en *Discurso desde la marginación y la barbarie* de 1988 que Zea abordará sistemática y frontalmente esta cuestión y la considerará, es la idea central, como un fenómeno gestado desde la circunstancia histórica y el lenguaje⁵⁵: “La marginación y la barbarie se dan, por supuesto, desde un centro de poder que califica a partir de su propia situación y lenguaje”⁵⁶.

La barbarización es entonces un fenómeno diahistórico de toda configuración civilizatoria que se muestra más allá (y a través de) Occidente mismo como atributo ontológico y antropológico imperialistamente establecido desde el lenguaje que hay que civilizar y culturalizar (desde inicios de la cultura occidental propiamente dicha) entendido como cristianizar: se habla así de una barbarie a “salvar” desde la antigua

⁵³ Ver de Leopoldo Zea: *América como conciencia*, México, Ediciones de Cuadernos Americanos, 1953; *América en la conciencia de Europa*, México, UNAM, 2015 [1955].

⁵⁴ Georg Sauerwald, “Civilización y barbarie” en *Revista Nuestra América*, op. Cit., pp. 80-81. Cursivas en el original.

⁵⁵ Cfr. Andrés Kozel, “Leopoldo Zea. Fervor de comunidad” en *La idea de América en el historicismo mexicano*, op. Cit., pp. 239-344.

⁵⁶ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, op. Cit., Barcelona, Anthropos, 1988, p. 35.

Grecia, pasando por la antigua Roma y el cristianismo que irrumpe y configura propiamente el mundo occidental (del *logos*, al derecho y hacia el cristianismo) fragmentada entre el imperialismo íbero-católico del siglo XV al XIX (salvacionista-personalista) y el ruso-ortodoxo sobre todo desde el siglo XIX (salvacionista-comunitarista); hasta una barbarie hegemónicamente “individualizada” (no salvacionista-individualista) que debe buscar por sí misma su propio desarrollo modelado, ciertamente, desde lo que hoy conocemos como mundo capitalista moderno anglosajón (británico primero, norteamericano después).

Esto es, el misionismo ibérico, el mesianismo eslavo y la predestinación germano-anglosajona como expresiones del mismo *mundo cristiano civilizatorio e imperialistamente configurado* (católico, ortodoxo y protestante respectivamente). Es justo en este marco proyectivo histórico donde se sitúa la invención encubierta de América (encubrimiento ya señalado por Zea, mucho antes del evento sobre el quinto centenario⁵⁷), ya señalada bajo el modelo griego antiguo de barbarie. Siguiendo a Zea:

Esta idea de los griegos acerca de los bárbaros, como entes limitados racional y volitivamente, la extenderá Iberia en la conquista y colonización de América a partir del siglo XVI. Es la concepción aristotélica, recogida por el tomismo, aplicada a la ordenación del mundo conquistado por los íberos. [...] El hombre es igual a todos los hombres por la razón, pero será desigual por las limitaciones que la misma naturaleza física del hombre impone a esta misma razón⁵⁸.

En este proceso histórico se han gestado marginaciones eurooccidentales de la península ibérica, la ínsula británica y la tierra rusa –si bien todas ellas construyeron modelos imperiales civilizatorios modernos, tornándose en hegemónicos en ciertos momentos de la historia, que Zea calificara como “doble barbarie frente al proyecto libertario de nuestra América” o barbarie imperialista⁵⁹. Con lo cual es posible decir

⁵⁷ Leopoldo Zea, “América: ¿descubrimiento o encubrimiento?” en *Cuadernos Americanos*, vol. 258, no. 1, pp. 93-104. Ver también Andrés Kozel, “La disputa del Quinto Centenario” en *La idea de América en el historicismo mexicano*, op. Cit., pp. 406-411.

⁵⁸ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, op. Cit., p. 33.

⁵⁹ Zea, *Ibid.*, p. 55.

que, dialécticamente hablando, en la historia humana *la situación barbarizada, que apelaría al balbuceo del lenguaje del dominador, siendo signo de marginación no siempre sería signo de exclusión.*

El problema estriba entonces en la aristocratización de una ontología deshistorizada y esencialista que atribuye la condición de “civilizado”, “barbarie” o “salvajismo” como algo connatural a la persona humana (una “ontocracia”, en términos de Ardiles), donde la *etnicidad* representa un grado menor aún al de la *barbarie (incivilizado no occidental)* y aún al del *primitivo (occidental no civilizado)* para configurarse en ellos:

En este sentido aparece el primitivo como el ideal en una sociedad que quiere empezar de cero, que quiere borrar el pasado que impide el ascenso de sus creadores, pero es sólo una parábola, que poco o nada tendrá que ver con sus verdaderos puntos de vista sobre los supuestos primitivos. [...] Queriendo superar las dudas expuestas surge una nueva ciencia, la antropología, una ciencia para estudiar a estos supuestos hombres y ver si es posible considerarlos como semejantes. Estos entes no son siquiera bárbaros, no son entes que mascullen mal un lenguaje y una cultura. Son salvajes [...] se trata de una razón que, por accidente, se encuentra inmersa en un cuerpo que parece no permitir a la razón ser tan eficaz como cuando se encuentra inmersa en otros cuerpos. La etnia es accidental, pero es esta etnia la que puede impedir el buen uso de la razón. El estado primitivo de los no europeos muestra el distinto uso de la razón que tales hombres han hecho. La misma razón en europeos y no europeos muestra que algo impide un uso semejante de la misma en unos y otros. [...]. La etnia que parecía ser accidental resulta ser determinante del buen o mal uso de la razón. Recordemos a Costa y Sarmiento. De esta forma lo accidental va a ser esencial. Los hombres son iguales por la razón, pero extraordinariamente distintos por el uso de la misma. *Lo determinante es la etnia, una desigualdad más difícil de superar que la establecida entre civilización y barbarie.* El bárbaro podía superar su barbarie aprendiendo bien el lenguaje de la civilización; el salvaje tendrá que cambiar su cuerpo, su naturaleza, ser otro que lo que es para que use de su razón de forma que le iguale con quienes por naturaleza hacen buen uso de ella. Es una desigualdad que acabará siendo insuperable. Se nace civilizado como se nace salvaje. El mestizaje lejos de superar estas diferencias, las amplía. El mestizo no supera las limitaciones de una parte de su etnia, sino que las extiende a la otra. Mestizar no es mejorar la propia etnia, sino corromper la etnia superior. El indio no se hace blanco

mestizándose con el blanco; por el contrario, el blanco se rebaja aún más a indio.

Esta degradación se extiende así a hombres y pueblos enteros. El europeo, al mestizarse con pueblos inferiores, deja de ser superior, adquiriendo la bajeza de la etnia con la que se ha mezclado⁶⁰.

¿Cómo superar tal situación en la marginación excluyente que han sufrido naciones marginadas, como las de nuestra América? Es aquí que el proyecto asuntivo de Zea se presenta como un proyecto histórico que se asienta desde el lenguaje. La situación marginal de barbarización conlleva la encubridora conciencia de una entidad que no reconoce plenamente al otro sino como *alter ego*, esto es, como una alteridad diferente a uno mismo pero configurada desde los propios parámetros de una mismidad alienadora y alienante, reductiva así de lo propio de esa alteridad al cancelar el diálogo como posibilidad hermenéutica en su fenomenicidad de interpretación y reconocimiento mutuo. De modo que el *logos* de la barbarie “es una palabra incapaz de dialogar, [...] es sólo logos, no diálogo”⁶¹.

Los otros, los que se saben incompletos, los marginados y bárbaros, le están mostrando al europeo occidental su propia marginación y barbarie. [...] Los pueblos marginados y supuestamente bárbaros han venido planteando el problema de su identidad, quieren saber qué son en un mundo que resulta ser el propio [...] El marginador se siente marginado fuera de una sociedad a la que ya no pertenece. [...] La misma preocupación encontraremos en nuestra América en los Bolívar, los Bilbao, los Martí; la misma de los Ganivet, Costa, Menéndez y Pelayo, Unamuno y Ortega en España, así como la de los Herzen, Belinsky, Dostoyevski y Turgueniev en Rusia, y la de muchos hombres a lo largo de la Tierra, considerados al margen, bárbaros, tanto en Asia como en África. Hombres concretos que luchan por hacer patente su identidad; [...] iguales por peculiares, por poseer como todos los hombres una personalidad o una individualidad. [...] Lo que se halla al margen, lo nómada, se enfrenta a lo institucional, a lo magistral. [...] Subversión se iguala a barbarie, en cuanto es la palabra propia, pero impropia para el logos magistral, que busca y provoca violencia para hacerse escuchar. [...] La disyuntiva latinoamericana entre "civilización y barbarie" fue propuesta por la misma Europa para manipular pueblos. Ahora la

⁶⁰ Zea, *Ibíd.*, pp. 224-225.

⁶¹ Zea, *Ibíd.*, p. 30.

barbarie, como el nomadismo, aparece como expresión concreta del hombre necesariamente concreto [...] Se busca otra forma de civilización que cumpla el que debió ser su-cometido: hacer que los hombres convivan entre sí, participen los unos con los otros en tareas comunes, renuncien a su propia identidad. Afirmar la igualdad a partir de la propia peculiaridad⁶².

Aquí se juega todo su sentido el proyecto asuntivo para la concientización de la barbarie y la etnia sobre si misma a partir de la instrumentalización del lenguaje del dominador para resistir y luchar por medio de un proceso de liberación propio, a veces violento, hasta tornarse en “barbarie consciente” que la configure dialécticamente a través de la negación de su condición como natural y el manifestarse calibanistamente. Lograr así proyectar una igualdad en la diferencia o equidad en la igualdad, en una palabra el pleno reconocimiento.

La toma de conciencia de la historia es la forma como el hombre concreto trata de captar el bosque entero del cual él mismo es parte. El sistema que origina esta toma de conciencia es la cristalización del esfuerzo por conocer el bosque como totalidad, pero siempre a condición de que los árboles que forman el bosque no sean olvidados⁶³.

Tal proceso de concientización conllevará una memoria de la violencia de dominación sufrida por los sujetos barbarizados. Este reflexionar calibanesco permitirá un auténtico encuentro hasta realizarse como “encuentro consciente con el conquistador y el colonizador”⁶⁴ en una situación desigual dentro de un marco de igualdad formal civilizatoria.

Y es justamente este horizonte utópico, el de una toma de conciencia como memoria de la violencia configurada desde una filosofía de la historia americana para no olvidar a las víctimas barbarizadas de la propia historia civilizatoria en su resistencia liberadora. Ejercicio filosófico de memoria histórica que regulará la reflexión de un filosofar desde la historia de nuestra América como una necesaria

⁶² Zea, *Ibíd.*, p. 270-276.

⁶³ Zea, *Ibíd.*, p.19.

⁶⁴ Zea, *Ibíd.*, p.34.

“vuelta sobre sí mismo” más allá de la civilización y la barbarie⁶⁵. Es ahí que la filosofía se gesta desde las políticas del filosofar mismo.

⁶⁵ Zea, *Ibíd.*, p. 279.

CAPÍTULO 2.

PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA: POLÍTICAS DEL FILOSOFAR PARA LA LIBERACIÓN

En otras palabras, una filosofía de la historia, que emana del conocimiento del pasado y de su sentido en Latinoamérica, pero además una historia que había sido olvidada y hoy se hace necesario recuperar, para elevar su dignidad ontológica y antropológica, recuperando lo más pequeño, el recuerdo de los sin-nombre, de lo que no ha tenido lugar y ha quedado en el camino por un automatismo lógico y una metafísica del espíritu (Hegel) que acabó suplantando y enmascarando a otras culturas, desdramatizando la experiencia concreta.

ANTONIO MATEOS CASTRO, *América Latina y la filosofía de la historia*, pp. 144-145.

Abordar la memoria de nuestra América ha sido una tarea colectiva y diversamente abordada desde distintas disciplinas y saberes humanísticos. Desde el lente filosófico latinoamericano, la memoria tiene, no obstante y como hemos visto, si bien ha sido periférica en su abordaje, en las últimas décadas cuenta con una mayor atención. La memoria ha sido abordada principalmente desde la problematización de la historia, como hemos visto, que la constituye necesariamente en una dimensión política, tanto de la filosofía como de la historia misma, para un adecuado abordaje de la realidad histórica humana y con vistas hacia una justicia para la diversidad humana desde nuestra América.

Es desde esta dimensión política que se puede problematizar a la memoria como ámbito humano netamente humano. El recorrido logrado hasta ahora nos ha mostrado que es desde la conciencia humana como se ha problematizado, dentro de la filosofía latinoamericana en cuanto historia de las ideas, a la memoria entendida como memoria histórica a partir del tema de los sujetos sin historia. Sujetos cuya memoria es rescatada de los olvidos y silencios impuestos por situaciones de

dominación (opresiva y represiva) y que las luchas anticoloniales de liberación nacional en el mundo periférico de la posguerra impulsaron hacia el grito de sus sujetos en un proyecto de liberación integral. Proyecto humano y colectivo en pluralidad, donde la filosofía latinoamericana ha puesto un acento importante a partir de distintas expresiones.

Es desde este proyecto de liberación que la plural filosofía latinoamericana ha pensado la memoria de los sujetos “sin historia”, al modo hegeliano, más allá de la “sensibilidad sesentista”⁶⁶ (en muchos sentidos abierta por la Revolución Cubana) y más bien como un proyecto que históricamente la ha constituido desde sus inicios hasta la actualidad. Si bien, desde esta sensibilidad más bien “setentista”, puede examinarse a la filosofía latinoamericana como marcada por lo que la filósofa argentina María Cristina Liendo llama una “racionalidad poscolonial-posoccidental crítica del proceso moderno de occidentalización del mundo”⁶⁷ (con sentido claramente mignolesco –en buen neologismo– poscolonial) o bien, como la llama el filósofo uruguayo Yamandú Acosta, “transoccidental”⁶⁸ por constituirse como un discurso crítico de la modernidad occidental desde sus márgenes latinoamericanos (con sentido análogo a la transmodernidad dusseliana, pero posicionándose desde la modernidad). No obstante ello, en último término y según nuestra consideración, tales discursos filosóficos *se establecen desde una modernidad alternativa y radical en cuanto proyecto de rescate del sujeto concreto e histórico para su real y pleno ejercicio de su libertad con los otros y desde ellos.*

Así, puede decirse que toda filosofía, como la latinoamericana, tiene una función liberadora constituida por su dimensión crítica y autocrítica que se sustenta en el rescate y reactualización de las demandas y anhelos truncados en la memoria

⁶⁶ Según expresión de Eduardo Devés Valdés, “La sensibilidad sesentista” en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, tomo II: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Buenos Aires, Biblos, 2003, pp. 135-138.

⁶⁷ María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 355.

⁶⁸ Yamandú Acosta, “Prólogo” a María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, pp. 11-12.

de los sujetos “sin historia”, comprendida desde el ejercicio mismo de la memoria del propio filosofar como “historia del pensamiento” que reactualice el pasado, no como un momento sucedido sino como un tiempo de demandas y proyectos de transformación de la realidad histórica pendientes por realizar en nuestro presente para un futuro realmente digno, justo y libre de toda persona humana.

Por ello, nos proponemos a continuación examinar la cuestión de los sujetos “sin historia” que, desde las historias de las ideas, han problematizado y proyectado hacia una dimensión crítica de la historia. Se trata de dos vertientes que nos permitirán dar cuenta de nuestra perspectiva sobre la memoria: una, la posición filosófica de la liberación –gestada en los registros de una historia materialista de las ideologías (Arturo Roig) y una filosofía de la historia sacrificial desde la memoria de los vencidos (Ardiles)– y la segunda posición, aquella del filósofo mexicano Mario Magallón Anaya desde su sugerente propuesta del “salto epistemológico” de una historia de las ideas entendida no ya como ideologías sino como mentalidades.

IV. UNA TEORÍA DE LA HISTORIA DESDE LA ONTOLOGÍA DEL ENTE EMERGENTE: POLÍTICAS DEL FILOSOFAR DESDE LAS EXPERIENCIAS DE ALTERIDAD

Filosofar sobre la propia realidad, más allá de los cánones académicos, desde la realidad humana y cotidiana que nos constituye, para colaborar con su transformación hacia un proyecto de liberación humana integral: tal ha sido el horizonte del filosofar latinoamericanista. Horizonte que tiene, en las llamadas filosofías argentinas de la liberación, nacidas en la Argentina peronista de la década de 1970, a un proyecto filosófico pluralmente configurado “no ya como una meta, sino como un instrumento de desenajenación del hombre de esta América y para cancelar la colonización y el desarrollo”⁶⁹.

⁶⁹ Leopoldo Zea, “La filosofía como asimilación de la historia” en *El pensamiento latinoamericano*, 3ª ed., Barcelona, Ariel, 1976 [1965], p. 534.

No es este el lugar para abordar su configuración histórica y política (esfuerzo que hemos ya realizado en otras ocasiones⁷⁰). Más bien nos detendremos en estas filosofías, a través de uno de sus exponentes que se posicionó desde la historia de las ideas, para analizar cómo es que la cuestión de los sujetos “sin historia” en sus “experiencias de alteridad” ha sido abordada en la pluma del filósofo Arturo Andrés Roig (1922-1012). Posición que nos permitirá ampliar la mirada sobre los “sin historia” desde una teoría de la historia para abordarla más allá del discurso de la barbarie.

El pensamiento filosófico roigiano ha puesto énfasis, a lo largo de su vasta y diversa obra⁷¹, en diversos campos del pensamiento filosófico latinoamericano y mundial. Precisos problemas resaltan, sin embargo, cuando abordamos la cuestión de la memoria desde los sujetos sin historia. Uno de ellos, intrínseco a otro de igual importancia, es la cuestión del sujeto mismo del filosofar entendido como “sujetividad emergente” y que se configura desde una historia de las ideas entendida como “historia de las ideologías” con una función crítica en cuanto que inserta todo discurso sobre las sujetividades en la estructura histórico-social de la realidad humana para su concreta comprensión a partir de lo que llama “*a priori* antropológico” (en contraposición al *a priori* histórico de Foucault). Historia de las ideologías, *a priori* antropológico y sujetividad serán los elementos centrales que, a continuación destacamos y abordaremos, para dar cuenta de su comprensión de la memoria de los sujetos sin historia desde nuestra América.

En un trabajo en muchos sentidos seminal, Arturo Roig abordó su noción de historia de las ideas como una “ampliación metodológica” que llevara el estudio de las ideas como ideologías y, de este modo, dar cuenta de las ideas filosóficas tanto formales como no formales que conforman los modos de vivir de los sujetos

⁷⁰ Sobre todo en la primera parte de nuestra obra *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles*, ya citada.

⁷¹ Sobre la obra de Arturo Andrés Roig puede consultarse un estudio relativamente reciente, con extensas fuentes, de Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid/México, Biblioteca Nueva/UACM, 2009.

humanos concretos de nuestra América dirigidos hacia una historia de nuestro pensamiento propio. Se trata de un artículo capital que, en muchos sentidos, permite entender su marco categorial fundamental sobre la historia de las ideas.

De este modo, las “Bases para el tratamiento de las ideologías”⁷² de Roig señalan la necesidad de considerar “lo ideológico” del concepto entendido como ruptura de este con la realidad que lo constituye históricamente. “Lo ideológico” se opondría así a “lo crítico”, entendido el primero como encubrimiento o distorsión o fragmentación de la realidad histórica y el segundo como la adecuación del lenguaje (en sus múltiples formas y sentidos) con la realidad misma desde su función social. Se trataría así de una “conciencia de lo ideológico” lograda a partir de dar cuenta del concepto, eje nodal de la filosofía misma, de su pretendida “pureza” y su contingente “impureza”. Conciencia de “lo ideológico” como conciencia de la “impura” realidad para una liberación humana integral. Conciencia del discurso opresor para configurar un discurso de liberación desde la propia realidad.

¿A partir de qué criterios puede lograrse tal “conciencia de lo ideológico”? Se trata de “la historización de las categorías y necesariamente del sujeto de las mismas, a su socialización [...] en el momento en que se descubra que no hay otro modo de hacer historia que socialmente y que historización y socialización son sinónimos”⁷³. Historizar las categorías y al sujeto productor de tales categorías es la tarea y función social del pensamiento crítico entendido como una filosofía latinoamericana y una historia de las ideas como caras de un mismo ejercicio intelectual. Lo cual supone esta “ampliación metodológica” entendida como “paso” de una “teoría de la libertad” (de “pureza” conceptual ideológica y excluyente de filosofemas) a una “teoría de la liberación” (“impureza” conceptual crítica e incluyente de “filosofías” y “filosofemas” al modo hegeliano) y que precisa de “un cambio metodológico

⁷² Arturo Roig, “Bases para el tratamiento de las ideologías” en Varios autores, *Hacia una filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Bonum, 1973, pp. 217-244.

⁷³ Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana, 2011, p. 31.

dentro de la historiografía filosófica [...] que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan solo un momento”⁷⁴.

Tal “sistema de conexiones” permite considerar la facticidad social e histórica constitutiva de su relación entre una “dialéctica de la realidad” y una “dialéctica discursiva”⁷⁵. De este modo, para el filósofo, se da una actitud de “sospecha” (al modo hermenéutico de la sospecha de la que nos hablara Ricoeur) de la conciencia en la que la representación del objeto es oscurecida por la “pureza” idealista de la conceptualización. La *ampliación metodológica de la historia de las ideas* se perfila hacia su cariz materialista para hacer surgir en el filósofo una “conciencia falsa o culposa”, “conciencia de la alteridad” que lleva a considerar la tarea crítica del filosofar desde su autocrítica.

La filosofía de la liberación debe así justificar esta “conciencia de alteridad” entendida como conciencia “de clase” que mira hacia las ideologías de los oprimidos a partir de las demandas y luchas de los oprimidos abordadas desde esta “ampliación metodológica” y un “status epistemológico común”. En conjunto, ellos permiten insertar el filosofar en la praxis de los oprimidos, la afirmación de lo “sospechoso” de la conciencia, la inserción del discurso filosófico en el “sistema de conexiones” sociohistóricas y la construcción de una dialéctica abierta a emergencias desde una vocación autocrítica para una crítica integral del filosofar y su objeto.

Así la “función de la filosofía es por esto entendida fundamentalmente como una búsqueda de nuevos conceptos integradores que no se constituyan en totalidades conceptuales opresivas”⁷⁶. Ello permite dar cuenta de tres discursos filosóficos: los academicistas (“puros”), los no academicistas (“impuros”, filosofemas o filosofías en sentido amplio) y los axiológicos o “normativos” (ordenamiento de la conducta humana, “puros” o “impuros”). Ellos, en conjunto, permitirán dar cuenta de una

⁷⁴ Arturo Roig, “Bases metodológicas...” en *op. Cit.*, p. 218. Cursivas en el original.

⁷⁵ Arturo Roig, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, estudio introductorio a *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, 1987, pp. 28-29.

⁷⁶ Arturo Andrés Roig, “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico” en Leopoldo Zea [coord. E introd.], *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/UNESCO, 2010 [1986], p. 71.

historia de las ideologías del pensamiento latinoamericano entendido bajo un principio metodológico que amplía incluso la propuesta teórica de los Annales, esto es,

que no sólo se ha de estudiar comparativamente el discurso filosófico con el discurso político, analizando el *status* epistemológico de cada uno, sino que se ha de tratar de estudiar estructuralmente dentro de un mismo autor, de una misma escuela a aun de una época, los discursos filosóficos morales en relación con los discursos filosóficos aparentemente no axiológicos⁷⁷.

Lo cual supone, para Roig, ir más allá de marcos nacionales hacia un enfoque regional desde un sujeto histórico no sólo intelectual por medio de fuentes no “filosóficas” en sentido estricto⁷⁸. Denotando así que “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 nuestros pueblos los que reclaman para sí una filosofía”⁷⁹, pues su discurso implica “diagnóstico, denuncia, proyecto y compromiso”⁸⁰. Es aquí que se sitúa “una revisión del problema histórico del comienzo de la filosofía”⁸¹ que, desde una historicidad dialéctica, supone siempre *recomienzos concretos* configurados desde lo que va a llamar el *a priori antropológico*. Noción que alude a una antropogénesis de los modos de objetivación de la vida humana entendida como un *a priori antropológico* orientado por el “tenernos a nosotros mismos como valiosos y como valiosos conocernos”⁸².

Es aquí que se da una toma de postura por parte de Roig para hablar de los sujetos de la historia, puesto que este *a priori antropológico* se sitúa desde la

⁷⁷ Arturo Andrés Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, *op. Cit.*, p. 243. Cursivas en el original.

⁷⁸ Ver Arturo Roig, “Importancia de la historia de las ideas para América Latina” [1976] en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, CCyDEL-UNAM, 1981, pp. 25-33.

⁷⁹ Arturo Andrés Roig, “Historia de las ideas” en Ricardo Salas Astraín [coord.], *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales, volumen II*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, p. 535.

⁸⁰ Arturo Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Edición corregida y aumentada, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2008, p. 15.

⁸¹ Arturo Roig, “Bases para el tratamiento de las ideologías”, *op. Cit.*, p. 220.

⁸² Arturo Roig, “Introducción” y “El problema del “comienzo” de la filosofía” en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, 2ª ed., Buenos Aires, Una ventana, 2011.

empiricidad contingente de los sujetos y su *nosotridad* constitutiva en la que se sitúa toda subjetividad constituida en *subjetividad* o sujeto históricamente constituido.

Por ello, para Roig, “aquel *a priori* antropológico no exige necesariamente una filosofía de la historia”⁸³ por cuanto a esta disciplina, la filosofía de la historia, estaría cargada con una “selección predialéctica” de lo histórico inserta en el modelo dialéctico que, en la lectura roigiana, condicionaría paradójica y negativamente la historicidad misma⁸⁴.

No obstante ello, cabe tener cuidado de no confundir la filosofía de la historia en un solo sentido, ideológico o crítico (en los términos roigianos). De modo tal que es preciso dar cuenta de un modo “imperial” (bajo el modelo hegeliano) y otro modo “emergente” (pensando en la propuesta de Zea, ya analizada aquí) “como otro modo de ver la tradición constante entre *moralidad* y *eticidad*. Esa contradicción y conflictividad [...] aparece con toda su fuerza en la Filosofía de la Historia y a la vez moral nitzscheanas, en aquel enfrentamiento entre ‘vida’ e ‘historia’”⁸⁵. *De tal manera que el pensamiento de la sospecha nitzscheano subyace a su posición distante de una filosofía de la historia y cercana a una teoría crítica de la historia:*

La misión de la Filosofía latinoamericana sería la de llevar adelante una “Teoría crítica de la Historia” antes que una Filosofía de la historia. [...] Aquella teoría es, así mismo, “Teoría crítica del relato”, en cuanto que la Historia, y de modo particular la Filosofía de la historia, comparten con otras formas de textualidad un modo de ser narrativo⁸⁶.

Por lo cual, el filosofar roigiano se fundamenta en una antropología histórica y, por eso mismo, *no prescriptiva sino normativa-regulativa*, pues se constituye desde

⁸³ Arturo Roig, “La filosofía de nuestra América y el problema del sujeto del filosofar” en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. Cit., p. 235.

⁸⁴ Arturo Roig, “Filosofar e historia en nuestra América” [1995] en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001, p. 65.

⁸⁵ Arturo Roig, “La filosofía latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos” en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. Cit., p. 224.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 223.

la condición humana misma, fundada en la experiencia, en oralidad y “la corporeidad [que] no está ausente en aquella experiencia situada”⁸⁷.

Así, pues, el *a priori* antropológico implica necesariamente una “posición del sujeto”, es decir, que no hay una sola forma de ejercer aquel *a priori* ni una sola forma de ser sujeto. Cada “posición de sujeto” implica una emergencia y, a su vez, una esperanza; esperanza al mismo tiempo renovada e innovada, en relación al modo como se juega la sujetividad. La constante posibilidad de recomenzar es siempre una apertura, es un *in spe esse*, un estar en una espera⁸⁸.

De este modo, el *a priori antropológico roigiano* evoca aquella “antropología de la esperanza” que reflexionara Pedro Laín Entralgo⁸⁹ y restituye a su vez la vida humana desde su más cruda onticidad. Vida cuya empiria está cargada de simbolismos y mitos resemantizados para una lucha social por la dignidad humana en el marco del “pensamiento alternativo” entendido desde esta fundamental categoría que rescata el vínculo entre el pensamiento y la praxis de transformación social por una vida más digna a partir de la esperanza y la emergencia como vehículos de la moralidad de la protesta y un *pensamiento alternativo*.

La esperanza se da hermanada con la emergencia social cuando tiene un oriente y la tarea de los intelectuales honestos consiste en alcanzar las mejores y más factibles propuestas, aun cuando no veamos su factibilidad como inmediata, partiendo de algo que resulta fundamental: juntar su honestidad con el valor moral y la valentía ciudadana. [...] A este oriente le hemos caracterizado como alternativo⁹⁰.

Por ello, para el filósofo mendocino “el problema de la civilización y la barbarie” “se encuentra en el lenguaje” regulado por una “decisión axiológica” que

⁸⁷ Arturo Andrés Roig, “Condición humana” en Hugo Biagini e *Ídem* [dirs.], *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos, 2009, p. 114.

⁸⁸ Arturo Roig, “Condición humana, derechos humanos y utopía” en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán [coords.], *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003, p. 109.

⁸⁹ Pedro Laín Entralgo, “Antropología de la esperanza” en *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, pp. 446-572.

⁹⁰ Arturo Roig y Hugo Biagini, “Introducción. El pensamiento alternativo como esperanza” en *Ídem* [dirs.], *Diccionario del pensamiento alternativo*, op. Cit., pp. 11-12.

puede situarse en el hiato o en la conexión del concepto y materia o forma y contenido: ya situada como una “teoría de la libertad” que destaca la “pureza” del concepto y su *fijación de categorías deshistorizándolas*, ya como “teoría de la liberación que destaca la “impureza” del concepto a partir de la *historización de todo concepto y categoría*⁹¹. Tal es el sentido del *a priori antropológico*.

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad justamente de la presencia del *a priori antropológico*, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de "saber de vida", más que su pretensión de "saber científico", y da a la científicidad de la misma su verdadero alcance⁹².

Por ende, la situación, en nuestra América, de dominación, represión y opresión se vio comenzada desde las *Cartas de relación* de Hernán Cortés a tal punto que, para Roig, “el ego cogito cartesiano tuvo siempre a su lado, para nosotros, en particular, el ego conquistador cortésiano”⁹³. Expresión esta de un “olvido del ente” que se practica opresivamente incluso entre filósofos desde los primeros tiempos. *Olvido del ente que se da por la pérdida de memoria histórica*.

Desaparecidos los últimos sabios de esas altas culturas, quemados los archivos en los que se había acumulado la memoria de sus pueblos, sólo quedó el pueblo bajo, oprimido y explotado, que concluyó en esa mudez que luego los escritores europeos o europeizantes atribuyeron a una escasa o nula humanidad. Se trataba de hombres que habían quedado "sin voz" y que eran, por eso mismo, incapaces de historiarla más allá de la débil tradición oral. De allí esa pasividad e indiferencia del indígena ante los procesos políticos y sociales que ya señalaba Bolívar y que consideraba virtud en cuanto que, gracias a ello, las masas indígenas no interferían en la marcha de los intereses del grupo criollo⁹⁴.

Es con este punto inicial que se marca, para Roig, un *comienzo histórico* negador del *a priori antropológico* y la *sujetividad*. De ahí que, citando al filósofo

⁹¹ Arturo Roig, “Civilización y barbarie. Algunas consideraciones para su tratamiento filosófico” en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. Cit., pp. 27-34.

⁹² Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, op. Cit., p.11.

⁹³ Arturo Roig, “La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar” en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. Cit., p. 236.

⁹⁴ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, op. Cit., p. 284.

mendocino, “los actos de emergencia-resistencia son todos recomienzos, son inicios que nos abren al paso siguiente por la fuerza misma del mundo de las topías [... pues] el lenguaje de la utopía es el de las hablas [...], de un lenguaje de los entes y para los entes [...]; un lenguaje de la humanidad doliente”⁹⁵. Lenguaje no sólo hablado o escrito, sino también simbólico y corporal, *sujetivamente* configurado.

Se da en la categoría misma de *sujetividad* y su relación con la anunciada *teoría de la historia* como enfoque desde el cual historiar la vida humana en su plenitud, más allá del modelo civilización/barbarie, con miras a una historia mundial real y dignamente humana.

Cabe decir que, para el filósofo mendocino la *sujetividad* constituye el modo de objetivación de nuestra vida cotidiana y formal, por la cual el sujeto mismo construye su *subjetividad*. Esto es, que la persona *se pone a sí misma como valiosa en tanto sujeto colectivamente constituido en nostridad*. De modo que la *sujetividad* es condicionante y condicionada, aquí las circunstancias históricas marcan el camino de la historia misma.

Tales *sujetividades*, lo mismo que el *a priori antropológico*, se sitúan diversa y pluralmente en la realidad humana y orientado por ideales humanistas en un mundo conflictivo y violento por una realidad sin binarismos axiológicos del tipo civilización/barbarie. Roig nos habla aquí de la mirada ectópica, la mirada utópica y neotópica.

La mirada ectópica se refiere a una mirada crítica y autocrítica del sujeto que se “descentra” constantemente como condición misma de la *sujetividad*. La mirada ectópica es así praxis, teoría e historia del sujeto concreto y empírico mismo. Su mirada permite configurar críticamente proyectos de identidad dialécticamente abiertas a la historicidad a partir de fuentes como las textualidades orales (mitos y relatos) o escritas (ensayo, novela, etc.).

⁹⁵ Arturo Roig, “Condición humana, derechos humanos y utopía” en *América Latina: democracia, pensamiento y acción*, op. Cit., pp. 111, 115.

La mirada utópica constituye aquella mirada, más allá de utopías discursivas, con una función utópica en su seno que transforma la realidad por cuanto, desde el lenguaje y los símbolos, las colectividades emergentes plantearían sus demandas de reconocimiento y dignidad⁹⁶. Constituye, en muchos sentidos, el criterio de “lo utópico operante en la historia” ceruttiano⁹⁷.

Mientras, la mirada neotópica que implica abrirse a los universos discursivos de todo lenguaje, sea occidental o no, para un rescate de los símbolos que permitan el rearme categorial de toda filosofía crítica ya establecida. Es “partir del saber del otro para establecer nuevos saberes [...] con el deseo de asegurar un discurso alimentado en fuentes muchas veces inesperadas y con un respaldo comunitario en vistas de la dignidad humana”⁹⁸.

De modo que con tales miradas (ectópica, utópica y neotópica) se precisa, para el filósofo mendocino, de la confección de una *historia mundial auténtica y que* “nace del hecho de haber pasado a ser entes históricos, los que estaban y están, en diversos grados y medidas y sin olvidar la complejidad social de todo esto, *fuera del poder y de los beneficios de ese mercado*”⁹⁹.

Sin embargo, amén a lo ganado con ello, es preciso cuestionarnos ¿qué sucede con aquella realidad que no es lingüística o que no pertenece a un código formal que estructuren estos efectos de realidad, ya en el plano de la consciencia, ya en el plano no sólo de lo ideológico? Y es aquí que la noción misma de lo translingüístico y la expresión se vuelcan hacia la mentalidad humana, entendida en sus vertientes emotivas, racionales, conductuales, imaginarias e inconscientes.

⁹⁶ Fundamental en este sentido es la obra de María del Rayo Ramírez Fierro, “Función utópica como topos del discurso” en *Utopología desde nuestra América*, Bogotá, Desde abajo, 2012.

⁹⁷ Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, México, CIALC-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000.

⁹⁸ Arturo Roig, *Rostro y filosofía...*, op. Cit., p. 243.

⁹⁹ Arturo Roig, “La filosofía latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos” en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. Cit., p. 225. *Cursivas nuestras*.

V. POLÍTICAS DEL FILOSOFAR SOBRE LA MEMORIA HISTÓRICA DESDE LA PROPIA TRADICIÓN: EL “SALTO EPISTEMOLÓGICO” HACIA LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES¹⁰⁰

Dimensionar la especificidad de la filosofía en y desde lo humano, demasiado humano, situándola en sus redes sociohistóricas para captar los lazos de poder y mutualismo que la constituyen es tarea de todo sujeto que, en su ejercicio filosofante, reflexione sobre el llamado acto de filosofar en su sentido de praxis y, por eso mismo, como acto político situado en su realidad histórica. Ello implica dimensionar filosóficamente lo político del ser humano y destacar la dimensión política de la filosofía. Allí donde la pluralidad humana es condición de toda politicidad y donde la experiencia manifestada en ideas es condición de todo filosofar.

En esta tarea, recuperar la memoria histórica desde la propia tradición y sus peculiares y diversos modos de filosofar ha sido el horizonte que ha marcado en sus diversas y fecundas obras el filósofo Mario Magallón Anaya con la perspicacia del historiador, la agudeza del filólogo y la densidad del filósofo desde un horizonte de complejidad interdisciplinaria. En esta tarea se reconocen a los distintos sujetos sin historia, no sólo dentro sino también fuera del marco ciudadano de la modernidad (los marginados, excluidos, migrantes, infantes, etc.) y su reconocimiento pleno e integral, que es dialéctico e histórico, se da en un proyecto que ha configurado como *modernidad alternativa radical* de y desde nuestra América toda. *Modernidad alternativa radical situada desde una democracia igualmente radical y orientada por una antropología no prescriptiva de la persona humana orientada ético-políticamente como “antropoética política”*¹⁰¹.

¹⁰⁰ El siguiente acápite es una versión modificada, para los fines de nuestra investigación en este trabajo, de nuestra presentación al libro del maestro Mario Magallón Anaya titulado *Filósofos y políticas desde nuestra América en el tiempo* (México, Editorial Torres Asociados, 2015). Presentación titulada “Un derecho al propio discurso. La filosofía latinoamericana como historia de las ideas en Mario Magallón Anaya”, leído el 8 de noviembre de 2017 en la sala Leopoldo Zea del CIALC, UNAM y publicada como “Filosofar sobre la memoria histórica desde la propia tradición” en la revista *De Raíz Diversa*, vol. VI, 2019, pp. 223-232.

¹⁰¹ Ver al menos las obras de Mario Magallón Anaya tituladas: *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CIALC-UNAM, 2006; *La democracia en América Latina*, 2ª ed., México,

Nuestra concepción del ser humano consiste en no imaginar un modelo de éste, inexistente e impracticable, que sirva de guía y patrón en la relación con el hombre de “carne y hueso”, con su cuerpo, emociones y sentimientos, con su intelecto y su espíritu, sino que se tiene que desarrollar libre y equilibradamente. Lo mismo podemos señalar con relación al prójimo, donde el egoísmo deberá ir cediendo paso al altruismo, como a lograr un equilibrio en las relaciones sociales que reduzcan los conflictos, la agresión, la violencia y la opresión y, a la vez, aumenten los vínculos positivos de solidaridad, respeto y amor entre los hombres, los que deben estar conscientes de su lugar en el mundo y en la naturaleza para aumentar su respeto y consideración para: consigo mismo, con los animales, las plantas, los ríos, los mares, de una creación de la evolución de millones de años¹⁰².

Se trata entonces de una filosofía del hombre histórico, de su consciencia y sensibilidad material y espiritual, para dar cuenta de la historicidad de lo que se ha llamado nuestra América, cuyo devenir se realiza como “la persistente lucha por su liberación. En la antigüedad contra el imperio ibérico, ahora contra el neoimperialismo norteamericano” y el británico¹⁰³.

Lo cual implica dimensionar el tiempo como múltiple y diverso, expresado en distintos espacios y realidades históricas, abiertos por la proyección humana en sus modos concretos de vida y proyectado hacia una utopía de democracia radical que logre superar las situaciones opresivas del capitalismo en su faz neoliberal y de dependencia imperialista por medio de una filosofía de la praxis¹⁰⁴. Preciso es entonces considerar no sólo las raíces gnoseológicas, epistémicas y ontológicas del filosofar y la filosofía, sino también las sociales y, por eso mismo, políticas que la constituyen.

CIALC-UNAM, 2008; *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC-UNAM, 2018.

¹⁰² Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas filosóficas (ensayo de filosofía y de la cultura en la mexicanidad)*, México, Editorial Torres Asociados, 2010, 194.

¹⁰³ Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL-UNAM, 1991, p. 279.

¹⁰⁴ Ver, de Mario Magallón Anaya, sus obras: *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CIALC-UNAM, 2006, pp. 105-172; “El sujeto social puesto a prueba en América Latina” en *La democracia en América Latina*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2008, pp. 367-405; y *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, México, UAS, 2008.

En efecto, dimensionar políticamente a la filosofía sólo es posible a partir de su análisis histórico, no sólo al modo de una mera “historia de la filosofía” (en sentido doctrinario, que ya Ortega y Gasset criticara prolíficamente en 1942¹⁰⁵), sino como una idea en su historicidad concreta. Se trata entonces de la filosofía planteada desde una historia de las ideas ejercida, en este caso, desde nuestra América y con un horizonte en la memoria y recuerdo de la tradición y los vencidos.

Lo cual, mirado en retrospectiva, es una propuesta de reconstrucción de la modernidad desde formas alternativas radicales de nuestra América que recupere la tradición, la memoria, la oralidad y el recuerdo [...e]n un mundo donde se vive un permanente presente, donde pareciera ser que ideológicamente no existe el pasado ni el futuro, donde se ha perdido el oficio de la memoria y la tradición histórica como recuperación del pasado desde un presente en el cual se construye el futuro¹⁰⁶.

Tal reflexión filosófica apela a su condición realizada en la historicidad, por la cual es atravesada de una filosofía de la historia como horizonte de posibilidad del filosofar, mismo que no puede expresarse sino interpretativamente. De ahí que “toda filosofía de la historia implica una antropología filosófica porque son el hombre y su historia los que se presentan como problema”¹⁰⁷. Lo cual se asienta, desde una sociología del conocimiento, en la idea de que toda teoría de la historia se construye a partir de una antropología filosófica que dimensiona lo valioso del hombre en su dignidad, su razón, su intelecto y pensamiento como exclusivas eminentemente humanas. Por ello, toda historia es vista filosóficamente desde una historia de las ideas que debe ser entendida “en la dinámica total de las sociedades” pues las ideas, siendo “acciones que los hombres realizan” (Gaos), son su materia misma y producto de la experiencia humana.

¹⁰⁵ José Ortega y Gasset, “Prólogo a la ‘Historia de la filosofía’ de Emile Bréhier” [1942] en *Obras Completas, tomo VI: Brindis y prólogos*, 6ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1964, 377-418.

¹⁰⁶ Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC, 2018, pp. 26, 136.

¹⁰⁷ Mario Magallón, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, UNAM, 1991, p. 131.

De allí la necesaria resemantización de la historia de las ideas desde su posición materialista como una historia de las ideologías, posibilitando así un “salto epistemológico de la historia de las ideologías a la historia de las mentalidades”¹⁰⁸. Salto que da el filósofo michoacano para, en sentido teórico, ir más allá del modo de hacer historia de las ideas que tiene ya más de cuatro décadas (desde 1974) y fuera planteado desde la pluma del maestro Arturo Roig como una “ampliación metodológica” hacia el estudio de las ideologías ya analizada. Asimismo, en sentido praxeológico, *con este salto se pone sobre la mesa la necesaria consideración sobre los sujetos y dimensiones antropológicas tenidas como ahistóricas o “sin historia”* en tanto que se estructuran en tiempos distintos al histórico (como la memoria o el inconsciente, por ejemplo) o en registros distintos al canon escriturario (como las huellas mnésicas, la tradición oral y las expresiones cotidianas), tal como el caso de los migrantes, exiliados o parias¹⁰⁹. Como planteamos en otro lugar:

De este modo se hace necesario trascender la racionalidad instrumental ahistórica, la racionalidad de modas deshistorizada y la recuperación de la memoria histórica en una razón histórica que permita proyectar una filosofía para liberación que, por medio de la *filosofía de la filosofía*, reconfigure y resemantice problemática y críticamente el propio marco categorial y pluridisciplinario para confeccionar diagnósticos más adecuados a los mecanismos de opresión, alienación y explotación¹¹⁰.

Lo cual lleva al filósofo mexicano a considerar, hoy más que nunca, el papel de la memoria humana como crucial para un proceso de liberación transido de olvidos y silencios, como crítica a la violencia de dominación excluyente¹¹¹.

Por ello, es necesario volver a la memoria, a la conciencia histórica, para abrir un cauce que dignifique a la sociedad humana y reduzca la

¹⁰⁸ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía moderna*, op. Cit., p. 158. Cursivas nuestras.

¹⁰⁹ Mario Magallón Anaya, “Exilio y violencia como expresión de las ideas filosóficas y literarias en nuestra América” en *Reflexiones éticas y políticas desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012, pp. 23-52.

¹¹⁰ Orlando Lima Rocha, “Prólogo” al libro de Mario Magallón, *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2018, p. 16.

¹¹¹ Mario Magallón, “Memoria, ética, política y violencia” en *Reflexiones éticas y políticas desde un horizonte propio*, op. Cit., pp. 25-33.

violencia. [...] porque el momento del olvido no llega tan rápido y persiste aún en la memoria.

Sin embargo, puede decirse que la memoria es incapaz, se resiste a enfrentar el horror de los recuerdos dolorosos y, para ello construye otro guion, otra forma expresiva y simbólica, que en apariencia sea menos devastadora. Podría decirse que es posible compartir la memoria a través de la palabra y de sus formas de nombrarla, donde siempre existe una relación tensionante entre la palabra y la realidad, como también el peligro de formas de huida, del encubrimiento y del disfraz, lo que bien puede llevar a la eufemización y al ocultamiento de la realidad histórica y social de violencia y exclusión.

Olvidar es repetir, es el espacio que puso cerco al silencio cuando éste no era sinónimo de olvido; y en los tonos de la memoria se hacían presente sonidos apenas inaudibles, que muestran que siempre queda la historia pendiente aún no resuelta. Así, olvido público y memorias personales luchan por aflorar en la memoria de manera colectiva. Para ello se construye dialécticamente un lenguaje comunitario historizado, socializado que nombra al pasado y que empieza a ser desocultado, mostrado, hasta hacerse presente¹¹².

Esta violencia, sugerente es considerarlo, si bien es parte de la condición humana misma y no pueda calificarse de buena o mala *per se* sino de “violencia como *polemos*”¹¹³, es asumida por Magallón como una estructura diahistórica y fundante de nuestra realidad humana en su sentido represivo del inconsciente humano como *violencia sacrificial* al modo de María Zambrano, René Girard u Osvaldo Ardiles.

La sociedad humana en su origen se funda en lo sacrificial y en la muerte. Allí donde las formas humanas de organización económica surgen de la renuncia a las pulsiones y a aquellos aspectos interiores reprimidos del ser humano que se esfuerzan por salir y manifestarse, por salir de alguna manera. De este modo lo sacrificial es una represión primaria común a todas las sociedades la cual encarna una de las primeras relaciones de producción social¹¹⁴.

¹¹² Mario Magallón, *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, op. Cit., pp. 42-43, 62

¹¹³ Mario Magallón, “Violencia como *polemos*” en *Ibid.*, pp. 32-41.

¹¹⁴ Mario Magallón Anaya, “Reflexiones filosóficas sobre religiosidad en el mundo globalizado” en Ángel Adalberto Juárez Rodríguez e *Ídem*, *La teología política y la filosofía de la liberación de nuestra América*, México, Editorial Torres Asociados, 2017, p. 125.

Ello nos lleva a considerar que toda universalización es manifestación de una particularidad. De ahí que la historiografía deba descubrir la dinámica existente entre pasado y presente con horizonte proyectivo de las comunidades humanas, lo cual precisa de “recrear, interpretar e imaginar el haber sido” para configurar aquello que pueda ser en realidad tensionada utópicamente para un proyecto auténticamente humano que dimensione la imaginación proyectiva de lo social en cada momento histórico¹¹⁵. Puede así decirse que si la historiografía relaciona el pasado desde el presente, la filosofía de la historia reflexiona el presente desde un pasado para un futuro abierto históricamente.

El filosofar tiene así cabida, siempre que se le considere tensionada por el conocimiento, el saber, las ciencias y las políticas, y atravesada por lo ideológico, la imaginación y lo subjetivo (el inconsciente, la vida y la memoria) en su historicidad concreta. Por ello la filosofía latinoamericana, asumida como historia de las ideas, tiene en Mario Magallón un carácter no institucional y no precisamente profesional, un carácter en definitiva “nomadista” que se permea de la dinámica social en su tiempo subjetivo y tiempo histórico concretos y que buscan problematizarla para una plena convivencia humana en la comunalidad de la diversidad¹¹⁶.

De modo que al hablar de las políticas de la filosofía es necesario considerarla como expresión de una “historiografía antropológica de las ideas”¹¹⁷ en la forma de una historia de las mentalidades como su horizonte orientador, constituida de la historicidad de la dinámica social en que se inscribe (América Latina en este caso), interpretada desde una sociología del conocimiento y dotada de sentido y significación por una filosofía de la historia dimensionante de todo ámbito subjetivo de la historia asentada en sus expresiones vitales.

Tal es, en apretada síntesis y según nuestra lectura, el marco de lectura que Magallón emplea en sus reflexiones y que no desdeña sino que asume y realiza una

115 Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, Op. Cit., p. 197.

116 Magallón, *Ibid.*, p. 207.

117 Magallón, *Ibid.*, p. 195.

lectura de parte de la tradición histórico cultural occidental que nos constituye como latinoamericanos para un cabal ejercicio de autognosis. Allí donde lo propio es resemantizado con la asunción abierta de lo ajeno en su dimensión antropológica, eminentemente humana. Todo ello en perspectiva histórica, desde los griegos hasta nuestros modernos y contemporáneos, entendiéndolos como imprescindibles de nuestra tradición y nuestro pensar, conjuntamente con nuestro pensamiento nuestroamericano, que en conjunto orientarán el proyecto de una *antropoética política* para el *rescate del olvido del ser y del ente concreto*.

Antropoética política entendida como un “un horizonte de sentido y de significación de la filosofía política y de la ética de la educación [...] en un intento por recuperar el papel del ser humano en el cosmos”¹¹⁸; esto es, en “asunción racional de riesgos compartidos y de responsabilidades que deben superar el principio posmoderno del “todos se vale” de las éticas indoloras, para asumir una práctica responsable y solidaria con los otros, en libertad comprometida ética y responsablemente”¹¹⁹.

Tal es el horizonte del bien común y virtud humana como expresiones de justicia solidaria con el otro y sólo aquel filósofo que persigue el bien común desde lo propio es un filósofo comunitariamente sabio. De ahí la importancia de una ética del cuidado de sí que dimensiona la *dignidad humana* como universal y diversamente configurada en historicidad concreta. En sus términos

la *Humanidad es una*. Esta es la concepción metafísica fundante en la onticidad fenoménica del *ser siendo* en la historicidad. [...] La libertad es el constituyente esencial del ser humano, [...] es libertad de progresar en la línea del *ethos de la vida cotidiana* y de la moralidad, en la que se busca el *bien común*, el *buen vivir* y el *convivir* en la *nosotridad comunitaria*; la cual constituye la verdadera fase y el verdadero sentido de la palabra libertad. [...]

¹¹⁸ Mario Magallón Anaya, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 58.

¹¹⁹ Mario Magallón Anaya, *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, prólogo de Orlando Lima Rocha, México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2018, p. 50.

La dignidad humana estriba, ante todo, en la libertad y solidaridad por el valor y el sentido ontológico y epistemológico de la fenomenicidad óntica que se concreta en la segunda naturaleza, en la formación de hábitos y del carácter de un sujeto social ética e históricamente situado comprometido y responsable de su tiempo, de su historicidad¹²⁰.

Lo cual denota que la dignidad humana es el fundamento y horizonte universalizable de toda ética histórico-culturalmente diversa. Fundamento metafísico en tanto situado en la realidad histórica configuradora de distintos modos de ser y existir.

Se plantea así la necesidad de una convivencialidad ética horizontal de la diversidad político-cultural para una nueva sociedad mexicana donde el bien común transite hacia una democracia radical desde una educación entendida como “antropoética educativa de reconocimientos mutuos y del respeto del otro como sujeto valioso”¹²¹. Una relación multicultural (al modo de Luis Villoro) que es utópica por ser “construcción imaginaria de la sociedad futura, que hunde sus raíces en el presente, porque se haya determinada por las condiciones reales del presente”¹²².

Tal concepción utópica, sin duda válida y urgente para nuestro tiempo, es preciso configurarla desde la historicidad concreta en reflexión filosofante. De allí la apertura que da Leopoldo Zea a la filosofía desde la historia como principio del filosofar. La filosofía zeísta es una crítica de la razón histórica, una filosofía en la historia como historia de las ideas que se encarnan de la realidad a la que se refiere por medio del método analógico de la escolástica. Así, es menester dimensionar el horizonte histórico de sentido en el que nos encontramos para apreciar que “la

120 Mario Magallón Anaya, *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América en el tiempo*, op. Cit., pp. 69, 72-73, 284. Cursivas del autor.

121 *Ibid.*, p. 151. Ver también su *Miradas filosóficas latinoamericanas. Antropoética política de la educación y de la universidad en la crisis global*, México, Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, 2012.

122 *Ibid.*, pp. 163-164.

filosofía surge cuando el horizonte mismo se presenta como extraño”¹²³ y dimensiona una crisis civilizatoria gestada en el seno del capitalismo neoliberal. Entra aquí una filosofía de la historia americana como diagnóstico de una realidad marcada por el autoritarismo dominante y la dependencia desigualitaria y la propuesta de un proyecto de liberación igualitario en la diversidad plural.

Es así que se hace preciso disputar el “derecho al propio discurso” por medio de la crítica de todo logocentrismo etnocida y egológico, para constituir un propio modelo del filosofar auténticamente latinoamericano, constituido en su tradición por sus sociedades diversas en dinámica procesual histórica. Porque el *logos*, como el ser aristotélico, es uno en tanto real y diverso en su historicidad concreta. Tal es la tarea y horizontes que abre la filosofía historicista de Leopoldo Zea.

Es preciso entonces plantear la recuperación del sujeto histórico para un proyecto de liberación integral. De ahí que, ante el embate de filosofías posmodernas alegres por los velorios del sujeto, se abren paso los olvidados (para evocar una expresión de Buñuel) como sujetos históricos que reclaman su lugar en la historia.

La praxis se abre como aquel horizonte donde la conciencia direcciona la práctica humana en un horizonte teórico que oriente su reflexión no ya hacia la mera conservación interpretativa de la realidad sino *hacia su transformación* plena y fundada en una *antropoética* ético-política de solidaridad entre nosotros y con los otros. Se abre así el horizonte transcapitalista y se hace necesaria una resemantización crítica del socialismo y hasta del comunismo como proyectos convivenciales en el bien común. Aquellos proyectos que, en última instancia, están orientados por el horizonte de la integración latinoamericana en un contexto de globalización pretendidamente interdependiente.

Puede decirse que la filosofía no es filosofar, aunque la supone y necesita para poder constituirse. Filosofar es así una actividad crítica que pone en cuestión la totalidad de lo real desde su propia puesta en cuestión a partir de los elementos

123 *Ibid.*, p. 186.

normativos que condicionan la posibilidad del filosofar mismo. Filosofar es pensar disruptivamente de forma crítica desde la autocrítica para una autognosis de lo propio. Autognosis configurada sobre nuestra concepción *sujetiva* (en neologismo roigiano) como parte de una *nosotridad* conflictiva que nos condiciona y constituye. De ahí la imprescindible configuración de un *a priori antropológico* que nos lleva a autovalorarnos como valiosos y como valiosos conocernos desde nuestra propia empiria concreta e histórica.

Lo cual supone y denota que *la comunidad es el horizonte de toda asociación y esta conlleva participación activa en convivencia ético-política con todos los miembros de la comunidad y aquellos extraños a la misma.*

En tal sentido, si la tarea pasa por la democratización de las instituciones políticas “donde el ser humano sea el centro” y se posibilite a través de “centros democráticos” regionales, nacionales e internacionales, crucial es considerar la dimensión antropológica de toda politicidad y toda historia. Por ello es que toda filosofía es intrínsecamente política y toda política, entendida en la esfera política, requiere de una filosofía que la sustente y dimensione críticamente. De allí que, para Magallón, toda “filosofía política está íntimamente desarrollada con la filosofía de la historia, la historia de las ideas, la antropología filosófica y la ética, ello implica la construcción de una eticidad en la dialéctica de la practicidad histórica”¹²⁴.

Por eso es necesaria siempre una mirada filosófica a la realidad histórica, con la cual contribuyamos a analizar la realidad y a vivirla de modo abierto dinámico y procesualmente estructurada y biográficamente configurada por los sujetos de la historia como sujetos con dignidad humana.

La tarea es siempre la ruptura y disrupción del filosofar en una realidad opresiva y dependiente de logocentrismos autoritarios. En este sentido, la filosofía de Mario Magallón es expresión de un humanismo latinoamericano que bebe sus aguas de la tradición del pensamiento propio, como propio es lo americano y lo

124 *Ibid.*, p. 274.

europeo. Un humanismo que se plantea la función liberadora de la filosofía a partir de su dimensionamiento historicista que permita configurar utopías posibles en la realidad e imprescindibles desde la imaginación y los anhelos subjetivos del ser humano.

Por ello, toda historia de las ideas supone una filosofía de la historia y una sociología del conocimiento que permitan dar cuenta de una historia como parte del existir humano en lucha por su libertad. “El mundo es una presencia dialógica permanente, que no logra disiparse ni desvanecerse en situaciones de mayor soledad o reclusión existencial, de violencia brutal. El carácter distintivo de la existencia histórica es la expresividad. La vida humana es expresión, es diálogo. Por ello, es excepcionalidad de la realidad histórica”¹²⁵.

La tarea del humanismo latinoamericano, concretado desde el filosofar de Magallón, es hacer de este mundo nuestra morada y morar éticamente en compromiso responsable y solidario con el otro por un bien común, a través del diálogo solidario y colectivo que permita unirnos en la diferencia¹²⁶.

VI. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA:
REFLEXIONES PROGRAMÁTICAS, MÁS ALLÁ DE UNA MEMORIA DEL
FILOSOFAR

Hemos examinado algunos planteamientos filosóficos sobre el problema de los sujetos sin historia y su situación desde nuestra América. Corresponde, a continuación, establecer un balance general para avanzar en torno a la cuestión del abordaje de los vencidos desde la propia realidad de un modo programático que nos permita, en las siguientes secciones y capítulos, exponer críticamente lo aquí establecido.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 292.

¹²⁶ *Cfr.* Jorge Velázquez Delgado, “Filosofía y política en Mario Magallón: las contradicciones históricas de la modernidad latinoamericana” en *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana*, *op. Cit.*, pp. 53-68.

El camino hasta ahora recorrido, desde el capítulo anterior, nos ha permitido analizar brevemente algunos de los discursos sobre la situacionalidad de los sujetos “sin historia” de nuestra América que consideramos más relevantes en el debate actual filosófico latinoamericanista. Desde el análisis de los discursos sobre una aniquilación de las comunidades de nuestra América a partir de fines del siglo XV, entre el memoricidio, el epistemicidio, el genocidio y el etnocidio; lo que nos permitió establecer nuestra consideración sobre el filosofar latinoamericano actual, así como nuestra posición desde una historia de las ideas que, de Gaos a Magallón, nos permiten mostrar la fecundidad de su planteamiento sobre los sujetos “sin historia”.

Es preciso establecer un balance general del camino recorrido, para lo cual retomaremos algunos planteamientos de una filosofía de la liberación, como lo es la de Osvaldo Ardiles (1942-2010), en torno al tema de la memoria desde la filosofía a la luz de lo que podremos llamar, programáticamente hasta aquí, una filosofía de la memoria como necesaria para abordar la cuestión sobre los sujetos sin historia de nuestra América. Programa que, digámoslo de una vez, transita de una “memoria del filosofar” hacia una “filosofía de la memoria desde nuestra América”.

Una vez dimensionada filosofía latinoamericana de la historia de las ideas, queda claro que el principal objetivo de las posiciones aquí analizadas es formular distintos criterios, de tipo epistemológicos y metodológicos, para poder construir una historia del filosofar latinoamericanista.

Central en este punto es retomar la afirmación de María Cristina Liendo, según la cual “la antropología filosófica aparece como la disciplina privilegiada en tanto una plataforma de lanzamiento para iniciar el deslizamiento conceptual que procuran. A partir de ella, van construyendo el nuevo lugar de enunciación”¹²⁷, tal como lo es el proyecto de nuestros autores revisados. Afirmación con la que estamos de acuerdo y que denota la necesaria configuración de una ontología con

¹²⁷ María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la Filosofía Latinoamericana*, op. Cit., p. 357.

fenomenicidad para situar al sujeto latinoamericano en su historicidad concreta. Cuestión que es proyectada con base en dicha antropología, destacando así su dimensión política de todo filosofar para su concreción en filosofía, dicha en sentido amplio.

Es desde allí que las relaciones entre el filosofar y su historia, como ha planteado Leopoldo Zea, se ven necesariamente transidas de una sociología del saber para configurar una hermenéutica histórica que dimensione a la condición humana latinoamericana en su experiencia concreta en su realidad histórica. Por ello, ante el diagnóstico de una situación de marginación occidental histórica (que no solo histórico-occidental), se configuraron los proyectos hacia la apertura de la filosofía más allá de sus expresiones académicas, hacia ampliaciones teóricas, metodológicas y epistemológicas. En este tenor se han gestado los casos de la *historia de las ideas* como *pensamiento* (Gaos) o como una *filosofía de la historia* (Zea), así como su apertura, respectivamente metodológica y epistemológica, de la historia de las ideas entendida como *historia de las ideologías* (Roig) y actualmente como *historia de las mentalidades* (Magallón).

Todas estas posiciones, retomadas aquí como una muestra significativa de la plural filosofía latinoamericanista, han dado cuenta de la necesidad de filosofar a partir de una idea de historia humana contingentemente abierta y efectual (en términos gadamerianos), así como de una idea de la persona humana situada desde sus luchas, resistencias e insistencias *anticoloniales* por una liberación de la dominación, la dependencia y la opresión excluyente de una modernidad occidental y capitalista que obnubila su existencia y aliena sus estructuras de vida colectiva hasta tornarlas en vida dañada.

En este tenor, significativa es el planteamiento de Magallón acerca de la dimensión sacrificial de la vida humana como estructura histórica de toda colectividad humana para una represión fundante del mundo cultural históricamente situada. Dimensión que también ha sido problematizada por un filósofo de la liberación como lo fue Osvaldo Ardiles y que se dirige hacia el mismo

horizonte de diagnóstico de la realidad latinoamericana como marginalidad occidental colonizada desde donde es posible un discurso anticolonial de liberación integral subjetiva y colectiva por una vida digna. En sus términos:

El sacrificio fue tan completo que la historia sacrificial borró hasta la misma memoria histórica de muchísimos seres y/o entidades sacrificados por lo que René Girard llamó “la violencia de lo sagrado”. Y “el Ángel de la historia” mentado por Walter Benjamin, es arrastrado por la sacrificialidad que le impide ver hacia dónde va¹²⁸. [...]

Por eso decimos que si persistimos en nuestra opción preferencial por la vida, debemos desarrollar nuestra *Filosofía de la Liberación* en la dirección de una *Filosofía de la historia sacrificial* que dé cuenta y se haga cargo en la virtud de la anámnesis de tanta pérdida insana para obstaculizar su curso depredatorio. Así defenderemos la vida contra la muerte artificialmente esparcida por el tiempo y el espacio de nuestra desventura¹²⁹.

Dicha tarea, la de una *filosofía de la historia sacrificial* desde la memoria, es una sugerente proposición que el filósofo de la liberación no desarrolló en sus últimos años. No obstante dejó elementos sugerentes al respecto, como hemos destacado en nuestra obra dedicada a su pensamiento¹³⁰.

En tal sentido, *queremos rescatar la perspectiva filosófica ardilesiana, retomarla críticamente para así situar la necesidad de considerar la memoria humana en su dimensión ético-política para una filosofía de la historia latinoamericana desde los vencidos del orden sacrificial y civilizatorio moderno que ha colonizado a la región*. Memoria dimensionada históricamente no sólo como “memoria de la filosofía” en tanto constituida por ideas, ideologías y aún mentalidades, sino, desde ella, problematizar a la memoria misma a partir de una “filosofía de la memoria” que se posicione desde esta antropología como su disciplina constitutiva.

¹²⁸ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* I-2; Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 697-698.

¹²⁹ Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría, e-book*, Vol. I, edición a cargo de Axel Ardiles, incluido en CD-Rom, Córdoba, Ediciones Sils-María/Serie digital del sesentayocho, 2006, pp. 60-61.

¹³⁰ Ver nuestra obra *Militancia en la vigilia. Filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc*. Buenos Aires, Teseo Press, 2020.

Se abre así la tarea de dimensionar una filosofía de la memoria desde nuestra América que dé cuenta de los vencidos de la historia civilizatoria humana para una proyección de la justicia como utopía concreta de una posibilidad real de liberación humana integral, tanto subjetiva como colectiva, históricamente situada desde la propia realidad.

No desconocemos que ha habido ya otras propuestas que fundamentalmente se posicionan desde la memoria como un modo de conocimiento para la reflexión filosófica sobre la historia y sus víctimas (en el lente de Walter Benjamin y sus famosas *Tesis* de 1940 o aún de Metz y su *Memoria passionis*, cuestión que abordaremos mucho más adelante). Lo cual nos lleva a destacar no sólo la necesidad de un “deber de la memoria”, sino *la noción de un “derecho a la memoria”* (ya planteado por filósofos como los de la llamada “Escuela de Francfort” y el pensamiento judío en general –sobre todo a partir de la experiencia de los campos de concentración), noción última en la que, consideramos prudente, *es preciso proyectar nuestra filosofía de la memoria*. Lo cual implica dotarla de aquel sentido marcusiano de “la restauración de los derechos de la memoria es un vehículo de liberación, es una de las más nobles tareas del pensamiento. [...] Como la capacidad de olvidar, la capacidad de recordar es un producto de la civilización –quizá su más antiguo y fundamental logro psicológico”¹³¹.

En tal sentido, *la memoria y el olvido como productos civilizatorios de vida se han realizado desde los marcos occidentales modernos que, en nuestra América, como ha destacado recientemente el escritor Fernando Aínsa (1937-):*

La memoria como derecho ha irrumpido en el pensamiento contemporáneo y alterado el panorama de la historia, la política, la justicia y la filosofía. [...] Pues un logos con memoria implica una relación interpelante que arranca del pasado para buscar respuestas en el presente y al mismo tiempo considera que recordar es aprender buscando y preguntando [...] a la recuperación de toda memoria, incluso la memoria sofocada, silenciada o simplemente olvidada. [...] La eliminación de la memoria por el aniquilamiento, la prohibición o la censura de las fuentes

¹³¹ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1986, p. 238.

acompaña la historia y América Latina abunda en ejemplos ilustrativos, por lo que se sostiene que la única verdadera historia es la de la oscuridad y la derrota [... que es preciso] recoger [en] fragmentos testimoniales o documentales, unirlos con la argamasa textual, para dar la ilusión de que “otra memoria es posible”¹³².

Para la confección de “otra memoria” posible, se precisa, como ha destacado recientemente Mario Magallón, de una descolonización de la memoria que nos permita mirarnos y reconocernos en nuestra más cruda onticidad desde un enfoque histórico de las mentalidades sobre la experiencia vital, el dolor y sufrimiento como categorías ético-políticas que potencien una memoria más justa para todos¹³³.

Es imprescindible, por tanto, considerar el *derecho a la memoria desde la fecundidad del pensamiento propio* que, como hemos ya examinado y dimensionado, ha filosofado a partir de la memoria histórica como horizonte de su filosofar. Tal acento nos lleva a problematizar la noción misma de la memoria con vistas a una realidad más justa y libre subjetiva, colectiva y estructuralmente desde una filosofía de la historia que sitúe la centralidad de las víctimas de esta historia civilizatoria occidental modernamente proyectada en nuestra América.

¿Desde dónde es, para nosotros, preciso proyectar este derecho a la memoria? Justamente, como hemos dicho con Ardiles, desde una filosofía de la historia sustentada en la memoria de los vencidos de nuestra América, asediada por el temor como principio de realidad estructural y estructurante de existencia (o inexistencia) en vida dañada.

En tal sentido, el filósofo mexicano José Mateos Castro ha destacado recientemente el papel de una memoria histórica para pensar la filosofía de la historia desde nuestra América “desde abajo”, entendiendo por tal a los sujetos marginados y excluidos de una realidad histórica americana capitalista y occidentalmente configurada pues implica “un optimismo militante que trata de

¹³² Fernando Aínsa, “Memoria individual y colectiva” en Hugo Biagini [dir.], *Diccionario del pensamiento alternativo*. Adenda, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 154-157.

¹³³ Ver su *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2017.

construir una realidad que busque la justicia, la solidaridad, la esencia, en suma, su humanidad. [...] Si no se hace esto, recuperar la memoria de los vencidos injustamente, se impone el olvido desde la impunidad y no será posible un proyecto basado en la justicia y en la dignidad”¹³⁴.

Lo cual nos lleva al horizonte de justicia como ideal regulativo de vida digna humana. En dicho ideal no puede dejarse de lado el hecho de que, si el presente es una construcción desde los vencedores y el poder de dominación represivo y opresivo dependiente latinoamericano,

no puede olvidar que los vencidos tienen derechos pendientes, derechos que deben ser atendidos sin dilación si queremos seguir hablando de justicia. [...] De este modo, podemos ver que no puede haber justicia sin memoria [...]. Tenemos la urgencia de recuperar esa parte de la historia que está oculta, esa memoria del sufrimiento que nos permita hacernos cargo de los derechos aún vigentes de los vencidos, para que el sufrimiento no vuelva a repetirse¹³⁵.

Por lo anterior, para dimensionar una memoria del sufrimiento de los vencidos, concebimos nuestra propuesta a partir de examinar *el temor de los vencidos* como principio de realidad *para una filosofía de la memoria desde nuestra América* que nos permita dimensionar las siguientes dimensiones:

- a) *una historia de la memoria desde la dimensión antropológica* como historia de barbarie y cultura que problematice la dimensión del tiempo como historia en tanto que dimensión *humana, más allá de la situación occidental*, perfilando así *la dimensión antropológica de la historia* que configure las *políticas del olvido y la razón anamnética de la historia*.
- b) Con ello, dar cuenta del *temor de los vencidos en tanto historia sacrificial desde un horizonte propio* que denote el orden sacrificial de occidente (ya señalado más

¹³⁴ José Antonio Mateos Castro, *América Latina y la filosofía de la historia*, México, CIALC-UNAM, 2014, pp. 150, 177.

¹³⁵ María Teresa de la Garza Camino, “Memoria y justicia. Claves de la identidad” en Alberto Sucasas y José A. Zamora [edits.], *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 292-293, 295.

arriba) hacia una filosofía de la historia desde la “cultura del temor” (en términos de Ardiles); así entonces destacar la

- c) *memoria de los vencidos y aperturas de la historia que permitan configurar una filosofía de la memoria desde una antropoética política sustentada, como hemos visto, en el diálogo para un pleno reconocimiento de la alteridad humana como humana en situaciones de convivencia y conflicto posibles para una vida en común no represiva ni opresiva. Por ello, será preciso destacar a los vencidos como sujetos de la historia y la propia antropoética política de la historia para una historia abierta desde tales vencidos de la historia latinoamericana.*

Examinaremos tales dimensiones con vistas a reflexionar finalmente sobre *la filosofía de la memoria latinoamericana desde las políticas del filosofar* y llevar así la realización de una “filosofía de la historia” desde la memoria (Ardiles), para una auténtica descolonización de la memoria desde una modernidad alternativa radical (Magallón) y configurar así una filosofía de la historia “desde abajo” (Mateos), desde los vencidos de nuestra historia, que son los sujetos centrales para la confección de una historia justa y que colabore en la realización de la verdad histórica como signos de liberación humana digna e histórica.

SEGUNDA PARTE.
POR UNA HISTORIA DE LA MEMORIA
DESDE LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA HISTORIA

Abordar la memoria desde el sujeto latinoamericano, entendido como horizonte y utopía del filosofar, desde su situación histórica de marginación y exclusión en condición de vencidos de la historia es el objetivo central de la presente investigación. Tal análisis lo posicionamos desde el marco de algunos pensadores y corrientes filosóficas que han sido decisivas en la confección de lo que conocemos como filosofía latinoamericana, esto es, desde la historia de las ideas latinoamericanas, la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial.

Es a partir de este diagnóstico que situamos la violencia de la memoria histórica como problema decisivo de la filosofía de la memoria desde los vencidos de nuestra América. Problema que, pensado desde la tradición filosófica latinoamericana y el pensamiento antropológico, ha sido planteado en los términos del colonialismo (desde la historia de las ideas y las filosofías de la liberación), el etnocidio (en el sentido dado por Pierre Clastrés) y el epistemicidio en el marco de una colonialidad (desde el pensamiento decolonial). Destacando así la cuestión política de las violencias de la memoria y su necesario abordaje con relación a una filosofía de la historia americana, para no caer en las falacias culturalistas de una colonialidad o un epistemicidio. Falacias que, recordemos, sitúan a la dominación y la violencia históricas desde cuestiones relativas al racismo y la marginación político cultural (bárbaros/civilizados) en términos aculturados. Esto es, como exclusivos de un mundo histórico cultural europeo que es propietario exclusivo de estos problemas, dejando de lado la cuestión antropológica y propiamente histórica de tales problemas, desde el cual propondrán la tarea de rescatar el pensamiento “otro” del “sur global” sin una dimensión antropológica concreta propiamente dicha.

Revisión que nos permitió destacar la necesidad de abordar la memoria del filosofar y configurar un filosofar de la memoria desde los vencidos de nuestra

América como un problema fundamental, propio ya de la tradición filosófica latinoamericanista que, no obstante, ha sido periféricamente abordado. De allí la necesaria revisión de las políticas del filosofar para situar la filosofía de la historia operante en la cuestión de la memoria histórica situada desde los vencidos de la historia de nuestra América. Posición que nos permitió concluir la primera parte de esta obra con la postulación de la necesidad de una filosofía de la memoria histórica desde nuestra América, dejando abierta la cuestión de una historia de la memoria propiamente dicha.

Cuestión planteada a continuación desde la dimensión antropológica de la historia, que examinaremos a partir de la situación existencial inaugurada en el marco del tiempo histórico, que permitirá configurar la dimensión exclusivamente antropológica de la historia y situar así las políticas del olvido y la razón anamnética de la historia.

CAPÍTULO 3.

TIEMPO, MODERNIDAD E HISTORIA.

PARA UNA IDEA ANTROPOLÓGICA DEL SER HUMANO

El que haya historia depende que al haber sociedad hay pasado y al ser hombre persona, hay futuro. A esta situación corresponde necesariamente un conocimiento. Un conocimiento que en forma rudimentaria todos los hombres realizan cuando recuerdan, rememoran para “explicarse” lo que les está pasando o lo que les pasa. [...] Pues la persona posee viendo, conociendo. Y cuando se conoce algo, una realidad cualquiera, se la hace *presente*. Estar presente que en español tiene el sentido de presencia y de presente temporal; está ahí al descubierto, no nos es extraño, ni oculto. La persona necesita de presencias. [...] Pero el conocimiento del tiempo, el tiempo humano, no puede ser un conocimiento

teórico, sino un saber tratar con él. En vez de estarle sometido, saber transitar por él, convertirlo en camino de libertad.

MARÍA ZAMBRANO, *Persona y democracia*, 1992, 131, 162-163.

El tiempo es una exclusiva del hombre. Como afirma José Gaos¹³⁶, es allí donde se gesta, realiza y finaliza su existencia. Allí donde perece, se comunica y trasciende al individualizarse en comunidad. Es el tiempo, ámbito donde se concitan el ser y el no ser, cuya existencia se gesta en el lenguaje de aquel ente que es y no es, que se da en la realidad sólo siendo en su historicidad concreta y convivencial: la persona humana como *anthropos*. Por ello, la persona humana, en su finitud y contingencia, trasciende en sus ideales colectivizados e históricamente configurados, occidentalmente como es el caso de nuestra América.

En este sentido, podemos decir que la temporalidad, como sucedáneo, no es propiamente humana y es condición de existencia de la realidad histórica, pero sí lo es el tiempo en tanto concepción humana que permite configurar la realidad en su historicidad concreta. Esto es, podríamos decir que si la temporalidad es condición de toda historicidad, el tiempo, como ámbito de lenguaje, es condición de interpretación y conciencia histórica ineludible para poder ejercer el conocimiento de uno mismo en su acontecer vital.

En tal sentido podemos retomar el planteamiento de Mario Magallón, quien en “Del Renacimiento a la Modernidad” nos habla de esta última configuración de la razón humana como producto de varias tradiciones intelectuales y disciplinas propias de tiempos renacentistas, medievales y grecorromanos. De este modo, el universalismo se gesta desde el particularismo y configura al humano como centro de la modernidad sobre todo a partir del siglo XVIII (no sin antecedentes coloniales

136 José Gaos, “El tiempo” y “El tiempo (Conclusión)” en *2 exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* incluida en *Obras completas, tomo III: Ideas de la filosofía (1938-1950)*, Pról. Abelardo Villegas, México, UNAM, 2003, pp. 175-208. Ver también las sugerentes reflexiones de Ignacio Ellacuría en “El tiempo histórico y el ser del hombre” en *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 471-487.

que pusieron en crisis la idea del hombre). La modernidad se identifica con una razón instrumental y la “caída” (angelical) de los paradigmas (olvido del ente, fin de la metafísica y de la historia) para entonces plantearnos el siguiente elemento que, a continuación, citamos y retomamos para la reflexión:

El reto es hacer una investigación del componente pragmático del lenguaje y del pensamiento. Lo que requiere abrirse hacia lo translingüístico y lo translógico, ir más allá de aquello que, de acuerdo con la tradición disciplinaria, no es pertinente. [...] Nuestro hablar de la realidad tiene fundamento y está enraizado, en tanto que revela determinada realidad. Un hablar enraizado significa retorno a las cosas mismas. Nuestro hablar está enraizado en la realidad particular que surge de esta acción y esa realidad encuentra su fundamento y justificación”¹³⁷.

Ante la pretendida superación posmoderna de “metarrelatos” modernos, la realidad sale al paso y desde su dimensión sociohistórica nos plantea Magallón la necesidad de reflexionar sobre las expresiones personales, individuales y sociales para poder transitar de un análisis de lenguaje meramente formal hacia un análisis del *habla* desde una fenomenología de su historicidad en “enraizamiento” (para seguir con la feliz metáfora) dentro de la modernidad histórica.

A continuación nos preguntamos por la dimensión propiamente antropológica del tiempo, cuestión que, como veremos, no puede darse más que en la historia. Por lo que el tiempo y el ser humano sólo son siendo históricamente situados.

VII. TIEMPO Y DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA: LA HISTORIA COMO HORIZONTE HUMANO

Es así que surge la pregunta por la dimensión antropológica del hombre. Un primer acercamiento nos lleva al ámbito del habla propiamente, esto es, que el hombre es tal en cuanto que es capaz de hablar. Sin embargo, esta habla precisa de una razón que de coherencia a su pensamiento y acción. Hablar, pensar y razón son tres

¹³⁷ Mario Magallón Anaya, “Del Renacimiento a la Modernidad” en *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CIALC-UNAM, 2008, pp. 21-61. La cita es de p. 50.

elementos que pueden ser característicos de lo humano en cuanto humano. Pero como bien lo recordó María Rosa Palazón, son ideas inconclusas para calificarlas como características de lo humano, dejando la cuestión abierta¹³⁸.

Es por eso que partimos del tiempo como exclusiva de la persona. Una exclusiva que sin embargo puede ser excluyente o incluyente de la diversidad humana, según sea considerado y planteado. Por ello, el tiempo es inclusive fundamento de la *condición humana* expresada como *vita activa*, según planteamiento de Hannah Arendt, en la labor (dimensión biológica de existencia, consumada en el uso), el trabajo (dimensión artificial humana realizada en identidad y consumada en la obra duradera más allá de la existencia de sus creadores) y la acción (dimensión societal consumada en la continuación de su ejercicio)¹³⁹. De ellas, es esta última, la acción, la estructura antropológica de *lo político antropológico* más directamente relacionada con el tiempo como factor no ya sólo de realización de esta, sino también de posibilitación de la misma. La acción solo es posible y se realiza en el tiempo.

Puede así decirse que *lo político*, anclado en las relaciones de poder y mutualidad humanas, nos viene dado de la *condición de pluralidad* humana antes que de su “normatividad” institucionalizada moderna (público/privado, Estado/sociedad, individuo/comunidad, etc.) posibilitada entre la identidad en común (mismidad) e individual (ipseidad). *Lo político*, como expresión de la socialidad humana que desciende de la propia animalidad¹⁴⁰, es realizado intersubjetivamente y condicionado por el tiempo como fundamento existencial de su espacio de convivencialidad. Por ello, tal condición temporal, en tanto humana, realiza a la historia como un “reino de posibilidad” que opera como horizonte

138 María Rosa Palazón Mayoral, “Las concepciones del hombre y las ciencias sociales (humanas). Prejuicios diferencialistas y uno homogeneizador” en *Filosofía de la historia*. México/Barcelona, UNAM/UAB, 1990, pp. 23-43.

139 Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2009.

140 Ver al respecto la consideración que hace Ignacio Ellacuría en “La componente social de la historia” en *Filosofía de la realidad histórica, op. Cit.*, pp. 177-314.

fecundo de la *vita activa* humana en su concreción¹⁴¹. Es aquí que la historia entra en el juego entre el hombre y el tiempo. Cuestión que abordamos a continuación.

VIII. EL TIEMPO COMO CAMPO DE LA “CIENCIA DE LOS HOMBRES”

Cuando hablamos de historia solemos referirnos a la historia como algo sucedido o la historia como algo sucediendo. En el primer sentido, lo sucedido, se encuentra la *res gestae*, mientras que la historia sucediendo refiere a la *rerum gestarum*. Su distinción parece estar en la instancia temporal: pasado para una, presente para la otra. Pero ¿qué es propiamente el tiempo y cómo aprehenderlo desde la propia existencia? He ahí justamente el por qué la historia no es sólo una explicación de lo sucedido (los hechos) como “*history*” sino también una narración de los mismos como “*story*” en una instancia temporal que ha sucedido ya, un cierto pasado. Aquí podemos ver, por cierto, la vieja pugna romántica metodológica entre las “ciencias naturales” (que buscan la *explicación* de la realidad, la Historia con “H”) y las “ciencias del espíritu” (que buscan la *comprensión* de la realidad desde la vitalidad, la historia con “h”). La historia, dice Marc Bloch, puede entenderse así como una “ciencia de los hombres en el tiempo”¹⁴² y, más aún, como ha sugerido Ellacuría, como el “reino de las posibilidades”¹⁴³.

Sin embargo, haciendo un brevísimo paréntesis, metodológica y epistemológicamente hablando, quisiéramos decir que, en nuestra consideración, hay un momento previo a la historia como constructo interpretativo humano: el momento de configuración de las fuentes como mediaciones (hermenéuticas y ontoepistémicas) de acercamiento a la memoria humana (personal o colectiva). Se trata de un momento, a nuestro juicio, obviado dentro de los debates sobre la historia

141 Ver de Ignacio Ellacuría, “El sentido del hacer histórico” en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, pp. 113-141.

142 Marc Bloch, *Introducción a la historia*, Trad. Pablo González Casanova y Max Aub, 4ª ed., México, FCE, 2000. Ver, en este sentido, la obra de Carlos Alberto Ríos Gordillo, *Las formas de la comparación: Marc Bloch y las ciencias humanas. Ensayo de morfología e historia*, Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 2016 (gentileza del autor).

143 Ignacio Ellacuría, “El sentido del hacer histórico” en *Cursos universitarios*, op. Cit.

y el tiempo y que tiene que ver con cómo el historiador construye lo que se conocen como “hechos” y, más aún, cómo es que a tales “hechos” les daría el carácter de “históricos”. La cuestión de la validez científica ronda tal momento y afronta el tratamiento de la relación dialéctica entre memoria y olvido, materia prima de la historia. Es cuestión de teoría de la historia que no abordaremos aquí sino en los siguientes capítulos, más es preciso considerar para lo que sigue a continuación.

En la actualidad se ha considerado, desde ciertas historiografías europeas y norteamericanas, a la historia con una pretensión universalista y filosófica de la historia especulativa por considerarla como una historia *total* desde una mirada particular de la modernidad, entendida ésta como condición cultural occidental *incuestionada y supuesta* en muchos casos¹⁴⁴. Es el caso de, por ejemplo, la historia conceptual, la historia global o la historia intelectual, por mencionar algunas.

Inclusive, en nuestra América, es punto de reflexión para planteamientos decoloniales sobre la historia que postulan la necesidad de una “historia mundial” o una “historia global” más allá de un eurocentrismo y colonialidad¹⁴⁵; o bien, para planteamientos propios de los llamados estudios culturales, que abordan la historia desde un “campo cultural” donde se confunde la historia de las ideas con los estudios culturales, culturalizando a su vez a la propia historia¹⁴⁶. Todas estas expresiones, consideramos, justamente dejan de lado una reflexión propiamente histórica sobre el ente humano, relegando a dicho ente al horizonte culturalista o bien al horizonte no colonial pero si “herido” por la colonialidad (marginal o pretendidamente exterior a una modernidad *per se* “colonial”, no queda del todo

144 Ver la sugerente obra de Enzo Taverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 2012.

145 Cfr. José Guadalupe Gandarilla, *Asedios a la totalidad. Poder y política desde un encare “decolonial”*, Barcelona, Anthropos, 2012 (especialmente el capítulo 1); Enrique Dussel, *Política de la liberación. Tomo 1: historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007; Walter Dignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

146 Cfr. las obras de Beatriz Sarlo tituladas *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de una cultura* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2010) y *Tiempo pasado, op. Cit.*; los escritos de Marcela Valdata, “Memoria” y Mónica Szurmuk, “Posmemoria” en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin [coords.], *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora, 2009, pp. 173-177, 224-228.

claro). Es decir que permanecen sin mirar la dimensión antropológica de la historia en toda su densidad, relegando a la memoria histórica humana (individual y colectiva) a mero objeto de la historia, sin relación dialéctica con ésta ni sentido histórico de la propia memoria¹⁴⁷.

IX. TIEMPO E HISTORIA EN LA CONDICIÓN HUMANA MODERNA: PARA UNA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA HISTORIA

Nos referiremos brevemente, a continuación, a la problemática del tiempo como exclusiva del hombre. Partiremos desde la posición europea y norteamericana en las historiografías ya señaladas (la historia conceptual, historia intelectual e historia global)¹⁴⁸. Su breve y sucinta revisión nos permitirá ampliar así la mirada al tiempo con relación a la historia desde una condición humana moderna.

Siguiendo con la discusión en torno a todos estos sentidos sobre la historia, podemos decir que ellos son, para Koselleck, fundidos en una sola noción que expresa el “colectivo singular” de los sujetos humanos en un término que, supliendo a la religión, da sentido a la existencia personal a la vez que proyecta un futuro colectivo: la *Geschichte*. Tal noción, indica el pensador alemán, condensaría los tres campos aludidos de la historia en sentido ilustrado: un estado de cosas (pasado), la exposición (narración) y la científicidad de la historia (explicación). Ellas condensan un horizonte de sentido que se manifiesta a partir de la experiencia o aquello que llamará “horizonte de expectativa” (un futuro convertido en presente) y “espacio de

¹⁴⁷ Ver la crítica a los intelectuales latinoamericanos “poscoloniales” (hoy “decoloniales”) de Hugo Achúgar, “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”, en Castro-Gómez, Santiago; Mendieta, Eduardo, (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización a debate*, México, Porrúa/University of San Francisco, 1998. Con todo, parece hacer falta un balance de este tema respecto del tratamiento de los estudios culturales latinoamericanos.

¹⁴⁸ Giacomo Marramao. “*Neu-Zeit*. Modernidad y experiencia del tiempo”; Francois Hartog, “Tiempo(s) e historia(s): de la historia universal a la historia global”; Christian Nadeau, “La historia como construcción social y política: una lectura combinada de Reinhart Koselleck y Quentin Skinner” en “Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político”. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. No. 223, abril-junio de 2009, pp. 119-133, 144-167.

experiencia" (el pasado del presente y el pasado del futuro). De modo que la dinámica histórica es resultado de la tensión entre experiencia y expectativa, rompiendo así con la noción lineal del tiempo (entendido como tiempo cronológico) y apelando a un tiempo histórico (desde la vida humana) atravesado por el tiempo ritual y el tiempo cronológico en sus distintas vertientes. El argumento de Koselleck, a nuestro juicio, es que la modernidad aquí juega un papel importante pues, con la secularización, se ha abierto la brecha entre la expectativa y la experiencia. De allí la necesidad de una historia conceptual, pues se trataría de captar, parafraseando a Dosse, en qué medida la experiencia y el conocimiento históricos son tributarios del sentido dado a los conceptos en su uso y situación sociopolítica, todo ello en el marco de una "semántica histórica" que buscaría complementar lógicamente a la historia social desde un mundo del lenguaje¹⁴⁹.

Ante tal argumento planteado en apretadas líneas nos preguntamos: ¿la brecha entre experiencia y expectativa es tal o sólo la expresión más de un mito de la propia modernidad –la propia secularización¹⁵⁰– por una racionalidad instrumental homogeneizante?, los conceptos ¿son operables sólo a partir de un sentido determinado en la realidad o es que hay más de un sentido posible de tener en los conceptos?, ¿qué es lo que condiciona, en la historia conceptual de Koselleck, la realidad desde la vida humana: el habla o el lenguaje?, ¿podríamos hablar de un univocismo o equivocismo en la historia conceptual de Koselleck? Responderemos a continuación a partir de un breve esbozo de las problemáticas planteadas por los autores posicionados en la reflexión histórica de Koselleck.

¹⁴⁹ Ver las obras de Reinhart Koselleck: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993; "Histórica y hermenéutica" en Hans-Georg Gadamer e *ídem*, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 65-93; *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001; *Aceleración, prognosis y secularización*, Barcelona, PreTextos, 2003; *historia/Historia*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2010; *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011; *Historias de conceptos*, Madrid, Trotta, 2012. Francois Dosse, "Reinhart Joselleck: entre semántica histórica y hermenéutica crítica" en "Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político". *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. No. 223, abril-junio de 2009, pp. 134-143.

¹⁵⁰ Ver Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, Buenos Aires, Amrrorortu, 2015.

Para Giacomo Marramao el problema del tiempo es una cuestión de explicación de la dialéctica entre la modernidad (como proyecto que *supone* europeo) y la modernización (como producto de la racionalidad instrumental) donde la narración y la concepción múltiple de tiempos históricos diversos aportan elementos para acceder a “zonas opacas” de la historia. Estas zonas son opacas justamente por no poder ser ni explicadas ni narradas, es decir, son zonas que no pueden ser aprehendidas en un determinado discurso de la historia desde una perspectiva científica (analítica explicativa) de la historia o aún una perspectiva narrativa de la historia. Así, Marramao considera la historia como discurso que ha transitado entre dos polos definidos: ciencia/historia entendidas como explicación/narración propias de un saber nomológico/saber indiciario. El problema es que ambas posiciones (explicación/narración) comparten una capacidad *autoexplicativa* que (sobre todo con la narración, dice Marramao) se encierran en su concepción y jerarquización de la temporalidad histórica, de allí la necesidad de una genealogía que vaya más allá de la explicación causal aunque se encuentre, en su transitar, con una idea de progreso y futuro proyectivo (semi)lineal y aún unívoco (en la posible posición de Marramao sobre una única forma de examinar “la cadena del Ser”). La temporalización del espacio histórico en un determinado modo de concebir el “ser” va más allá de un modo unívoco *autoexplicativo* de la realidad histórica, puesto que esta es, por definición, abierta en la temporalidad como historicidad. De allí la apuesta por la *representación*, entendida como valiosa ético-políticamente en tanto noción benjamínea de “reapropiación del pasado y la imagen de la humanidad redimida” desde el trabajo con la memoria histórica y sus olvidos para configurar un presente desde un pasado propio y hacia un futuro más pleno. La representación como campo de “temporalización del espacio histórico” apunta hacia el problema de la experiencia histórica de los sujetos. De allí su última consideración, que pasa por la concepción del tiempo y el espacio como instancias unidas por la historicidad para configurar esta experiencia histórica, en contraste con nociones filosóficas que situaban por separado tiempo y espacio, planteando la necesidad de considerar

aquello que ya Zubiri planteara como *realidad histórica* en tanto ámbito metafísico que condiciona la existencia de un determinado modo de “ser” análogamente expresado y vivido en determinados contextos.

De allí la necesidad de considerar la experiencia histórica con la expectativa como horizonte, donde, según Francois Hartog habla de unos “regímenes de historicidad” que retoman su vínculo (experiencia y expectativa) desde una determinada temporalidad y concepción del tiempo. Discute las nociones de tiempo universal y tiempo global, destacando que el primero apela por “la reunión de los acontecimientos de todos los tiempos y de todas las naciones” en un “régimen de historicidad” que es futurista por su noción progresiva de la historia a partir de la pluma de un filósofo como autor privilegiado y reconocido para tan magna tarea y tiene en Hegel a su modelo; mientras el segundo se define simplemente como “una historia de la globalización” que buscaría reconocer la pluralidad de globalizaciones en *glocalismos* configuradores de la “contingencia” e “incertidumbre” (dos nociones que gustan mucho de usar sin definir ni problematizar) para realizar una historia total, por cierto *no por medio de la analogía ni en lo paralelo*, desde lo que llama “historias conectadas” que llevan al historiador a ampliar su noción de fuente (sin decir cómo ni en qué sentido) para plantear *diversas historias globales como globalizaciones existan desde experiencias “glocales”* sin un punto de vista único y trascendente. Es decir, se da una acontecimentalidad en una larga duración para configurarse como historia que, desde la historia mundial, es futurista y progresiva, mientras desde la llamada “historia global” el tiempo histórico se vuelve cuántico, dando saltos entre contingencias mal entendidas como entidades con incertidumbres de existencia que, sin embargo conforman una historia total al tener “conexiones” que terminan por establecer la pretensión de universalidad hegeliana.

Por lo anterior, Cristian Nadeau plantea la problemática de la posición del historiador frente a la historia y su construcción desde la perspectiva de la *intelectual history* con Skinner y la historia conceptual para Koselleck. Apelando a la politicidad de la historia, Nadeau reflexiona que ésta tiene una eticidad implícita en la noción

de verdad histórica como construcción social que, sin embargo, se refiere sólo a las generaciones posteriores a la propia del historiador, dejando de lado el propio pasado, ya que no es cuestión intelectual, y configurando el rol del autor historiador como un profesional presentista, cuya característica esencial es definir su noción de historia de acuerdo a un presente propio que no es el mismo para los futuros historiadores y por lo tanto se dan tantas nociones de historia como historiadores. Justamente, consideramos, lo que se deja de lado aquí es el sentido ético-político de la historia como disciplina y del historiador como intelectual, puesto que Nadeau asume que el tiempo histórico es construcción individual (del historiador) y no colectiva (de la sociedad en general, de la cual el historiador es un intérprete entrenado para tales efectos).

Por tanto, podemos entonces vincular las preguntas formuladas anteriormente con lo aquí esbozado sobre los autores en torno al tiempo y su relación con la historia desde la perspectiva de Koselleck. Podríamos comenzar diciendo que justamente la historia no es un discurso solamente, sino que se constituye a partir de la historicidad misma. En tal sentido, tiempo y espacio son dos nociones que operan analíticamente y no sólo formal e idealmente para la confección de lo que llamamos historia. De allí que pueda afirmarse que es el habla el que configura al lenguaje ya que es expresión del sujeto vivo en su historicidad concreta. Si el tiempo es exclusiva del hombre, el hombre es exclusivo del habla y sólo así construye un lenguaje que le permite aprehender intelectivamente la realidad. Por ende, una historia conceptual, consideramos, está errada de principio: no son los conceptos y su sentido los que configuran la experiencia y el conocimiento históricos sino que son estos últimos los que, en relación dialéctica, dan sentido a un determinado concepto entendido entonces como idea, al modo gaosiano de “acciones que los hombres realizan” en un horizonte de la praxis ético-política.

Por eso justamente parece persistir cierto univocismo en la consideración conceptual de Koselleck si, como venimos diciendo, ésta depende de un sentido determinado en la historia como discurso y no en la historicidad como ámbito del

tiempo en tanto humano concreto. De allí justamente la necesidad de resaltar el carácter especulativo de una “historia global” como pretendida superación de una “historia universal” sin considerar las relaciones gnoseológicas y teóricas del conocimiento en la historia de la historiografía considerada que permitirían configurar un modo de historiar más acorde justamente al habla humana, a los ámbitos translingüísticos y translógicos indicados por Magallón y mostrando que la realidad humana es, en si misma histórica y, por eso mismo, mítica. Siendo justamente los mitos los cuales tengan esta unicidad configurada en un momento determinado para una cultura específica, permitiendo establecer huellas, pulsiones y símbolos que nos conectan con el pasado y permiten configurar futuros utópicamente posibles desde la creatividad del habla y la escucha como dimensiones torales del ser humano que nos hacen conscientes de nuestra finitud existencial y trascendencia simbólica. Todo lo cual permite configurar un determinado lenguaje o sistema que implique un discurso histórico desde esta realidad que supone siempre un hacer memoria con vistas a comenzar para poder vivir dignamente en un horizonte ético-político donde los sujetos del pasado no sean olvidados en virtud de la configuración de una historia humana más integral y digna de la realidad en que vivimos para un futuro más propio.

CAPÍTULO 4.

LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA HISTORIA

No se trata, por tanto, de preguntarse por una especie de origen arqueológico de la sociedad, sino por el principio arquico de la misma, un principio que puede ir tomando muy diversos contenidos o, mejor, muy distintas modulaciones, pero que sigue estando presente como fundamento de todo fenómeno social. Y este principio permanente no es ni un estatuto ni un trabajo, sino la versión específica “realizada” de los hombres entre sí. IGNACIO ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, 2007, p. 226.

Que la cultura, entendida como el campo identitario de la condición humana y horizonte antropológico de toda historia, sea constituyente de la trascendencia misma de la existencia humana es cuestión que implica la construcción del ser humano mismo en su historicidad concreta. Lo cual envuelve su proyección de la realidad y construcción creativa de su mundo, históricamente situado, con un sentido de liberación de toda determinación y alienación cosificantes.

Tal afirmación será puesta a reflexión en las siguientes líneas, pues pone sobre la mesa el tema de este capítulo, esto es, de la dimensión antropológica de la historia existencial, que consideramos como un necesario punto de partida de toda reflexión sobre la condición humana.

El problema a analizar es, pues, la dimensión antropológica que toda historia supone, aunque no siempre la tiene, en tanto construcción discursiva de “lo histórico”. Dimensión por la que toda historia se torna en historia existencial, del existente humano, y toda humanidad se constituye históricamente pues “la

existencia humana, en cuanto realidad *in fieri*, que se está haciendo en un *quehacerse*, es constitutivamente histórica”¹⁵¹.

Entendemos aquí al humano, el *anthropos*, como un sujeto histórico situado en su fenomenicidad concreta social y colectivamente, que se expresa y moviliza en torno a una entidad constituida en el “nosotros” de una comunidad y un modo de ser cultural determinado. Nos preguntamos a continuación sobre el sentido “árquico” u “originante” de este sujeto que, como reza el epígrafe ellacuriano, se posiciona desde la dimensión cultural ya definida. Consignamos que la dimensión antropológica de la historia implica una *existencia cultural en su historicidad concreta para una historia humana con sentido liberador comunitario*. Analizamos tal horizonte de una historia existencial a continuación.

X. EXISTENCIA CULTURAL EN SU HISTORICIDAD CONCRETA...

Desde que existimos como especie humana, evolutivamente hablando, nos encontramos a medio camino, somos entes casi sin especialización alguna en su estructura biológica. Estructura en la que la genética nos programa en tanto seres vivos y constituye al proceso evolutivo mismo en su dinamicidad. Neotenia es el nombre que designa tal imperfección en el proceso evolutivo del *homo sapiens*, “nuestra esencial adolescencia” que, gracias al órgano más desarrollado que tenemos (el cerebro), permite al hombre, al *homo*, tener una gran cantidad de opciones vivenciales en tanto que “es el órgano específico de la acción”. Acción que es exclusiva humana pues “no es sólo ponerse en movimiento para satisfacer un instinto, sino llevar a cabo un proyecto que trasciende lo instintivo hasta volverlo irreconocible o suplir su carencia”¹⁵². En este sentido, cabe recordar que, como *homo sapiens*, tenemos filogenéticamente una existencia muy reciente respecto del resto de homínidos. Como apunta el historiador Sergio Bagú:

Es común admitir que el *homo sapiens-sapiens* nació filogenéticamente hace entre 35 mil y 40 mil años, porque los restos fósiles que se han

¹⁵¹ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, p. 159.

¹⁵² Fernando Savater, *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2015, pp. 16, 21-22.

encontrado de criaturas morfológicamente iguales al ser humano de nuestros días tienen esa antigüedad. Esos primeros sapiens-sapiens poseían ya entonces la misma capacidad craneana que Albert Einstein. A partir del australopiteco –cuya antigüedad se calcula en millones de años– se sucede en la cadena filogenética una serie de eslabones que termina con el hombre contemporáneo, pero no existe la seguridad de que se hayan descubierto ya todos los eslabones. Podemos suponer con fundamento, sin embargo, que la transición entre eslabones fue un proceso evolutivo constante y no una serie de mutaciones abruptas. Esta conclusión nos conduce a la idea de que algunos de los rasgos culturales y sociales hoy distintivos del sapiens-sapiens ya estaban presentes en aquellos micro-grupos de cazadores-recolectores que formaron las primeras unidades sociales en la historia de nuestra subespecie, mientras otros se fueron gestando muy lentamente con posterioridad¹⁵³.

Por lo que las dimensiones biológica y genética constituyen al *homo* a nivel individual y social, tanto ontogenética como filogenéticamente. Pero el factor cortical es fundamental¹⁵⁴. Es por el que se constituye la inteligencia sentiente (para usar una expresión zubiriana) en los homínidos, tornándolos “animales intelectivos”. Se da así, en muy grandes rasgos, el paso de lo natural a lo histórico que Ignacio Ellacuría examina en su *Filosofía de la realidad histórica*.

El hombre, en tanto *homo laborans*, construye su mundo y desarrolla desde el intelecto a la razón y, con ello, se libera de la naturaleza casi totalmente hasta vivir en una “subtensión dinámica” entre su natural animalidad y su artificial humanidad¹⁵⁵. De este modo, el hombre desarrolla con la inteligencia a la razón, por lo que no solamente “actúa”¹⁵⁶ sino que se actualiza al abrirse a la realidad en

¹⁵³ Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2005, pp. 16-17.

¹⁵⁴ José Luis Pinillos, *La mente humana*, Barcelona, Salvat, 1970.

¹⁵⁵ Cfr. El escrito de Bolívar Echeverría titulado “Transnaturalización” en *Definición de la cultura*, México, FCE, 2010, pp. 127-145. Sobre el *homo laborans* ver la obra de Hannah Arendt titulada *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

¹⁵⁶ Escribe Savater que “Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, asegura taxativamente que los animales no ‘actúan’. [...] ‘Actuar’ no es sólo ponerse en movimiento para satisfacer un instinto, sino llevar a cabo un proyecto que trasciende lo instintivo hasta volverlo irreconocible o suplir su carencia”, en su *El valor de elegir, op. Cit.*, p. 16. Nosotros intentamos ir a un punto quizá más fundamental, desde la posición que, con Zubiri y la lectura de Ellacuría, hace de esta característica del “actuar” hacia el “actualizarse”, puesto que en este segundo término está implicada la “inteligencia sentiente”, como veremos más adelante.

constante aprendizaje que concibe las cosas como realidades y no como meros estímulos¹⁵⁷. En tanto que tal apertura humana a la realidad se realiza desde su animalidad, estamos en una “apertura sentiente” a la realidad y se constituye así el hombre como “animal de realidades”¹⁵⁸.

En definitiva, el fundamento biológico de la historia constituye al hombre como una *esencia abierta*, gestada en el marco de una *realidad dinámica procesual* entendida como historia: “La historia es formal y constitutivamente *movimiento procesual*. [...] El hombre es una esencia abierta, intelectivamente abierta, volitivamente abierta, sentimentalmente abierta, prácticamente abierta; abierta a su propio carácter de realidad y al carácter de realidad de todo lo demás”¹⁵⁹.

La pregunta que se presenta es ¿qué significa la “esencialidad abierta” del hombre y cómo se relacionan en ella las dimensiones naturales con lo humano? Una primera constitución de lo natural sobre lo humano se da, nos dice Ellacuría, en la dimensión genética, ya que ella permite “la individualidad diversificada y la pluralidad unificada” de la especie en su ser y acontecer concretos; sólo así se gesta la socialidad, como producto estructural natural de su animalidad, empero es en y por la humanidad del humano que “ha tenido que constituirse en sociedad” a partir de su liberación tensionante de lo natural¹⁶⁰.

Por lo anterior, puede decirse que lo biológico tiene, por la constitución del humano, elementos históricos definidos. La “apertura” de tal “esencialidad” se da justo en este punto: en la relación tensionante entre naturaleza y lo humano como expresiones empíricas de la existencia histórica y sus raíces biológicas con las que construye la realidad en que vive como *su mundo*. Es aquí que comienza (en el

¹⁵⁷ La cuestión estímulo es, para Ellacuría, cuestión de animalidad, presente en los humanos por su constitución natural. Se trata de una cuestión que requiere una atención especial y dejamos para futuros trabajos. Ver su *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 184-209.

¹⁵⁸ Ver especialmente Ignacio Ellacuría, “El fundamento biológico de la historia” y “La especie humana como fundamento de la sociedad” en *Filosofía de la realidad histórica, op. Cit.*, 2007, pp. 91-123, 177-209.

¹⁵⁹ Ignacio Ellacuría, *op. Cit.*, pp. 121, 199.

¹⁶⁰ Ellacuría, *op. Cit.*, pp. 120, 182, 198.

sentido dialéctico, como un recomienzo empírico en su historicidad concreta) la *historia existencial* propiamente dicha: “El hombre se construye al construir su mundo. La historia existencial se identifica con la transformación de la naturaleza. Esta transformación, por la que el hombre confiere a la naturaleza atributos antropológicos, se llama ‘cultura’”¹⁶¹.

De este modo, la cita ardilesiana pone sobre la mesa el valor cultural de todo producto humano. Valor cultural que constituye la construcción misma del hombre en su ser (esencia) y acontecer (apertura en la empiria concreta). La construcción cultural no es azarosa, sino que se da en el marco de un cierto proyecto existencial histórico. Por eso mismo la cultura es una cuestión antropológica (por referirse al ente situado) y política (por referirse a la esencialidad, expresada en el proyecto existencial humanista ya referido), con ella el hombre “construye su esencia en la creatividad de la historia [...] desde que es concebido con-vive y es-en-el-mundo [...] Esta estructura existencial del con-vivir y el ser-en-el-mundo posibilita la comunicación y el encuentro con los otros hombres y con las cosas. Su ámbito de relación es doble: con el hombre y con la naturaleza. Desde estas coordenadas construye su ser en la libertad y la elección”¹⁶².

Las dimensiones antropológica, política y fenomenológico-hermenéutica son, como se ha podido apreciar hasta ahora, constitutivas de la historia existencial. Ellas componen la relación entre cultura y naturaleza, que se da de modo dialéctico. La naturaleza y la cultura *condicionan* el proyecto de lo humano mismo y ello sólo puede darse a partir de la concepción y relación con la alteridad (sea humana, animal, natural o cósmica). Por ello,

sólo el hombre establece relaciones dialécticas *con* la naturaleza [...] La manera que tiene de habérselas con las cosas es primariamente intuitiva, práctica, extrateórica y, en definitiva, radicalmente referida a la **vita activa**, a la vida operativa, a la *lesistende Leben* [“vida dañada”]. Así se perfila la **autoctonía** del hombre en el mundo, es decir, su *ethos*. [...] Para que el momento de la auto-consciencia cultural sea posible, es menester

¹⁶¹ Osvaldo Ardiles, *Ingreso a la filosofía*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1969, p. 232.

¹⁶² Osvaldo Ardiles, *Ingreso a la filosofía*, op. Cit., p. 229, subrayado en el original.

se dé una previa separación, un distanciamiento entre los hombres y el resto de los entes. [...] En Occidente, el proceso de autonomización se dio con el desarrollo de la razón. [...]

El mundo es la morada del hombre en la historia. Pero este **morar** es realizado siempre de una peculiar manera. [...] Por ello, ese *modo de ser* conforma el *carácter* tanto de un pueblo, como de una persona¹⁶³.

Es por la alteridad que la cultura, como afirma Terry Eagleton, tiene dimensiones históricas (del existente humano, como *cultivo* personal y relación con la naturaleza para *mundificar* nuestra realidad), políticas (como *habitar*, por el que se realiza el proyecto existencial en tanto que nos *forma como personas para ser ciudadanos*) y teológicas (como *culto* que apela a lo trascendente de la naturaleza y la humanidad misma)¹⁶⁴. El horizonte que asemeja a los humanos, que constituye el ámbito material natural y simbólico mismo, es el *cuerpo que somos* por el que nos asemejamos naturalmente y nos diferenciamos simbólicamente para trascendernos en nuestro propio proyecto existencial. Por ello puede decirse, a la manera de Leopoldo Zea, que los seres humanos somos semejantes en nuestras diferencias.

Lo anterior podemos llamarlo con toda propiedad *naturaleza humana*. Sin embargo, culturalmente hablando, este concepto ha sido construido de modo occidental y su núcleo teórico parece estar en el *interés propio*. Como lo apunta el antropólogo Marshall Sahlins, “el concepto inherentemente occidental de la naturaleza animal del hombre como algo regido por el interés propio resulta una ilusión de proporciones antropológicas a escala mundial”¹⁶⁵. Por lo que el *individualismo* aristocrático subsiste como núcleo ideológico de la idea de *naturaleza humana* y es el fundamento mismo de toda folklorización cultural de colectivos humanos. En este punto podemos preguntarnos ¿es posible concebir la existencia de

¹⁶³ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 279-280, 381, 386-387. Cursivas y negritas en el original.

¹⁶⁴ Si bien es la idea central de toda la obra de Eagleton, me refiero al capítulo expreso de “Modelos de cultura”, aunque es interesante también el capítulo “Cultura y naturaleza” en su *Idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 167-193.

¹⁶⁵ Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2014, p. 67.

una “naturaleza humana” con un núcleo ideológico no asentado en el interés propio?

Sin duda ha sido posible históricamente, y de ello dan cuenta las luchas por la liberación de todos aquellos sujetos colectivos que han sido oprimidos, dominados y excluidos con la premisa individualista aristócrata de la “naturaleza humana” occidental (aún dentro del propio espacio “occidental”) y que apelan por la “igualdad en la diferencia” donde el horizonte debe situarse en su historicidad concreta. En cuanto a la pregunta, con toda propiedad podemos decir que es posible y depende de no extremar ninguno de los dos términos: cultura y naturaleza, sino de construirlos en un equilibrio conceptual para no caer, en una escala valorativa de Cultura/Naturaleza, dentro de posiciones esencialistas metafísicos (-/-), naturalistas (-/+) o culturalistas (+/-) con las cuales se ha colonizado y nos hemos autocolonizado en nuestra América.

Tales posiciones epistemológicas son constitutivas de, por ejemplo, ciertas antropologías evolucionistas o estructural-funcionalistas (esencialismo metafísico), la filosofía política moderna sobre todo en su vertiente contractual (naturalistas), así como el pensamiento posmoderno y, en muchos sentidos, de autores decoloniales (culturalistas). Todas ellas olvidan mirar *históricamente* a la cultura misma y dejan de lado el dato nada menor de que “la cultura es más antigua que el *Homo sapiens*, mucho más antigua, y fue una condición fundamental del desarrollo biológico de la especie”¹⁶⁶. Cuestión que deja sobre la mesa la relación casi intrínseca entre cultura y naturaleza en la constitución del colectivo “humano” todo.

Por ello, se precisa de una mirada dialéctica histórica que considere de modo equilibrado los términos “Cultura/Naturaleza” como componentes intrínsecos de lo humano que se condicionan mutuamente en un dinamismo procesual, sin caer en falacias culturalistas o naturalistas y considerando que toda relación cultural, en

¹⁶⁶ Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, op. Cit., p. 117. Ver también la obra de Edgar Morín titulada *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*, op. Cit., sobre todo el capítulo “La Hominización”.

tanto humana, conlleva relaciones de poder (aquí entendido no sólo como dominación, sino también como liberación)¹⁶⁷. Estamos entonces en condiciones de responder a la pregunta antes formulada, esto es, ¿a qué se refiere la “esencialidad abierta” del hombre?

Queda claro que tal “esencialidad abierta” se da en la cultura como una “naturaleza humana”, en el sentido dialéctico planteado. Su construcción, sin embargo, se da en aquello que Hannah Arendt llama *la condición humana*¹⁶⁸: la labor, el trabajo y la acción. Por medio de tales elementos construimos nuestra *vida misma* en su dimensión biológica (labor), la *dimensión artificial de la existencia humana* que nos permite construir nuestro mundo en identidad (trabajo) y el modo como nos *relacionamos con la alteridad en pluralidad* constitutiva de toda vida política y normada (acción). La racionalidad es su núcleo común, en tanto facultad judicativa y dotadora de sentido al mundo, y se gesta con relación a la alteridad humana, por eso mismo es que se trata de una racionalidad sentiente (“impura” en tanto humana) y *la condición humana es política*¹⁶⁹.

En tal sentido, como lo recuerda Zubiri, la realidad es el ámbito de actualización donde se gesta el ser y la cultura puede entenderse, en este sentido, como una “mundificación del cosmos” por parte de este “animal de realidades” que es el hombre en relación con su alteridad, por lo que es una realidad mediada (por la dimensión cultural en primera instancia) y mediatamente transformada por el trabajo humano¹⁷⁰. Aquí puede hablarse ya del horizonte histórico donde se gesta toda historicidad humana y cultural.

¹⁶⁷ Julio de Zan, *La vieja y la nueva política*, San Martín/CABA, UNSAM Edita/Jorge Baduino Ediciones, 2013, pp. 157-202.

¹⁶⁸ Arendt, *La condición humana*, op. Cit.

¹⁶⁹ Nos referimos al ámbito “sentiente” al modo ellacuriano, esto es, a la dimensión biológica de la sensibilidad propia del hombre y su animalidad. Para la cuestión de la racionalidad ver la definición de Osvaldo Ardiles sobre “Racionalidad” en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, tomo 3. Ricardo Salas Astraín [coord.], Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, pp. 891-905; sobre la dimensión “impura” de la racionalidad y la existencia puede verse la obra de Vladimir Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus, 1990.

¹⁷⁰ Ver la consideración que hace Osvaldo Ardiles en su “Ethos, cultura y liberación” en *Vigilia y utopía*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, especialmente pp. 361-369.

XI ...PARA UNA HISTORIA HUMANA...

Si, como venimos afirmando con Zea y Ellacuría, todos somos iguales por ser diferentes y nuestro ser y acontecer se dan de modo situado y en un dinamismo estructural, podemos afirmar que lo histórico, entendido ya como movimiento procesual, es el horizonte mismo de todo ser y aparecer humano en su peculiar modo de habitar el mundo. ¿Cómo se da este proceso de identidad diferenciante que llamamos “lo histórico” y su movimiento procesual donde se gesta la alteridad social?

Es la historicidad la dimensión esencial, “lo humano”, “lo natural” del hombre mismo. Así lo ha consignado desde el historicismo alemán (con Dilthey) hasta el historicismo latinoamericano (desde su gestación “normalizada” hasta la actualidad), cuestión eludida por el “historicismo posmoderno”¹⁷¹. Por eso mismo, si tenemos en cuenta que “[d]entro de la misma cultura de la que se origina la occidental, esta idea de la historicidad es algo contemporáneo en el sentido radical en que se le toma en nuestros días”¹⁷², puede decirse que el centro, punto de partida y de sentido de todo acontecer histórico, es el sujeto concreto humano; sujeto de la historia cuya forma de existencia proyecta y produce una historia sin que sea necesariamente “occidental”, sino propia de la comunidad que la gesta. Las ideas no determinan mecánicamente la naturaleza cultural de los sujetos que las gestan. De allí la necesidad de la asimilación histórica crítica y autocrítica de toda idea.

La realidad histórica es así el horizonte mediato y cotidiano de existencia histórica y *subjetiva* donde se gesta y realiza práxicamente la vida en su existencia, fundante de historicidad. Ella sólo puede ser históricamente realizada, es un dinamismo de la alteridad histórica que se da en devenir (genético y estructural) y su existencia social se da ónticamente situada en su fenomenicidad concreta. Es así “intergénesis de lo humano”¹⁷³.

¹⁷¹ Ver Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, México, Akal, 2015.

¹⁷² Leopoldo Zea, *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970 [1957], p. 40.

¹⁷³ Sergio Bagú, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, 9ª ed., México, Siglo XXI, 1982, p. 11.

De este modo, la historia se abre como una dimensión fundamental (inclusive en el sentido metafísico ellacuriano del término) de la realidad misma y horizonte de vida propia. Historia entendida como un *holon*, una totalidad abierta y sistemática desde donde se sitúa el hombre en la realidad espacio-temporal y donde gesta su intersubjetividad individual y colectivamente a través de un marco opcional situado estructuralmente en procesualidad deviniente¹⁷⁴.

La sensibilidad humana se presenta así como puente primordial y constitutivo de toda percepción del otro, en sus dimensiones racionales y no racionales, por lo que la sensibilidad es un campo nodal de toda colonización y liberación y la dimensión estética una mediación necesaria para el reconocimiento del otro¹⁷⁵. Ella constituye la conciencia de la alteridad, que es condición de posibilidad de toda conciencia histórica. En tal sentido, el problema estriba en la reificación estructural y agencial de la realidad histórica y el sujeto de la historia a nivel tal que lo que se clausura y cancela es justamente la libertad, el fin último de la historia. De allí que “Lo que todo ser humano tiene en común con los demás es su capacidad de rechazar y oponerse a las determinaciones históricas, es allí donde la historia se convierte en lucha por la libertad”¹⁷⁶. Es la liberación misma del hombre que se da en esta “capacidad de rechazar y oponerse”, de ejercer un poder de liberación, de dialectizar el poder mismo como dominación aristocrática hegemónica desde la instancia contingente que le da sustento: la relación intersubjetiva misma.

¹⁷⁴ María Rosa Palazón Mayoral, *Filosofía de la historia*, Barcelona/México, UAB/UNAM, 1990.

¹⁷⁵ Ver Osvaldo Ardiles, “‘Lo estético’ como mediación liberadora” en *Vigilia y utopía*, op. Cit.; también nuestro escrito “El proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles” en *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles*, México, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2016, pp. 357-370 (publicado como *Militancia en la vigilia. Filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc*, Buenos Aires, Teseo Press, 2020) y la obra de Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Oscar Pacheco titulada *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*, Córdoba, EDUCC, 2009.

¹⁷⁶ Mario Magallón, “La idea del hombre y del sujeto en América Latina en el mundo globalizado” en *Ídem* y Horacio Cerutti, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, UCM, 2003, p. 105.

Por ello la historia, en tanto discurso, tiene un doble signo: uno, utópico que esbozaremos más abajo, el otro ideológico definido como colonizante. En este último caso son varias sus caras ideológicas, según se clausure uno de sus elementos y que pueden asemejarse (sin llegar a ser “tipos ideales”) a ciertos modelos y posturas de explicación histórica: ya sea que clausuremos el sujeto (como en la ¿“pos-historia”? posmoderna¹⁷⁷), el proceso (como en la pre-historia) o el proceso y el sujeto (como en la posición “a-histórica”). De ahí su compaginación con posturas culturalistas (posmodernas), naturalistas (prehistóricas) y esencialistas metafísicos (ahistóricas)¹⁷⁸. No obstante, todos ellos clausuran la apertura sistemática de la historia, esto es, tornan a la historia como un sistema más bien cerrado donde se clausura su historicidad concreta.

En este punto, como hemos dicho, la raigambre occidental no cancela en nada la potencialidad y posibilidades abiertas por la historia como hazaña de la libertad (en expresión crociana). Leopoldo Zea plantea acertada y concisamente esta cuestión cuando apunta: “La idea que de su libertad tienen los occidentales será el punto de partida de la conciencia que sobre su propia libertad tendrán los hombres a los que se niega la simple posibilidad de la misma. [...] Todos los hombres son libres, pero también semejantes y para demostrarlo lucharán hasta alcanzar este reconocimiento”¹⁷⁹. Con ello, queda claro que es la dimensión antropológica humana la que constituye el modo de asimilación creativa y no de yuxtaposición clausurante de la historicidad misma de los sujetos sociales.

¹⁷⁷ ¿Qué hay después de la historia? Se trata de un término inconsistente epistemológicamente que apela a un fin de la historia como “metarrelato” en tono posmoderno (nuevamente la inconsistencia epistemológica se hace presente). Para una revisión más profusa de este término ver la obra de Mario Magallón titulada *Modernidad alternativa, viejos retos y nuevos problemas*, México, CIALC-UNAM, 2006.

¹⁷⁸ Sobre las posiciones culturalistas, ver, además de escritos como los de Eagleton, un texto aún por valorar: Pierre Gaussens, “Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe” en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. México, no. 23, febrero 2015, pp. 109-118. Sobre la posición pre-histórica ver los textos de Almudena Hernando titulados “Sobre la prehistoria y sus habitantes: mitos, metáforas y miedos” (revista *Complutum*, no. 9, pp. 247-260) y *Arqueología de la identidad* (Madrid, Akal, 2002). Sobre la posición a-histórica puede verse un balance de conjunto en “Concepciones ahistóricas” en *Filosofía de la historia*, Barcelona/México, UAB/UNAM, 1990, 93-108.

¹⁷⁹ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza editorial, 1976, p. 18.

Podemos decir entonces que la problemática de la existencia histórica en libertad plena no es primeramente ontológica sino antropológica y, por eso mismo, óntico-ontológicamente situada en su fenomenicidad concreta: no es el Ser el que está opreso, sino los entes en situación concreta y su proyecto ontológico colectivo de vida, que se ve cercado y cercenado por una existencia óntica reificada. Por ello se puede decir que la colonización de la historia misma se constituye de la colonización de la historicidad de todo sujeto. Pero tal colonización nunca es total y las ideas (fantasías utópicas), como reflexiones críticas desde y sobre lo real, así como las actividades finalistas, ponen siempre en cuestión tal situación.

El sujeto es siempre respecto de una alteridad en su historicidad: el sujeto es siempre intersubjetivo y constituye su onticidad *siendo* en su fenomenicidad concreta. Se trata de un sujeto no sujetado (ideológicamente hablando) sino construyendo y rehaciendo sus modos de objetivación de la realidad concreta (expresión cultural siempre en devenir) y dentro de un marco histórico estructural y opcional en procesualidad real dinámica. Se trata de “sujetividades emergentes”¹⁸⁰ que, ante el diagnóstico de una pérdida de la morada en el mundo contemporáneo y actual por el asedio totalitario e instrumental, renuevan espacios de construcción de nuevas subjetividades contingentes a partir de su movilización y creación de proyectos colectivos. Es la vuelta de lo reprimido por esta deshistorización concreta asentada en una cultura del temor¹⁸¹.

Por ello, el sujeto es histórico y, en tanto tal, es sujeto contingente con una triple dimensión: es *actor*, *agente* y *autor* de su propia existencia histórica. Es decir, siguiendo aquí a Ellacuría, un sujeto que es *actor* por cuanto naturaliza los modos de objetivación de la realidad, siempre es *agente* por cuanto es *sentiente* en su desarrollo biológico mismo para habérselas con su realidad concreta y posibilita así el ejercicio de su *autoría*, entendiendo a ésta como la apertura *opcional con la realidad situada en*

¹⁸⁰ Sobre esta expresión, ver Horacio Cerutti, “Sujetividades emergentes” en *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011, pp. 105-126.

¹⁸¹ Ver a este respecto: Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1965; Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, op. Cit.

tanto lucha por, para y en la liberación como expresión crítica de todo determinismo y mecanicismo histórico fetichizado. De allí que el ente sea solo *siendo* respecto de su realidad a partir del ejercicio y realización plenificada de su marco opcional con la realidad concreta en que vive. Mas por gestarse en una realidad reificada y colonizada, dicha praxis del marco opcional no ha podido ser otro que esta lucha por, para y en la liberación. ¿Cómo concebir esta historia? Esbochemos algunos elementos.

XII. ...CON SENTIDO LIBERADOR COMUNITARIO: DESDE EL RECUERDO DE LOS VENCIDOS

El estar “fuera” de la historia al modo hegeliano es situarse fuera de un modo occidental de existir y de vivir en una libertad ajena y perimida. Su realización constructiva y crítico-creativa de la libertad se da *siendo en un mundo conflictivo y colonizado con una mirada ectópica* que busca la realización plena del hombre como sujeto de su propio tiempo y espacio que tome a la alteridad no como plataforma, sino como horizonte mismo de reflexión a partir de y para su realidad propia¹⁸².

Para poder situarnos en la historia mundial, más allá de una visión hegeliana de la historia (aún micro, al modo posmoderno “pos-histórico”), se precisa de una historia de las ideas de todo sujeto, individual y colectivo, en sus ideales. Una historia que es, por eso mismo, historia crítica materialista de las ideologías y las mentalidades y cuya *función utópica* está siempre presente en la medida en que contienen y presentan ideas reguladoras, aún en la sola enunciación de una palabra (“libertad”, por ejemplo).

Se trata de *ideas* como manifestaciones y construcciones culturales de una autognosis individual y colectiva del ente en su realidad desde su ser, su quehacer, su tener y su poder-ser como tensión de liberación en una realidad situada regional, nacional, internacional o transterradamente. Ideas en tanto “pautas de creación

¹⁸² Arturo Roig, “La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar” en *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana, 2011, pp. 235-246.

cultural” porque “toda vía de aplicación de una idea como norma de creación social se transforma de inmediato en hecho político”¹⁸³.

Aquí la dimensión liberadora de una historia de las ideas se posiciona desde la voz, en el habla del oprimido, su memoria y fantasía para crear utópicamente mundos posibles y deseables, yendo así más allá de Hegel, quien “habla de lo que ha sido y lo que es, pero no quiere hablar de lo que puede llegar a ser”¹⁸⁴.

Así historiar las ideas y los ideales de tales sujetos implica romper con esta actitud normalizada profesionalizante y alienada y tener en cuenta las ideas extra-académicas (“ideologías” para Francisco Romero, “filosofemas” al modo de Gaos) como manifestaciones utópicas y neotópicas donde el saber se constituya a partir de un saber del otro para establecer nuevos saberes. Lo cual conlleva una actitud necesariamente dialógica donde no sólo el habla, sino también la escucha es fundamental y sería así alimentada de “fuentes muchas veces inesperadas y con un respaldo comunitario en vistas de aquella dignidad humana” concretizada en los ideales y sus símbolos como expresión de un pensar crítico por, en y para la liberación de la realidad socio histórica latinoamericana¹⁸⁵.

Bajo esta lente, la historia de las ideas precisa de reubicar su quehacer contingente para develar su tarea crítica de la sociedad actual y, más allá de una “ontología crítica del presente”, podríamos hablar de una *antropología crítica del presente con actitud de “sospecha” (como actitud previa a lo teórico) a contrapelo y con actitud hegeliana de ser “hija de su tiempo” agenciador de la realidad. Una historia de las ideas consciente de sus raíces sociales y, con ellas, de su sentido político con actitud crítica.*

Porque la historia en general, y la historia de las ideas en particular, es mediación de la realidad, en tanto discurso, y por su dimensión latinoamericanista va más allá de un examen platónico de las ideas. Apunta hacia una no-evasión de la realidad, una evaluación crítica de ella en tanto latente de ideologías y desde un

¹⁸³ Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, op. Cit., p. 157.

¹⁸⁴ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, op. Cit., p. 15.

¹⁸⁵ Roig, *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. Cit.

conocimiento (la historia) no exento de lo ideológico y sí cercano a una crítica utópica de la racionalidad misma opresiva y dominante. Sólo así se conduce una sincronía histórica en perspectiva dinámico-estructural deviniente donde acaecen múltiples temporalidades estructuralmente heterogéneas. Como apunta Osvaldo Ardiles:

Es sabido que en el contexto ontológico de un mismo acaecer histórico, se pueden determinar *tiempos* muy diferentes entre sí, con estructuras significativas radicalmente heterogéneas. En este fenómeno se manifiesta la **sincronía** de la historia, como concomitancia de estructuras temporeizantes cualitativamente diversas. Sin embargo, tal simultaneidad no debe ser considerada como una tendencia centrífuga del ente temporal. Por el contrario; es menester visualizarla en una perspectiva que no implique falsas opciones de *inclusión* o *exclusión*, sino que las asuma en la más decisiva **con-clusión**¹⁸⁶.

Su posicionamiento se da entonces frente a una “cultura del temor” que esclerotiza y fetichiza la vida social, des-historizando la existencia, encerrando a ésta en un tiempo perimido, embalsamado y separado de toda contingencia conflictiva real como un modo de “morar” la propia realidad históricamente situada de un modo reducido y culturalmente esclerotizado a un mero “ser como”¹⁸⁷. Sea esta desde un *pasado* abstracto y perimido (tradicionalismo), desde un *presente* situado en torno a un futuro ajeno (como modernización desarrollista) o ya desde un *futuro* ajeno y con un realismo ramplón y lleno de *realpolitik* en su visión modélica, mecánica y determinista de la realidad propia.

De ello dan muestra pensadores como San Agustín o Thomas Hobbes. El primero, en cuanto a su afirmación que indica: “Mientras todos ellos [el rey, los jueces, verdugos, soldados y hasta padres] sean temidos –concluyó–, los malvados se mantendrán dentro de los límites y los buenos vivirán pacíficamente entre los malvados”¹⁸⁸. El segundo, con su traducción tergiversada al inglés de *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, donde el temor es instaurado por Hobbes como

¹⁸⁶ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, op. Cit., p. 157. Cursivas y negritas en el original.

¹⁸⁷ Ver especialmente el escrito de Osvaldo Ardiles titulado “La cultura del temor y el temor a la cultura” en *Vigilia y utopía*, op. Cit., 1989.

¹⁸⁸ Citado en Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, op. Cit., p. 69.

punto nodal del orden y paz sociales en lugar de la “contención”, tal como lo recuerda Carlo Ginzburg:

Pero Hobbes el traductor, en latín, *interpres*, impuso su propia interpretación a sus lectores. Pues Tucídides [en la *Historia de la guerra del Peloponeso*] había escrito ‘Ni el miedo a los dioses ni el respeto de las leyes humanas contenía a ningún hombre’. [...] En cambio la traducción de Hobbes difiere en un punto, en una palabra: ‘Ni el miedo a los dioses, ni el respeto de las leyes humanas *atemorizaba* (*awed*) a ningún hombre’. De modo que Hobbes ha traducido el verbo griego *apeirgein*, contener o refrenar, con el verbo inglés *to awe*, atemorizar, que corresponde más o menos al verbo en español de atemorizar, llenar de temor (aunque se trata, lo digo de inmediato, de una traducción provisional)¹⁸⁹.

Tal esclerotización del temor apunta hacia la cosificación del sujeto en su vertiente aristocratizante y hasta populista de la historia, bajo un modelo básicamente positivista: ya sea porque se historien ciertos sujetos, sea porque se hable de los “pueblos sin historia” en tanto ágrafos, nómadas o con “sabidurías tradicionales” no occidentales (aunque si occidentalizados, en muchos puntos, como hemos dicho con Leopoldo Zea)¹⁹⁰. Esto es, la historia se convierte en *historia de pocos y no en historia de todos*.

De allí que toda “cultura del temor”, como ha dicho Ardiles sugerentemente, desemboca en un “temor a la cultura” misma y su existencia histórica. Más allá de una “cultura del temor” elitista, academicista, autoritaria, autocolonizante (inclusive con las “modas” de pensamiento) y reificante de la praxis histórica y la vida existencial. Más allá se sitúa toda reflexión crítica de la realidad gestada en ideas, que se torna hoy no sólo necesaria sino también como imprescindible. Aquí la dialéctica de memoria/olvido juega un papel fundamental en una historicidad del sujeto contingente, más allá del modelo heideggeriano¹⁹¹ y desde su constitución

¹⁸⁹ Carlo Ginzburg, *Miedo, reverencia, terror*, México, Contrahistorias, 2014, p. 37. Agradezco a mi colega Carlos Alberto Ríos Gordillo la valiosa referencia.

¹⁹⁰ Al respecto ver: Albertine Gaur, *Historia de la escritura*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1990; Narciso Barrera-Basols y Víctor Toledo, *La memoria biocultural*, Barcelona, Icaria Editorial, 2008.

¹⁹¹ La dialéctica memoria/olvido más allá de Heidegger ha sido planteada por Paul Ricoeur en estos términos: “Heidegger no deja ningún lugar para la memoria ni para su florón [en su análisis de la

biocultural¹⁹², para un sentido político de la utopía de un nosotros comunitario que es, por eso mismo, ético-político y se ancla con la eficacia histórica de los anhelos reprimidos de los oprimidos. Como apunta el filósofo Mario Magallón:

La dimensión política de la reflexión utópica es, a la vez, una dimensión ética. Es la exigencia del compromiso por transformar las estructuras injustas de dominación [...] De esta forma, lo utópico, como escribe Franz Hinkelammert [en *Crítica de la razón utópica*], exige la praxis eficaz para la transformación de lo real. Esta praxis implica un problema político porque en ella se juega su eficacia histórica¹⁹³.

La tarea, desde el horizonte de la historia de las ideas latinoamericanas, apunta entonces hacia el desenmascaramiento de esa racionalidad colonizante que recupere este “olvido del ente” y el “olvido de la realidad” histórica misma desde una *antropología teórico-crítica de la historia* con una mirada ec-tópica de los sujetos excluidos y sus textualidades (orales y escritas) expresivas de ideales (*y más aún, de sensibilidades*) utópicos de su realidad históricamente situada. La pregunta antropológica, dice Ardiles, no es “¿qué es el hombre?” sino “¿quién es el hombre?”¹⁹⁴, cuestión que abre el tema hacia las políticas del olvido y la dimensión anamnética de toda historia.

historicidad en *Ser y tiempo*], el acto de reconocimiento, al que Bergson supo prestar toda la atención que merece” en *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2013, p. 488. Ver también un balance de conjunto sobre la relación de la memoria y la historia en el estudio de François Dosse titulado “Una historia social de la memoria” en *La historia: conceptos y escrituras*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp. 201-230.

¹⁹² Narciso Barrera-Basols y Víctor Toledo, *La memoria biocultural*, op. Cit.

¹⁹³ Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2008, p. 428. Sobre la dimensión utópica como cuestión política, ver además María del Rayo Ramírez Fierro, *Utopología desde nuestra América*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2012.

¹⁹⁴ Osvaldo Ardiles, *Ingreso a la filosofía*, op. Cit., pp. 228-230.

CAPÍTULO 5.

POLÍTICAS DEL OLVIDO Y LA RAZÓN ANAMNÉTICA DE LA HISTORIA¹⁹⁵

La historia es pérdida y destrucción material, base y medio de la función amnésica, pérdida y destrucción psíquica, que juntamente con la función mnémica, re- y conmemorativa, concurre a la selectiva. [...] Esta selección es el término subjetivo que tiene por correlato objetivo la estructura, el relieve con que la realidad histórica se presenta ya a la primera mirada a ella [...]. En suma, la Historia resulta organizada por dos principios antitéticos que han de conciliarse en ella. Ha de extenderse desde los orígenes hasta la actualidad y a toda la anchura de la vida –y dentro de esta doble dimensión ha de entresacar los hechos más o únicos relevantes, valiosos.

JOSÉ GAOS, “El historicismo y la enseñanza de la filosofía” en *Obras completas, tomo III*, pp. 238-239.

XIII. PRELIMINARES. DE LA MEMORIA COMO TIEMPO Y EL TIEMPO COMO

MEMORIA DE LA HISTORIA: EL LUGAR ANTROPOLÓGICO DE LA MEMORIA

El hombre es esencialmente histórico y su esencia sólo puede darse en el marco temporal. Por eso mismo, el tiempo puede entenderse como construcción humana ya que su fundamento está en la existencia misma. Así, la temporalidad (física, natural, biológica, genética) se torna en tiempo por la interpretación del hombre. De ahí que el tiempo, entendido como tiempo humano, pueda tornarse en una multiplicidad de tipos subjetivos entendidos en tiempos psíquicos y biográficos

¹⁹⁵ El presente acápite es una versión ampliada y modificada del que fue presentado como ponencia el jueves 26 de octubre del 2017 con el título “Memoria e historia. Una aproximación filosófica desde la historia de las ideas” en el *IV Coloquio filosófico de otoño en Cuauhtepac*, organizado por la academia de Filosofía e Historia de las ideas de la UACM Cuauhtepac y celebrado del 23 al 27 de octubre.

históricos y ontológicos, los cuales son resemantizados colectivamente a través de tiempos míticos, mesiánicos, escatológicos, decadentistas realizados en tres instancias fundamentales: presente, pasado y futuro. Instancias donde se realiza el mundo cultural e histórico.

Puede decirse por ello que son los tiempos psíquico y biográfico aquellos que, desde la subjetividad de todo lo humano configura el puente entre la temporalidad misma y el ser humano para constituir al tiempo histórico. Histórico en la medida en que los cambios se dan en la contingencia de la realidad humana. Su realización subjetiva se da a partir de la configuración histórica de espectros, testimonios, inscripciones y huellas culturales¹⁹⁶: materiales y simbólicas, corticales y psíquicas, escriturales, documentales o monumentales; y configuraciones biológicas y biopolíticas del ser humano¹⁹⁷, por lo cual se posibilita la construcción del discurso histórico planteado como posibilidad temporal en el horizonte propio de la historia. Es por ellas que es posible afirmar, en palabras de Pedro Laín Entralgo, que “no hay originalidad sin recuerdo [...]; recordar es traer algo de nuevo al corazón, poblar otra vez el alma con todo lo que se recuerda. [...] La historia es [...] la pesquisa de

196 Cfr. Paul Ricoeur, “El olvido” en *La memoria, la historia, el olvido*, Trad. Agustín Neira, 2ª ed., Buenos Aires, FCE, 2013, pp. 531-581. En ese sentido, consideramos que la noción de “huella”, al modo como la plantea Paul Ricoeur puede considerar a los monumentos como huellas en su materialidad y carga simbólica y además consideramos necesario distinguir las huellas escriturales de las documentales ya que, como el propio Ricoeur lo recuerda en su obra (y otros estudiosos más, desde luego), todo documento puede ser escrito pero no todo escrito puede ser un documento. Si bien, también es posible hablar de huellas psíquica, cortical y cerebral, es preciso tener en cuenta que toda huella representa una inscripción en cuanto imagen mnemónica de experiencias pasadas, *todas las huellas están en el presente* y, en palabras de Ricoeur, “la huella es la tragedia del vestigio, de aquello que, como señala la palabra latina *vestigium*, sobrevivió al horror destructor del tiempo o pudo eludir su acción demoledora” (en Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, UAM/Arrecife Producciones, 1999, p. 104).

197 Hablamos en este sentido de los planos cortical, cordial y corporal en su conjunto. No sólo nos referimos a la configuración “cerebral” del humano como humano y de su relación somática con los “núcleos exocerebrales” entendidos como producciones simbólicas gestadas en una cultura determinada, sino también a su condición de politicidad de dichos “núcleos”, que son también “artificiales” a la memoria misma. En este sentido, puede decirse que el cerebro es también –y quizá primeramente– un órgano que condiciona nuestra politicidad y por eso mismo se construyen nuestras “redes colectivas que comparten los miembros de la comunidad humana”. Cfr. Roger Bartra, *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, 2ª ed., México, FCE, 2014.

un recuerdo al servicio de una esperanza”¹⁹⁸, la esperanza de los vencidos de la historia.

A partir de la función selectiva de los acontecimientos, la historia configura y constituye subjetiva y práxicamente a los sujetos históricamente en su hacer y quehacer humano. Allí donde la historia, como sugiere el epígrafe, se configura no ya como un saber nomológico (científico) sino como un saber indiciario (narrativo) a partir de la construcción de dichas huellas humanas y su interpretación resemantizante a través de la memoria. Se produce así el problema de la relación dialéctica entre los campos de la historia (estructural) y la memoria (subjetiva) en la intencionalidad fronética.

¿Cómo se relacionan ambos campos? Podemos decir, en apretada síntesis, que esta relación se abre desde la memoria como una dimensión subjetiva de la historia y materia misma de toda “verdad histórica”; por lo cual la dimensión subjetiva de la historia es configurada, primeramente, desde una razón anamnética, haciendo necesaria la reflexión sobre el sentido de la historia como reino de posibilidades. Es allí donde la dimensión antropológica de la historia la condiciona como una historia auténticamente humana. Historia del sujeto histórico como principio universalizable, partiendo desde los sujetos históricamente situados como “vencidos de la historia”, considerados por la tradición dominante como “sujetos sin historia” sobre todo por una *razón científica de la historia*.

Es aquí que podemos hablar de un *lugar antropológico de la memoria*, entendiéndolo como la condición de humanidad y condición de socialidad misma. Esto es, que la memoria es crucial en el proceso de humanización y socialización tanto individual como colectiva y, como veremos, es también un vínculo entre la dimensión biológica y la política del ser humano. La memoria humaniza al configurar la organización de los reconocimientos recordados desde planos

¹⁹⁸ Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, pp. 450, 562.

intuitivos, emotivos, empáticos, proyectivos, intelectivos y racionales de la persona construida en su individualidad desde el seno de la colectividad en que se realiza.

Esta antropología de la memoria se configura en sentidos natural, biológico y social de la persona humana¹⁹⁹. Naturalmente, como ámbito anatómico (cerebral y bioquímico) de identidad humana consigo misma y con su alteridad (humana, natural, cósmica) gestada a lo largo del tiempo y del espacio en distintos tiempos, en tanto memoria de especie humana, condicionada por la diversidad biológica y natural; biológico, como punto de encuentro psíquico y social por medio de la conciencia (anclado al inconsciente, sin duda) para confeccionar su mundo social; socialmente, como la realización vivenciada de las dimensiones naturales y biológicas condicionantes de la relación experiencial, simbólica y semántica del ser humano para su anagnórisis e identidad colectiva en su historicidad concreta. Así, es posible decir que la memoria humana tiene “además de una conciencia primaria [-como en los animales-], [...es] capaz de intencionalidad, y del lenguaje, gracias al cual puede conceptualizar y comunicar su experiencia”; lo cual le permite al hombre evadir, acotar o mejorar su propia memoria para su propia socialización, simbólica o lógicamente, en su proceso de construcción sincrónica de la cultura misma, así como el anclaje de las distintas colectividades humanas en sentido diacrónico histórico. *Por eso mismo, la memoria es condición de toda experiencia y entendimiento, y éstas son a su vez campo de toda comunicación (oral, lingüística y simbólica) con la alteridad y la realidad toda. Es, en definitiva, una memoria biocultural donde*

el conjunto de la especie mantiene recuerdos de experiencias pasadas en grupos selectos y específicos de seres humanos culturalmente articulados. [...] La memoria biocultural representa, para la especie humana, una expresión de la diversidad alcanzada y resulta de un enorme valor para la cabal comprensión del presente, y la configuración de un futuro alternativo al que se construye bajo los impulsos e inercias

199 Ver Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, op. Cit.; así como Jöel Candau, *Antropología de la memoria*, Trad. Paula Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006; William Grey Walter, *El cerebro viviente*. Trad. Augusto Fernández Guardiola, México, FCE, 1961; José Luis Pinillos, *La mente humana*. Navarra, Salvat, 1970; Ricardo Tapia, *Las células de la mente*, 3ª ed., México, FCE, 2003; Ramón de la Fuente y Francisco Álvarez Leefmans, *Biología de la mente*, México, FCE, 1998.

actuales. [...] La memoria es el recurso sustancial, impostergable e insustituible de toda conciencia histórica. La especie humana, o si se prefiere la humanidad, recuerda u olvida como unidad biológica y social, el proceso histórico del que ha surgido y que lo ha moldeado y transformado. Una conciencia histórica de especie ayudará a superar los innumerables conflictos, prejuicios, malentendidos, falsas expectativas, vacíos, turbulencias ideológicas, dogmas religiosos e instintos destructivos, generados por el fenómeno humano. Reconocer y recuperar la memoria biocultural de la humanidad es una tarea esencial, necesaria, urgente y obligada²⁰⁰.

Por lo cual es posible decir que *el ámbito antropológico de la memoria permite configurar el tiempo y espacio de la realidad desde el reconocimiento propio y de las distintas alteridades para la socialización humana en su historicidad concreta. La memoria es así condición antropológica, histórica y social del ser humano para su realización como persona digna y justa. Su tratamiento es imprescindible si queremos confeccionar un pensamiento de liberación que tome integralmente al ser humano en toda su complejidad y a las sociedades humanas en pleno reconocimiento de sus circunstancias.* El tema es la plena realización de la memoria en estos términos para una liberación subjetiva y colectiva de la persona humana de toda represión, opresión, violencia y necesidad. Objetivo de este apartado es abordar dicho tema.

Tal posición se realiza desde una historia de las ideas, la cual supone una historia de las mentalidades, una filosofía de la historia y una sociología del conocimiento. Es desde esta que consideramos las dimensiones ontológicas y epistemológicas del sujeto, examinadas como dimensiones antropológicas históricamente configuradas que persisten en el campo metodológico de la interdisciplinarietà. Campo caracterizado por tres dimensiones, desde donde se considera la noción de mentalidad integrada, por lo menos, de las nociones como lo racional, lo emotivo, lo imaginario, lo inconsciente y la conducta²⁰¹; elementos

200 Víctor Manuel Toledo y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria Editorial, 2008, pp. 26, 190, 206.

201 Tal como lo mira Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CIALC-UNAM, 2007.

cruciales en el campo del estudio de la historia filosófica y política desde el horizonte de la memoria, más allá del positivismo historiográfico.

Se trata pues de reflexionar sobre la *memoria como vínculo existencial con el tiempo, la alteridad y dimensión subjetiva de la historia como discurso* (I) en el marco de *políticas del olvido configuradoras de todo discurso histórico humano por una construcción de la “verdad histórica”* debatida entre una *razón anamnética* relacionada con una *razón científica* (II) debatidas entre el perdón y la reparación de su memoria como *horizonte mismo de toda la historia anamnéticamente pensada desde la perspectiva de los vencidos de nuestra América* (III). A continuación profundizamos estos elementos.

XIV. MEMORIA: EL FUNDAMENTO SUBJETIVO DE LA HISTORIA

Definir la memoria es cosa discutida para los especialistas en la materia (psicólogos, biólogos, antropólogos, historiadores y filósofos principalmente), generalmente la suponen solamente pero muy pocos profundizan a ese respecto²⁰². Su acercamiento se da casi siempre por metáforas, su función, estructura y distinción de otras dimensiones biológicas humanas, desde las que establecen distintas tipologías y jerarquías. Por sus metáforas y función, para mencionar algunas, puede ser una “cera” (Platón), una “capacidad” (Le Goff), una “pizarra mágica” (Freud), una “facultad” (Candau) o una “intencionalidad” (Ricoeur), cuya distinción es ser *esencialmente selectiva y conservadora de información de lo percibido y lo pensado en la realidad histórica pasada de la subjetividad y la intersubjetividad para accionar la vida en el presente*. Por su función y estructura, la memoria se considera como un almacenamiento de las experiencias que implican enlaces temporales esenciales para la experiencia y aprendizaje humanas, además de base para todo nuestro

202 Aquí hemos considerado los estudios que, como hemos dicho, muchas veces suponen sin definir a la memoria, salvo en los casos señalados en el presente párrafo del cuerpo del texto. Los citamos para que el lector pueda valorar nuestra interpretación, antes que una pretendida erudición. Véase el inciso A) “MEMORIA, VIOLENCIA E HISTORIA SACRIFICIAL”, de las **FUENTES CITADAS** al final de la presente obra.

conocimiento, habilidades, ensueños, planes y esperanzas, derivando en el *eneagrama*, símbolo de mecanismos fisiológicos y estructuras cerebrales.

Actualmente, explícita o implícitamente, el trabajo de los científicos interesados en el estudio de las bases biológicas de la memoria está centrado en la búsqueda del *engrama*, término introducido en el campo por el biólogo alemán Richard Semon en 1904. El engrama puede ser definido como el conjunto de cambios en el sistema nervioso que representan a la memoria almacenada.

Esta búsqueda ha originado dos grandes líneas de investigación: la primera pretende descubrir los *mecanismos fisiológicos* de los que depende el almacenamiento de la información, mientras que la segunda implica la determinación de las *estructuras cerebrales* encargadas de dicho almacenamiento²⁰³.

Por su distinción, la memoria es parte de la psique ya que se relaciona con y distingue de ser netamente mental, cortical (cerebral), intelectual, racional, consciente e imaginativa. Si bien esta última comparte con la memoria la subjetividad humana, son intencionalidades formadas fenoménicamente. A este respecto, el sociólogo Gilberto Giménez Montiel plantea que

La memoria puede definirse brevemente como la ideación del pasado, en contraposición a la conciencia -ideación del presente- y a la imaginación prospectiva o utópica -ideación del futuro, del porvenir. El término "ideación" es una categoría sociológica introducida por Durkheim, y pretende subrayar el papel activo de la memoria en el sentido de que no se limita a registrar, a recordar o a reproducir mecánicamente el pasado, sino que realiza un verdadero trabajo sobre el pasado, un trabajo de selección, de reconstrucción y, a veces, de transfiguración o de idealización ("cualquier tiempo pasado fue mejor")²⁰⁴.

No obstante, como destaca la filósofa Lapoujade, la imaginación es en su plasticidad una función de la psique cuya estructura se vuelca a la generación de

²⁰³ Roberto Prado Alcalá y Gina Quirarte, "De la memoria y el cerebro" en Ramón de la Fuente y Francisco Álvarez Leefmans, *Biología de la mente*, México, FCE, 1998, p. 229 (versión electrónica).

²⁰⁴ Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura, volumen I*, México, CONACULTA, 2005, p. 97.

imágenes más allá de lo realmente existente²⁰⁵. Mientras que la memoria es, más que “ideación”, una intencionalidad que se debate entre la representación creativa y selectiva de lo pasado y la acción del presente para una proyección del futuro. Tal concepción fue configurada y precedida, desde el mundo histórico occidental, por el desarrollo histórico cultural en el tiempo del griego antiguo, así como de toda sociedad y comunidad humanas.

Por eso mismo ha podido afirmar el teólogo Johannes Baptist Metz que “Memoria es entonces el concepto más indispensable de una filosofía que se entiende a sí misma como forma teórica de aquella razón que, como libertad, quiere devenir práctica [...] como medio del devenir práctico de la razón como libertad”²⁰⁶. Por ello, para el teólogo político, puede posicionarse un estudio filosófico de la memoria desde la filosofía práctica, la filosofía de la historia y la hermenéutica (si bien cabe también hablar de la mirada fenomenológica y antropológica al respecto, como veremos a continuación²⁰⁷).

Puede decirse, con Joël Candau²⁰⁸, que la memoria tiene una dimensión antropológica que ha persistido a lo largo de la historia humana, esto es, una historia narrativa *míticamente*. De tal modo, la memoria ha sido entendida en la cultura griega antigua como *Mnemosiné* o *Mnemosyné*, la madre de las musas, cuya tradición es, esencialmente, oral. A partir de ella se configuró la *anamnesis* entendida, siguiendo a Osvaldo Ardiles, en tres sentidos fundamentales (que veremos a partir de ahora): como “reminiscencia”, lo que dejamos atrás en el olvido en sentido platónico, como “historia clínica” y sinónimo de la necesidad de recuerdo, como rescate de la memoria de los vencidos por la historia de dominación²⁰⁹.

205 María Noel Lapoujade, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988.

206 J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, presentación y epílogo de Reyes Mate, trad. José Ma. Ortega, Barcelona, Anthropos Editorial, 1999, pp. 3, 12.

207 Como es el caso de, para la mirada fenomenológica (entre otras), Ricoeur (en *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit.), mientras para la mirada antropológica la obra de Joel Candau, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

208 Joel Candau, *Antropología de la memoria*, op. Cit., pp. 21-25.

209 Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría 2*, Córdoba, Ediciones Sils María, 2006.

Siguiendo a Candau, la memoria se gesta en cuatro corrientes de pensamiento que podemos ubicar como:

1. *Corriente cosmológica*. Gestada durante la época de los poetas Homero y Hesíodo, donde la actividad del poeta era presidida por Mnemosina, esposa de Zeus y madre de las musas, y se dedicaba casi exclusivamente al pasado, la edad primigenia del *tiempo original*. De este modo, las Musas liberan al poeta de los males del momento, haciendo que se olvide de la miseria y la angustia. La *anamnesis* tiene como contrapartida el olvido del tiempo presente hacia un tiempo futuro porque “buscar es esperar encontrar. Y encontrar es reconocer lo que una vez –anteriormente– se aprendió”²¹⁰.
2. *Corriente escatológica*. Es la época de poetas como Píndaro, Esquilo, Empédocles y la escuela pitagórica. La memoria no es ya referencia del tiempo originario sino “una evasión del tiempo que, en su devenir, acerca a todos los hombres, segundo a segundo, a lo ineluctable” y *la memoria persiste como liberación del tiempo presente*.
3. *Corriente platonista*. La memoria, para Platón (en sus diálogos, como el *Fedro* o el *Menón* por ejemplo), “es un instrumento de liberación en relación con el tiempo”: una anamnesis donde “la memoria se vuelve la facultad de conocimiento, en tanto el esfuerzo de rememoración se confunde con la búsqueda de la verdad” y “un medio para alcanzar la perfección de la existencia real que está fuera del tiempo humano”.
4. *Corriente aristotelista*. En esta *la memoria no libera más al hombre del tiempo humano, sino que opera y permite “simultáneamente, el recuerdo y la percepción temporal”, transferida de la parte intelectual del alma a su parte sensible* que “está acompañada de la de un cuerpo”. Tal es la concepción presentada en la obra aristotélica de la *Historia natural o Parva naturalia*, por ejemplo, según la cual “todas las potencias vitales, incluso los apetitos, la percepción, la

²¹⁰ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 556.

memoria, el pensamiento reflexivo, se le representaban ahora, simplemente, como efectos o resultados del cuerpo animado, que no era posible concebir separado de su «alma»²¹¹.

La memoria, por tanto, es simbólicamente entendida por su función antropológica, como *evasión del tiempo* por las tres primeras corrientes de pensamiento griego antiguo, mientras que es con la corriente aristotelista que se anuncia la concepción moderna de la memoria y por la cual esta “se abandona al tiempo y, simultáneamente, obliga al hombre a elaborar representaciones del tiempo que pasa”²¹². El neoplatonismo es consecuente con esta última concepción, siguiendo a Metz, pues será un pensamiento que “intenta conectar fuertemente esa tradición [platónica de la *anamnesis*] con Aristóteles y por ello en él 'el alma' se convierte en el fundamento de la memoria”²¹³, preparando así el camino al pensamiento judeocristiano.

La concepción judeo-cristiana de la memoria tiene lugar, no ya como *anamnesis* sino más bien como *memoria passionis*²¹⁴. Es decir, entre un sentido metafísico “arqueológico” y uno histórico o “escatológico” de la memoria: no ya como reminiscencia de lo olvidado y recuerdo de los olvidados, sino como tradición “entendida como momento mediador entre el absoluto de la revelación divina y sus receptores” en sus funciones conservadora e interpretativo-renovadora²¹⁵. Así, en

²¹¹ Erwin Rohde. *Psique. La idea de alma y la inmortalidad entre los griegos*. Trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1948, p. 261.

²¹² Joel Candau, *op. Cit.*, p. 24.

²¹³ J. B. Metz, *op. Cit.*, p. 4.

²¹⁴ Para profundizar en este punto puede verse la obra de Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957. Especialmente las partes primera y segunda de la obra (en pp. 17-258).

²¹⁵ J. B. Metz, *op. Cit.*, p. 15. Por ello, continua diciendo Metz que “No por casualidad se manifiesta la fe cristiana categóricamente como '*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*' y pretende hacerse responsable en la forma de narración y argumentación de la memoria liberadora (como determinada forma de esperanza) en las relaciones de la modernidad”. Para profundizar este punto puede verse: Walter Kern y Franz-Josef Niemann, *El conocimiento teológico*, Barcelona, Herder, 1986.

San Agustín por ejemplo, “la memoria alcanza el rango de una categoría hermenéutica sobre la explicación de la historia de la vida ante Dios”²¹⁶.

Por ello, *es a partir de la tradición judeocristiana de pensamiento* que se entiende a la memoria como “memoria de la libertad” en el sentido de ser “primariamente *memoria del sufrimiento (memoria passionis)*. Como tal proporciona una forma de praxis de libertad que se niega a ser interpretada, de manera abierta u oculta, con la praxis como progresivo ‘dominio de la naturaleza’”, sino más bien entre la historia y la libertad en su orientación *escatológica*: como repetitiva “memoria hacia adelante”²¹⁷.

A partir de entonces a lo largo de la historia se va a enfocar la memoria en la reflexión filosófica manifiesta entre las concepciones griega antigua y judeocristiana que conllevará hasta su posicionamiento entre la razón y la historia como dos extremos ontoepistémicos que la tensionan²¹⁸. Así es que Juan Luis Vives (1492-1540) ha podido definir y situar a la memoria como “facultad del alma por la que alguien retiene en la mente lo conocido mediante algún sentido interno o externo [...] la sede de la memoria, y a manera de taller suyo, fue situada por la naturaleza en el occipucio”²¹⁹.

Se mantiene así el principio platónico de la anamnesis en distintas formalizaciones, desde los citados neoplatónicos hasta el filosofar actual, configurando miradas tanto “interiores” (personal) y “exteriores” (colectiva)²²⁰ que

216 J. B. Metz, *Ibid.*, p. 5.

217 J. B. Metz, *Ibid.*, pp. 5 y 12. Lo cual nos lleva a la relación teleológica de la historia desde el cristianismo y su puesta entre una filosofía de la historia y una teología de la historia, si bien la dimensión escatológica judeocristiana nos lega, como afirma Jacques Le Goff (en su citada obra *El orden de la memoria*, p. 86), horizontes como los de “la *espera*, y su variedad religiosa, la *esperanza*, puede[n] convertirse en uno de los más interesantes temas de historia global para los historiadores de hoy y de mañana”.

218 Para un mayor acercamiento a la realización histórica de la memoria es de imprescindible consulta la obra citada del historiador Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, especialmente su capítulo “Memoria”.

219 Juan Luis Vives, capítulo “De la memoria y del recuerdo” de su “Obra psicológica” en *Juan Luis Vives. Antología de textos*, Valencia, Universitat de Valencia, 1992, p. 531.

220 La expresión de “mirada interior/exterior” la tomo de Ricoeur, “Memoria personal, memoria colectiva” en *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., pp. 125-172.

se desarrollaron, como apunta Metz en apretadísima síntesis (me permito citarlo *in extenso*), hacia la modernidad:

en la doctrina tomista de “la luz apriorística de la razón” (que se puede descubrir en el saber-*memoria* según el *De veritate*), hasta Descartes el cual mantiene la idea innata de Dios en la forma del saber de la memoria, al menos como *modus cogitandi*, hasta Leibniz y su actualización de la doctrina platónica de la anamnesis en la defensa del conocimiento apriorístico frente al sensualismo anglosajón. Y la kantiana [...] fundamentación en su filosofía práctica y en su filosofía de la historia, ella cual Kant mismo acepta una tradición de la memoria, que, por su parte, conserva, modificándola, la doctrina platónica de la anamnesis. [...Mientras que en Hegel la memoria] está separada de la vía de la anamnesis platónica [...] ella conduce a pensar la filosofía, la verdad en la situación histórica de su mediación [...hasta tornarse] en memoria crítica (del presente) [...] resume metafísica e historia, “arqueología” y “escatología” y pretende devenir práctica como crítica liberadora. [... En Schelling] la memoria se convierte en central porque “todo filosofar consiste en un memorizar el estado en el cual nosotros éramos uno con la naturaleza”. [En el caso de la posición hermenéutica de la llamada “filosofía de la vida” desde] la concepción de Droysen [(como Dilthey)] de que la memoria tiene que ser válida como condición de posibilidad de la investigación histórica, intentan fundamentar el concepto de memoria en la categoría de vivencia, sin poderlo liberar de la sospecha de psicologismo. A este contexto pertenece también la crítica de Nietzsche a la oposición de memoria y vida que a él le sirve de defensa contra el recordar y en favor del olvido como posibilidad de vida [... descuidando así] la fuerza crítica de la memoria del sufrimiento [... La visión de] Bergson, la cual, estrictamente separada de la sensación, es desarrollada como fundamento dinámico de la unidad y continuidad de la vida espiritual de la persona, del yo, y es ampliada, por ejemplo, en las investigaciones de [Maurice] Halbwachs [*sic.*], en la dimensión social y psicológica. Pero a este contexto pertenece también el intento de [Max] Scheler de liberar la memoria de las ideas psicologistas e interpretarla como fundamento de una relación libre y crítica frente a la “determinación histórica”, que es activa de modo preracional y natural en el núcleo vivencial de la persona. [... En la hermenéutica ontológico-existencial de] Heidegger, para el cual re-memorar significa “el acto básico ontológico/fundamental de la metafísica del ser-ahí como la fundación de la metafísica” ; pero puesto que “memoria pura [...] siempre

interioriza lo memorizado, es decir, que siempre repetidamente tiene que poder salir al encuentro en su posibilidad más interna”, el pensar adecuado del ser sale al encuentro de lo que la memoria del lenguaje custodia en la palabra “ser” como un soporte-futuro. De este modo permanece siempre la historia medida en la memoria como “rutina”. [... En otro canal se encuentra la llamada Escuela de Frankfurt, cuya] Ilustración crítica se realiza también en oposición a la tendencia a denunciar como creencia y a abandonarlo a la arbitrariedad privada, es decir, entregarlo a la sospecha de la subjetividad ateórica, a todo lo que en la conciencia es determinación de la memoria y de la tradición y lo que no obedece al cálculo de una razón científico-técnica²²¹.

A estos aportes cabría integrar la concepción ya citada del sociólogo Émile Durkheim a partir del término “ideación” que planteara Giménez Montiel. Si bien, cefalocéntricamente hablando desde una biología de la memoria, la memoria tiene bases más antiguas a las griegas, no será sino hasta finales del siglo XIX que se comenzará a hablar de la memoria asentada en el cerebro.

La primera referencia escrita conocida acerca del cerebro data del siglo XVII antes de la era común, y está contenida en un papiro egipcio, en el que se describen los síntomas, diagnosis y prognosis de dos pacientes que presentaban fracturas en el cráneo. Podemos suponer que cuando menos desde esa época nuestros antepasados se plantearon interrogantes acerca de la manera en que guardamos los recuerdos de nuestras experiencias. Sin embargo, no fue sino casi 4000 años después (a finales del siglo XIX) cuando, en Europa, se sentaron las bases científicas para el estudio de la memoria²²².

Aristóteles ubica a la memoria en el corazón (cardiocentrismo). Si bien en otras situaciones histórico-sociales se configura a la memoria en el oído (como la actual Vietnam, siguiendo a Candau), es a partir de la patristica que *la memoria se ubica en el cerebro* y se le asigna la finalidad de una autognosis (cefalocentrismo) a partir de tres dimensiones: la *memoria de los sentidos* que refiere a imágenes de las

221 J. B. Metz, *Ibid.*, pp. 4-5, 7-8, 10.

222 Roberto Prado Alcalá y Gina Quirarte, “De la memoria y el cerebro” en Ramón de la Fuente y Francisco Álvarez Leefmans, *Biología de la mente, op. Cit.*, p. 228 (versión electrónica).

cosas sensibles del pasado en el presente; la *memoria intelectual* con dimensión ética del equipamiento cognitivo del ser humano y capacitándolo para distinguir lo bueno y lo malo y *pensar*; por último, la *memoria de los sentimientos* por la cual se evoca el momento preciso de la *rememoración, del recordar*.

Este último sentido cefalocéntrico de la memoria puede encontrarse en la posición de distintos pensadores, como el propio Candau o Roger Bartra. Para este último se puede hablar de una “memoria artificial” como las huellas y testimonios culturales históricamente producidos ubicados como un “exocerebro mnemónico” que tiene una función crucial: “El exocerebro establece una comunicación entre los [dos] hemisferios [cerebrales] que permite la conducta normal y asegura la unidad de su conciencia”²²³. Si bien es preciso indicar que todo ejercicio de la memoria y simbolización de la misma se dan en su historicidad concreta, el recordar aún mantiene su sentido simbólico de traer algo de nuevo al corazón y se anclan, de este modo, las dimensiones sensible e intelectual de la memoria.

Por ende, *la memoria ha tenido un valor simbólico como vínculo con el tiempo desde situaciones histórico-culturales de la antigua Grecia*. Michel de Certeau considera en el “antiguo sentido del término, que designa una presencia en la pluralidad de tiempos y no se limita pues al pasado”²²⁴.

La memoria mediatiza las transformaciones espaciales. Con el método del "momento oportuno" (griego, *kairos*), produce una ruptura instauradora. Su extrañeza hace posible una transgresión de la ley del lugar. Salida de sus insondables y móviles secretos, una "jugada" modifica el orden local. La finalidad de la serie apunta por tanto hacia una operación que transforma la organización visible. Pero este cambio tiene como condición los recursos invisibles de un tiempo que obedece a otras leyes y que, por sorpresa, arrebató alguna cosa a la distribución propietaria del espacio²²⁵.

223 Roger Bartra, *Antropología del cerebro, op. Cit.*, 2014, p. 158.

224 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano, op. Cit.*, p. 92, nota 7.

225 *Ibid.*, p. 95.

La memoria es entendida en la modernidad, como intencional “*presencia (del pasado) en la pluralidad de tiempos*” presentes que condicionan la acción presente y proyección futura de la vida a niveles subjetivo e intersubjetivo, vinculando fenoménicamente al sujeto desde su conciencia imbricada en la historia y explicitada narrativamente en la retroconexión de la historicidad concreta de una conciencia como “*conciencia de la historia*”. El tiempo de la memoria, es el tiempo que hemos denominado psíquico, tiempo de la duración. La duración permite que “el pasado [sea] el que continúa avanzando y empuja hacia el porvenir”, se opone al tiempo de sucesión, porque “no es el despido del presente hacia el pasado sino la permanencia del pasado en el presente”²²⁶; en consecuencia se torna como sujeto histórico en los tiempos físico y biológico, sin ellos el ser humano puede convertirse en víctima del pasado. De este modo, la memoria se gesta y realiza en niveles individual, biográfico y colectivo porque “el devenir no significa fundamentalmente paso, sino, bajo el signo de la memoria, duración. Un devenir que dura”²²⁷. En los términos de Giménez Montiel:

La memoria individual –estudiada entre otros por Bergson– se halla ligada de ordinario, sobre todo en los estratos populares o de la “gente común”, a la evocación de la vida cotidiana en términos impersonales (“en aquellos tiempos se hacía esto o aquello”, “ocurrió esto o aquello”), en el marco de una percepción aparentemente cíclica, y no lineal o cronológica de la temporalidad.

La memoria biográfica es un caso particular de memoria individual y se caracteriza por la “ilusión retrospectiva” de una intervención personal, deliberada y consciente -como actor, protagonista o incluso “héroe”- sobre el curso de los acontecimientos. Esta ilusión se manifiesta en la personalización y el carácter fuertemente elocutivo del discurso recordatorio (“en aquellos tiempos yo hacía esto o aquello, con la finalidad de”), y se desarrolla frecuentemente dentro de un esquema lineal o cronológico de la temporalidad. Un ejemplo paradigmático de este tipo de memoria suelen ser las “memorias” escritas de los políticos célebres.

226 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 432-434.

227 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 557.

Según Halbwachs [en *La mémoire collective*], la memoria colectiva es la que "tiene por soporte un grupo circunscrito en el espacio y en el tiempo". Halbwachs pensaba ciertamente en el grupo en cuanto grupo, concebido a la manera durkheimiana como una colectividad relativamente autónoma -familia, iglesia, asociaciones, ciudad- dotada de una "conciencia colectiva" exterior y trascendente a los individuos en virtud de la fusión de las conciencias individuales. Por eso este autor distingue tantas clases de "memorias colectivas", como cuantos grupos sociales puedan discernirse en una determinada sociedad. Además, la memoria colectiva es, para Halbwachs, una memoria vivida por el grupo en la continuidad y en la semejanza a sí mismo, lo que le permite contraponerla a la memoria histórica, que sería la memoria abstracta de los historiadores que periodizan el pasado, lo insertan en una cronología y destacan las diferencias. [...]

En pocas palabras, [citando *Les religions africaines du Brésil* de Roger Bastide] "la memoria colectiva es ciertamente una memoria de grupo, pero bajo la condición de añadir que es una memoria articulada entre los miembros del grupo". En términos de [*Les structures idéologiques* del sociólogo Robert] Fossaert diríamos que la memoria colectiva es aquella que se constituye en y por el discurso social común, en el seno de redes sobre todo primarias, pero también secundarias, de sociabilidad, que dan origen a la proliferación de grupos o de colectividades concretas fuertemente autoidentificadas y conscientes de su relativa estabilidad a través del tiempo. Tanto el discurso de la identidad como el de los orígenes -registrado en la memoria colectiva- son modalidades del discurso social común, cuyas raíces fincan en las redes de sociabilidad²²⁸.

La memoria se integra, al menos, de dos elementos: la *rememoración del recuerdo*. La rememoración como acto intencional. El recuerdo como materia de la memoria. Candau apunta que este último elemento es incapaz de restituir su tiempo (la duración) y es distinto del tiempo vivido (biográfico), por lo cual -desde su núcleo mítico- es un tiempo de "pregnancia simbólica" (expresión de Cassirer), esto es, un tiempo de incapacidad humana para tener intuición objetiva de una cosa que siempre está integrada en un sentido. *Gracias a ello es posible la estetización del recuerdo*

228 Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, op. Cit., pp. 98-100.

de lo vivido, que permite recuerdos menos represivos o traumáticos pero no menos reales.

El recuerdo es intencional y voluntario, configura distintas funciones de la memoria. Intencionalmente, el recuerdo configura a la memoria como *memoria pasión/emoción/repetición*. Voluntariamente, el recuerdo configura a la memoria como *memoria razón/inteligencia/imaginativa*. Puede decirse que su mecanismo básico se da por medio de un “marcador somático” (como lo plantearan tanto los antiguos griegos y romanos, hasta algunos neurobiólogos actuales) que vincula las emociones en el razonamiento y la toma de decisiones y “consiste en establecer una serie ordenada de lugares y en asignar a cada una de ellas una marca o imagen relacionada con aquello que se quiere recordar”²²⁹.

Lo anterior constituye el fundamento de la llamada mnemotecnica, creada en el siglo IV por Simónides de Ceos (ca. 556 a.C.-468 a.C.) como acto de *memorización* empleado para grabar datos y huellas de importancia para los sujetos implicados con base en las emociones y el inconsciente en sentido metódico con el “marcador somático” citado, empleado hasta la actualidad como “pedagogía de la memoria” o “*ars memoriae*” que, en último término, citando a Ricoeur, se trata de una memoria artificial como “una negación exagerada del olvido y, poco a poco, de las debilidades inherentes tanto a la preservación de las huellas como a su evocación”²³⁰. Como recuerda Alicia Montemayor:

La *mnemé* designa a las técnicas nemotécnicas necesarias para poder recordar los discursos con precisión. Se considera a Simónides el inventor de las primeras técnicas que vinculan los discursos con las imágenes mentales. La memoria concebida de esta manera se asemeja a un gran edificio lleno de imágenes que nos recuerdan ciertos textos concretos. Esta técnica adquirirá gran importancia en el Renacimiento, ya que esta forma de recordar influye en la manera en que son seleccionados los

²²⁹ Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, op. Cit., 2014, p. 144.

²³⁰ Ver Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 93 (sugereente es todo el acápite titulado “Los abusos de la memoria artificial: las proezas de la memorización” en pp. 83-95). Ejemplo de esta concepción de la memoria está en el libro de William Walker Atkinson, *Nuestra memoria y el modo de utilizarla*, México, Editorial Época, 1984. También ver José Repollés Aguilar, *La memoria*, Barcelona, Bruguera, 1968.

tópicos en las pinturas y la forma en la que son representadas las personificaciones [...], pero también dio lugar a un fuerte simbolismo que es la base de la pintura alegórica y emblemática²³¹.

Puede decirse que toda clasificación de la memoria es analítica; sus elementos y funciones se realizan en el accionar humano. *Por ello toda razón es anamnética, más no toda la memoria está integrada por lo racional.*

La memoria es condición subjetiva de la historia, sólo si está configurada por las otras temporalidades. Sólo en este sentido el tiempo funda el espacio a través de la memoria y permite construir la identidad sociohistórica, tanto personal como intersubjetiva. Es así que el sociólogo y etnólogo Roger Bastide ha podido definir las redes de esta memoria intersubjetiva no sólo como “memoria colectiva” (al modo de Halbwachs) sino como “sistema de memorias individuales interrelacionadas” gestadas desde la estructura del grupo hacia los marcos sociales de la memoria, lo cual conlleva un *bricolage* socio-histórico que configura la realidad de la conservación y los vacíos de la memoria bajo un esquema ritual que integra las transformaciones de los recuerdos colectivos en la construcción de identidad colectiva transcultural históricamente realizada²³². Se da así la concreción de la historicidad cuya conciencia precisa de tiempos aquí considerados en la historia como devenir, en los cuales se conjugan atravesando las memorias individuales y colectivas en distintas escalas históricas, que van de la micro a la macrohistoria, como las “escalas del recuerdo” y su escritura²³³.

La memoria es parte fundante de la historia, sucedáneo desde el anclaje con el tiempo y el espacio. Por eso mismo es condición de la politicidad humana, entendida como horizonte de convivencia de la pluralidad humana. La memoria es parte fundante en la configuración de identidad, sólo se da procesualmente, su finalidad es dar sentido

²³¹ Alicia Montemayor, “El legado de Simónides” en María Rosa Palazón Mayoral [comp.], *Antología de la estética en México, siglo XX*, México, UNAM, 2013, pp. 521-534 (la cita es de p. 530).

²³² Roger Bastide toma el término “*bricolage*” de Levi-Strauss. Ver Roger Bastide, “Memoire collective et sociologie du bricolage” en *L'Anne Sociologique*, vol. 21, 1970, pp. 65-108.

²³³ La expresión es de Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., pp. 162-172.

y coherencia a la existencia misma. La memoria es la rememoración de lo sucedido en la historia de un modo colectivo, donde la imaginación y el recuerdo contribuyen a la reconstrucción y resemantización de lo sucedido para transitar en su dialecticidad al presente y actualizar el pasado en el presente como un tiempo vivido como experiencia de praxis histórica. Es por ello imposible hablar de “posmemorias” que culturalizan la dimensión procesual misma, puesto que todo acto de recordar, por muy cercano a lo sucedido, implica una mediación simbólica que precisa interpretarse y racionalizar con coherencia y pertinencia de lo percibido²³⁴.

La memoria, en tanto humana, está atravesada por relaciones de poder y mutualistas²³⁵. Allí donde recuperan las huellas culturales y biológicas como mediación de lo sucedido en relación expresiva de la escritura en la operación historiográfica, la cual precisa de “transferencias” entre lo sucedido y el testigo, lo testificado y lo escrito, lo sucedido y lo escrito o entre los documentos y el historiador. La memoria se constituye en rememoración debatida con los “olvidos” tensionados por la escritura de la historia y las situaciones traumáticas vividas que muestran el campo no-consciente de la memoria como memoria/olvido. Así, la historiografía ha entrado en lugar de la memoria como superposición de la solidificación del pasado e inactualidad de la tradición en el presente y el porvenir. Por ello, el testimonio y la oralidad son dos elementos comunes y constitutivos de la relación entre memoria e historia, tanto para una memoria de la historia (o historia de la historiografía) como para una historia de la memoria (campo aparecido en la segunda posguerra del siglo XX y, como veremos más adelante, constitutiva de una historia desde la subjetividad humana individual y colectiva²³⁶), que va más allá de

234 Cfr. Dominik La Capra, *op. Cit.*; Daniel Feierstein, *op. Cit.*

235 Cfr. SZURMUK, Mónica. “Posmemoria” en *íd.* Y Robert Mckee Irwin [coords.], *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora, 2009, pp. 224-228.

236 Ver Nathan Watchel, “Memoria e historia” en *Revista Colombiana de Antropología*, no. 35, enero-diciembre de 1999, pp. 70-91; Josefina Cuesta Bustillo [ed.], “Memoria e historia” en *Revista Ayer*, no. 32, Madrid, 1998.

una posición positivista o analítica de la historia y denota el fundamento subjetivo de todo archivo y documento validado como “histórico”²³⁷.

XV. POLÍTICAS DEL OLVIDO: LA RAZÓN ANAMNÉTICA EN LA HISTORIA

La memoria surge, según la perspectiva psicoanalítica freudiana, de un trauma que implica la represión del placer instintivo ante el principio de realidad que le es impuesto por la necesidad. Por ello “el principio de realidad restringe la función cognoscitiva de la memoria” apoyada por la fantasía²³⁸: tiene entonces la tarea de realizar “la liberación del pasado [que] no termina con la reconciliación con el presente” y “la orientación hacia el pasado tiende hacia una orientación en el futuro” a partir de la preservación de promesas y potencialidades (alguna vez realizadas y reprimidas civilizatoriamente) como vehículo de futura liberación²³⁹.

Al llevar a cabo –con otros– el trabajo de recuperación y resignificación del pasado reprimido, se busca hacerse éticamente responsable por las consecuencias pasadas, presentes y futuras de las propias acciones, ubicando y confrontando, o conteniendo, su origen pulsional. De esto trata, precisamente, ese “malestar en la cultura” descrito por Freud, de la cultura en tanto capacidad de producir procesos de *elaboración* histórico-social que permitan utilizar al pasado –aún traumático– como advertencia en relación con el presente, como conminación ética ante el ser en el mundo²⁴⁰.

En este sentido, la memoria como centro del psicoanálisis, configura “el retorno de lo reprimido” como noción central en tanto que anuda a ésta disciplina con la historia y establece la dimensión subjetiva de ésta²⁴¹. “La memoria se convierte en el campo cerrado en donde se oponen dos operaciones contrarias: el olvido, que

237 Ver Ricoeur, “Historia/Epistemología” en *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit.

238 Herbert Marcuse, *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, México, Joaquín Mortiz, 1989, p. 152.

239 Herbert Marcuse, *Ibid.* pp. 34-35.

240 Daniel Feierstein, *Memorias y representaciones*, op. Cit., p. 86.

241 Esta noción de la memoria central, a juicio de Marcuse, para el psicoanálisis parece dejarse de lado en valoraciones actuales del psicoanálisis con la teoría social. Cfr. Mario Pasqualini, *Psicoanálisis y teoría social*, Buenos Aires, FCE, 2016.

no es pasividad, pérdida, sino una acción contra el pasado; la huella del recuerdo, que es el regreso de lo olvidado, es decir una acción de ese pasado siempre obligado a disfrazarse"; mientras la historiografía opera con una "voluntad de objetividad" y desde una "ruptura del pasado en el presente"²⁴². El tiempo de la memoria se opone al tiempo cronológico y recolecta los anhelos del pasado y sus sujetos vencidos para su recolección proyectiva que dinamiza la anquilosada realidad totalizadora en un movimiento mecánico.

Es decir, la temporalidad del pasado es distinta en el psicoanálisis, porque se *reconoce el pasado en el presente*, mientras la historia aborda *el pasado desde el presente*²⁴³. Es decir, son relaciones incluyentes en horizonte interpretativo común, allí donde la historia reconstruye el pasado y la memoria le otorga sentido. Ambas buscan construir un relato del pasado y afincan en la narración su tarea común desde el olvido para realizar el recuerdo como el retorno de lo reprimido.

En este sentido, toda memoria históricamente situada está configurada desde las *políticas del olvido autoritariamente configuradas* en el ámbito subjetivo, social y político. Todorov sugiere que en toda memoria se juega su realización histórica entre la supresión (el olvido) y la conservación (rememoración) de los recuerdos. *Así, la memoria sólo se da a partir de un olvido necesariamente*. Marc Augé ha podido hablar, en este sentido, de las formas del olvido en tanto suspensiones *necesarias* para retornar a distintas instancias temporales, simbolizadas en los diversos ritos (tal como sucede con los juegos)²⁴⁴. Se trataría de olvidar el presente para *retornar al pasado*, como en los *estados de posesión*; el futuro y el pasado, y *reencontrar el presente* (en el juego de

242 Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis, op. Cit.*, pp. 23-24.

243 Afirma De Certeau que "El psicoanálisis trata esta relación bajo el modo de la *imbricación* (uno en el lugar del otro), de la *repetición* (uno reproduce al otro bajo otra forma), del *equivoco y de la equivocación* (¿qué está "en el lugar" de qué? Hay en todas partes juegos de máscaras, cambios de situación y ambigüedades). La historiografía considera esta relación bajo el modo de la *sucesión* (uno después del otro), de la *correlación* (proximidades más o menos grandes), del *efecto* (uno sigue al otro) y de la *disyunción* (o uno o el otro, pero nunca los dos a la vez)" en *Ibid.*, p. 24.

244 Marc Augé, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998. María Zambrano ha destacado que "Por algo en Grecia, los Juegos Olímpicos tuvieron carácter nacional y sagrado al mismo tiempo, el carácter de rito de la ciudadanía", en *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 23.

inversión de roles); el pasado, busca *abrazar el futuro* en sentido inaugural, de comienzo y recomienzo, como en *los ritos de iniciación*. De allí que *el olvido siempre se conjugue en presente*. Vale recordar aquí al humanista Juan Luis Vives, quien en el siglo XVI apuntó:

se dice que olvidamos de cuatro maneras: o cuando la imagen pintada en la memoria se diluye enteramente y se borra, o cuando ha sido como emborronada e interrumpida, o cuando rehuye al ser preguntada, o cuando está apagada y como cubierta por un velo, como en la enfermedad o en medio de una gran excitación emocional. La primera es el olvido en su sentido más verdadero y propio, la segunda es oscuridad o emborronamiento, la tercera y la cuarta ocultación²⁴⁵.

El problema, desde la perspectiva política, estriba en considerar que son las relaciones de poder las que configuran *políticas del olvido* para condicionar las formas del recuerdo: que pueden afectar ciertos recuerdos “innecesarios” para el grupo hegemónico, al marginarlos de modo periférico a través del duelo y la negación o el olvido necesario para la “memoria feliz” (Ricoeur) que tiene como horizonte la realización de la justicia y la frónesis de los sujetos de la historia.

El uso de la memoria se encuentra transida de abusos tensionados por el olvido. La compulsión de la *repetición*, el acto de *desapercibimiento* y la melancolía como *disminución del “sentimiento de sí”* (el olvido) se oponen al trabajo de duelo para la *rememoración* (la memoria). De allí que Ricoeur, sin descuidar una taxonomía de la memoria y a partir de “la cuestión del tiempo, de la distancia y de la profundidad temporal” por una “preocupación del análisis existencial” en torno a “los grados de efectividad en la toma de conciencia”, habla del uso y abuso de la memoria y el olvido en niveles²⁴⁶:

²⁴⁵ Juan Luis Vives, *Op. Cit.*, p. 533.

²⁴⁶ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, *op. Cit.*, pp. 543-544. Ver además Paul Ricoeur: *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, *op. Cit.* Sobre la taxonomía, que por su complejidad nos limitaremos únicamente a enunciarlas aquí, dice Ricoeur (en *La memoria, la historia, el olvido*, p. 544) que se puede hablar, desde las neurociencias, de memoria *a corto plazo y a largo plazo* “y de las distinciones internas de una o de otra”. Es aquí donde surgen las distintas taxonomías, que Ricoeur suscribe en memorias “inmediata” y “de trabajo”, “declarativa” y “procedimental”, “espacial” y,

- a) *Artificial*: en la memoria (memorización repetitiva/rememoración recordativa) y el olvido (por destrucción de las huellas/ por persistencia de las huellas);
- b) *Natural*: en subniveles
1. *subjetivo impedido patológico traumático (represivo)* –memoria impedida/olvido por destrucción de las huellas corticales
 2. *práctico colectivo manipulado (evasivo)* –memoria manipulada/olvido por destrucción de las huellas psíquicas,
 3. *ético-político obligado institucional de omisión (amnésica)* –memoria obligada o conmemorativa/olvido de amnistía,
- c) *Subjetiva/intersubjetiva colectiva: por una memoria feliz y un olvido de reserva –que no olvida, pero no es vengativo–* (desde una fenomenología de la memoria subjetiva y una sociología de la memoria intersubjetiva, hacia las historias de las escalas de los recuerdos ya planteados).

El olvido, entendido como *repetición* que oculta el inconsciente, se contrapone a la memoria, entendida como *rememoración* que actualiza y hace presente al inconsciente, por tanto “el olvido designa el carácter *desapercibido* de la perseverancia del recuerdo, su sustracción a la vigilancia de la conciencia”²⁴⁷. De este modo, la acción en “la memoria es incorporada a la constitución de la identidad a través de la función narrativa” tensionada por la memorización, rememoración, la

por último, memorias “explícita” e “implícita”. Todas ellas se constituyen en la *dimensión subjetiva* y en torno a la *toma de conciencia* de la realidad humana. Para profundizar en torno a la taxonomía de la memoria desde las neurociencias y otras disciplinas no humanísticas ver: Paul Carrillo-Mora, “Sistemas de memoria: reseña histórica, clasificación y conceptos actuales. Primera parte: Historia, taxonomía de la memoria, sistemas de memoria a largo plazo: la memoria semántica” y “Sistemas de memoria: reseña histórica, clasificación y conceptos actuales. Segunda parte: Sistemas de memoria de largo plazo: memoria episódica, sistemas de memoria no declarativa y memoria de trabajo” en *Salud Mental*, vol. 33, nos. 1 y 2, enero-febrero/marzo-abril de 2010, pp. 85-93 y 197-205; así también Dowe Draaisma, *Las metáforas de la memoria*, op. Cit.; Roger Bartra, *Antropología de la memoria*, op. Cit.; Ramón de la Fuente y Francisco Javier Álvarez-Leefmans, *Biología de la mente*, op. Cit.

²⁴⁷ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 563.

conmemoración, para entrar en relación estrecha con la dimensión epistemológica y metodológica de la historia en la *política del olvido* y la *constitución de la identidad en la narración de la "identidad narrativa" ricoeuriana*.

A esta última sólo le es posible trascender en el tiempo, a través de la escritura de la historia, entendida –en el sentido de Ricoeur– como el acto sepulcral de la memoria histórica atestada de los muertos y los acontecimientos del pasado, lo que tensiona el trabajo del duelo en la rememoración “fidedigna”. Surge así *la razón científica de la historia*, cuya tendencia sistemática apunta a configurar el discurso histórico como totalidad, *holon* incluyente de las totalizaciones parciales, de la “operación histórica” escrituraria que precisa de normatividades y métodos para la correcta escritura y verosimilitud estética regulada por la veritatividad de la memoria testimonial en confección de la “verdad histórica” en la obra historiográfica.

De allí que se puede decir, metodológicamente hablando, que la memoria es transversal a todo discurso histórico pues configura los testimonios (cuya atestación o credibilidad sea verificada como verídica) que se materializan en archivos y documentos que se tornan, más allá de una mirada arqueológica “del saber”, susceptibles siempre de interpretación (de allí la resemantización documental como “documento/monumento” y los “lugares de la memoria” en torno a su configuración antropológica²⁴⁸); la memoria es también fuente de la dimensión comprensiva y no judicativa de la historia, al tiempo que denota la dimensión explicativa efectual de la propia historia (no causalista o teleológica, a pesar de sus posibles bondades); por lo cual, finalmente condiciona a su vez toda representación historiadora posibilitando su crítica de validez como fuente fidedigna de lo acontecido frente a otras representaciones historiográficas y testimoniales²⁴⁹. Puede

248 Cfr. Jacques Le Goff, “Documento/monumento” en *El orden de la memoria*, op. Cit.; Pierre Nora, “La aventura de los *Lieux de la mémoire*” en Josefina Cuesta Bustillo [ed.] “Memoria e historia”, *Revista Ayer*, no. 32, Madrid, 1998, pp. 17-34; Candau, “El campo de la antropología de la memoria” en *Antropología de la memoria*, op. cit.

249 Cfr. La noción de “documento” y el papel de la memoria en Michel Foucault, *Arqueología del saber*. 6ª ed., Trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1979; Ricoeur, op. Cit.; DA SILVA,

decirse que esta es la *razón anamnética* de toda historia auténticamente humana y de toda historiografía con “voluntad de objetividad” construida, ya que el autor siempre se juega su subjetividad en la operación histórica misma por medio de “relaciones de transferencia” (en expresión de La Capra) que son relaciones análogas a las del testigo cuando rememora. En palabras de Mario Magallón

El inconsciente, como factor psicológico, ha sido quizá el más negado con mayor fuerza por el historiador positivista. Ya que considera que en el ejercicio de historiar, la subjetividad y el inconsciente, deberán ser tomados con bastantes reticencias y desconfianza. Ésta posición positivista paradójicamente, es, en mi entender, con frecuencia, asumida de manera inconsciente por los autores. Sin embargo, ¿quién puede negar conscientemente la irreversibilidad de la revolución científica de Freud? Una cuestión aparte son las dificultades metodológicas que se presentan para la verificación empírica de las hipótesis basadas en las prácticas inconscientes, las que, no obstante, contribuyen a descifrar los hechos y problemas históricos, cuya comprensión global resulta impermeable al enfoque tradicional²⁵⁰.

De este modo, la historia cobra sentido histórico, como “reino de posibilidades” (Ellacuría) que cambia efectualmente (Gadamer): “Los procesos no concluyen: sus efectos se amplían y cambian de rumbo. La Historia es efectual. Existe un desacoplamiento entre el obrar de los agentes y la 'efectuación escrituraria', o capacidad del estudioso de actualizar los hechos”²⁵¹.

La dimensión subjetiva del discurso histórico, antes que valorativa es anamnética, cuyo sentido se posiciona en el no-olvido del pasado desde una fiel representación de lo

Ludmila. “El mundo de los archivos” en *íd.* Y Elizabeth Jelin [comps.], *Los archivos de la represión: Documentos, memoria y verdad*, Madrid, Siglo XXI/Social Science Research Council, 2002, pp. 195-219.

250 Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana, op. Cit.*, p. 158.

251 María Rosa Palazón Mayoral, “El olvido de reserva y la memoria feliz” en *Ídem* y Raúl Antonio Chavarría Buendía [editores], *Historia. Caminos hacia la hermenéutica de la reconstrucción*, México, UNAM, 2013, pp. 95-109. La cita es de p. 98. Para un acercamiento a las perspectivas ellacuriana y gadameriana, ver: Ignacio Ellacuría, “El sentido del hacer histórico” en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, pp. 113-141; Hans-Georg Gadamer, “Análisis de la conciencia de la historia efectual” en *Verdad y método I*, 10 ed., Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 415-457.

*acaecido como dimensión subjetiva de la verdad histórica para una justicia con todos los sujetos de la historia –vencedores y vencidos, finalidad de toda representación historiadora*²⁵².

En este sentido, necesario es hablar de una “historia de la memoria” no sólo desde el olvido, como su contraparte, sino también de los silencios individuales y colectivos, sucedidos en la historia humana como condiciones de posibilidad de las políticas de la memoria y el olvido²⁵³.

Políticas de la memoria que configuran su dimensión hegemónica de poder como memoria “de lo decible”, “lo confesable” y reprimen la dimensión periférica hasta marginarla en tanto memoria colectiva “de lo indecible” e “inconfesable”. Políticas donde la pérdida o ausencia de los sujetos, al darse no sólo por el *olvido* sino también por *los silencios como fenómenos condicionantes de todo olvido, ya por destrucción de huellas o ya por un olvido de reserva*, ricoeurianamente dicho, configuran también una historia desde los vencidos y los desaparecidos como denuncia y anuncio de espera y esperanza a realizar para un mundo justo y auténticamente humano. Allí donde el silencio es no sólo pérdida sino resistencia misma de la memoria como suspensión estratégica de la voz comunitaria ante un Estado de opresión autoritario. Así, para Ricoeur,

La noción de «identidad» se encuentra, por tanto, estrechamente vinculada a la de «poder». El poder no es, necesariamente, un problema político. Puede tratarse de un poder hacer, de un poder obrar o de un poder amar. En el momento en que mi poder interfiere el de los demás, puede darse la posibilidad de que dicho poder pase a ejercerse sobre ellos. El ejercicio del poder de cada uno puede llegar a coartar el de los demás, impidiéndoles hacer algo, subordinándoles a patrones que les sean ajenos o explotándoles. Lo propio del poder político reside en su carácter jerárquico, a saber, en que uno gobierna y otro obedece. Se trata de lo que

252 Cfr. La dimensión valorativa como única posición subjetiva del discurso histórico en Agnes Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 2005.

253 Jocelyne Dakhliá nos habla de una sugerente “historia del olvido” como historia de la violencia ejercida por el Estado en situaciones de colonización africana frente a una “historia de la memoria” como recuerdo de identidad colectiva. Ver su “De África a Francia, ida y vuelta: ¿una especificidad francesa de la memoria?” en Josefina Cuesta Bustillo [ed.], “Memoria e historia” en *Revista Ayer, op. Cit.*, pp. 69-79; ver también Michael Pollack, “Memoria, olvido, silencio” en *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite, op. Cit.*, pp. 17-31.

la sociología de Max Weber caracterizo en su día con el concepto de «dominación» (*Herrschaft*). El problema de la política de la memoria se encuentra precisamente aquí, pues siempre es necesario saber quién regula el poder del que gobierna sobre el que obedece, de los administradores sobre sus subordinados, de los gobernantes sobre los gobernados. Este problema es característico de cualquier institución, ya sea universitaria, económica o empresarial, en la que exista una estructura jerárquica basada en la autoridad. La memoria, en este contexto, es uno de los instrumentos pragmáticos del poder, y depende de lo que Max Weber, por citarle una vez más, llamaba precisamente *Zweckrationalität*, a saber, la racionalidad sujeta a los fines que pretende alcanzar el ejercicio del poder²⁵⁴.

Queda entonces abierta la cuestión del marco de relaciones sociohistóricas en las que se debate toda representación historiográfica como la finalidad de tales representaciones para la memoria humana, lo cual nos llevará a reflexionar en torno de las políticas de la filosofía de la historia en sentido histórico abierto a lo antropológico humano desde la tradición historiográfica planteada en la historia de las ideas latinoamericanas²⁵⁵.

XVI. POR UNA HISTORIA DE LA MEMORIA: LA JUSTICIA COMO HORIZONTE EN LOS DILEMAS DEL PERDÓN Y LA REPARACIÓN DESDE LA ÓPTICA DE LOS VENCIDOS EN NUESTRA AMÉRICA

La ideología es constituyente de la tipología y los niveles de la memoria y el olvido. En tal sentido, la ideología opera segregante e integralmente en el conjunto de lo social. Integra al campo de creencias en la sociedad; segrega, en cuanto distinción y posicionamiento hegemónico de dominación o de resistencia (con tendencias liberacionistas) ante la legitimación de lo vigente. Por ende, la ideología puede ser

254 Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, op. Cit., p. 107.

255 Con ello, no desconocemos aquí los aportes de distintas perspectivas a la historiografía latinoamericana diferentes a la historia de las ideas. Pensamos, por ejemplo, en la “historia patria” o microhistoria al modo de Luis González y González, la perspectiva hermenéutica O’Gormaniana o en la mal llamada “historia de las ideas” configurada como historia intelectual recepcionada en países como Argentina desde Europa, por mencionar algunos ejemplos notables.

entendida, según el filósofo Osvaldo Ardiles, “como un **instrumento noológico destinado a la transformación o conservación de un determinado orden social**, es generada en el marco de un proyecto colectivo de racionalización social” anclada como una de las “mediaciones histórico-sociales” del análisis de la realidad e integrándose en la racionalidad social (órgano social de sentido y facultad judicativa de lo real) y la utopía concreta (horizonte de comprensión crítico-liberador del *status quo* que se funda sobre las posibilidades reales producidas en el tiempo presente vivido de la historia y orienta así la marcha de nuestro concreto poder-ser)²⁵⁶. Integradas, ideología, utopía y racionalidad social, construyen una razón ideológico-utópica que define su proyecto de construcción social sustentada ético-políticamente. Tal es el marco, en apretada síntesis, sobre la que se debate la memoria como producción inconsciente y consciente de la subjetividad. Marco donde la cuestión del poder y lo político son condiciones humanas intrínsecas en el actuar de la memoria humana.

Si es cierto, entonces, que “[l]a ideología, en definitiva, gira en torno al poder”²⁵⁷, crucial es considerar al poder no sólo en su sentido de dominación (como lo entiende Ricoeur), sino también de liberación, y donde lo político es intrínseco al poder. Por lo cual, lo político va más allá de lo institucional y se posiciona en la condición de pluralidad humana, como ha destacado Hannah Arendt²⁵⁸. Sólo así puede entenderse que el control de la memoria, propio de regímenes no sólo totalitarios (como quiere Todorov) sino también autoritarios (como lo son nuestras democracias latinoamericanas), esté ligada al correlato que establece con el olvido,

256 Osvaldo Ardiles, “Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano” en *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 203-234. Las citas son de p. 214. Negritas en original.

257 Ricoeur, *La memoria...*, p. 113. Ver también su *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa. Por supuesto, la ideología requiere de un tratamiento más basto imposible de realizar aquí.

258 Ver Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2004; Ricoeur, *op. Cit.*, pp. 621-627.

cuya necesidad se da como olvido de reserva para una memoria feliz que permita vivir bien (más que, quizás, poder vivir felizmente)²⁵⁹.

De allí que la violencia constituya toda relación de poder de dominación y de liberación; tensionada por relaciones mutualistas que se configuran ético-políticamente entre el bien y el mal antropológicos al modo como expresa Ricoeur: “radical es la 'inclinación' al mal; originaria es la 'disposición' para el bien”²⁶⁰. Estas posiciones no sólo operan a nivel subjetivo o individual sino universalmente. En tal sentido, deben de politizarse para entonces abordarlos como dimensiones esenciales de lo político, de la *polis* y el *polemos*: así, no sólo valdría hablar de un “bien común”, como horizonte de dignidad humana y los derechos humanos, sino también de un “mal común” (cuya noción nos hace pensar en la “banalidad del mal” al modo de Hannah Arendt). En los términos de Ignacio Ellacuría,

mal común será aquel mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social. Nuestra situación está configurada por el mal común. [...] surge el problema del bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional. [...] Donde es de capital importancia hablar primeramente de Estado de justicia y, sólo después, de Estado de derecho, porque tras el Estado de derecho puede ocultarse el mal común, la injusticia estructural e institucional²⁶¹.

La violencia como fenómeno eminentemente humano es realizada en dimensiones prácticas, formales, simbólicas, estructurales, entre otras y su dimensión antropológica puede hallarse en la sobrevivencia y seguridad como dimensiones necesarias para la reproducción de la vida. Cual sea la dirección y la

259 Son sugerentes en este sentido las obras de Tzvetan Todorov, *La experiencia totalitaria*, México, Galaxia Gutenberg, 2013; Pilar Calveiro, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen organizado como medios de control global*, México, Siglo XXI, 2012 y Gustavo Ogarrio, *Breve historia de la transición y el olvido. Una lectura de la democratización en América Latina*, México, CIALC-UNAM/Ediciones Eón, 2012.

260 Ricoeur, *ibid.*, p. 630.

261 Ignacio Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos” en *Escritos filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 2001, pp. 447-450.

instrumentación como medio de fuerza es una cuestión discutida. No puede decirse que la violencia sea éticamente mala o buena, sino humana, antropológica y constitutiva del *polemos*, crítica del marco de dominación y radicalización o bien justificatoria en un grado casi orgánico “legítimo”. De ahí la posibilidad de una violencia con orientación invasiva o defensiva y su realización en contextos de colonización; inclusive modifica la mentalidad de los sujetos colonizados, como lo mostrara un Frantz Fanon en sus escritos sobre la violencia en situaciones de colonización²⁶². Sin embargo existen otras formas de realizar el poder de unos al *poder de todos*, las que deben construirse creativamente para confeccionar situaciones de liberación comunales.

De lo cual se deriva el problema político de la autoridad y la “necesidad” de la violencia que hay que emplear contra la *violencia legítima* del Estado weberiano y del gobierno. Este problema se puede vincular con el concepto de *Revolución*, por ello nos preguntamos: ¿cuándo se justifica éticamente una revolución? Allí donde el poder existente hace fatalmente violencia y nada se realiza sin alguna constricción y la relación entre la moralidad y la política y la opción por la legitimidad o por la violencia, se pone en cuestión²⁶³.

Es en este marco de mediaciones histórico-sociales (para recuperar la expresión ardilesiana referida a la ideología, la utopía y la racionalidad social) y fuerzas históricas (el poder y la violencia) en que la memoria se configura y por las cuales todo proceso de rememoración implica, como se ha dicho, condiciones de represión y hasta traumáticas tránsidas de violencia y resistencia en relaciones mutualistas y de poder. Más, ¿cuál es el horizonte de la memoria y su vínculo con la historia? Existen, al menos, dos posiciones destacables en esta cuestión.

262 Sobre todo las obras de Fanon *Piel negra, máscaras blancas*; *Los condenados de la tierra*; ¡*Escucha blanco!*; así como *Por la revolución africana*. Sugerente en este punto son las obras de Renate Zahar, *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1976; así como Elena Oliva et al. [edits.], *Frantz Fanon desde América Latina*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Corregidor, 2013.

263 Mario Magallón Anaya, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 30. Cursivas en el original.

Al final de *Las formas del olvido*, Marc Augé plantea un “deber del olvido” y un “deber de la memoria” que se conjugan en la ocupación completa del tiempo. Así, el “deber del olvido” es devolernos al presente conjugando todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en pasado, para vivir el retorno; en presente, para vivir el instante; en todos los tiempos, para no repetir lo olvidado y no olvidarnos de olvidar. Más el “deber de la memoria” apela no sólo al recuerdo con fidelidad, sino también a la vigilancia al representar el recuerdo y así rememorallo.

Más aún, *tanto para la memoria y el olvido, como para la historia misma, se trata de realizar una voluntad ética de encontrar la verdad con la justicia como horizonte*. Aquí se juega toda su dimensión política el papel de la rememoración (para un testigo) y de las “relaciones de transferencia” (entre un historiador y su operación historiográfica). El horizonte de justicia apela no sólo a su funcional fidelidad entre lo narrado y lo acontecido, sino también a su carácter de veracidad y constitución de identidad para actuar en el presente.

Paul Ricoeur tiene esto claro al hablar en *La memoria, la historia, el olvido*, de un “olvido de reserva” análogo al “deber del olvido” que se configura como olvido que no olvida pero tampoco odia ni toma venganza por lo sucedido. Mientras tanto, el límite de una memoria se encuentra en la “memoria feliz” como expresión de una memoria que rememora sin dolor ni represión ni trauma. Así, la memoria feliz se ancla al olvido de reserva en un *deber de perdonar la falta*, aunque sea difícil.

A partir de la necesidad de una “identidad narrativa”, instrumento lingüístico producido por la historia y la ficción para asignar una identidad a un determinado sujeto o grupo social, configura la necesidad de una memoria feliz para debilitar y, de ser posible, eliminar el odio y su fuerza destructora (posicionada en el “olvido de destrucción” citado). Porque los abusos de la memoria y el olvido se configuran en la distorsión narrativa, del relato, de la Historia misma. Es la distorsión de la Historia constituida por los abusos de memoria y olvido. De ahí que sean el “olvido de reserva” y la “memoria feliz” las que orienten el diagnóstico de lo real ejercido por la Historia. La cual, “basada en lo irreparable e irreversible,

impide el olvido o amnistía exculpatoria; pero no se puede atar para siempre en el odio: ha de observar con otros sentimientos los hechos imperativos: cuando el texto admite la falta, abre la posibilidad de que sobrevenga la reconciliación que tranquiliza antiguos resentimientos”²⁶⁴. En tal sentido la historia apunta hacia el bien común y se aleja del mal común. *El perdón, como horizonte de justicia de la memoria y el olvido, tiene su realización en el acto mismo de recordar sin violentar y sin culpar, sino recordar comprensivamente y sin juzgar.*

En suma, la historia y la memoria, desde la perspectiva del perdón, ponen la deuda de los victimarios al desnudo y los liberan de la falta. “Donde reencontramos la deuda para con los muertos y la historia como sepultura”, allí donde sea posible *hacer-memoria como figura del cuidado, del cuidado de sí y del nosotros, para poder seguir viviendo en comunidad*²⁶⁵. *Se trata no de perdonar olvidando, sino de reparación de los daños y reconciliación política para una convivencia cívica. Perdonar para reparar y reparar para reconciliar: he ahí la cuestión. Es un acto de transmisión donde intervienen el perdón, intercambio y don para la reconciliación.*

Por ello ha insistido Mario Magallón en que “[e]s necesario recuperar la memoria y la conciencia histórica, para abrir un cauce de continuidad que dignifique a la sociedad y reduzca la violencia para proponer un sistema de convivencia solidaria con la humanidad y de paz, en el nivel mundial”²⁶⁶.

Ricoeur nos pone en la mesa una aseveración que conviene explorar: “los pueblos no perdonan”²⁶⁷, como limitación estructural que condiciona un trabajo sobre sí para la reconciliación política. Y es allí que el acto de perdonar para vivir se torna intersubjetivamente limitado y configurado por la convivencia en bien común. Por ello es necesaria la historia, como vínculo de coherencia escritural de la memoria que colabore con dicha reconciliación política. Aquí se dimensiona la postura hermenéutica de la historia que, parafraseando a Marc Bloch, se refiere a

264 María Rosa Palazón, “El olvido de reserva y la memoria feliz” en *op. Cit.*, p. 106.

265 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, *op. Cit.*, p. 643.

266 Mario Magallón, *Reflexiones éticas...*, *op. Cit.*, p. 26.

267 Ricoeur, *Ibid.*, p. 620.

comprender y no juzgar²⁶⁸. Dicha comprensión histórica da cuenta de su condición ético-política como una historia desgraciada, una “historia sacrificial”²⁶⁹, estéticamente planteada en el *Angelus novus* de las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin. Al respecto Palazón nos dice:

Como la Historia desgraciada, su rostro mira hacia una serie de acontecimientos donde sólo se observa la catástrofe. [...] Ha habido historia desgraciada; pero el privilegio de la Historia es extender su memoria más allá de cualquier recuerdo efectivo hacia un mañana comunitariamente deseable. Además de corregir o desmentir a la memoria, la Historia ha de sacarla de sus sufrimientos para que, fortalecida, no se ciegue y ensordezca a los sufrimientos de otras comunidades: para que le preocupe el futuro. También ha de abrirse a una memoria feliz que requiere, sin duda, de un olvido de reserva, nunca simétrico a los abusos de la memoria²⁷⁰.

En tal sentido, conviene preguntar si para hablar de la dimensión política de la historia orientada ético-políticamente por la justicia ¿basta con indicar que la historia, en tanto discurso, es, por definición, sepulturera de los sujetos pasados? Si así fuese podría llegarse al extremo de decir que toda historia de sujetos pasados es entonces una historia *justa*. El enfoque ricoeuriano rehuye a esta importante cuestión.

El problema se perfila hacia esta cuestión: ¿es posible el perdón, al modo aquí planteado, en el discurso histórico, hacer historia con perdón como lo sería el hacer memoria con perdón? La justicia se mantiene como horizonte de la historia ¿cómo podría darse esta actitud convivencial de justicia dentro del discurso histórico? Es aquí que la cuestión de los sujetos de la historia, desde el horizonte de la justicia, perfila la cuestión hacia el reconocimiento convivencial de los sujetos vencidos de la historia.

268 Marc Bloch, “¿Juzgar o comprender?” en *Introducción a la historia*, México, FCE.

269 En expresión de María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 2005; ver también la recuperación y resemantización que hace Osvaldo Ardiles en su *Amar la sabiduría 1 y 2*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 2006.

270 Palazón, *op. Cit.*, p. 107.

Siguiendo el planteamiento benjamineano, puede afirmarse que sólo desde una razón anamnética memoriosa es posible escribir una historia auténticamente orientada por la justicia a partir de los vencidos de la historia. En tal sentido el tiempo mesiánico, entendido como instante de interrupción del tiempo progresivo, dimensiona la historia en relaciones de poder que da cuenta de la historia entendida como historia de los vencidos (historicismo) o como historia de ruptura de la continuidad (mesianismo). Sin embargo es preciso advertir que

No todos los vencidos son perdedores en sentido benjamineano: lo que les distingue es una manera de ver la historia; los primeros son historicistas, es decir, buscan su identidad y legitimación a sus hechos en una esencia, en un origen, en una manera de ser que puede cometer atropellos pero que les son perdonados si se remite al seno patrio; los segundos, que han experimentado la inhumanidad de esa manera de ser, buscan la libertad en la ruptura de la continuidad. [... En tal sentido, la liberación es posible gracias a] la memoria de la experiencia histórica [... ya que] no es el recuerdo de los vencedores sino el de los vencidos el que crea esperanza. [...] La dignidad de ser feliz es esa solidaridad con el pasado²⁷¹.

Para dimensionar una historia auténticamente humana y fundada en la justicia como horizonte y sentido ético-político se hace necesario la reflexión analítica de la historia sobre aquellos sujetos que se encuentran, por decreto del historiador como juez en turno, “fuera” de la historia²⁷². Una historia que dimensione su propia antropología para dar cuenta de sus propios supuestos y traspatios ideológicos, así como sustentos científicos y humanísticos. Una historia que dimensione los cambios, rupturas y transformaciones de la realidad y donde los sujetos humanos son fundamento de tales tipos de movimiento histórico. Una historia, en síntesis, *fundada en la razón anamnética, antes que la razón científica. Una razón anamnética desde los vencidos de la historia que han sido deshumanizados por la propia historia, relegando sus vivencias como experiencias “sin historia” y el recuerdo que ha sido*

271 Manuel Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 217, 224, 226.

272 Sugerente en este punto es la obra de María Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit.

*olvidado como condición de toda historia, desde la memoria de la “historia del sufrimiento del mundo” (Benjamin) y de la “búsqueda del tiempo perdido” (Marcuse) como vehículos de liberación desde una ética y cultura del recuerdo como expresión de la espera y la esperanza humanas*²⁷³.

273 En este punto, es conveniente indicar que hablamos desde una posición filosófica de la memoria, más que teológica (como hace Metz en su obra citada). Lo cual nos lleva a considerar los aportes de la filosofía y teología judeocristiana sobre la memoria (Metz, Benjamin o Arendt citados, así como otros personajes como Levinas, Scholem). En este punto es sugerente: Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997; Michael Löwy, *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo y utopía*, Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 2015.

TERCERA PARTE.
EL TEMOR DE LOS VENCIDOS.
HISTORIA SACRIFICIAL DESDE UN HORIZONTE PROPIO

Hemos hablado ya de lo que entendemos por una historia de la memoria desde la dimensión antropológica. Examinamos la centralidad de categorías como las del tiempo en tanto condición de toda existencia y de ésta como fundamento de todo tiempo. Lo cual nos llevó a considerar necesariamente una antropología de la historia o dimensión antropológica de la historia, que configura el papel irreversible del ser humano en la historia para su liberación integral. Papel que se logra a partir de la memoria como configuradora de identidad y posibilidad de transformación colectiva y comunitaria. Son, en palabras de Gaos, “exclusivas del hombre” donde el horizonte trágico, violento y sufriente de la historia misma abre paso a la comprensión de una historia de sujetos marginados y excluidos hasta configurar una historia de pocos como “historia de los vencidos” y de los “hombres sin historia”. De ahí la necesidad de plantear una historia de la memoria como dimensión de una historia ética que nos permita hablar de la liberación de todo hombre concreto en su situación vital propia. El horizonte de justicia se hace así patente en la realización de una memoria feliz y la historia deja de ser arma de colonización para convertirse en instrumento de liberación humana a través de la ruptura de la continuidad, aún en aquellas situaciones donde el silencio opera como resistencia y donde los sujetos que quedan “fuera” de la historia (científica) dejan sólo huellas en la memoria colectiva que los une a su comunidad.

Mas, nos preguntamos, ¿quién es propiamente el ser humano al que aludimos? Una primera respuesta se puede esbozar como el ser humano en tanto persona humana, en su integridad y dignidad, cuya condición humana se realiza en tanto que la vive para sí mismo y los suyos desde sí mismo como un sujeto en colectividad, como un sujeto que se sabe otro y con otros; todo ello lo hace un sujeto de una realidad de escasez, necesidades, deseos, anhelos, fantasías, voluntad y

proyecciones que le permite, de modo simbólico e ideológico, no sólo producir y reproducir su mundo sino también proyectar diferentes modos de vivirlo y distintos mundos inclusive²⁷⁴. Sin embargo es una respuesta que alude elementos de imprescindible consideración. Y es que, como indica María Zambrano, “[e]n el hombre hay algo que escapa a la sociedad y justamente, por suceder así, hay historia humana. [...] Si la vida humana es una serie de aventuras en el espacio-tiempo, la vida humana, la más distinta de todas, ha de ser una aventura en que se distinga, ante todo, el modo de adentrarse en el tiempo”²⁷⁵. Este halo misterioso, propiamente humano en su historicidad concreta, es justo el horizonte de nuestro interés que deseamos destacar a continuación.

XVII. PRELIMINARES. HISTORIA “DE TODOS” Y SACRIFICIALIDAD DESDE UNA MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL DE NUESTRA AMÉRICA

¿Qué significa propiamente aquello que escapa y va más allá del humano como individuo o sociedad? La respuesta hemos de plantearla en la dimensión de la historicidad, a partir de la pregunta por el sujeto como sujeto de la historia. Labilidad, finitud y proteicidad son elementos constitutivos del hombre, siempre en un horizonte abierto. Aquí cabe retomar las palabras de la propia María Zambrano, para quien

ser hombre es ser persona y persona es soledad. Una soledad dentro de la convivencia. [...] Sólo lo es [lo absoluto,] eso desconocido y sin nombre que es soledad y libertad. [...] El modo adecuado de tratar con la persona es a confianza, fundamento de la fe. [...] La persona está siempre más allá, ella es la que crea humanamente [...] pues toda creación humana se revierte de algún modo sobre la sociedad. [...] Y son hermosos los momentos de la historia en que en una cierta sociedad, la persona ha podido vivir en la órbita de una tradición, sintiéndose libre²⁷⁶.

274 Sugerente es, en este sentido, la obra de Mario Pasqualini, *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y teoría social de Freud a Zizek*, Buenos Aires, FCE, 2017. Y ver mi reseña en: “La travesía social del psicoanálisis” en *La Jornada Semanal*, no. 1194, 21 de enero del 2018, p. 12.

275 Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit., p. 119.

276 *Ibid.*, p. 124, 126-127.

Por ende, si lo propio del ser humano en cuanto humano es su vida como persona, esta se da en el sentido de “una ética de la historia o de una historia en modo ético”²⁷⁷ ¿en qué condiciones ha sido y sería posible la realización de los sujetos como personas, más que como individuos y/o sociedades?, ¿cuáles son las condiciones de existencia histórica negativa para el ser humano? *Es la pregunta del humano como identidad y como sujeto. La pregunta del principio central que estructura la humanidad del humano, la pregunta del sujeto como sujeto de la historia.*

El problema estriba en saber bajo qué condiciones es que esta historia ha tenido “hermosos momentos de la historia” en que la libertad plena, una vida libre. Quizá la respuesta nunca se logre hallar en términos fácticos. Sin embargo, tal es el horizonte mismo de la historia: la lucha por la liberación humana. El plano de la conciencia es, desde luego, fundamental, siempre que se considere su nicho de memoria y sensibilidad humanas para la proyección de una historia de liberación auténticamente humana. La respuesta entonces está hacia atrás, en la medida que es desde allí que se configura nuestro horizonte vital histórico.

En este sentido, la dimensión antropológica es fundamental. Ya Cassirer ha planteado que lo propio del ser humano está en la simbólica, sin embargo es crucial considerar las dimensiones míticas y dialógicas como horizontes de la historia en realización de la libertad humana. Y es aquí que se comprende que el hiato entre mito y *logos*, o entre símbolo y concepto, es un hiato poroso, pues tienen relaciones que han sido y son cruciales para la realización de la vida humana toda. Esto es, que la vida humana está imbuida no sólo por lo conceptual, sino también por lo simbólico, así como también una “logomítica” (como bien expresa Lluís Duch²⁷⁸). La existencia humana no sólo es racional, sino también sensible y pulsional, y es el diálogo horizontal, ejercido desde ambas dimensiones, lo que permite la configuración del ser humano en cuanto tal para (no siempre “en”) un plano de convivencia.

277 Ibid., p. 25.

278 Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, 2ª ed., Barcelona, Herder, 2002.

No podemos ignorar la dimensión del *polemos* dentro de este plano convivencial humano. Es decir, es preciso mirar políticamente el horizonte convivencial de la historia. Consideramos que de este modo podremos abrir el sendero hacia una “historia de todos” abierta al diálogo y la discusión de la diversidad humana pues, como ha destacado recientemente Mario Magallón, “es necesaria la reconstrucción histórica y social de la política en nuestra América, que tenga por eje izquierda-centro-derecha, o según sea el caso, de cualquier otro eje similar que regule los conflictos políticos que se presentan en la sociedad civil y se respete el derecho a disentir”²⁷⁹. En este sentido, la dimensión antropológica de la historia se torna en una “antropoética política” que podemos plantear como una “antropoética política de la historia”, al modo como lo ha planteado Magallón, esto es, como una antropología fundada en “el diálogo [como] la característica específicamente humana y humanizante. [...] Esto quiere decir que somos con los otros en la alteridad circunstanciada de la existencia, en un diálogo horizontal de justicia, equidad e igualdad solidaria y democrática. Es el ejercicio consciente y responsablemente comprometido con el otro”²⁸⁰; allí donde se proyecte la

reflexión sobre la obra humana y social de una comunidad en el tiempo, en la historicidad, de la proyección y trascendencia en la *paideia*, en el *areté*, [en la historia como discurso –agregamos nosotros–] en los ideales del ser humano y social que se quiere educar y “cultivar” [conociéndose históricamente –agregamos nosotros]. Por lo mismo, esto deberá constituirse en el proyecto de la sociedad, del ciudadano y del sistema mundial de la actualidad²⁸¹.

279 Mario Magallón Anaya, *Filosofar, historia y eticidad desde nuestra América*, prólogo de Orlando Lima Rocha, México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2017, p. 65.

280 Mario Magallón Anaya, *Miradas filosóficas latinoamericanas: antropoética política de la educación y de la universidad en el mundo global*, México, Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, 2012, p. 62. El término “antropoética” se debe a la propuesta de Edgar Morín, sin embargo el planteamiento que hace Magallón nos permite situar políticamente esta propuesta. Ver, de Edgar Morín, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Francia, UNESCO, 1999.

281 Mario Magallón Anaya, “Antropología ética de la educación en tiempos posmodernos” en *Educación Superior. Cifras y Hechos*, año 8, nos. 49-50, enero-abril 2010, pp. 12-13.

Esto es, lo que llamaremos desde ahora una *antropoética política de la historia* en tanto anhelo zambranesco de “persecución de una ética de la historia o de una historia en modo ético”²⁸², como lo que Edgar Morín ha llamado “*antropolítica o política del hombre*” en tanto “antropoética”²⁸³. Esto es, como historia de todos que se funda y busca la identidad en la diferencia por medio del diálogo pleno para una liberación humana integral, una “historia de todos” regulada dialógicamente para una convivencia colectiva.

Empero, es posible mirar que la “historia de todos” como horizonte se ha configurado a condición de su ideología de dominio como “historia de muchos” y definida a su vez por “unos cuantos” de forma absolutizada. La dominación y opresión, las relaciones de dependencia, han configurado un sentido de violencia y poder humano consecuente con esta posición, como ya hemos visto.

Lo cual puede apreciarse en la historia como discurso y es aquí que se torna crucial el papel del sujeto de la historia para poder examinar dicha cuestión. Si bien hemos dicho ya que la dimensión antropológica de la historia tiene una razón primeramente anamnética, es necesario proyectar una historia de la memoria que nos permita pensarnos históricamente desde nuestro presente hacia un pasado para plantear un porvenir más pleno de libertad integral.

La razón anamnética es así fundamental para pensar un horizonte histórico netamente humano, para proyectar una antropoética política de la historia, como la llamaremos aquí. Es desde ella que se abre la historia como “el reino de la posibilidad” (y no de la causalidad y la necesidad), como ha dicho Ellacuría²⁸⁴, donde la liberación de todos se torna no sólo deseable y necesaria. Liberación como historia e historia como liberación, donde la discursividad histórica sea considerada

282 María Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit., p. 25.

283 Ver las obras de Edgar Morín tituladas: *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, 7ª edición, Barcelona, Editorial Kairós, 2005, p. 249 y ss.; *Los siete saberes... op. Cit.*; “La antropolítica” en *Tierra Patria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 157-179.

284 Ignacio Ellacuría, “El sentido del hacer histórico” en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, pp. 113-141. Cita de p. 137.

no sólo la dimensión escritural (y no me refiero sólo la escritura alfanumérica) sino también la dimensión oral (dialógica) y sensible en colectividad rememorativa.

Solo así es posible la construcción de una historia “de todos”, donde no sólo las “fuentes” escritas y materiales sean fundamento para la escritura de la historia, sino también el recuerdo de aquellos sujetos que han quedado “sin” o “fuera” de la historia. Sujetos que son considerados por esta historia como “vencidos”, por no poder aparecer dentro de una historia al no legar ninguna fuente escrita o material de su existencia, quedando sólo su recuerdo y alusión en el recuerdo. He ahí la importancia de considerar la razón anamnética como sustancial a la historia como discurso, como fuente para la escritura de la historia.

¿Liberación de qué y hacia dónde? Justamente de una historia donde la violencia y poder de dominación persisten, desde el mundo occidental, como un “absolutismo [... pues] con él, negamos lo mismo que queremos: el que la persona humana se realice íntegramente”²⁸⁵. Una historia que podremos llamar aquí, a partir de lo planteado por pensadores como María Zambrano u Osvaldo Ardiles, una “historia sacrificial” que se opone a una historia donde la convivencia y realización sean el horizonte de realización plena de la condición humana de los sujetos históricos como sujetos de *su* historia concreta.

¿A qué nos referiremos desde ahora con esta “historia sacrificial”? Adelantemos la cuestión, que examinaremos con todo detalle en los siguientes capítulos. Una historia sacrificial es el sacrificio de la persona humana como individuo al Estado dentro de un proceso de humanización de lo divino para empoderar a una cúpula a costa de la indigencia de los marginados, cuyo sentido absolutista de poder logra ocluir el tiempo humano. En palabras de Zambrano,

El sacrificio del privilegio, del lujo máximo de vivir individualmente en beneficio de un Estado que conduce –a ese precio– a una sociedad futura, donde el individuo no tiene ya por qué estar en divergencia, ni en oposición con la sociedad, donde se sentirá en tal unidad como la parte de un todo o el miembro del organismo. [...] Se trata pues de un proceso

285 María Zambrano, *op. Cit.*, p. 68.

de humanización y de vitalización de lo divino, de poblar, diríamos, el espacio desierto de la divinidad que no se ha revelado todavía como persona²⁸⁶.

Esta historia concreta “de todos” implica asumir la crisis de la modernidad en que vivimos actualmente porque “hablar del sujeto social remite, necesariamente, al tan llevado y traído problema de la modernidad, porque es en ella donde se da el proceso de formación del sujeto, del individuo”²⁸⁷. Una crisis que muestra, en sus fisuras, lo endeble de binarismos pretendidamente existentes entre religioso/secular, mito/logos, símbolo/concepto, utopía/ideología, barbarie/civilización, occidentalizado/occidente, entre otros, como elementos no-rationales/rationales que expresen lo no-moderno/moderno respectivamente.

Aquí el pensamiento latinoamericanista tiene una palabra fundamental. Desde la historia de las ideas, el marxismo, dependentismo, el pensamiento de la liberación o el pensamiento poscolonial/decolonial se han establecido, cada uno a su manera, posiciones críticas de la modernidad a partir de un núcleo común: el eurocentrismo egocéntrico o, en una palabra, monotópica. De allí que, más allá de los debates (siempre necesarios) en torno a la modernidad como sustento o asiento de un modo específico de organización socioeconómica y vital como el capitalista, un horizonte común del pensamiento crítico, latinoamericano o no, es justamente el planteamiento de una vida trans-capitalista²⁸⁸.

Por ello estamos de acuerdo con Mario Magallón al posicionar nuestro análisis en el marco de una *modernidad alternativa radical*, es decir, en tanto que *crítica de una modernidad monotópica* que la revalore y reconozca como:

286 María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, op. Cit., pp. 120, 122.

287 Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, 2ª ed. Corregida y aumentada, México, CIALC-UNAM, 2008, p. 367.

288 Ver, por ejemplo, distintas posiciones en el mismo horizonte en: Franz Hinkelammert, *La vida o el capital*, San José de Costa Rica, DEI, 2003; Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2008; Enrique Dussel, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014; Horacio Cerutti-Guldberg, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, México/Ecuador, CIALC-UNAM/Universidad del Cauca, 2015.

La modernidad filosófica europea, además de ser excluyente e imperial, con el tiempo ha perdido su filo crítico. Puede decirse que la filosofía, en general, ha reflejado su línea crítica de análisis de los enclaves formales y empíricos, y en la practicidad de su hacer diluye lo social, político, económico y cultural, lo cual se desvanece en aras de la *cultura lingüística*, donde las relaciones de propiedad e interés económico establecen las reglas de circulación, comunicación e información y, de cierta forma, en ellas desaparecen los análisis teórico-epistémicos y dialécticos. [...] Es decir se trata de [plantear] una reflexión que recupera la dialectización histórico-discursiva incluyente de la diversidad humana en el análisis de la practicidad de su acontecer [...]. Ello requiere reconocer a la historia de las ideas de nuestra América como el espacio cultural en un proceso articulado y cambiante, que tiene como referente la onticidad del acontecer del ser humano en el mundo. [...] Se busca transgredir e ir más allá de los paradigmas de la modernidad occidental, ante una realidad histórica mundial donde se ha declarado la muerte del sujeto, de Dios, de la historia. Lo cual, mirado en retrospectiva, es una propuesta de reconstrucción de la modernidad desde formas alternativas radicales de nuestra América que recupere la tradición, la memoria y el recuerdo. [...] Lo cual demanda pensar y analizar la realidad desde un horizonte epistemológico y ontológico que vaya más allá de la “razón imperial” occidental que ha colocado al margen, en la exterioridad, a los países marginales y empobrecidos de nuestra América y el mundo²⁸⁹.

Es decir, es necesario entender a *la modernidad alternativa radical*, desde nuestra perspectiva, como una *rememoración del ente concreto* desde la *proyección de racionalidades críticas propias*, desde la *propia tradición (en su memoria, oralidad y textualidad)*, para situarse en la *historicidad universal de los seres humanos en su mundo y la realidad constitutivas y constituyentes de la vida*. Esto es, más allá (en todo caso, desde una) “historia mundial” (en el sentido decolonial del término, como más allá del eurocentrismo aunque no se ocupen de pasar por la propia tradición²⁹⁰), hacia una

289 Mario Magallón Anaya, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC-UNAM, 2018, pp. 20-21, 26-27.

290 Considérese por ejemplo: Enrique Dussel, *Política de la liberación, tomo I: historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007; José Gandarilla Salgado, *Asedios a la totalidad*, Barcelona, Anthropos, 2012; José Gandarilla, *Modernidad, crisis y crítica*, México, CEIICH-UNAM, 2015. Mi reseña a este último título en: Orlando Lima, “Por una utopía no colonial” en *La Jornada Semanal*, 28 de mayo de 2016.

“historia de todos” (como historia planetaria, en todo caso) en el sentido antropoético político del término. Es decir, desde el principio identitario humano de la igualdad en la diferencia, ya que

la perspectiva de la modernidad alternativa radical de nuestra América es un ejercicio analítico-crítico de toda forma de razón que se ostente como la “única razón”, para cuestionar los fundamentos de su propio filosofar, esto se hace extensivo a las diversas filosofías en el mundo. [...] En oposición a ello, la modernidad alternativa radical propone la construcción de un horizonte de sentido, en el que se asuman formas axiológicas valorativas incluyentes de la totalidad de los seres humanos [...]. Se trata de una historia con conciencia de la relación que guardan y han guardado los seres humanos, las naciones y los pueblos con el poder, dominio y control de las metrópolis imperiales. Por lo mismo es necesario ir más allá del absoluto dualismo: bueno igual a civilizado y malo a bárbaro o salvaje, para proponer la mutua relación de comprensión, entendimiento, diálogo, reconocimiento en equidad y justicia solidaria. [...] La modernidad alternativa radical de nuestra América rompe la concepción de las formas discursivas unitarias cerradas y excluyentes del resto de la humanidad, e intenta ir al margen de la filosofía occidental que se asume como la única razón, el único lógos, la única forma de racionalidad, para colocar al margen de la historia y de la razón a las naciones que no fueron el centro de la conquista y de la civilización occidental. [...] Es una forma de racionalidad ética, filosófica y política incluyente que comparte y tiene en común la historicidad de sus principios, donde el centro común es el ser humano, *todo ser humano* en la unidad ontofenomenológica²⁹¹.

Situados en este horizonte, el tema presenta dos aristas al menos: el de la historia como “historia sacrificial” y la de los sujetos de la historia. En este apartado vamos a considerar la primera cuestión, esto es, la historia sacrificial, para, en los siguientes capítulos, poder precisar a qué sujetos nos referimos al hablar de tal sacrificialidad de la historia.

291 Mario Magallón Anaya, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, op. Cit., pp. 24-25, 28-29, 31-32.

CAPÍTULO 6.

EL ORDEN SACRIFICIAL DE OCCIDENTE: VIOLENCIA, CULTURA Y PODER PARA UNA “HISTORIA SACRIFICIAL”

No hay víctimas sin victimarios. El grito del pobre es el reverso del Amo. Y hay que hablar de las dos cosas al mismo tiempo. Y eso lo hace uno donde puede y como puede. [...] Acá viene eso ontológico, eso metafísico que ni la manipulación, ni la maldad, ni la perversidad del ser pudo matar. Con Dios o sin Dios. Mantenemos el deseo. ¿Por qué no ha muerto este discurso? Ése es el triunfo de Jesús, de Buda, de muchos. ¿No es eso también Parusía, repetición y segunda venida de lo reprimido? ¿Cuál hubiera sido el triunfo del Amo de la historia? Que todos habláramos el discurso del Amo, el lenguaje del Amo. El discurso utópico aflora. Incluso políticamente. [...] El Amo triunfa a medias. Nos puede dañar pero no matar aquello que tampoco nosotros podemos matar. Ni el Amo es tan fuerte, ni nosotros somos tan fuertes para evitar la reaparición de esto.

OSVALDO ARDILES, en entrevista del 2001 con Carlos Asselborn, Oscar Pacheco y Gustavo Cruz, *Liberación, estética y política*, Córdoba, EDUCC, 2009, pp. 324, 327.

Las siguientes reflexiones quieren perfilar la “historia sacrificial” entendida aquí, dicho a modo de hipótesis, como el orden normal y progresivo de la historia oficial y cotidiana visto desde las élites de poder dominantes. Esto es, que la historia, aceptada en su vena etnocéntrica (hegemónicamente occidental europea), es una historia con un orden sacrificial constitutivo que necesita del sacrificio de “muchos” para el beneficio de “pocos” y dicho orden es negado, aunque nunca abandonado por los dominantes.

Nos preguntamos entonces ¿qué entender por sacrificio?, ¿por qué asociarlo a la historia?, y finalmente ¿qué es y qué configura propiamente la “historia sacrificial”? A continuación perfilamos una respuesta a tales cuestiones.

XVIII. EL SACRIFICIO: VIOLENCIA DE LA HISTORIA, HISTORIA DE LA VIOLENCIA

Fue René Girard, en *La violencia y lo sagrado*, quien planteó que la violencia es el origen de toda sociedad y su expresión es tanto cotidiana como simbólica²⁹². La violencia se posiciona como fenómeno existente entre los dos polos de la cultura que son los extremos existenciales: vida y muerte. Polos existentes en la cultura homínida que dio pie al nacimiento del ser humano como lo conocemos hoy. Vivir y morir son dos hechos de todo ente, siendo el ser humano quien los ha considerado como parte de su existencia hasta resignificarlos como símbolos propios del devenir íntimo de cada sujeto en colectividad.

De este modo, nacer y comenzar ha sido anclado al vivir, contrapuesto a morir y terminar para morir. Pero bajo el lente simbólico nada está fijo, todo fluye. Así, morir es un modo de vivir y viceversa. Analógicamente terminar es comenzar de nuevo, un recomienzo nuevo donde la temporalidad se torna no ya en mero devenir natural, sino en tiempo mundano como signo de la existencia histórica humana. Cuestión que, como hemos visto, es esencia de historicidad.

Es desde este fenómeno de muerte y nacimiento que la violencia signa su existencia en la humanidad²⁹³. Así para el psicoanálisis, el nacimiento del hombre es un nacimiento traumático porque la humanización se da a condición de su separación radical con la dimensión natural que le dio origen, entendida como desnaturalización y, con ella, de su desanimalización. Pero esta separación radical nunca es total. Como hemos visto, la dimensión biológica está siempre presente. Por ello la radicalidad de la separación estriba en ser un desgarre en su propia existencia. Desgarre de lo natural, existencia desde lo natural pero más allá de ella. Un trauma

292 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.

293 Ver Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.

donde se trastoca lo natural y se configura lo artificial. Tal es la dimensión histórico-cultural donde la violencia ha signado la existencia humana desde la más íntima sensibilidad hasta la más pública racionalidad.

De este modo, el misterio de los vínculos entre individuo y sociedad, entre realidad y sueño como deseo o fantasía, o bien entre lo subjetivo y lo objetivo, trazan horizontes que van más allá de la racionalidad moderna.

Lo real aprehendido simbólicamente e ideológicamente es también fuente de deseo e imaginación, allí donde la fantasía y la memoria se abren como facultades intencionales que permiten al sujeto vincular su existir con el convivir en acción y recreación de lo arcaico y reprimido con lo vigente y represivo para la proyección de un mundo propio, ineludiblemente humano.

Por eso mismo, si el hombre es un animal simbólico o, en términos zubirianos, animal de realidades, esta animalidad misma (tanto como su dimensión simbólica y real) está signada por la violencia como fuente de origen de la vida y la muerte. La vida cotidiana y la simbolización de la vida son signos donde la violencia deja una marca constitutiva en la humanidad toda.

Es aquí donde disciplinas como la filosofía, el psicoanálisis o la antropología han abierto caminos a la historia en tanto teorías de lo subjetivo y lo real. Por ello ha podido definirse hegelianamente a la historia como la lucha por la libertad. La liberación es así un proceso histórico donde la violencia ha sido constitutiva en la existencia humana y, desde nuestra consideración, ha formado parte de su condición antrópica, más que de su naturaleza (iusnaturalismo) o de su existencia formalmente histórica (derecho positivo).

Ahora bien, cabe cuestionarnos si es cierto que la violencia es coesencial a la existencia humana ¿por qué entonces las distintas organizaciones colectivas, inclusive la llamada civilización, no ha sucumbido a la violencia misma? ¿Es factible afirmar que la existencia de un orden civilizatorio es violentamente existente? ¿Cómo se realiza la tesis girardiana de la violencia como origen de toda cultura? Examinaremos a continuación tales cuestiones a la luz de la violencia, la cultura y el

poder como un orden civilizatorio que configura lo que podremos llamar desde ahora una “historia sacrificial”.

XIX. VIOLENCIA Y CULTURA: DEL ORDEN ORIGINARIO AL CAOS SACRIFICIAL

Estamos así en condiciones para entrar de lleno en la tesis girardiana, destacando la dimensión de la violencia en relación constitutiva con la sacrificialidad. El problema estriba entonces en saber ¿por qué y para quién o quiénes, según Girard, ha sido necesaria la violencia?, ¿qué papel juega la sacrificialidad como punto nodal de expresión de la violencia y la cultura en la historia humana?

En tanto coimplicada con la existencia humana, la violencia ha persistido no sólo cotidiana sino también simbólicamente. Lo cual permite explicar a la violencia como una condición humana que, en su historicidad, acaece a lo largo, ancho y profundo de la historia. Esto es, que la violencia, en tanto condición humana, es dimensión *diahistórica* de su existencia misma. Es por eso que ha podido decir Girard que la violencia se ha “repetido” como un acto simbólico de todo suceso humano.

Cuanto más cruel y más brutal es una sociedad, más se enraíza la violencia en alguna necesidad pura. Tampoco se debe excluir, pues, la posibilidad de una violencia totalmente ajena al deseo mimético, allí donde falta lo más necesario. No obstante, incluso si se está al nivel de las necesidades básicas, cuando entra en juego una rivalidad a propósito de un objeto cualquiera, se carga forzosamente de contenido mimético. Y en tales casos, siempre interviene cierta mediación social. [...] Los comportamientos violentos surgen sobre todo entre personas que se conocen, incluso desde hace mucho tiempo. La historia de la violencia es principalmente mimética, como comprobamos en el caso desolador de la violencia doméstica²⁹⁴.

Para Girard, por tanto, la violencia es realidad tanto simbólica como cotidiana que, cuando es producto del deseo, éste se torna en “esencialmente mimético, se forma a partir de un deseo modelo; elige el mismo objeto que este modelo”²⁹⁵. En

²⁹⁴ René Girard, *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 75-76.

²⁹⁵ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. Cit., p. 153

este sentido, la mimesis constituye un esquema triangular, donde la imitación es esencial y la alteridad es vista con rivalidad. El triángulo Objeto/Rival-Mediador-Modelo/Sujeto-Discípulo se resuelve como *violencia mimética*: se desea lo que el otro, el rival, desea, lo que el modelo desea y viceversa (deseo mimético); el rival fascina tanto como es odiado por el sujeto. Esto es, se da una doble mimesis: una *mimesis de apropiación* o el deseo del Sujeto por apropiarse de un Objeto porque su Rival lo desea; pero de ahí surge la *mimesis del antagonista* donde se da una relación ambivalente entre el Sujeto y el Rival de amor/odio, o sea, de *fascinación*.

El deseo mimético es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar a los apetitos rutinarios, puramente animales, y construir nuestra identidad, que no puede en modo alguno crearse a partir de nada. La naturaleza mimética del deseo es lo que nos hace capaces de adaptación, es lo que proporciona al hombre la posibilidad de aprender todo cuanto necesita saber para poder participar en su propia cultura. [...] La imitación y el aprendizaje son indisociables. [...] En el mimetismo hay un menor grado de conciencia, y en la imitación la conciencia es mayor. [...] Las teorías de la imitación no hablan nunca de la mimesis de apropiación ni de la rivalidad mimética, y éste es, no obstante, el punto más importante de mi propia perspectiva. Para que resulte evidente, basta con pensar en las interacciones infantiles. El niño mantiene con los adultos una relación de mediación externa o, lo que es lo mismo, una imitación positiva, mientras que la relación que mantiene con los demás niños es de mediación interna, o sea, de rivalidad. [...] Sin embargo, el deseo y la rivalidad miméticos ya estaban presentes, y son fáciles de identificar detrás de los mitos y de textos religiosos. [...] La paradoja que semejante deseo [mimético] representa es que parece estar firmemente ligado al objeto, que el deseante parece firmemente decidido a conseguir ese objeto y no otro cualquiera, siendo así que muy pronto pasa, en realidad, a comportarse de un modo oportunista. Y cuando el deseo mimético se vuelve oportunista —es decir, pasa a proyectarse sobre cualquier otra cosa que encuentra—, entonces las personas a las que atormenta se enfocan paradójicamente sobre modelos sustitutos y también sobre adversarios sustitutos; [...] es entonces cuando emerge el mecanismo del chivo expiatorio²⁹⁶.

²⁹⁶ René Girard, *Los orígenes de la cultura*, op. Cit., pp. 53-56, 69-70.

Sucede que la imitación es el preámbulo de una crisis, del caos, por eso mismo, la violencia se torna aquí violencia caótica o, en términos girardianos, *violencia mimética*. De esta unión violencia-deseo surgirá un horror a la imitación que, en opinión de Girard, viene de “pueblos primitivos” y filósofos como Platón continuarían al separar, en filosofía, deseo e imitación o *eros* y *mimesis* (*mientras algunos literatos hablarán del horror mimético*). Pero a pesar del miedo a la imitación, *no es posible eliminarla*, [n]o es posible acabar con el deseo triangular ni en las culturas más 'simples' ni en las más 'complejas'. [...] Lo que ocurre es que el adulto [a pesar de tener más fuerza el deseo mimético en él y a diferencia del niño...] sabe reprimirlo, cuanto menos en sus manifestaciones 'más groseras'²⁹⁷.

El deseo mimético tiene como consecuencia una *crisis mimética* o, girardianamente dicho, *una violencia mimética propiamente dicha* por la crisis del orden natural o *Degree* y devela la diferencia misma de la violencia:

La *crisis sacrificial*, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad. [...] *Degree, gradus*, es el principio de todo orden natural y cultural. Es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado²⁹⁸.

Así, la *mimesis de apropiación*, aquella de la rivalidad, es según Girard *contagiosa*: los sujetos se concentran más en el deseo de un único objeto. Al transformarse en “*mimesis antagonista*” sucede lo mismo, excepto por un detalle: es con la *mimesis del antagonista* que el objeto desaparece y se da una violencia entre “dobles” o “rivales”. Por ello, *el deseo aumenta a medida que fracasa en su intento por obtener lo deseado, por lo que al conseguir su objetivo, el deseo mismo muere. El deseo mimético coincide con el contagio de la violencia impura y deriva en locura mimética*:

297 Joan-Carles Mèlich, *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 153.

298 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, pp. 56, 58.

Cada vez que el discípulo cree tener el ser delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo deseando lo que el otro le señala; y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso. Por una reducción a la vez lógica y demencial, debe convencerse rápidamente de que la propia violencia es el signo más seguro del ser que siempre le elude. A partir de entonces, la violencia y el deseo van mutuamente unidos. El sujeto no puede sufrir la primera sin sentir despertarse el segundo²⁹⁹.

Violencia y deseo, desembocados en esta locura mimética, originan desde la *mimesis antagonista* una “alianza contra un enemigo en común”. En ese momento se acaba la crisis y se reconcilia la comunidad pues han hallado a un “chivo expiatorio”.

El chivo expiatorio ha desempeñado un doble papel. Por un lado, ha desintegrado el orden social, porque es el culpable de la crisis sacrificial, el responsable del *caos*. Pero aglutinar en él todo el sentimiento comunitario de odio, es el gran salvador del grupo porque con su muerte volverá el *cosmos*. Ésta es su ambivalencia y fascinación. Al chivo expiatorio se le detesta y venera al mismo tiempo³⁰⁰.

Esto es, la rivalidad mimética o *mimesis del antagonista* culmina en el linchamiento de una víctima que no corre el peligro de ser vengada: tal es la definición de “chivo expiatorio”. Noción esta última que tiene un claro origen semita al que aludiremos más adelante.

El propio Girard reconoció una serie de dificultades en su planteamiento para definir el sacrificio con sugerentes hipótesis al respecto de la víctima sacrificial como sujeto sin parentesco ni lazos sociales en la comunidad (sujeto extranjero, marginal a la cultura en cuestión):

Definir la diferencia entre sacrificable y no sacrificable por la plena pertenencia a la sociedad no es del todo inexacto, pero la definición sigue siendo abstracta y no brinda gran ayuda. Cabe argumentar que, en numerosas culturas, las mujeres no pertenecen realmente a la sociedad y sin embargo nunca, o casi nunca, han sido sacrificadas. Este hecho tal vez obedezca a una razón muy simple. La mujer casada conserva unos vínculos con su grupo de parentesco, al mismo tiempo que se convierte,

299 René Girard, *Ibid.*, p. 155.

300 Joan-Carles Mèlich, *Ibid.*, p. 155.

bajo ciertos aspectos, en propiedad de su marido y del grupo de éste. Inmolarla significaría siempre correr el peligro de que uno de los dos grupos interprete el sacrificio como un auténtico crimen y se decida vengarlo. Por poco que reflexionemos sobre ello, debemos comprender que el tema de la venganza aporta en este caso una gran luz. Todos los seres sacrificables, trátense de las categorías humanas que acabamos de enumerar o, con mucho mayor motivo, de las animales, se diferencian de los no sacrificables por una cualidad esencial, y esto es así en todas las sociedades sacrificiales sin ninguna excepción. *Entre la comunidad y las víctimas rituales no aparece un cierto tipo de relación social, la que motiva que no se pueda recurrir a la violencia contra un individuo, sin exponerse a las represalias de otros individuos, sus allegados, que sienten el deber de vengar a su pariente*³⁰¹.

Todo lo anterior denota la idea central en el planteamiento girardiano: *el sacrificio se concibe como un regreso al orden* y a partir de ahora el linchamiento deberá repetirse periódicamente ya que “el sacrificio es una violencia sin riesgo de venganza”³⁰². Los ritos de paso serán variantes de este sacrificio primordial.

Recordemos que todo ritual cumple su tarea de realizarse como la repetición de un acontecimiento sucedido en algún tiempo pasado para renovarse en el presente y fusionar así la vida cotidiana con el mundo simbólico, confluyendo para Girard a través de la *sacrificialidad*. Por ello todo ritual es esencialmente simbólico, reclama un “mito de origen” (lo que no significa que todo mito requiera de ritos) y modela la acción humana³⁰³.

En la dimensión sacrificial *son los ritos de paso, entendidos como ritos que transforman el estatus social del sujeto que lo realiza, quizá los más centrales pues son un instrumento de la conservación del orden, la jerarquía y el dominio de las generaciones viejas a las jóvenes por el poder de coacción o dominio*. La violencia originaria se realiza como mito fundador de un ritual de paso para la realización de la sacrificialidad,

301 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p. 20. Cursivas nuestras.

302 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p. 23.

303 José Severino Croatto, “El rito”, acápite de su “Las formas del lenguaje de la religión” en Francisco Diez de Velasco y Francisco García Bazán [edits.], *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 84-89 (Tomo I de la Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones).

originariamente sacrificable y ritualísticamente propiciatoria. En adelante, las víctimas del sacrificio ritual, las “víctimas rituales proceden casi siempre de unas categorías no abiertamente exteriores, sino más bien marginales, esclavos, niños, ganado, etc. Hemos visto anteriormente que esta marginalidad permite que el sacrificio ejerza su función”³⁰⁴.

Esto es, la “violencia originaria” engendra una “víctima sacrificable” que generalmente se consideraba sagrada puesto que provenía de fuera de la comunidad. El origen de la comunidad profana tiene una raíz sacra gestada por una víctima de tal ritualidad:

*todo rito sacrificial se basa en dos sustituciones: la primera viene ofrecida por la violencia fundadora que sustituye con una víctima única todos los miembros de la comunidad; la segunda, única propiamente ritual, sustituye una víctima sacrificable por la víctima propiciatoria. Sabemos que lo que caracteriza esencialmente las categorías sacrificables es que caen regularmente fuera de la comunidad. La víctima propiciatoria, por el contrario, formaba parte de la comunidad. Hemos definido el sacrificio ritual como una imitación inexacta de la violencia fundadora. [...] La comunidad surge por el contrario de lo sagrado. Los que forman parte de la comunidad son, por tanto, en principio, los menos adecuados para representar la víctima propiciatoria. Así se explica que las víctimas rituales sean elegidas al margen de la comunidad, entre los seres que están normalmente impregnados de sagrado puesto que lo sagrado es su habitación normal, animales, extranjeros, etc*³⁰⁵.

Puede entonces definirse así a la violencia como un fenómeno histórico, producto de la condición humana y con un carácter netamente instrumental, operativo desde lo íntimo a lo público, que refiere a la conquista como apropiación o la defensa de lo propio por su protección y seguridad. Por eso mismo, la violencia es un fenómeno anclado a la sensibilidad humana como ámbito fundamental de configuración y realización. Pensar situadamente este fenómeno es problematizar, desde una dialéctica de lo concreto, el anclaje de la memoria y la cotidianidad como

304 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. Cit., pp. 281-282.

305 René Girard, *Op. Cit.*, pp. 279, 281.

horizontes ineludibles y constitutivos de la vida. Por lo tanto, la violencia es sólo pensable a partir de su dimensión cotidiana y configuradora de identidades en lucha por su liberación integral.

XX. VIOLENCIA Y PODER: DEL CAOS SACRIFICIAL A LA ADMINISTRACIÓN

Pensar el fenómeno de la violencia implica entonces pensarla como un fenómeno relacionado con el poder, transido de ideología, utopías, imaginarios, conductas, simbolizaciones, prácticas, emociones, razones, deseos y necesidades, entre otras. Todas ellas operan a nivel consciente e inconsciente en escalas subjetivas, colectivas e institucionales y se sitúan históricamente en la realidad humana. La violencia tiene históricamente la tarea nodal de mantener la diferencia entre los diferentes grupos e instituciones (en sentido antropológico) humanas. Se da así

una 'buena' violencia y una violencia 'maléfica'. La primera es la controlada [... y] mantiene las diferencias [... e] impone jerarquía. La violencia maléfica, la que es perjudicial para la supervivencia de la comunidad, es la que lleva a la crisis de diferencias, la que se contagia y se esparce. El sacrificio ritual tiene esta función restauradora de la armonía y el orden social³⁰⁶.

De este modo el ritual confluye en la dimensión mítica de la realidad, persistiendo ésta como narración originaria que racionaliza una realidad cotidiana ininteligible pero real y vinculando ritual a sacrificialidad. En otros términos, “la fiesta y el sacrificio no constituyen, en definitiva, más que un solo e idéntico rito”³⁰⁷ por lo que *la sacrificialidad es un ritual y la violencia ritual conlleva a su vez esta sacrificialidad. La cual tiene así la función principal de ofrendar algo a una divinidad: “El sacrificio siempre ha sido definido como una mediación entre un sacrificador y una divinidad”*³⁰⁸. Por ahora conviene atender a esta relación ritual-sacrificio para poder ahondar propiamente en la sacrificialidad, motivo central de este acápite.

306 Joan-Carles Mèlich, *Antropología simbólica y acción educativa*, op. Cit., pp. 146-147.

307 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. Cit., p. 208.

308 René Girard, *Ibid.*, pp. 14.

Si la violencia como ritual conlleva siempre un sacrificio y tiene la función de contener la violencia misma al ofrecer algo a una divinidad, puede decirse que todo ritual conlleva violencia, pero no toda violencia es ritualística. Por eso mismo, podemos decir que el ritual es un modo sagrado de administrar la violencia y la violencia es violencia sagrada al ser ritualizada. En los términos del filósofo Joan-Carles Mèlich,

El rito está estrechamente emparentado con el sacrificio. El sacrificio tiene la función, sobre todo en aquellas sociedades en la que el sistema judicial no existe, de controlar la espiral de la violencia, la escalada de venganza. El sacrificio sirve para desviar la violencia de algunos seres que se intenta proteger hacia otros cuya muerte no importa. Se trata de engañar a la violencia a través de más violencia. [...] *El ritual es violencia que sirve precisamente para controlar la violencia.* La víctima se sacrifica para purificar a la comunidad [...]. La violencia es sagrada desde el preciso instante en que un grupo social la percibe unánimemente contra una víctima que no corre el peligro de ser vengada. Pero para que el sacrificio sea eficaz, es necesario que los partícipes del ritual consideren a la víctima realmente culpable del crimen que se le imputa³⁰⁹.

Por eso mismo, la administración de la violencia se da de modo ritual o también de modo judicial. La única diferencia entre ambos modos de administrarla es, según Girard, que la judicial es “más eficaz”. En este sentido la violencia nunca es legítima, sólo justificable y legalizable. El ritual sacrificial desvía la venganza como objetivo de la violencia, mientras el aparato judicial se centra en racionalizarla como expresión “civilizada” para castigar a víctimas al culpabilizarlas (lo sean o no). Por ello, *lo peligroso para Girard no es tanto la violencia misma como la pérdida de su control, de su administración.*

Siempre nos imaginamos que la diferencia decisiva entre el primitivo y el civilizado consiste en una cierta impotencia del primitivo en identificar el culpable y en respetar el principio de culpabilidad. Respecto a este punto nos engañamos a nosotros mismos. Si el primitivo parece desviarse del culpable, con una obstinación que aparece ante nuestros ojos como estupidez o como perversidad, es porque teme alimentar la venganza. Si

309 Joan-Carles Mèlich, *Antropología simbólica y acción educativa*, op. Cit., pp. 146, 167, 173.

nuestro sistema nos parece más racional se debe, en realidad, a que es más estrictamente adecuado al principio de venganza. La insistencia respecto al castigo del culpable no tiene otro sentido. En lugar de ocuparse de impedir la venganza, de moderarla, de eludirla, o de desviarla hacia un objetivo secundario, como hacen todos los procedimientos propiamente religiosos, el sistema judicial racionaliza la venganza, consigue aislarla y limitarla como pretende; la manipula sin peligro; la convierte en una *técnica* extremadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia³¹⁰.

Y, sin embargo, para Girard ambas instituciones, el ritual y el aparato judicial, tienen un punto en común: en tanto son procedimientos “análogos”, esto “lleva a pensar que están todos enraizados en lo religioso [... por lo cual] la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado”³¹¹. Y lo sagrado alude tanto a lo santo como a lo maldito, allí donde el terror ocupa un lugar especial, un “terror santo”, como dice Eagleton, que canaliza *sacrificialmente* la violencia vengativa hacia una violencia regulada³¹².

*La religiosidad tiene, en última instancia, la tarea de “purificar” la violencia hacia una pretendida paz con no-violencia o, más bien, violencia controlada institucionalmente (sea por el ritual, sea por el aparato judicial) para la reproducción de la colectividad: “Lo religioso es en primer lugar el levantamiento del formidable obstáculo que opone la violencia a la creación de cualquier sociedad humana. La sociedad humana no comienza con el miedo del 'esclavo' ante su 'dueño' si no con lo religioso”*³¹³. Así nace la figura del *chivo expiatorio*, la víctima propiciatoria y marginal de la comunidad. Su origen es judío y tiene, para Girard, al menos una triple dimensión.

la expresión *chivo expiatorio* designa, en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo lugar, todas las víctimas de ritos

310 René Girard, *La violencia y lo sagrado, op. Cit.*, pp. 29-30.

311 René Girard, *Ibid.*, pp. 30, 38.

312 Terry Eagleton, *Terror santo*, Barcelona, Debate, 2008.

313 René Girard, *Ibid.*, pp. 320.

análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y, por fin, en tercer lugar, todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor. [...]

La desritualización moderna saca a la luz el sustrato psicosocial de los fenómenos rituales. Gritamos “chivo expiatorio” para estigmatizar todos los fenómenos de “discriminación” política, étnica, religiosa, social, racial, etcétera, que observamos a nuestro alrededor. Y con razón. No es difícil observar cómo pululan los chivos expiatorios allí donde los grupos humanos intentan encerrarse en una identidad común, local, nacional, ideológica, racial, religiosa, etcétera.

Las tesis que defienden se basan en la intuición popular que aflora en el sentido moderno de (“chivo expiatorio”). Intento desarrollar las implicaciones de esa intuición. Una intuición más rica en verdadero saber que todos los conceptos inventados por los etnólogos, sociólogos y psicólogos. Todas las disertaciones sobre la exclusión, la discriminación, el racismo, etcétera, no dejarán de ser superficiales mientras no se encaren con los fundamentos religiosos de los problemas que asedian a nuestra sociedad³¹⁴.

Por ello, para Girard, es sólo a partir de la crucifixión de Jesús que es posible develar el mecanismo de la violencia sacrificial porque *ha desacralizado al ritual mismo*. Tal es la radicalidad del mensaje en la historia del Nuevo Testamento: de este modo, Jesús como *Cristo* deja de ser un “chivo expiatorio” para ser una víctima del sistema sacrificial. En los términos del filósofo José María Mardones:

La meta de los mitos y aun de la filosofía clásica es ocultar la violencia fundadora; la de la Biblia, desvelarla. [...] En la Biblia se avanza hacia el desvelamiento del mecanismo victimatorio, desde Abel, Abraham, José, Job... Pero el clímax se encuentra en el Nuevo Testamento, en Jesús de Nazaret. Aquí ya no se pregunta, como en el mito, "¿Quién es el culpable?", sino "¿Quién es la verdadera víctima?". Hay todo un proceso de *desacralización* del sistema que emplaza al culto, al rito, al mito, al Templo, al sistema religioso oficial. Allí donde no tiene cabida el pobre, el excluido, el marginado, la víctima, se está sacralizando la violencia fundadora; se están buscando víctimas propiciatorias.

314 René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, pp. 206-207.

Estructuralmente, los Evangelios semejan un mito: hay crisis, asesinato colectivo, revelación religiosa. Pero se pone de manifiesto la inocencia de la víctima y el mecanismo de muerte de la sacralización. Cristo no funciona como chivo expiatorio, sino como víctima que desvela el mecanismo expiatorio, el sistema sacrificial. Lo cual no impide que en la Iglesia se haya hecho durante siglos una lectura sacrificial, ocultadora, de la Pasión de Cristo. No es fácil desembarazarse del principio sacrificial³¹⁵.

Por ello, desde la perspectiva plenamente cristiana, posterior a la crucifixión del Cristo, el sacrificio puede interpretarse en esa misma lógica. Como apunta José Comblin:

el sacrificio es toda la vida, no es una realidad sacral separada de lo profano, es lo profano vivido en la moción del Espíritu. El sacrificio no es dar a Dios, sino presentarse ante Él, o sea, el sacrificio consiste más bien en recibir que en dar. [...] La muerte de Jesús fue profana, semejante en todo a la muerte de todos los condenados. [...] Esto nos permite superar la idea de que Jesús quiso morir y por eso buscó quien lo matara. [...] El sacrificio del Nuevo Testamento no significa el acceso de los seres humanos a Dios, sino el acceso de Dios a los seres humanos. Dios busca un mediador para entregarles sus dones, su perdón, su reconciliación. No para pagar un precio, sino para dar gratuitamente. Dios busca a un hombre que será su Hijo al mismo tiempo. Es Jesús resucitado. El Padre lo resucita para que sea ese mediador. Jesucristo toma el lugar de la expiación: hace lo que la expiación no hace, pues da de manera gratuita la vida que Dios da. [...] El que quiera ser fiel a la verdad, la justicia, el amor, será llevado al martirio³¹⁶.

Pero en el momento en el que la administración de la violencia se torna impura, es decir vengativa o culpabilizante, se conforma una "crisis sacrificial" entendida como pérdida del control de la violencia y donde "lo trágico", metafóricamente hablando, es el aumento de la pérdida de diferencia. De tal modo que la sociedad moderna lo es a condición de la pérdida de ritual sacrificial, más que de

315 José Ma. Mardones, *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 128-129. Cursivas del autor.

316 José Comblin, "El sacrificio en la teología cristiana" en *Revista Pasos*, San José, Segunda Época, no. 96, julio-agosto de 2001, pp. 6, 8-9.

sacrificio en sí. En otros términos, la lógica sacrificial por violencia mimética permanece, si bien su ritualización ha ido aminorándose tampoco desaparece por completo porque es la vena de dicha lógica.

Lo sacrificial es entonces, más que nada, la realización ritualística de la violencia contenida en sus marcos hacia las víctimas marginales de la colectividad en cuestión, siendo en este caso la sociedad occidental. Violencia que, en tanto ritualística, tiene en el “chivo expiatorio” el modelo de una víctima cuya sacrificialidad estriba en su inocencia e inmolación para donarse a una divinidad: ya sea ritualística, con la divinidad cósmica, ya sea no ritualística, con la divinidad mundana del dinero. Con su inmolación repetidora de la violencia fundante es capaz de contener a la violencia perjudicial y homologante: el chivo expiatorio opera para ocultar la violencia fundante, establecer las diferencias y jerarquías sociales en una sociedad y retomar así el control de la violencia por parte del status quo. Los fenómenos de discriminación peyorativa actuales conformarían fenómenos estructurados en esta sacrificialidad en crisis asentada en la donación victimológica de los marginados sociales al capital y su vida aniquilada para la realización de tal sacrificio.

Ahora bien, si la función del “chivo expiatorio” es esencialmente conservadora del orden social ¿es posible una transformación radical bajo la lógica sacrificial o más allá del chivo expiatorio y más allá de la sacrificialidad? Girard es claro en este punto y con visión hasta cierto punto pesimista nos responde: la mimesis del deseo (los objetos se eligen gracias a la mediación de un modelo) configura el que sólo sea posible renunciar al carácter objetual del deseo, pero el único modo vital de asumirlo es religiosamente y más allá del humanismo (moderno y anti-religioso, se entiende); así es posible dimensionar la violencia mimética que nos ancla a la lógica sacrificial para vivir en sociedad y con pleno control del deseo. Es decir, que estamos socialmente condicionados y sacrificialmente relacionados intersubjetivamente a partir de las prohibiciones como expresión de la moneda del deseo en sus caras de violencia y sexualidad (pues la sexualidad se torna impura al relacionarse con la violencia), siendo el chivo expiatorio el que junto a las prohibiciones impiden caer en *mimesis* violenta bajo el mismo principio: purificar la violencia mimética por medio de la

violencia ritual, expresión a su vez de la violencia fundadora. Dimensionar religiosamente la vida y más bajo el modelo del Jesús crucificado sería el único modo de aminorar la crisis de la sacrificialidad.

Para renunciar completamente al anclaje objetual del deseo, para admitir la infinitud de la mimesis violenta, hay que entender, simultáneamente, que la desmesura potencial de esta violencia puede y debe ser dominada en el mecanismo de la víctima propiciatoria. No se puede postular la presencia en el hombre de un deseo incompatible con la vida en sociedad sin plantear igualmente, frente a este deseo, algo con que mantenerle bajo control. Para escapar definitivamente a las ilusiones del humanismo, es necesaria una única condición pero también la única que el hombre moderno se niega a cumplir: debe reconocer la dependencia radical de la humanidad respecto a lo religioso. [...] La prohibición protege siempre a los consanguíneos más cercanos; pero sus límites no coinciden obligatoriamente con un parentesco real. [...] Las prohibiciones no son inútiles [...] pues] impiden a los próximos caer en la mimesis violenta. [...]. Las prohibiciones no son otra cosa que la propia violencia, toda la violencia de una crisis anterior, literalmente estabilizada, muralla alzada por todas partes contra el retorno de lo que ella misma fue³¹⁷.

XXI. VIOLENCIA E HISTORIA: LÍMITES Y ALCANCES PARA UNA “HISTORIA SACRIFICIAL”

Vemos así la importancia que tiene el “chivo expiatorio” para la cultura occidental. El problema de la modernidad occidental radicaría entonces, siguiendo el planteamiento girardiano, en la *crisis de la sacrificialidad*. Lo cual constituye una *sacrificialidad* aminorada y atravesada por la racionalidad que, en su tecnificación, logra la eficacia racional por medio de la judicialización de la violencia.

De modo que se abre la eficacia como moneda de cambio del ritual: no se trata ya de repetir un mecanismo de contención de la violencia destructiva, sino de construir una institución (empresarial o de Estado) capaz de castigar a los acusados de crímenes, propiciando a su vez la venganza social.

317 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. Cit., pp. 224-225.

En este sentido, lo trágico entendido como estado de homogeneización social en detrimento de la diferencia o anulación de la misma, es una dimensión de esta crisis sacrificial que expone el nihilismo y el funeral posmoderno de la divinidad y del sujeto mismo. Sin embargo, es posible volver a un análisis del funcionamiento victimario de las sociedades más antiguas para contrastarlas con las sociedades actuales. En este punto sugerente es Girard al plantear que es preciso hacerlo para conocer más a fondo “las relaciones humanas dentro de los universos totalitarios”³¹⁸. Lo anterior remite nuevamente a esta dimensión mimética, utópica y analógica de situaciones de opresión y violencia existentes tanto en un pasado como en nuestro presente. Sin embargo, es preciso historizar tales planteamientos para poder atender a las formas que la sacrificialidad, hoy racionalizada y desritualizada, ha llegado a tener hasta la actualidad. Ello sin olvidar que, parafraseando el dicho, la razón engendra sus propios monstruos y en tal sentido, la locura es un estado propio de la extrema racionalidad (cualquiera que esta sea) llevada a los extremos que denota la dimensión mítica de la razón y lo racional del mito presente en nuestras sociedades.

No debemos dejar pasar tampoco el punto nada inocente de los etnocentrismos presentes en la interpretación tanto girardiana como, a continuación veremos, zambriana y aún ardilesiana. El etnocentrismo común se encuentra quizás en su *occidentalismo*. Vale la pena retener las palabras del historiador Sergio Bagú al respecto de estos dos elementos, que se dirijen al eurocentrismo igualmente:

Europa es el caso continental más notorio. Su absoluta incapacidad para superar lo que hereda de Oriente a partir de la idea de la divinidad única contrasta de modo extraordinario con su aptitud creadora en otros terrenos. [...] Ningún aporte original hace Europa en filosofía religiosa — nada en absoluto — durante los mismos siglos posteriores a Cristo cuando sí desarrolla, en cambio, los capítulos más notables de capacidad creadora en arte, filosofía, ciencia y tecnología.

El contraste aparece aún más notorio si se observa que, finalizada la era del paganismo, después de la decadencia de la cultura griega, de la

318 René Girard, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 168.

quiebra del Imperio romano y de la conversión al cristianismo de las monarquías inorgánicas de origen nórdico y oriental (lo que los historiadores europeos insisten en denominar, despectivamente, "reinos bárbaros"), no queda en el continente europeo más idea religiosa que el monoteísmo absoluto de origen semítico en sus tres variantes: el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Todas las guerras religiosas y los interminables conflictos menores que se desarrollan a partir de interpretaciones diferentes de documentos sacros son luchas políticas cuyo aporte al universo de la cultura es nulo, como son también culturalmente estériles las recaídas politeístas, fetichistas y mágicas que se multiplican bajo el manto del monoteísmo³¹⁹.

Lo cual denota una necesaria relectura crítica de la historia del cristianismo y la conformación de la región cultural occidental. Amén a estos elementos, es posible afirmar que se abre el paso así para dimensionar el sacrificio como orden de la historia o lo que llamaremos, con Osvaldo Ardiles y María Zambrano, una *historia sacrificial*.

Por eso pudo decir Walter Benjamin que, en semejante historia, todo documento de cultura es un documento de barbarie. Esa historia era llamada por Karl Marx "prehistoria" o "Reino de la Necesidad". Y auguraba la llegada de una verdadera "historia" humana como "Reino de la Libertad". Dentro de la historia sacrificial, "el estado de emergencia" es la regla y no un mera excepción circunstancial. El progreso de la historia sacrificial es una tormenta (ein Sturm) que "acumula sin cesar ruina sobre ruina (die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft)", sucediéndose como "una cadena de acontecimientos (eine Kette von Begebenheiten)" que constituye una catástrofe colosal. Ese es el daño irreparable que recibe la vida en los aparatos patológicos del Amo que impone la historia sacrificial³²⁰.

Por lo anterior es posible indicar dos elementos que examinaremos a continuación con todo detalle. El primero, que los planteamientos de Girard permiten abrir paso a la idea de sacrificialidad como constitutiva de una historia

319 Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, México, Siglo XXI, 2005, pp. 152-154.

320 Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría, tomo I*, Córdoba, Ediciones artesanales del sesentayocho/Sils María, 2006, pp. 65-66.

que, en su autopresentación progresiva, va dejando víctimas a su paso; víctimas marginales y que son ahistorizadas al violentar su identidad y mancillar su memoria. Se plantea entonces a la *sacrificialidad como dimensión diahistórica de la realidad humana y va imponiendo un orden desde la violencia sacrificial*, que aunque en crisis, persiste en el sentido de aislar a los sujetos para así canalizar la violencia civilizatoria hacia la marginalidad social para aniquilarlos material y simbólicamente. En este sentido, categorías como las de exterioridad operarían más bien geopolítica que antropológicamente o aún culturalmente.

El segundo, es preciso indicar que la sacrificialidad, como ha planteado Osvaldo Ardiles, siendo un fenómeno social, está *siempre anclada al status quo imperialista y desde el Amo se administra la violencia para mantener su ontocracia liberticida por medio de una "cultura del temor" con ropaje civilizatorio que va cobrando víctimas sacrificialmente hasta cobrar factura a los vencidos de la historia*. Esto es, "'ontocrático' en cuanto concibe lo real en términos de estructuración jerárquica y estática, de 'orden' más o menos 'natural', que sólo admite una dinamicidad cíclica y estabilizadora mediante un movimiento circular regido por la voluntad de dominio"³²¹.

Por eso ha podido definirse como historia universal ocultando su manifiesta sacrificialidad o, en palabras ardilesianas, "[l]a historia universal es la historia sacrificial sin juicio final. O bien, la historia universal es la historia oficial que se absuelve a sí misma de su 'costo' sacrificial"³²². Ante ella, siguiendo a Ardiles, no cabe sino una filosofía crítica de la historia sacrificial como expresión de su filosofía de la liberación, "una Filosofía de la historia sacrificial que dé cuenta y se haga cargo en la virtud de la anámnesis de tanta pérdida insana para obstaculizar su curso depredatorio"³²³.

321 Osvaldo Ardiles, "Ethos, cultura y liberación" en VV. AA., *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, p. 18.

322 Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría*, tomo I, op. Cit., p. 59.

323 Ardiles, *Ibid.*, p. 67.

CAPÍTULO 7.

HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SACRIFICIAL: VIOLENCIA Y LIBERACIÓN DESDE LA CULTURA DEL TEMOR

En una civilización represiva la muerte misma llega a ser un instrumento de la represión. Ya sea que la muerte sea temida como una amenaza constante, o glorificada como un sacrificio supremo, o aceptado como destino, la educación para el consentimiento de la muerte introduce un elemento de rendición dentro de la vida desde el principio —de rendición y sumisión—. Sofoca los esfuerzos «utópicos».

HERBERT MARCUSE, *Eros y civilización*, 1953.

XXII. PRELIMINARES. DEL SACRIFICIO COMO ORDEN DE LA HISTORIA Y LA HISTORIA SACRIFICIAL

Para María Zambrano, en *Persona y democracia*, la historia de Occidente, entendida helenocéntricamente, es una historia trágica. Zambrano distingue en ella una dimensión “trágica” que se expresa como un absolutismo en la esfera política desde la voluntad humana. En sus términos:

Parece ser simplemente que el hombre occidental a partir de Roma ha cifrado su ser en la historia, ha creído en ella, no solamente la ha hecho como les ha sucedido a todos los hombres habidos y por haber, sino que *ha querido hacerla*. Y lo ha querido absolutamente. Es este absolutismo el que hay que despejar o disolver para que nuestra historia, inevitablemente dramática como historia que es, deje de ser trágica. [...]

De este modo inmediato en que la razón se encuentra en el hombre, se ha vivido como una fe y como supuesto en todo Occidente. Ha atravesado el cristianismo, se ha insertado en él, se ha combinado con él de diversa manera. Y subsiste todavía, aunque en una grave crisis que conmueve sus más íntimos cimientos³²⁴.

324 María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 41, 58.

De este modo, la tragedia de la historia se genera desde la más concreta vida humana. No se trata sólo de vivir, sino de existir como aceptación de vivir bajo la condición humana. Es por tal existencia que se genera la voluntad de vivir, aún frente y bajo una divinidad o imagen de orden cósmico, por la cual el hombre *no vive solamente* su condición humana sino que *la quiere, quiere vivir esta su condición*. A ello se refiere Zambrano cuando afirma que “en la historia occidental, los conflictos todos giran en torno a uno, al que se reducen y refieren: *el conflicto del hombre*”³²⁵. *La voluntad humana de vivir aceptando su condición como un enigma a conocer para “ser o no ser” humano*, tal es la definición de la tragedia occidental.

Pero ¿qué es propiamente lo que convierte en trágica y absolutista a la historia occidental según Zambrano? Aquí nos acercamos a una visión teleológica –si se quiere– de la historia: se trata de una “ley que sólo en ciertos niveles humanos no rige: un ídolo y una víctima”³²⁶. Pero es una ley que, para Zambrano, afecta sólo a occidente, respecto de oriente. Esto es, *la sacrificialidad como normativa de lo occidental, al menos desde el antiguo período romano hasta la actualidad*. Lo cual a su vez supone hablar desde la lógica de víctima-victimario para abordar “La historia [de Occidente] como tragedia”, capítulo central para esta cuestión a la que aludimos.

Es así que esta lógica genera lo que llamaremos “sujetos ocluidos” o “sin historia”, vislumbradas por Zambrano como “masas, grupos de gente que no respiran y otras que más allá de este círculo mágico trazado por la civilización, se ahogan. Y la historia feliz acaba con la irrupción de esa gente [*sic.*], de esas masas, que habían padecido la historia sin actuar en ella, sin ser sus protagonistas”³²⁷.

Esto es, *la norma sacrificial se sustenta en el despojo de condición humana, en la situación de exclusión que genera sujetos históricos “sin historia”, meros actores (en terminología ellacuriana) sin agencialidad*. A ellos, Zambrano les llama muy bien “personajes”, más que “personas”. Lo que hemos venido llamando, en terminología

325 *Ibid.*, p. 55. Cursivas nuestras.

326 Zambrano, *Op. cit.*, p. 42.

327 *Ibid.*, p. 40.

ellacuriana, “sujetos históricos” de una historia ocluida, donde los “vencidos de la historia” se integran excluidamente y posicionan frente a “sujetos *de* la historia”, de una “historia abierta” o de todos (en nuestros términos).

Pero esta norma sacrificial opera no solamente en la vida cotidiana, sino también es condición de la filosofía misma. En efecto, cuando “llega la catástrofe, entonces, sólo entonces, se sabe; es un saber trágico, pues, que llega a quienes han sido capaces de padecer lúcidamente”³²⁸. O como definió Osvaldo Ardiles, “La Sabiduría consiste en saber cómo sacarse de encima semejante mundo, careciendo de la paciencia necesaria para aceptar lo que no se puede cambiar”³²⁹.

Es desde este “pesimismo” de la historia que puede vislumbrársela en su dimensión sacrificial como “tragedia sin autor”. Tragedia donde, aceptando Zambrano la tesis orteguiana de la historia como generacional, se dan las transformaciones violentas o los cambios desde la crisis renuevan a la población dejando memorialmente inerme a la juventud, “en una situación un tanto extraña, extranjera”.

Lo cual da pie así a la historia trágica de Occidente como una historia donde acaece el absolutismo, no ya tan solo en el pasado (como historia trágica con lo que podríamos llamar una *memoria sacrificial*, que recuerda a los individuos como ídolos sacrificados) sino hacia el futuro (como historia sin memoria, que idolatra la novedad generacional como punto de comienzo originario y puro) como voluntad de hacer la historia totalizadamente, al menos “desde Roma” antigua.

“Una especie de Ybris posee a quienes intervienen en ella, sintiéndose elegidos por ello a un rango superior al humano, desde el cual no han de dar cuentas a nadie o en último término sólo a Dios, en una especial única intimidad, como han creído ciertos protagonistas del absolutismo europeo, olvidando la limitación de ser persona”³³⁰. Limitación que es, por cierto, la finalidad de toda historia, esto es,

328 Zambrano, *Ídem*.

329 Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría, tomo II*, Córdoba, Ediciones artesanales del sesentayocho/Sils María, 2006, pp. 53.

330 Zambrano, *Ibid.*, p. 44.

realización de la individualidad como *personas que somos* y no como *personajes que representamos*.

Allí donde la sacrificialidad se da como una historia ritual desde su constitución en tragedia, fundando así a la sociedad desde “su constitución idolátrica” del individuo o del Estado (colectivo formalizado). De este modo, la idolatría, entendida como “imagen desviada de lo divino”, es el fundamento del sujeto humano individual o del Estado (en enfoques individualistas o anti-individualistas de la historia) como “personaje”, signo del individuo/Estado como “personaje” sin rostro humano. Así, la historia constituida como idolatría configura a su víctima: el ser humano mismo.

La historia trágica se mueve a través de personajes que son máscaras, que han de aceptar la máscara para actuar en ella como hacían los actores en la tragedia poética. El espectáculo del mundo en estos últimos tiempos deja ver, por la sola visión de las máscaras que no necesitan ser nombradas, la textura extremadamente trágica de nuestra época. Estamos, sin duda, en el dintel, límite más allá del cual la tragedia no puede mantenerse. La historia ha de dejar de ser representación, figuración hecha por máscaras, para ir entrando en una fase humana, en la fase de la historia hecha tan sólo por necesidad, sin ídolo y sin víctima, según el ritmo de la respiración.

En las culturas primitivas [*sic*] las acciones históricas se danzan y se miman. Dionisios es también el dios de la historia. La historia ha sido representación trágica, pues sólo bajo la máscara el crimen puede ser ejecutado. El crimen ritual que la historia justifica³³¹.

La historia trágica, en su sentido mítico y ritual, es entonces el fundamento mismo de lo que llamaremos una *historia ocluida* o “historia de pocos” a costa del sacrificio de muchos, ninguneados y considerados “sin historia”. Es aquí que tiene cabida la lógica del rito sacrificial como norma y “crimen” citado de la historia. Es aquí que el mito se renueva como rito y el rito es mitificado. La idolatría, entendida entonces como existencia alienada y alienante de lo humano como divino, configura

331 *Ibíd.*, p. 44.

a sus víctimas como sujetos idolátricos que se alienan al adorarlo. Idolatrando al sujeto histórico (individual o de Estado, ya lo dijimos), la víctima

por un tiempo acepta su condición. La revolución se impone entonces; el ídolo pasa a ser la víctima. Y se hace morir como ídolo, a la vista de todos; todo régimen absolutista ha sentido la necesidad o ha tenido que ceder a la exigencia de las víctimas que pedían el sacrificio de un ídolo [...] El ídolo sacrificado, hecho víctima, restablece por un momento la igualdad. El nivel se iguala y la víctima participa del ídolo al verle rebajado hasta su condición, del modo que considera más cruel porque es repentino. [...] Y el ídolo conoce un momento de paz suprema al verse sacrificado; participa también de la condición de la víctima, siente haber pagado la idolatría sobre la que vivió encumbrado, se siente restituido a la condición humana. [...]

Es como si el hombre hiciera todo lo posible por no vivir humanamente, y sólo la fuerza, bajo la necesidad y el último extremo, tuviera que aceptar serlo. Y así necesita convertir el ídolo en víctima y sentirse víctima encumbrada a la condición de ídolo³³².

La tragedia condiciona así la realización del sacrificio como un crimen histórico, privado o público. Pero también condiciona la liberación a costa de una heroicidad sacrificial. En palabras de Ricoeur, se da una “liberación en lo trágico” entendido como situación de realización del mito sacrificial donde los personajes cambian de roles entre ídolos y víctimas.

¿Cuál puede ser el fin del mal en la visión trágica? [...] la visión trágica excluye cualquier liberación distinta de la “simpatía”, de la “piedad” trágica, es decir, una emoción impotente de participación en las desdichas del héroe; una manera de llorar-con y de purificar los llantos mismos con la belleza del canto.

[...] En la visión trágica, la salvación, en verdad, no está fuera de lo trágico, sino en lo trágico. [...] Queda el *espectáculo* trágico mismo, para purificar a quienquiera que acceda a lo sublime del verbo poético; [...] el lugar de la reconciliación trágica es el “coro” y su lirismo. [...] Terror y Piedad son modalidades del sufrir; pero de un sufrimiento que puede denominarse sufrimiento de destino, [...] por eso, dichos sentimientos sólo nacen en el aura del mito trágico.[...] Esta es la liberación que ya no

332 Zambrano, *Ibid.*, p. 43.

está fuera de lo trágico sino en lo trágico: una transposición estética del temor y de la piedad en virtud del mito trágico convertido en poesía y por la gracia de un éxtasis del espectáculo³³³.

Así la liberación auténtica se da en el mito trágico como “transposición estética del temor y de la piedad” donde el ídolo se torna víctima y la víctima en ídolo, dejando los personajes intactos y a la persona excluida. Allí donde se exalta el acto sacrificial como sacrificio de una víctima para la liberación colectiva, estetizando el sacrificio y arrancándolo de su situación política (histórica y cultural) que le da cabida y despolitizando la historia y sus sujetos desde la sensiblería misma.

Puede decirse entonces, con Zambrano y más allá de la posición girardiana, que la auténtica liberación se da *desde* lo trágico para lograr cancelarlo en vistas de una historia netamente humana. En otros términos, esta *historia ocluida como historia sacrificial* persiste en la tragedia que desgracia y des-humaniza o des-personaliza a la propia historia y requiere de heroicidad para su liberación misma *desde* (y no sólo “en”) la propia tragedia entendida como enajenación de la existencia: “Es desgraciada la tierra que necesita sangre, dolor, injusticia y temor para que, por contraste y resistencia, florezca la verdad. En este sentido, la necesidad de heroísmo es indicio de condiciones aberrantes de vida”³³⁴.

Ahora bien ¿cómo se da este proceso sacrificial de la historia en tanto proyecto y cuál puede ser el horizonte de liberación de la misma? Es cuestión que analizaremos a continuación.

XXIII. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SACRIFICIAL: LA FALACIA ABSOLUTISTA DE OCCIDENTE

¿Cuál es el proyecto de la historia sacrificial? Tal pregunta nos lleva al planteamiento ardilesiano y esbozado, esto es, una “Filosofía de la Historia Sacrificial; es decir una

³³³ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 371, 373, 375.

³³⁴ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía, op. Cit.*, 1989, p. 267.

historia que impone sacrificios sin término para desarrollar sus proyectos supuestamente civilizatorios”³³⁵. Tal filosofía de la historia sacrificial es posible examinarla con mayor detalle a partir de los planteamientos de María Zambrano, que permiten situar lo que el filósofo argentino llamó “cultura del temor”.

Lo cual resalta un fenómeno histórico que posibilita la realización de la sacrificialidad, definido ya: se trata de la “fe humanista” occidental, iniciada con el periodo romano. Vale la pena citar a la filósofa española al respecto

Pero esta misma fe humanista ha edificado el mayor de los obstáculos para la realización de esta sociedad que le sea adecuada: el absolutismo [... o] el sueño de su poder. De ahí el absolutismo occidental tan diverso de los despotismos orientales, que comienzan con el endiosamiento de los emperadores romanos hasta los días de hoy en que acabamos de asistir a su caricatura: los totalitarismos de Estado que paradójicamente y extrañamente, han comportado el endiosamiento de un personaje, cosa en verdad, sorprendente. [... *El absolutismo es] sin duda querer algo absolutamente. [...] Tenemos que distinguir entre dos grados de absolutismo: el espontáneo, que proviene solo del querer; y el que encierra este querer en una teoría, en un sistema, en un método. [...]*

*Ni depende, pues, la existencia del absolutismo de ninguna forma de pensamiento filosófico, ni de ninguna religión. Se trata de una situación antes que de una teoría o de una fe específica religiosa. Una situación que es el centro de la tragedia occidental, el punto en el que la pasión del existir humanamente se hace voluntad*³³⁶.

En definitiva se trata de dimensionar el absolutismo como *condición de la tragedia occidental y la historia sacrificial* para configurar el horizonte antropológico en el que tiene que inscribirse una historia más ética, una historia moralmente libre, una historia más allá de la historia entendida como lucha por la libertad porque será una historia libre. Cuando la construcción creativa se configure como criterio del modo de vivir humano que nos ata a una historia mimética, aún en sentido

335 Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría, tomo I*, Córdoba, Ediciones artesanales del sesentayocho/Sils María, 2006, p. 65.

336 Zambrano, *Ibid.*, pp. 59-60, 62, 92. *Cursivas nuestras.*

girardiano, que inhibe las esperanzas y anula los anhelos como motivos de un soñar para un querer más digno y humanamente posible. Los torna en mera destrucción. Se trata de dimensionar el mecanismo por el que los sueños, anhelos y esperanzas han sido y son aún inhibidos o redirijidos como destrucción en virtud de la sacrificialidad histórica. Lo cual esclerotiza la creatividad constructiva en pos de la destrucción y las pesadillas de opresión y represión humanas vividas como *historia mimética*. Allí donde el deseo es reprimido y el sujeto humano todo es oprimido.

En consecuencia sólo se vivirá moralmente cuando se haya vencido esta tendencia espontánea a la destrucción. [...] No necesitará un orden impuesto. [...] Liberarse de una historia mimética, hecha a imitación de una imagen de un desconocido. Combinar el sueño y la vigilia en la historia de algunas vidas se ha logrado. [...] El absolutismo es nuestro gran pecado, porque en él, con él, negamos lo mismo que queremos: el que la persona humana se realice íntegramente³³⁷.

Es por lo anterior que puede afirmarse a la persona humana como el criterio absolutamente ético, allí donde la dignidad humana y el sueño de un mundo colectivo mejor coinciden en la realización de un mejor orden político adecuado al ser humano. Allí donde

La persona incluye al yo y lo trasciende, pues el yo es vigilia, atención; inmóvil, [*sic*] es una especie de guardián. La persona, como su mismo nombre lo indica, es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás, con las cosas divinas y humanas. Esta persona es moral [...] cuando porta dentro de sí la conciencia, el pensamiento, un cierto conocimiento de sí mismo y un cierto orden [...]; cuando recoge lo más íntimo del sentir, la esperanza³³⁸.

El problema estriba, en términos de Zambrano, en la realización de la persona como proyecto y en su principio de realidad como un personaje bajo una historia enajenada y enajenante, producto de la adaptación de la persona a la sociedad, lo

337 Zambrano, *Ibid.*, pp. 66, 68.

338 *Ibid.*, p. 79.

que la lleva a actuar con máscaras y a imbuirse en la lógica del absolutismo sacrificial. Por eso, para la liberación de la persona humana, la sociedad tendría que adaptarse a la persona humana como criterio de realización de vida colectiva y subjetiva en ámbitos públicos, privados e íntimos.

Tal parece ser la lógica que torna a la persona en personaje gracias al absolutismo en la vida subjetiva y colectiva, lo que llamaremos la “lógica del personaje” en Zambrano: el absolutismo se torna estructural y es esta *estructura sacrificial de la vida* la que condiciona el sueño como esperanza para hacerla coincidir con el exceso humanos; tal coincidencia se llama ensoñación y puede ir hasta el grado en que la persona se endiosa a sí mismo, tornándose en mero personaje. Ello nos conduce a la situación misma del absolutismo, como veremos a continuación.

Como hemos dicho desde el apartado anterior, *el núcleo de la estructura sacrificial*, para Zambrano, es la edificación de una voluntad que se realiza por obligación y coacción, llevando al individuo a realizarse enajenadamente, a costa de sí mismo y por fines extrínsecos a él en tanto persona, fines que le son imprescindibles porque los ha aceptado como obligación. Evoca así una política del sujeto donde los fines justifican las acciones, sean estas morales o inmorales, “pues al aceptar lo que creían su deber han iniciado el absolutismo en contra de sí mismos: su propia persona ha sido primera víctima”³³⁹.

Puede decirse entonces que *la construcción de la voluntad realizada por obligación es un sacrificio fundante, aquel que torna la persona como individuo en personaje individualizado adaptado a un orden social sacrificial*.

En tal sentido no debe pasarse por alto que toda edificación es intencional y, en el caso de “la construcción de santuarios y templos es en sí misma una forma de sacrificio, que involucra el consumo de trabajo y valiosos materiales”³⁴⁰. Y los templos, en tanto construcciones humanas, simbolizan la sacrificialidad que expresa tanto la pretendida aniquilación de la persona (pues más bien *solo la anula*) como su

339 *Ibid.*, p. 85.

340 Gordon Childe, *Progreso y Arqueología*, Buenos Aires, Dédalo, 1960, p. 133.

liberación en tanto manifestación de lo humano en la divinidad. Por ello ha podido afirmar Ardiles que

El templo no es el lugar donde habita Dios, que no tiene morada hecha por manos del hombre, sino el lugar eminente (“témenos”) desde el cual se avisa todo el universo y su misterio. En el se actualiza permanentemente lo que debe ser realizado a lo largo del tiempo. Allí se proclama solemnemente lo que debe ser llevado al seno de la historia, como levadura en la masa. El templo cristiano no es un lugar de “refugio”, es una atalaya de combate³⁴¹. [Ardiles, 1969, 228]

Amén a esta veta liberacionista del cristianismo, Zambrano es clara al afirmar que, sólo en Europa, esta creencia torna la esperanza en voluntad y ésta en endiosamiento. De este modo, el cristianismo europeo, por ejemplo, sería cristianismo endiosado. Zambrano denota así la *dimensión idolátrica de la religión cristiana*. Misma que se posiciona, en su absolutismo occidental, frente al despotismo oriental.

La lógica del personaje actúa así desde el momento cristiano hegemoníicamente europeo que endiosa al hombre al vincularse con el racionalismo moderno desde su culto absoluto de la unidad en detrimento de la vida entera: “El cristianismo, ya el de la Iglesia Católica, ya el de las Protestantes, ha sido interpretada en forma tal que sirve de fundamento al poder absoluto; ha sido un aprovechamiento, no un modo de servir al cristianismo, realizado inconscientemente. [...] El creer es vehículo del querer”³⁴².

De este modo, el *endiosamiento* se configura hegemoníicamente tanto en los momentos de crisis histórica (el endiosamiento configurará al absolutismo) como en los de absolutismo declarado (aquí el absolutismo configura al endiosamiento). Es así que *el endiosamiento se denota como un proceso intersubjetivo* que ya está en la propia

341 Osvaldo Ardiles, *Ingreso a la filosofía*, Córdoba, UNC Escuela Superior de Comercio “Manuel Belgrano”, 1969, p. 228.

342 Zambrano, *Ibid.*, p. 88.

memoria humana como una huella de su inconsciente y como resultado del proceso *sacrificial de la historia*.

Más aún, *el endiosamiento denotado por Zambrano puede considerarse repetición ritual de la violencia fundadora sacrificial que veía Girard, que se cumple hasta en los tiempos modernos y tiene especial aparición con la experiencia totalitaria. Este es un punto neurálgico de la historia como historia sacrificial*. Como afirma Zambrano:

El que se endiosa necesita verse y sentirse como un Dios para el otro, en el otro. Y como la especie de Dios que le sirve de patrón – inconscientemente– corresponde a épocas religiosas muy primitivas piden, como ellos, víctimas, pues solamente alzándose sobre una víctima o un montón de víctimas el que no es un Dios puede hacerse la ilusión de serlo. *Es el proceso del ídolo y la víctima [...] señalado hasta el extremo, hecho absoluto. Hasta ahora en toda relación social y aún interindividual, es raro que no se conserve una huella, un rastro de esta constitución idolátrica inicial de la sociedad. [...]*

*Y como este endiosamiento no puede jamás cumplirse, necesita la renovación continuada de las víctimas; la víctima innumerable. Es el momento en que la historia es simplemente un crimen multiplicado alucinatoriamente; uno solo; un número ilimitado*³⁴³.

Puede afirmarse así que la “historia de la violencia” es la “historia del endiosamiento” como status quo dominante que racionaliza la locura como razón. La persona humana es su primera víctima, ya como “verdugo”, ya como “víctima”, en el ritual sacrificial, aún en el mundo moderno. Caben aquí las palabras del filósofo Gustavo Ortiz:

No es asombroso que en un mundo así de desolado aparezca la locura, tímida, avergonzada, culpable, oculta y arrumbada en la pieza trasera de la casa o maquillada, prepotente, exorbitada, o asistida de una lucidez insoportable; la locura tiene muchas caras. *Pero todas indican una razón herida y una memoria olvidada, fisuras en la trama de sentidos, identidades fragmentadas, olvidos, desencuentros profundos, todas hablan de una razón arrogante y de una memoria frágil. [...] Es en la fraternidad que palpita en la razón práctica y en la memoria de los olvidados, en donde se mantienen las reservas de sentido de la humanidad. No hay manera más racional de vida que la que se instaure en esa olvidada fraternidad, y en la que no tendría*

343 Zambrano, *Ibid.*, pp. 71-72. Cursivas nuestras.

cabida la locura, al menos en esa forma hiriente de escisión con los otros, con el mundo y con la propia identidad³⁴⁴.

Por ende, la víctima, en el proceso del endiosamiento, es ninguneada en su ser persona, quedando así como un nadie y olvidada en el proceso sacrificial. Pero este ninguneo tiene, para Zambrano, algo de fascinante para colectivos (“masas”, dice ella) e individuos que juegan el papel de víctimas, justamente por un “triunfo de la destrucción” motivado por embeberse en “el afán de crear” hasta extremos casi nihilistas:

hay víctimas voluntarias; los cómplices, los colaboradores, los que se 'prestan' dando más de lo que se les pide, inventando nuevos sacrificios [... y así] suicidarse como persona, para seguir viviendo. Es el afán de vivir a toda costa, como si temiese que vivir como ser humano ya no es posible y se dispusieran entonces a regresar al escalón más bajo de la escala de los seres³⁴⁵.

Tal afán, un loco afán, configura la existencia enajenada, reificada, de los humanos como personajes. Bajo la estructura sacrificial, la historia es historia de personajes, historia de sujetos que no se reconocen a sí mismos, una historia sin “anagnórisis” o momento de identificación y autorreconocimiento que conlleva reconocer a las potenciales víctimas sacrificiales aunque “el endiosamiento no puede jamás cumplirse”. Esto es, que el “hacerse uno con aquel desconocido que vagaba fuera, con aquel a quien se atribuía, como en *Edipo Rey*, la culpa de la peste en la ciudad”³⁴⁶. Por tanto, una *historia no sacrificial, una historia libre sólo lo es cuando no se humilla a nadie en su condición, cuando no se denigra a nadie (incluido uno mismo) en su dignidad, puesto que “en cada hombre están todos los hombres” y humillar a un hombre es signo de una condición humanidad entera dañada*. Por eso ha dicho Osvaldo Ardiles que:

344 Gustavo Ortiz, “Las razones olvidadas de la locura” en Lilia Perrén [edit.], *Memoria, razón, locura*, Córdoba, EDUCC, 2013, pp. 240-241. Cursivas nuestras.

345 Zambrano, *Ibid.*, p. 73.

346 Zambrano, *Ibid.*, p. 76.

El sacrificio fue tan completo que la historia sacrificial borró hasta la misma memoria histórica de muchísimos seres y/o entidades sacrificados por lo que René Girard llamó “la violencia de lo sagrado”. Y “el Angel de la historia” mentado por Walter Benjamin, es arrastrado por la sacrificialidad que le impide ver hacia dónde va. [...] Así es. La historia sacrificial no sabe adónde va. Por eso su telos es el nihilismo de la voluntad de Poder que, al aniquilar al Otro victimado, se destruye a sí misma³⁴⁷.

Por ello la búsqueda por la verdad, el ejercicio del pensamiento, es uno de los modos en el cual Zambrano sitúa el “rescate” del ser humano de esta tendencia enajenante de la vida bajo una historia sacrificial. Esto es, para la filósofa española, la tarea de “humanizar la historia” entendida como la realización de una historia donde no sea necesario *querer absolutamente* (el absolutismo en su sentido primigenio) ni se constituya el endiosamiento como orden de su realización. Esto es, lo que llamaremos una *historia abierta* “de todos”, la cual sólo es posible desde el principio sacrificial de esta realidad y donde la memoria de los vencidos es condición de toda posibilidad. Es la historia donde lo divino se muestra como persona, alumbrando humanamente a la historia misma.

Por ello, persiste la utopía de una historia sin sacrificio, más allá de la “crisis de Occidente” y, agregamos nosotros, del mundo occidentalizado. Porque si, como dice Zambrano, “no hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad”³⁴⁸, nos encontramos existiendo en la intemperie del occidentalismo. En una región y momento límite donde el sacrificio se “ha cumplido” en la medida de que se ha realizado el “mundo occidental” como tal y ha derivado en un mundo en crisis que ha arrastrado consigo a los otros mundos a partir de su occidentalización configurada desde la voluntad de ser y poder endiosante hasta dejarlos en esta orfandad. Ahí donde el absolutismo condiciona la existencia.

347 Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría*, tomo I, op. Cit., p. 66.

348 Zambrano, *Ibid.*, p. 8.

Hay un punto en el cual de una parte el racionalismo y de otra la religión, han proporcionado un apoyo a esta voluntad de poder de origen no racional y naturalmente no cristiano. Y es la concepción del tiempo. [...]

La razón situaba sus verdades más allá del tiempo, y la religión en la Eternidad. Y de las dos cosas habría de nutrirse el sueño del absolutismo: *construir no fuera del tiempo sino sobre el tiempo*. [...]

Consiste, pues, el absolutismo en una acción de cerrar el tiempo; de darlo por concluso, como si su transcurrir hubiera sido solamente en tanto que llegaba y tenía lugar la decisión suprema, el acto de voluntad contenido en todo absolutismo. Y como si ese momento no hubieran podido los hombres conseguir la idea que se quiere instituir, erigir, realizar de una vez por todas. [...] La escala de motivos va desde la más noble: el ansia de perfección, el imposible anhelo de lograr la total perfección en la vida humana, hasta el irradical y primario impulso del poder bajo el cual late otro todavía más primario y ancestral: el terror pánico a todo lo que se mueve³⁴⁹.

Construir sobre el tiempo y esclerotizarlo para reificar la vida en virtud de un ideal de perfección hasta un anhelo de poder como signos de un "terror pánico a todo lo que se mueve" ha sido el principio del absolutismo. Principio que, por eso mismo, se halla signado por una cultura del temor estructurante de las relaciones de poder en torno de la legitimación de la autoridad elitista y dominadora que conserva un orden social de modo sacrificial.

¿Cómo se ha configurado tal relación? Ha sido el filósofo argentino Osvaldo Ardiles uno de los filósofos latinoamericanos más creativos que ha propuesto un abordaje en este punto. Sintéticamente dicho, se trata de una *cultura del temor* que se expresa como *filosofía de la historia sacrificial*. Profundizamos a continuación en su lectura para un abordaje de los vencidos de la historia como campo de partida para toda historia auténticamente humana.

349 Zambrano, *Ibid.*, pp. 88-89, 91.

XXIV. DESDE LA CULTURA DEL TEMOR Y HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

SACRIFICIAL

Corresponde a continuación reflexionar sobre el nivel filosófico de esta historia sacrificial propiamente dicha. Hemos visto con Girard y Zambrano que la violencia, entendida como mecanismo de diferenciación y jerarquización humana, es controlada por la vía sacrificial y aún judicial. En su administración de la violencia, el absolutismo hace parte al dimensionar la realidad temporalmente esclerotizada para la manutención del dominio por vía estructural que permita lograr una perfección endiosada, imposible pero orientadora de su praxis idolátrica. Con ello, el absolutismo pretende cerrar sobre si todo cambio temporal que trastoque sus estructuras históricas y mantener su dominio y orden conservador. Allí la víctima y el ídolo se imponen como sujetos posibilitadores del fenómeno sacrificial que legitima, por violencia dominadora, a toda autoridad en detrimento de su propia sensibilidad y agencialidad histórica.

Tal proceso supone un elemento común: el temor, que culturalmente establecido desde occidente, expresa y concita el horizonte de sentido de la historia sacrificial que se vislumbra en las periferias que han sido occidentalizadas.

Abordamos a continuación un escrito de Ardiles, ya analizado en otros trabajos anteriores³⁵⁰, titulado “La cultura del temor y el temor a la cultura”³⁵¹. Sin embargo creemos necesario incluir su análisis en el marco de lo que el propio filósofo santiagueño-cordobés ha llamado una “historia sacrificial”, cuestión ya analizada. Así pues, nuestra hipótesis de fondo es que lo que Ardiles llama “la cultura del temor” como horizonte de sentido mismo de esta historia sacrificial; en otras

350 Me refiero a mis escritos: *Militancia en la vigilia. Filosofía de la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles Couderc*, Buenos Aires, Teseo Press, 2020, en web; “Hermenéutica, cultura popular y liberación latinoamericana. Un acercamiento desde la filosofía de Osvaldo Ardiles Couderc” en *Hermenéutica Intercultural*, no. 28, 2017, pp. 29-54, en web.

351 Osvaldo Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura” en *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 187-202.

palabras, que el temor estructura el fenómeno sacrificial y la situación absolutista misma, estructurando así toda relación de dominación.

Se trataría, de ser convalidado nuestro planteamiento, de una estructura de muy larga duración (nunca mejor dicho, más allá de los Annales) en tanto que tiene la pretensión de situar el problema del colonialismo, persistente en latitudes como nuestra América, en el marco de un occidentalismo eurocentrado e ir hacia el elemento estructural de dominación que, desde la perspectiva ardilesiana, se sitúa en lo que a continuación analizaremos como “la cultura del temor”. Ello supone aceptar, sin conceder aún (como hemos dicho en los momentos necesarios del presente escrito), el occidentalismo subyacente a la visión sacrificial de la historia.

Tengamos en cuenta algunos elementos previos para su abordaje: primero, se trata de un escrito presentado en un congreso en el México de 1976, muy seguramente bajo el exilio del propio Ardiles; segundo, Ardiles propone hablar de la “cultura del temor” para entender la situación sudamericana que se debatía entonces entre golpes de Estado, dictaduras y violencia política de Estado; tercero, por ello tiene la pretensión de examinar con todo detalle lo que considera la noción central que estructura toda relación de poder de dominación en situaciones periféricas *neocoloniales*, entendido como “cultura del temor”; cuarto, que esta “cultura del temor” pueda o no extrapolarse a otras situaciones es cuestión que el propio Ardiles deja abierta al debate, pero es sugerente para poder vincular lo que venimos aludiendo como “Historia sacrificial” (con Girard, Zambrano y Ardiles mismo); quinto y último (pero no menos importante) punto, se trata, según nuestra interpretación, de una lectura con tono claramente marcusiano y frankfurtiano que ha sido ignorado como tal y no reconocido en el horizonte de, al menos, el pensamiento desde o en torno a la llamada Escuela de Frankfurt en Argentina (no digamos América Latina)³⁵². Hechas estas salvedades, estamos en condiciones de abordar el tema que nos compete.

352 Véase al respecto la obra de Luis Ignacio García García, *Modernidad, cultura y crítica. La escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba, FFyH-UNC, 2014. Esta obra, tesis doctoral dirigida

El punto de partida se da en las nociones mismas de angustia y miedo.

Mientras la primera supone una condición más general y mediata, sin objeto inclusive, la segunda alude a una condición especificada por un objeto concreto e inmediato. Así, desde la filosofía existencial, el miedo tiene objeto y la angustia tiene objetivación sólo en las situaciones límite de la vida, por ello *la angustia es ontológica* por referirse al mundo en el que se gesta y se contrapone a la *esperanza como metafísica y constituida en un universo y proyecto trascendente a la propia existencia concreta humana*.

Por su parte, la psicología religiosa dimensiona a la angustia como medio por el que el ser humano enfrenta su contingencia y finitud, dándole así apertura al infinito que lo constituye. El miedo se opone a la libertad para la sociología de la cultura, que lo caracteriza como actitud colectiva de renuncia ante la represión del poder opresor. “Todo el problema consistiría, entonces, en el del paso de una situación a otra, en la limitación de los poderes del Estado o en la mayor participación posible del pueblo en las funciones de gobierno. Antaño, las luchas políticas del liberalismo, y hogaño, numerosas reivindicaciones sociales se orientan en estas direcciones”³⁵³.

Pues bien, sea religión, filosofía, psicología o sociología, todas estas visiones epistémicas están signadas, para Ardiles, “por el marco espacio-cultural en que se originaron” como expresiones del Centro. Por tanto, tienen una validez discutible

por Ricardo Forster y por lo demás muy detallada sobre todo en lo referente a los intelectuales de la revista *Sur* o a los “gramscianos argentinos” por ejemplo, no tiene una sola línea de las filosofías de la liberación y su relación con este grupo intelectual alemán. Menos aún tiene referencia alguna a Osvaldo Ardiles, siendo el autor un filósofo cordobés [!]. En un correo electrónico enviado el 13 de marzo de 2016 le consulté sobre esta notable ausencia y su pronta respuesta (el día 16) fue “a Ardiles no llegué a conocerlo personalmente, pero casi diría que por error. Un poco triste fue que tras su muerte, su biblioteca fue rematada por su familia (no por libro, sino... por metro!), y circuló por las librerías de viejo por algunos meses. Muchos tenemos sus libros, con sus subrayados en azul y rojo, y quizá no sea después de todo una manera tan injusta de sobrevivirse”. Dado que no hubo mayor contacto por ocupaciones de ambas partes, mi deducción inmediata es que supo de Ardiles pero no lo incluyó en su trabajo. ¿Habría sabido del pensamiento ardilesiano tan cercano a Marcuse, por ejemplo? Hasta ahora (22 de mayo del 2020) no he podido dialogar, ni por correo electrónico, este asunto con él.

³⁵³ Osvaldo Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura” en *Vigilia y utopía*, op. Cit., p. 190.

para las situaciones periféricas. En éstas se trata más bien de una noción gestada durante la *historia moderna de las periferias* signada por el binomio *violencia-temor*.

Así, *el binomio violencia-temor es un binomio de consciencia-inconsciencia que configura un principio de realidad opresivo y represivo concretizado en la organización social como civilización gestada occidentalmente.*

En efecto, es el *temor social* producto de una vida violenta. ¿Qué entender por el temor? El temor *se sitúa entre la angustia y el miedo: de aquella retoma su carácter general y mediato, de aquel su poder inhibitorio y autorepresivo desde el inconsciente.* Por su función, siempre polivalente y múltiple, operan para mantener el *status quo* del imperio en turno a través de mantener la cohesión social, la estabilidad de valores y la convivencia humana. Su lógica es garantizar el máximo resultado con el mínimo esfuerzo, siempre para el imperio en turno. Su ámbito es, desde luego, la violencia sistemática. Su sujeto, el humano, desarrolla un miedo a los signos del Poder al percibirlo como *terrible*, tornando así al *poder* como un instrumento de amedrentamiento y represión, mientras el *temor se convierte en reaseguro de la reificación político-cultural.*

Lo anterior se visualiza diáfananamente en una filogénesis (ya vimos que la ontogénesis torna al temor como reaseguro de la dimensión político-cultural esclerotizada), procesos con claro tinte marcusiano de *Eros y civilización*. Es en tal filogénesis que Ardiles dimensiona al temor como instalado en el inconsciente del homínido que se convertirá en el ser humano conocido, acompañándolo por toda su historia. Desde entonces *el temor frenó los instintos y consolidó el statu quo: “de sus manos, salieron dioses y demonios, moral y política, obediencia y conformidad”*³⁵⁴. Por lo cual *el temor es el “principio de realidad” que signa la existencia humana.*

Si entonces los instintos chocan contra el temor, éste es objetivado por el humano en la autoridad, dada su búsqueda de seguridad y tranquilidad. El temor se torna en *temor-autoridad, validándose a sí misma y condicionando a su vez el desarrollo*

354 Osvaldo Ardiles, *Ibid.*, p. 191.

de la obra cultural. Así se gesta la relación *Temor/Autoridad/Necesidad*. Destacándose algo importante a considerar: el temor preserva y tranquiliza, por lo cual también cubre las deficiencias en el autoconocimiento, relegando al temor lo desconocido de sí y de los otros: “El individuo que en un principio se vio obligado a limitarse a sí mismo mediante el temor objetivado en autoridad, mantiene esta limitación como una supuesta **necesidad** de la condición humana”. Pero aquí afirma Ardiles que “necesidad, temor y autoridad no son más que facetas de una misma entidad actuando a diversos niveles de la consciencia”, puesto que el temor (núcleo de la relación) se mantiene en el inconsciente.

Ante ello no cabe sino preguntarse ¿dónde queda la sensibilidad, el deseo? ¿Son acaso meras pulsiones de la psique o es que no son también dimensiones de los cuerpos que somos? Como bien plantea el “Grupo Pensamiento del Sur”, la sensibilidad es la fuente de toda colonización de esta relación temor-autoridad-necesidad.

Ahora bien, para Ardiles la emergencia del ser humano respecto de la naturaleza es un hecho que conllevó la particular tarea de “construir su ser” bajo un horizonte netamente abierto a toda posibilidad. “De por sí no era nada, desde sí podía *ser todo*”. Pero “algo ocurrió al comienzo de la historia” y su tarea de construir su ser se convirtió en mera *carga*. Esto es, al sentirla como carga y no poder escapar de ella *sintió la angustia, huyendo de su responsabilidad como temor y objetivándolo en la autoridad del poder de dominación*.

Así la autoridad fue construida como un producto objetivado por la alienación de los sujetos y externo a ellos. Por lo cual, la autoridad era capaz de otorgarles seguridad en un marco de relaciones impersonales. Así el ser humano huye de sí mismo (no sólo melancólicamente), “se entregó al Poder y vivió de su temor objetivado [... tornándose] ante su consciencia [en] la forma de lo *necesario*

amenazante. De este modo, pudo la violencia reificada orientar a nivel de consciencia sus construcciones histórico-culturales”³⁵⁵.

Más allá de *Eros y civilización* y más acá de su filosofía de la liberación, Ardiles configura una “geopolítica del temor” sustentada en la ontogénesis y filogénesis planteadas. Ella, sostiene Ardiles, “sólo sobre la base del temor y sus resultados (orden, autoridad, poder) la empresa de la civilización era posible. La represión social, fue el más idóneo de los medios para realizarla”³⁵⁶. De modo que *el temor se inscribe en el mundo humano como punto de origen y comienzo de toda relación social convivencial y política de autoridad, donde el poder se ancló al temor para generar el reaseguro de la autoridad y su administración de la escasez en tanto necesidad*. Tal es la explicación simbólica que nos otorga Ardiles para comprender el fenómeno de las relaciones de dominación que acaecen en las regiones periferizadas por el occidente europeo.

Es en este punto que Ardiles dimensiona una *filosofía de la historia del temor signada por un orden sacrificial*. Orden que se da en el mundo antiguo helénico, donde la “libertad era impiedad y funesta competencia con los dioses” y los mitos³⁵⁷, como el de Prometeo, tendrían un papel de mantenedores del orden como fuerzas represivas de lo humano para esclavizarlo. Por ello quizás aquí la memoria era comprendida, como hemos visto, en mera liberación del tiempo presente.

Punto neurálgico es el momento mismo del *nacimiento de la modernidad en Occidente* que vincula el capitalismo con *un cristianismo neutralizado en sus tendencias liberadoras y adecuado como ideología represiva* para así aplicar “ciertas nociones fundamentales del luteranismo y del calvinismo” al capitalismo³⁵⁸. Mérito en este punto, desde nuestra América, es la obra del historiador español Juan Ortega y Medina (hoy felizmente reeditada y prácticamente dejada de lado por el pensamiento decolonial, que –salvo honrosas excepciones– supuestamente piensa

355 Osvaldo Ardiles, *Ibid.*, p. 193.

356 Osvaldo Ardiles, *Ibid.*, p. 193.

357 Osvaldo Ardiles, *Ídem*.

358 Osvaldo Ardiles, *Ibid.*, p. 194.

desde la propia realidad y el propio pensamiento), sobre todo en su *Reforma y modernidad*³⁵⁹.

Lo anterior da pie a lo que, en la historiografía tradicional, se conoce como el nacimiento de la “ciencia política”, signada a su vez por la secularización, desde Maquiavelo a Hobbes y destacando el uso racional del terror que hacen estos pensadores para poder controlar el poder en manos de un gobierno monárquico autoritario. Ello configuró la *racionalización del poder a base del temor por parte de la sociedad burguesa*.

Se crearon así las condiciones históricas para la *empresa colonial que racionalizó la política del temor en una forma más descarada*. Fincó su estructuración histórico-social sobre “millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, el servilismo”³⁶⁰. Con lo cual Occidente desarrolló una “cultura de la violencia” sobre la humanidad del oprimido de la periferia.

Se configuró así un *(neo)colonialismo cultural* que justificó el despojo material y simbólico de las periferias con “teorías sobre los elementos de superioridad de la raza blanca y la necesaria dependencia de los naturales”³⁶¹. Es aquí que puede leerse una *filosofía de la historia americana* signada, para Ardiles, en los siguientes momentos fundamentales:

en América Latina, la primera de ellas fue la sacralización de la cultura europea considerada como soporte providencial del empeño *misional*; luego la inteligibilidad del *progreso* propulsado por el liberalismo denostador de lo propio y admirador de lo ajeno [...]; finalmente el neocolonialismo cultural propugna un desarrollismo consumista y liberticida al servicio de grupos selectos nutridos por la creciente pauperización de las masas³⁶².

359 Juan Ortega y Medina, *Reforma y modernidad*, México, UNAM, 1999. Hoy también en: *Obras completas, volúmen 1. Europa moderna*, Alicia Mayer y María Cristina González Ortiz [editoras], México, IIH-FES Acatlán-UNAM, 2013 (edición, aún en preparación, de 7 tomos en total hasta ahora planteados, de los cuales se han publicado 6 desde el 2013 a la fecha).

360 Aimé Cesaire, *Discours sur le colonialisme*, citado por Osvaldo Ardiles en “La cultura del temor y el temor a la cultura”, *op. Cit.*, p. 195.

361 Osvaldo Ardiles, *Ibid.*, p. 195.

362 Osvaldo Ardiles, *Ibid.*, pp. 195-196.

De este modo, *providencialismo, progresismo y desarrollismo* signaron el acaecer histórico de América Latina, periferizada opresiva y represivamente. Ante ello, ciertos sectores sociales *no populares* de tales países colonizados internalizaron este modo de relación social signada por un poder ordenado racionalmente desde el temor. Resultado de ello fueron las “*élites culturales, transformadas en *intelligentzia* anclada en el privilegio, funcionaron como vasos comunicantes del temor*” y también la “buena conciencia del opresor” expresada en la “teoría del *buen indígena*” como sujeto de pureza frente a la contaminada civilización (Rousseau mostró una gran inspiración a ese respecto) en un lugar de inocencia y diáfano espíritu.

Más que sólo una “falacia desarrollista”³⁶³, nos encontramos ante lo que podemos llamar una *falacia absolutista* que, como lo vemos en el planteamiento ardilesiano y zambranesco, signa tanto a la modernidad como a todo el orden civilizatorio organizado en torno a un modo cultural de vida aparentemente occidental en primera instancia, aunque puede afirmarse con toda claridad que puede ser más bien llamada un *modo cultural vetero-mundana o del viejo mundo* (por lo que a “oriente” y “occidente” conciernen los mecanismos aquí analizados). Es la *falacia absolutista* la que, en la modernidad, ancla al cristianismo endiosado y la unicidad racional para signar al monoteísmo y la razón como “dispositivos coloniales” emprendidos desde el siglo XV hacia nuestra América y el resto del mundo no occidental³⁶⁴.

Que esto sea interpretado así, no quiere indicar que para Ardiles no hubiera posibilidad de un pensamiento liberador y más aun propiamente latinoamericano. Lo hubo y lo hay, contraponiéndose al pensamiento liberticida. El problema está en el signo ideológico que cobijó a tales pensamientos. Así, para Ardiles es el Romanticismo como corriente europea de pensamiento, junto a otras como el

363 Ver Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz (Bolivia), UMSA, 1994.

364 En esta línea es sugerente una obra de reciente aparición, no sin puntos criticables al respecto, del pensador español Abdennur Prado titulada *Genealogía del monoteísmo cultural. La religión como dispositivo colonial* (México, Akal, 2018).

Krausismo, el socialismo utópico y el anarquismo, las que “alimentan, a veces, simultáneamente a sectores antagónicos, en el orden político y social, de nuestra *intelligentsia*”³⁶⁵. Constituyéndose así en nuestra América de fines de siglo XIX “una frustración generacional que se quedó sin Europa y no alcanzó América”³⁶⁶. Por lo que puede decirse que “hubo [filosofía latinoamericana], aunque desarrollada mediante un aparato conceptual que, en ocasiones, impidió más que posibilitó la explicitación de nuestra peculiaridad histórico-social”³⁶⁷. El problema del pensamiento propio es, para Ardiles, su falta de arraigo a “nuestra peculiaridad histórico-social” que configuró la modernidad de nuestra América desde parámetros culturalmente propios con estructuras históricamente ajenas. Esto es, el *Desarraigo de la razón*³⁶⁸.

De este modo, la *cultura de la violencia desarrollada occidentalmente por el temor* configuró el pensar propio tanto como las estructuras del mundo de la vida. Su tránsito por nuestra región denota una de las principales funciones del temor: *consolidar el statu quo y tornar regresiva a la sociedad por medio del aumento cuantitativo de producción de mercancías y robustecimiento institucional del Estado represor que impide toda crítica radical para dar un salto cualitativo (revolucionar el sistema social en que vivimos)*. Se da así el momento administrativo racional de la violencia que Girard tanto aludió como signo de la modernidad y en detrimento de la sacrificialidad como mecanismo del status quo, que no desaparece pero pierde su lugar hegemónico en el ordenamiento social.

365 Osvaldo Ardiles, “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 18.

366 Osvaldo Ardiles, “Leopoldo Zea. Dialéctica de la conciencia americana”, en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, FFyL-UNAM, no. 9, 1976, pp. 325-329. La cita es de la p. 325.

367 Osvaldo Ardiles, “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica”, *op. Cit.*, p. 21.

368 Osvaldo Ardiles planteó una obra con este título en 1984, que presumiblemente nunca habría sido publicada. Si bien se conserva un artículo a manera de prólogo de este libro publicado como “Anticipos. EL DESARRAIGO DE LA RAZÓN” (en *Alternativa Latinoamericana*, vol. 1, enero-marzo de 1985, pp. 65-67) y, quizás, en su obra *El exilio de la razón*, *op. Cit.*

La cultura del temor logra entonces configurar la enajenación de unos y la alienación de otros y, como planteó René Girard, se racionaliza la administración de la violencia trasladándose, institucionalmente hablando, del ritual sacrificial al aparato de seguridad (ubicado por Girard como “de justicia”); en una palabra, la cultura del temor racionaliza la violencia civilizatoria y así:

Actúa simultáneamente en los opresores y en los oprimidos. En éstos crea un fenómeno de *falsa consciencia*; por el que adjudican carácter de real y necesario a aquello cuya falta es objeto de temor; en los opresores el temor les obnubila la mirada y les impide acceder a los cambios requeridos por los diversos momentos de la evolución histórica (cambios que quizás podrían alargar un tanto su hegemonía). **Todos los esfuerzos que emplean en perfeccionar los instrumentos de represión social y psicológica, serían más saludablemente utilizados en fomentar el diálogo y el ejercicio mínimo de los derechos humanos.**

[...] Y así la misma violencia que pretende destruir al disidente, corrompe al opresor. [...] **La cultura del temor desemboca dialécticamente en el temor a la cultura. Pero esta misma había abdicado primero ante la iniquidad**³⁶⁹.

Es en esos “*tiempos de oscuridad*” donde la cultura del temor, ardilesianamente dicho, se presenta como violencia represiva lata en momentos de crisis histórica y se desnuda ante el colonizado para reprimirlo con la cara más cruda de la civilización hasta domesticarlo según la cultura del *statu quo*. Es así que el *terror* se presenta no sólo para diferenciar y jerarquizar entre la sociedad, sino también asedia a la élite que, ante el desconocimiento de la colectividad y su cultura, cultura popular, sólo puede reaccionar con un *odio* que configura *a la cultura popular como una enemiga del propio sistema, ocluyendo su mirada y fetichizando el hecho de que es gracias a ellos y a pesar de ellos, los supuestos enemigos, que el sistema tiene plena existencia*. Tal es el sentido de la *exterioridad como categoría ontológica exterior a la mismidad ontocrática, en términos de Ardiles*. Esto es, la dimensión desconocida y no reconocida de vida humana y

369 Osvaldo Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura”, *op. Cit.*, p. 197. Cursivas en el original, negritas nuestras.

existencia político-cultural ante un modo de ver la vida como único y estático sentido ante el cual toda disidencia es enemiga.

Es entonces que la relación temor/autoridad/necesidad se ve signada por el odio. El odio como lente de la élite ante lo diferente a sí misma, como producto dialéctico histórico de su “cultura del temor”; el odio anclado al temor configura así la dimensión sacrificial de la sociedad y opera a niveles social, familiar e íntimo para alienar su existencia histórico-cultural y despolitizar su ejercicio amoroso y creativo de historia y cultura propias para configurar así un mundo esclerotizado y temeroso de lo diferente a sí mismo, por lo cual justifica el ejercicio de la violencia (sea esta una única persona, la pareja, la familia o el grupo social) por “seguridad propia” ególatramente en detrimento de cualquier persona ajena a su propia comunidad y por el rendimiento más “eficaz” del trabajo humano en situación de explotación y a costa de su propia vida.

Tal es el fundamento histórico sacrificial de la sociedad ontocrática y liberticida movida por el temor y despolitizadora de la vida misma para un mejor control social, una efectiva realización de la autoridad casi sin límite, una cruda y ramplona explotación, diferenciación y jerarquización pretendidamente racial, étnica y sexo-genérica.

He aquí el vínculo que articula el temor y el odio en toda la superficie de la tierra. La respuesta a los reclamos contra la persecución es siempre la misma en todos lados: *aniquilar al enemigo* y, contradictoriamente, *prevenir siempre contra su inextirpable presencia*. **Él [sic.] es presentado como la víctima propiciatoria del egoísmo y la explotación.** El mal presente es mostrado como preferible a las *irreparables desgracias* que provocaría un cambio en las relaciones históricas. El *no saber adónde se iría a parar* es excusa suficiente para quedarse donde se está. El temor, nuevamente consolidando lo dado, reprime y termina por esclerotizar. Su fatídico hálito alcanza hasta la integridad del hogar.

[...] En ella [la familia], vivir es someterse. El amor y la familia, realidades en sí esencialmente *políticas*, se transforman en la gran coartada de egoísmo [...], se han convertido en el lugar del conformismo y el aislamiento. [...] [El *amor* ya] no es el ámbito del encuentro con toda la existencia, aquello que posibilita y estimula la participación activa en la promoción de la historia; sino el círculo protector y alienante. Solo así se explican esos cónyuges que nos ofrecen el deplorable espectáculo de

haber hecho de su hogar un mundo, cuando lo que la dinámica del amor exige es hacer del mundo nuestro hogar³⁷⁰.

Vemos así que la crisis histórica no es producto de ninguna pretendida fragmentación posmoderna, sino sobre todo *neocolonial* en cuanto modo moderno occidental de asumir la violencia sacrificial en las situaciones periféricas y colonizadas, que se hayan estructuralmente dominadas desde los linderos más íntimos de su subjetividad y sicología hasta los más públicos y objetivos en su racionalidad. *La lógica sacrificial que examinamos con Girard se hace presente en el planteamiento ardilesiano para dimensionar la moderna sacrificialidad: la "víctima propiciatoria", que son los sujetos marginales, es sacrificada por el egoísmo y la explotación capitalista; esto es, que la explotación y el individualismo capitalistas son el moderno sacrificio de la persona humana que, como planteamos antes, se ofrece a la divinidad mercantilizada que es el capital.* Es allí que el temor opera como un principio de realidad alienante, reificador, fetichizante, del mundo de la vida en latitudes colonizadas como las de nuestra América.

En este sentido, el problema sacrificial desde la óptica ardilesiana no es ya (tan sólo) el deseo mimético enfocado desde la colectividad, sino *el temor enfocado desde la autoridad o lo que llamará "el Amo"*. Dicha lectura le permitirá, como veremos, establecer una mirada de larga duración que establece una genealogía casi arqueológica para construir una explicación simbólica sobre la organización de la sociedad en una civilización fundada por la violencia (en esto sigue muy cerca de Girard) como principio de realidad anclada al consciente humano y el temor como un factor anclado en el inconsciente humano (aquí se encuentra más cerca de Marcuse).

Esto es, el problema planteado refiere a cómo la autoridad se ha originado y pretendidamente legitimado, más bien justificado, en su existencia. De allí que el problema de la justificación de una vida colectiva regida por vía de autoridad tenga,

370 Osvlado Ardiles, *Ibid.*, p. 199-200. Cursivas en el original.

en su más honda y profunda realidad, al temor como la vía inconsciente que permite la presencia de toda autoridad sin cuestionar. Con ella, sus roles de administrador de la escasez y defensor de la alteridad extraña en virtud de la seguridad temerosa. Roles que le permitirán mantener su justificación renovada por vía sacrificial de la “víctima propiciatoria” ubicada ardilesianamente en los sujetos marginales que son ninguneados y explotados en detrimento de su humanidad y en virtud del sistema, moderno y capitalista en este caso, en el que se configura su existencia como victimario.

XXV. PARA LA HUMANIZACIÓN DE LA HISTORIA: LOS VENCIDOS COMO SUJETOS DE LA HISTORIA

Tal modelo de explicación, la cultura del temor, abre la veta para una liberación del temor y nos permite considerar al modelo colonial y su posterior expresión, llamada por Ardiles como *orden neocolonial*, como uno de sus momentos más emblemáticos de la vida signada por la represión y opresión dominadora. En tal sentido, la colonización es, en tanto uno de los momentos más destacados por la violencia dominadora, la época que más crudamente expresa, por parte de las élites dominadoras, el fenómeno de la cultura del temor.

Desde ella es posible y necesario signar al temor como un campo de configuración de lo que se ha llamado “orden neocolonial” que se ancla en la dominación no sólo objetiva sino también subjetiva (“colonialismo interno”, o aún la “colonialidad”) de la *mentalidad* y memoria humanas desde su más propia sensibilidad sin descuidar su anclaje histórico de la realidad.

Por lo que no se trataría, desde la perspectiva ardilesiana, solamente de una crítica al “neocolonialismo cultural” (como la llama Ardiles, que ha sido también llamada “colonialismo interno” y “colonialidad”), sino *a la raíz misma del colonialismo como dimensión estructurante de la dominación: la cultura del temor*. Dimensión que, diacrónicamente dicho, es colonial y moderna, pero también y sobre todo Occidental; mientras, sincrónicamente dicho, opera a niveles de

consciencia/subconsciencia y de sensibilidad humanas, por lo que ha sido condicionante de la humanidad misma desde sus orígenes. Lo cual implica, en este punto, aceptar sin conceder el occidentalismo subyacente al origen de la cultura del temor, según planteamientos de Zambrano y Ardiles (y cuya exploración es el principal reto aún para posteriores trabajos).

Puede decirse por ello que el problema de la empresa colonial que asedia estas latitudes va más allá del mismo colonialismo, originado desde fines del siglo XV. No basta entonces con suscribir a una colonialidad (que en definitiva implica una distorsión epistémica del “otro” en distintos niveles -ya de su ser o “colonialidad del ser”, de su saber o “colonialidad del saber” o de su existir o “colonialidad del poder”) el origen de todas las diferenciaciones jerarquizantes (sean de raza, etnia, clase, sexo, género u otra) y estetizar la historia previa al surgimiento mismo de la modernidad (hablando además de “lo otro” sin nombrarlo ni reconocerlo plenamente o sólo a costa de ser “decolonial”, sin definir aún lo decolonial en sí mismo) y posterior al momento histórico colonial (para plantear la idea, como intentamos ver en esta obra, de una “historia mundial” sin problematizar la noción misma de quiénes son y cómo se configuran los sujetos de una historia, denotando solamente los mecanismos sistémicos que configuran a América como el origen mismo de la modernidad sin pasar por la propia historia concreta de sus sujetos ni menos aún de su cultura)³⁷¹.

371 Mérito de Dussel, desde nuestra lectura y respecto de sus compañeros del grupo (aceptándolo como uno de los principales pensadores de lo que se ha dado en llamar “giro decolonial”), es poner en perspectiva histórica de una muy larga duración la organización colectiva humana a partir de las “eticidades de los sistemas de valores vigentes” y desposmodernizar el tema de la colonialidad hacia el tránsito transmoderno como proyecto neocivilizatorio. Con ello, consideramos, Dussel ha ido llevando la perspectiva de lo colonial y lo moderno a algo más que el colonialismo y la colonialidad en su vertiente secular, esto es, ha dirigido la atención hacia la dimensión religiosa y mesiánica que late en ella (revitalizando desde allí su lectura de Marx en esa línea, pero sin una lectura histórica de larga duración de lo sacrificial que tematiza como metáfora teológica en este pensador alemán). Ver, al menos, sus obras: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid, Trotta, 1998), *Política de la liberación, tomo 1* (Madrid, Trotta, 2007), *Filosofías del sur* (México, Akal, 2012) y *Las metáforas teológicas de Marx* (México, Siglo XXI, 2017).

No negamos aquí la potencialidad que han adquirido tales categorías para referirse al fenómeno que nos asedia desde el siglo XV, categorías que hay que someter siempre a un sano debate sin duda. No. *Más bien, con el planteamiento ardilesiano, queremos poner el acento en la necesidad de problematizar los puntos de comienzo histórico y origen simbólico de la dominación opresiva y represiva signados por el temor y la violencia como principio de realidad aún presente en nuestra vida desde la sensibilidad hasta la racionalidad.* Puntos que asedian en los más actuales modos de vida y que por muy renovados y transformadores que parezcan, si no se tiene en cuenta esta problematización, difícil será dar el tan anhelado salto cualitativo de la historia para comenzar a salir de este orden sacrificial que nos ata como humanos a una vida invivible pero real y aún vigente.

Por eso mismo, como hemos dicho en otros momentos³⁷², es imprescindible considerar a la “cultura del temor” ardilesiana no solamente en los “niveles de la consciencia” sino también en los de la sensibilidad misma. Ya que sólo así puede configurarse una reflexión más fecunda de la relación entre las dimensiones psicológica, material y simbólica de la existencia humana signadas por el temor como principio de realidad que relacionan al deseo con la justificación de la autoridad, la necesidad y la seguridad bajo la violencia como principio de realidad. Dicha tarea tiene, recalamos, especial énfasis en la estética y encuentra, en las obras de filósofos y filósofas actuales (sin descuidar toda una gran tradición en el pensamiento de nuestra América), por citar algunos, como los mexicanos María Rosa Palazón (1945), Alberto Híjar (1935), Katya Mandoki (1947) y Miguel Ángel Esquivel Bustamante (), las filosofías de la liberación o las sudamericanas de Juan Acha (1916), Adolfo Colombes (1944), Ticio Escobar (1947) y la “Cooperativa 'Pensamiento del Sur'” (integrada por los filósofos sudamericanos Carlos Asselborn, Gustavo Cruzy Óscar

372 Nos referimos a nuestro escrito: “Liberación de la filosofía!. Un acercamiento al proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles Couderc” en *Revista Anatéllei-Se levanta*, año XVIII, no. 36, diciembre 2016, pp. 89-103. ISSN 1850-4671.

Pacheco) a importantes exponentes *de una estética crítica en clave de liberación*³⁷³. El camino ha sido esbozado, no queda sino hacer camino al andar, como dijera el poeta, cruzando estas sendas para dinamizar la reflexión desde los sugerentes, fecundos y muy actuales planteamientos de uno de los pensadores más crítico-creativos y, hasta ahora, olvidados de las filosofías de la liberación como lo es Osvaldo Ardiles Couderc.

Ante ello no cabe sino preguntarse ¿es posible configurar situaciones que permitan dar este salto cualitativo en la historia para transformar el orden vigente de dominación signada por una cultura del temor? ¿Cuál podría ser esta historia no sacrificial?

³⁷³No descuidamos la existencia de una tradición de estética en el pensamiento mexicano y de toda nuestra América (pensemos, por ejemplo, en Antonio Caso o Adolfo Sánchez Vázquez, por hablar sólo de dos grandes autores del caso mexicano), sin embargo, no las citamos exhaustivamente por evidente cuestión de espacio y complejidad que rebasan los objetivos del presente escrito. Remitimos a algunas obras clave al respecto: Rubén Bareiro Saguier y Miguel Rojas Mix, “La expresión estética: arte popular y folklore” en Leopoldo Zea [coord. e introd.], *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1986, pp. 446-466; María Rosa Palazón [comp.], *La estética en México, siglo XX*, México, UNAM, 2013. Sobre los autores actuales, nos referimos sobre todo (aunque no únicamente) a las siguientes obras: de María Rosa Palazón: principalmente *Reflexiones sobre estética a propósito de André Breton* (México, UNAM, 1986) y *La estética en México: diálogos entre filósofos* (México, UNAM/FCE, 2006); de Alberto Híjar, sobre todo su *La praxis estética. Dimensión estética libertaria* (México, INBA, 2013); de Katya Mandoki su *Prosaica* (México, Grijalbo, 1994) y *El indispensable exceso de la estética* (México, Siglo XXI, 2013); de Miguel Ángel Esquivel sus obras *David Alfaro Siqueiros: poéticas del arte público* (México, UNAM/INBA/JP, 2010), *Dos signos de un silencio rodeado de realpolitik: EZLN, estética y marxismo* (México, UNAM, 2016), *Siqueiros en sus términos* (México, UNAM, 2016) y *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación* (México, UNAM, 2016); de las filosofías de la liberación nos hemos ocupado de un mapeo general, enfatizando el aporte de Ardiles en nuestro libro *Militancia en la vigilia* (Buenos Aires, Teseo Press, 2020, esp. Capítulo 7) y, actualmente, Enrique Dussel trabaja el tópico en sus escritos “Estética y ser” [1969] y “Arte cristiano del oprimido en América Latina (Hipótesis para caracterizar una estética de la liberación)” [1980] en su *Filosofía de la cultura y transmodernidad* (México, UACM, 2015, pp. 177-185, 231-255), así como sus “Siete hipótesis para una estética de la liberación” incluido en sus *Siete ensayos de filosofía de la liberación* (Madrid, Trotta, 2020); de la “Cooperativa” véase sobre todo: Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Óscar Pacheco, *Liberación, estética y política*, Córdoba, EDUCC, 2009; de Adolfo Colombres, *Sobre la cultura y el arte popular* (Buenos Aires, Ediciones Del Sol, 1987), *Hacia una teoría transcultural del arte* (Buenos Aires, Ediciones Del Sol, 2004) y *Poética de lo sagrado* (Buenos Aires, Colihue, 2015); de Juan Acha, sobre todo *Las culturas estéticas de América Latina* (México, UNAM, 1993); finalmente, de Ticio Escobar pueden revisarse: *La belleza de los otros (arte indígena del Paraguay)* (Asunción, RP y Museo del Barro, 1992), *El arte en los tiempos globales* (Asunción, Don Bosco, 1997), *El arte fuera del sí* (Asunción, Fondec, 2004) y *La mínima distancia* (La Habana, Matanzas, 2010).

Sobre la situación que permita el paso del temor a la libertad como realidad histórica, Ardiles ha sido enfático en afirmar que si “el temor acompañó la marcha de la humanidad [...] la humanidad avanzó [...] a pesar de él, contra él [...] por el valor. Se sabe que cuando éste mengua, robustece aquél. Al desaparecer la iniciativa histórica, ocupa su lugar el temor. [...] Lo que la libertad descubrió, el temor modificó”. Por eso mismo *el paso del temor a la libertad* para Ardiles se sitúa en “*Liberar la praxis histórica de su expropiación, para superar la necesidad*. Esta [la necesidad] es siempre un producto socio-sicológico, amenazante y enajenante”³⁷⁴. *Dimensionar a la necesidad como elemento social y sicológico para plantear su superación desde la liberación misma de la praxis histórica de los oprimidos es la tarea a realizar para efectivizar el tránsito hacia la libertad humana plena. Se trata entonces del abandono del temor como sostén de lo social a partir de la consciencia de la libertad*.

Toda sociedad que por obra del temor se esclerotiza en moldes prefabricados y prohíbe todo avance, todo progreso, toda creatividad, lo hace en nombre de *la necesidad* y lo sostiene con el poder. El temor le susurra: *esto es lo real y a ello es necesario que te adecúes, de lo contrario perecerás*. La sociedad asiente y se cierra³⁷⁵.

Es allí que se dimensiona lo sacrificial como orden de la historia. Pero ello requiere reconocer que si lo propiamente *sacrificial* es una *relación social entre víctima y victimario para ofrendar algo a una divinidad*, puede decirse que *el sacrificio es una humanización de lo divino al aniquilarse a la persona humana, porque sólo ella existe moralmente y es capaz de hacerle responsable y hasta culpable*. En tal sentido, lúcidamente afirma Zambrano que “sólo la persona es capaz de sacrificio [...] por lo que] solamente cuando se revela lo divino como persona, el sacrificio humano cesa”³⁷⁶.

Si ello requiere mostrarse, afirma Zambrano, sería a partir de “la reaparición de la memoria perdida” o bien, en términos de Ardiles, de la anamnesis. Con ello dimensionar lo que hemos sido en cuanto sujetos *de la historia*, de nuestra propia

374 Osvaldo Ardiles, *Ibid.*, p. 200-201. Cursivas en el original.

375 Osvaldo Ardiles, *Ibid.*, p. 200-202. Cursivas en el original.

376 Zambrano, *Ibid.*, p. 121-122.

historia más allá de una historia colonizada y oficializada, confeccionando así lo que queremos ser como sujetos de *otra historia* totalmente nuestra. Ejercitar el conocimiento histórico para el pleno ejercicio de la libertad o, en términos de Zambrano, el tránsito “de una historia trágica a una historia libre”³⁷⁷. Siendo esta última, en la realidad actual, una historia-horizonte que se abre, como veremos más adelante, desde una *historia ocluida* en relaciones de individuo-sociedad y *hacia una historia abierta* en torno a la memoria de los vencidos de esta historia sacrificial desde las *posibilidades reales emergentes de la materialidad de la historia* para:

Partiendo de la crisis actual, la transvaloración debe generar nuevas formas de vida alentadas por la esperanza y nutridas por la solidaridad. Formas de vida social articuladas en organizaciones microfísicas que se extiendan por todo el cuerpo social, revirtiendo en su seno las relaciones de poder vigentes como anuncio de nuevos amaneceres³⁷⁸.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 61.

³⁷⁸ Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, op. Cit., p. 64.

CUARTA PARTE.
MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS, APERTURAS DE LA HISTORIA.
HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LA ANTROPOÉTICA
POLÍTICA DE LA HISTORIA

CAPÍTULO 7.
LOS “VENCIDOS” COMO SUJETOS DE LA HISTORIA:
EL CONTRAPUNTO DE LA HISTORIA OCLUIDA

No es fácil decir lo que entendemos por “humano”. Pues justamente hablamos de la historia como de un amanecer, de un proceso en que el hombre se anuncia y es anunciado. [...] Y abrir camino es la acción humana entre todas; lo propio del hombre, algo así como poner en ejercicio su ser y al par manifestarlo, pues el propio hombre es camino, él mismo.

MARÍA ZAMBRANO, *Persona y democracia*, 1992, pp. 30-31.

El problema del sujeto desde la historia sacrificial se perfila hacia la siguiente cuestión: ¿en qué medida los “vencidos” pueden ser considerados como sujetos *de la historia humana integral*?

Se trata, por eso mismo, de abordar la cuestión de las condiciones de existencia de una “*historia como contrapunto*” gestadas entre lo individual y lo social (I) que gestan la problemática de “*la historia como ocluida*” (II), en tanto que situación de marginación y exclusión humana. Cuestiones tales que configuran a sujetos históricos como sujetos “sin historia”, de la cual forman parte los “vencidos de la historia”.

XXVI. LA HISTORIA COMO CONTRAPUNTO: EL SUJETO HISTÓRICO ENTRE INDIVIDUO Y SOCIEDAD.

La dimensión mítica y la historia como devenir denotan dos tiempos culturales, el mítico y el histórico, que se han configurado como modos de ser constitutivamente relacionados entre sí. Su función, además de tener una base común en la narración, ha llegado inclusive a ser, algunas veces, la de afianzar las instituciones e instituir modos de comportamiento. Es *desde su íntima relación que puede hablarse de una historia humana, donde aparecen tanto la dimensión personal como la de individuos entronados como "héroes", sean líderes, dirigentes o caudillos.*

Esta dimensión individualista, más allá de la persona humana y la colectividad, configura su mirada de esta última más como "masa" que como sujeto político, más como populista que como popular. Una historia individualista termina así en el análisis de las conductas humanas cupulares o aristocráticas que generan *identificación con el individuo, más que identidad intersubjetiva histórica.*

En los mitos el tercer agente histórico, además del héroe y el villano, eran los dioses o dios, según el caso. [...] A lo largo de los siglos la Historia fue abandonando las figuras sobre naturales. Lo que prosiguió fue un aprecio tan incondicional a los "héroes", que los historiadores continuaron identificando su tarea con la narración de las hazañas y de los contenidos "espirituales" que trajeron al mundo los dirigentes, líderes y caudillos, que eran calificados como manantiales inagotables de ideas y sentimientos nobles³⁷⁹.

Por eso, ante esta historia individualizante se postula otra, entendida como historia colectiva. Palazón sitúa esta postura desde el planteamiento de Tolstoi en *La guerra y la paz*. Para la filósofa mexicana esta perspectiva plantea que "lo importante históricamente es lo que ocurrió a causa de los individuos, así en plural: evolucionamos por las grandes y pequeñas oposiciones masivas a las normas sociales", por lo que, distanciándose de esta sola postura, *"no es razonable la disyuntiva entre Historia individual o colectiva, porque los análisis completos suponen*

379 María Rosa Palazón, *Filosofía de la historia*, México/Barcelona, UNAM/UAB, 1990, pp. 131-132.

*ambos puntos de vista y la exclusión de la perspectiva que no hace referencia a las personas y difumina los comportamientos de éstas*³⁸⁰.

Ejemplo claro de lo anterior, en cuanto a la mutua relación entre Historia individual y colectiva, se encuentra en la biografía. Término que como género, si bien tiene claros antecedentes en el pensamiento romano antiguo (de las plumas de Plutarco y Suetonio, en el siglo I d. C.) y se consolida como tal hasta fines del siglo XVII en Francia, alude a un “género impuro” situado entre la historia y la literatura por su carga narrativa y ficcional que dimensiona al individuo como un sujeto situado socialmente. De este modo, Francisco Dosse ha planteado tres “edades” de la biografía tensionadas entre lo individual y lo social: la “edad heroica” que, desde la antigüedad hasta *ca.* el siglo XIX, sitúa la historia como maestra de vida por medio de biografías de “grandes hombres”; la “edad modal” que durante el siglo XIX destacó que “el individuo” sólo tiene valor en la medida en que “ejemplifica lo colectivo” como un “tipo ideal” a la Weber en un tono novelesco; por último, la “edad hermenéutica” reflexiva de la vida, que desde el siglo XX la aborda en tanto cuestionamiento del sujeto y los procesos de subjetivación destacando la otredad de la individualidad³⁸¹.

Por ello se precisa de una explicación de los comportamientos, mentalidades y memoria que no deje de lado la realidad histórica para mantener la tensión dinámica entre explicación y comprensión del fenómeno histórico al considerar el vínculo relacional entre individuos y sociedades. Sin caer en “falacias genéticas” o estructuralistas situadas en los extremos de los “enfoque antiindividualistas” o “enfoques individualistas”: ya sea en teleologismos (que pretenden histórica la intencionalidad sin voluntad humana), en colectivización de la Historia (como olvido biográfico de los sujetos que la integran), en legalidad sistémica funcional (que relega la acción humana, individual o colectiva, explicando el cambio en

380 *Ibid.* p. 135. *Cursivas nuestras.*

381 Francisco Dosse, *El arte de la biografía: entre historia y ficción*, México, UIA, 2007. Ver también Lenor Arfuch, *Memoria y autobiografía*, Buenos Aires, FCE, 2013.

perspectiva determinista, evolucionista o difusionista) o particularista histórica (que torna en insular a cada colectividad, ocluyendo la estructuralidad histórica), entre otras. En suma, evitar historizar con distorsión de lo que venimos llamando, desde el planteamiento de la dimensión antropológica de la historia, posiciones que distensionen la relación naturaleza/cultura en perspectivas esencialistas metafísicos (-/-), naturalistas (+/-) o culturalistas (-/+).

Ello implica, como bien apunta Ellacuría, a no dejar de lado el hecho de que el ser humano es un “animal de realidades” y que puede conformar un “cuerpo social” desde su carácter formal de habitar el mundo en tanto que somos animales sociales incapaces de vivir fuera de nuestras comunidades. Por ello “la convivencia es justamente corporeidad social” como horizonte de realización de una historia como apertura de liberación en cuanto integrada por *personas* y *no sólo individuos*, pues “[e]l otro en cuanto otro es, en principio, plenamente sustituible, siempre que se encuentre quien desempeñe su función; no así la persona en cuanto persona, que es insustituible precisamente en lo que ella misma es”³⁸². La labor de la historia, si bien es realizada intersubjetivamente, es intrasubjetiva.

Una convivencia de personas, sí, que sólo es posible a condición de que se haga conciencia de la alteridad en cuanto persona y así se racionalice la vida humana plena o, en palabras de Leopoldo Zea:

se pasa aquí del reconocimiento de mi semejanza con los demás al reconocimiento de mi diversidad con los demás [...]. Tomar conciencia es, entonces saberse en relación con los otros, es la racionalización de la convivencia. Esto es, saberse en relación con los otros semejantes o como individuo [... al] hacerse cómplice de la existencia de éstos, al mismo tiempo que ellos se hacen cómplices de nuestra existencia. [...] La historia de la humanidad es, precisamente, la historia de esta lucha; la historia de una pugna que realiza el hombre para situarse ante sí y ante los otros³⁸³.

En suma, a la posición de una *historia como apertura racional convivencial* que se posiciona desde las personas como sujetos históricos en libertad plena para

382 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. Cit., pp. 244-245.

383 Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial, 1976, pp. 26-27.

realizar actividades finalistas y utilitarias en equilibrio prático y así generar identidad, se constituye una *historia como oclusión*. Historia que posiciona a los individuos o sociedades como únicos sujetos de la historia, configurados por actividades utilitarias que mediatizan la práctica social alienadoramente hasta generar una identificación con uno u otro extremo (lo individual o lo social).

De este modo, puede decirse con Palazón que, en tanto “analiza los procesos sistémicos, la Historia revela las conexiones internas entre las conductas efectivas de quienes participaron en los procesos históricos desde una posición opuesta a un *statu quo*”³⁸⁴. Aquí parece estar el límite entre una historia individualizante y una historia humana: el análisis de las acciones y conductas humanas tiende a individualizarse si se queda en un mero análisis intrasistémico totalizado, mientras la apertura a dicha totalización hacia una historia humana que considere al sujeto desde su memoria, su biografía y relaciones intersubjetivas para situarlo en las relaciones colectivas permitirá la dinamización de esta totalidad totalizada como abierta y en movimiento hacia lo real.

En este punto es menester preguntarse ¿cómo se ha dado históricamente esta relación de contrapunto entre lo social y lo individual?, ¿qué papel juegan las relaciones individuo-sociedad en la historia?, ¿cómo se relacionan en este plano la persona humana con dicha relación?

María Zambrano ha destacado que, en el caso occidental, el plano de la moralidad, lo propio del individuo, es un elemento puesto en la mesa de la historia entre los “enfoques individualistas” y los “antiindividualistas” respectivamente en sentido de *individuo versus Estado*. De este modo, afirma Zambrano, “el hombre occidental tiende, sin que de ello se de cuenta, a fundamentar toda finalidad en el origen”³⁸⁵.

De este modo, el enfoque individualista destaca que el individuo sea el criterio por excelencia del nacimiento de lo social, desligando al hombre de su

384 Palazón, *op. Cit.*, p. 130.

385 María Zambrano, *Persona y democracia*, *op. Cit.*, p. 102.

relación filética de animalidad y naturalizando así al individuo; por ello ser individuo se tornó en “un privilegio que hundía sus raíces en lo sagrado [...] y sobrehumano”³⁸⁶. Lo social queda así ocluido y es *condición de posibilidad necesaria de la construcción absolutista de la historia*.

Mientras, el enfoque antiindividualista considera que el sujeto aparece sólo en la medida que integra un cuerpo social y se asienta en el Estado como criterio de moralidad último con “momentos” individuales, deificándose como expresión de la ciudad. El individuo queda así ocluido.

De este modo, el individuo o la sociedad, en tanto que únicos, “aparece[n] bajo una máscara no humana”, como personajes “sobrehumanos” (individuos) o “suprahumanos” (sociedades, Estados). Por ello existe un enfoque intermedio que aspira al reconocimiento pleno de los sujetos como seres humanos en existencia posible como individuos en sociedad.

Tal enfoque intermedio aborda la historia desde la *Polis*, que contraponiéndose al Estado, en cambio incluye a la fratria (la raza), integrada por las tribus, constituidas estas últimas a su vez por familias. Aquí el individuo y la clase social aparecen como coetáneos históricamente en el marco de una democracia que integra “el espacio de la discusión, de la libre expresión del pensamiento”³⁸⁷. Es a partir de esta posición que, desde el mundo de la *polis* griega antigua sitúa Zambrano “la revelación política del hombre [y] coincide con la del individuo y de la clase social, con el ambiente propiamente humano. Un espacio homogéneo, por tanto, abstracto”³⁸⁸.

Es entonces desde el marco de la *polis* que se gesta “el problema central de los sofistas [que] fue siempre el mismo: ‘el hombre o el ser humano individual y la raza’” y la “filosofía de la moral socrática [que] es ese compromiso solidario con el otro, como un ser sí mismo para otro”³⁸⁹. Y es en esa sociedad “avanzada” que se gesta

386 *Ibid.*, pp. 103-104.

387 *Ibid.*, pp. 105-106.

388 *Ibid.*, p. 106.

389 Mario Magallón Anaya, *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América*, México, Editorial

un espacio homogéneo de igualdad humana como modelo asentado en la organización política de la democracia y una economía de esclavitud: igualdad sin libertad, liberación desigual, allí donde “el individuo aparece el hombre como 'valor' y también como ser. Está ya en principio la idea de que ser hombre valga más que tener un especial origen, o estar revestido de un poder. El hombre se va revelando como sujeto de la historia; como unidad constitutiva de la sociedad; como 'medida'”³⁹⁰.

Por lo cual es posible reconocer, para Zambrano, que existieron “sociedades primarias en las cuales no encontramos jamás el individuo”³⁹¹. En estas “sociedades primarias”, siempre según Zambrano, hallamos una vida análoga a “los seres de la naturaleza” sustentada en creencias “siempre religiosas” ancladas en el terror y los tabúes como regulación de toda la vida y sin libertad alguna. En tal sentido, es necesario tener en cuenta que “otro elemento [-además del ritual y las ceremonias-] claramente presente en la religión primitiva [...] era el miedo. [...] Todo lo extraño y poco familiar está cargado de peligro”³⁹².

Mientras las sociedades “intermedias” tendrían dioses, aunque “más abstractos” y bajo el control de un solo hombre o casta de hombres: así se gesta la teocracia, como “una forma extrema del absolutismo”. Caso ejemplar de ello es, para Zambrano, el imperio egipcio antiguo, que generó “la primera revolución democrática conocida, sería aquella en virtud de la cual cada hombre tiene su alma -la suya propia, aquí sobre la tierra- cumplida en Egipto por Osiris [...quien la dio] a quienes se iniciaban en sus misterios y seguían una regla de vida [...por lo que] seguía siendo un privilegio, pues, tener un alma”; sin embargo, aún a pesar de ello se generó una casta sacerdotal y “el hombre como tal, pues, no existía, no había salido del

Torres y Asociados, 2017, pp. 57-61.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 107.

³⁹¹ *Ídem.*

³⁹² Edward McNall Burns, *Civilizaciones de occidente. Su historia y su cultura. Tomo 1*, 11ª ed., Buenos Aires, Siglo Veinte, 1976, p. 25. Ver también: Gordon Childe, *Qué sucedió en la historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1981.

receptáculo donde su casta lo mantenía”³⁹³. Quizás por ello es que Zambrano considera que, en tanto no se había revelado en esas culturas “lo esencial” del hombre como “valor original”, “en estas culturas no había propiamente filosofía; había sabiduría, cierta forma de poesía, religiosa o narrativa, libros sagrados. El libro sagrado, reservado a los que mandaban; a una clase especial: los escribas entre los egipcios eran también una casta”³⁹⁴.

Un cierto helenocentrismo, por tanto, parece estar presente en la perspectiva de Zambrano. Por ello es sólo hasta la sociedad de la “polis” griega que se da el ejercicio de la ciudadanía y el

descubrimiento, la aparición de la conciencia [... como] un nuevo modo de vivir que exigía, ante todo, darse cuenta de sí mismo, en quien se convertía a ella [... y donde] se había manifestado en la vida de la “polis”. En ella por primera vez *la convivencia se establecía en virtud de la simple condición humana, si bien restringida a los ciudadanos libres. [...Era] una relación social, establecida previamente, a la voluntad o decisión del individuo, dada ya por el hecho de la existencia de la ciudad, espacio viviente. A su vez la conciencia es como un medio donde convivimos, existe una cierta analogía entre la ciudad y la conciencia*³⁹⁵.

Preciso es *distinguir aquí que Zambrano habla del absolutismo como “una situación que es el centro de la tragedia occidental, el punto en que la pasión de existir humanamente se hace voluntad”*³⁹⁶; por ello, civilizaciones antiguas como las de India, China, Mesopotamia, Maya, Azteca o Inca, por citar algunas, no estarían signadas por esta *situación absolutista sino hasta su occidentalización como colonización europea a partir del siglo XV*. Ello, sin embargo (y más allá de Zambrano), no es obstáculo para hablar de una noción de ser humano en estas culturas y sus mitos son fuente viva de ello.

393 *Ibid.*, p. 110. Cursivas nuestras.

394 *Ídem*. Véase también Albertine Gaur, “La situación de los escribas en la sociedad” en *Historia de la escritura*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1990, pp. 175-191.

395 *Ibid.*, pp. 110-111. Cursivas nuestras.

396 *Ibid.*, p. 92.

Para Zambrano entonces, se dieron sociedades “primarias”, “intermedias” y “avanzadas” (el apelativo lo derivamos de su planteamiento, aunque ella no lo escribe así) en cuanto al *nivel de igualdad de los seres humanos*. Sin embargo ¿implica ello la existencia de una libertad humana plena? No para todos los seres humanos de “la polis”, menos aún para aquellos que quedan fuera de ella. La historia sigue su curso, aún en estas sociedades “avanzadas” con su modelo de la *polis* griega, como una *historia de liberación humana*. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que

La democracia es el régimen de la unidad de la multiplicidad, del reconocimiento, por tanto, de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación. El absolutismo y aun sus residuos operantes en el seno de un régimen democrático, tiene en cuenta solamente una situación determinada. Si en efecto así sucediese si no hubiera de hecho más que esa sola situación en el momento presente, sería posible el género de unidad que el absolutismo –declarado o encubierto– propone. Pero una sociedad es un conjunto de situaciones diversas [...]. Hasta ahora el proyecto de vida democrática es el que entre todos aparece más libre de este temor ancestral a la realidad³⁹⁷.

La memoria de esta liberación, anclada en una democracia radical “de todos” como anhelo y esperanza utópica, permite dar cuenta de la presencia de sujetos que han sido ocluidos de la “historia” en tanto ocluidos de la “polis” como ciudadanos libres. Es de este modo que consideramos posible dimensionar la historia como historia ocluida y en contraposición a, como veremos después, una historia como apertura de la persona humana. Historia donde la liberación configure no ya sólo igualdad sino solidaridad en semejanza de identidad plenamente afincada en la diferencia humana. Bajo un “orden democrático [que] se logrará tan sólo con la participación de todos en cuanto persona, lo cual corresponde a la realidad humana”³⁹⁸.

Se trata de ir de una historia, en sentido discursivo, ocluida en tanto totalizada hacia una historia como apertura de ir de una historia individualizante y sectorial hacia una historia de la persona humana. En tal sentido, la historia ha transitado y tiene que

397 *Ibid.*, pp. 162-163.

398 María Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit., p. 164.

analizar el *holon* de la vida humana, denotando con ello sus relaciones como lucha por la libertad y praxis individual y colectiva. Cuestión que abordaremos en el siguiente apartado.

XXVII. LA HISTORIA COMO COMO OCLUIDA: MARGINACIÓN DE LOS SUJETOS “SIN HISTORIA” Y EXCLUSIÓN DE LOS “VENCIDOS DE LA HISTORIA”.

Ante todo, conviene preguntarnos ¿por qué ha sido posible una historia ocluida? El problema puede definirse en los términos de María Zambrano, como el problema de la razón absolutista atemporal en occidente, presente aún también en la democracia ateniense. *En sus términos, se trata del anhelo absolutista de dominio occidental en la temporalidad:*

la razón situaba sus verdades más allá del tiempo, y la religión en la Eternidad. Y de las dos cosas habría de nutrirse el sueño del absolutismo: construir no fuera del tiempo, sino sobre el tiempo. [...] El error de todos los absolutismos ha sido querer detener el tiempo y aun querer retenerlo. [...] Consiste, pues, el absolutismo en una acción de cerrar el tiempo, de darlo por concluso, como si su transcurrir hubiera sido solamente en tanto que llegaba y tenía lugar la decisión suprema, el acto de la voluntad contenido en todo absolutismo. Y como si hasta ese momento no hubieran podido los hombres conseguir la idea que se quiere instituir, erigir, realizar de una vez por todas. [...]

Se trata de una situación antes que de una teoría o de una fe específica religiosa. Una situación que es el centro de la tragedia occidental, el punto en que la pasión de existir humanamente se hace voluntad³⁹⁹.

Tal construcción del absolutismo se dio incluso, paradójicamente, en el ámbito de la democracia griega ateniense. Sólo allí, para Zambrano, “individuo y ciudad, más tarde individuo y sociedad, están mutuamente condicionados. [...] Sólo a medida que fue entrando en la vida ciudadana, se atrevió a despojarse de tales emblemas o máscaras e irse vistiendo simplemente de hombre; semejante a nadie, ni a nada”⁴⁰⁰.

³⁹⁹ María Zambrano, *Ibid.*, pp. 89, 91-92.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, pp. 112-113.

Puede decirse que la historia totalizada ha construido su discurso en sentido absolutista, esto es, “sobre el tiempo” y no “en el tiempo” de la humanidad. Dicha cuestión configura lo que aquí llamamos una “historia ocluida” que, como vimos, se mantiene aún en la *polis* griega antigua a pesar de su anhelo democrático. Ello en tanto identifica una historia humana a la ciudad y lo social intraurbano, dejando de lado la situación no ciudadana de la *polis* y lo extraurbano.

Si es cierto que el criterio de humanidad se da en el criterio de ciudadanía en cuanto realización de lo humano como coimplicación individual y social, no menos cierto es que esta postura construye su propio contradicción: la de una oclusión de aquellos sujetos que, como hemos dicho, están *fuera, ignorados*, tanto del ámbito de la ciudadanía de la *polis* en su interior como *más allá de la polis* misma. Tales sujetos, en tanto “barbarie”, construyen un *logos* racional ajeno y marginal al *logos* “civilizado” urbano, como dice Leopoldo Zea⁴⁰¹.

El problema entonces se centra en la incorporación a determinada historia, no a historizar a todos los sujetos. Sólo así se gesta la historia como “de pocos”, “civilizada”, frente a los “muchos” que son a su vez “bárbaros” y “sin historia”.

En este punto central es dar cuenta del problema desde la perspectiva de José Gaos, filósofo español y transterrado que aborda dicho problema, entre otros escritos, puntualmente en su trabajo “Más sobre sociedad e historia” de 1947. Allí se plantea el problema de la historización como una tarea referida a todos los sujetos en cuanto humanos, sin exclusión. En sus términos:

la concepción de la historia como algo referido exclusivamente a la ciudad parece tan exagerada como invalidada por los hechos. [...] Pueblos bárbaros, selváticos o nómadas, en todo caso, nada propiamente “urbanos”, han sido los protagonistas de la historia en momentos decisivos de ella: [...] en general, las invasiones de los pueblos nómadas y bárbaros sobre los sedentarios y cultos, los únicos propiamente “urbanos” [...] por las llamadas grandes potencias. [...] La “ciudad” parece tal sujeto en cuanto concurren en ella estos dos elementos: una

⁴⁰¹ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988; Leopoldo Zea, “Cultura occidental y culturas marginales” en David Sobrevilla [coord.], *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 197-211.

determinada forma de agrupación humana y un cierto grado de civilización o cultura. La *urbs* [o ciudad, urbe], precisamente, tiene relación por un lado con el *oppidum* [o ciudad, plaza fuerte] y la dice por otro con la *urbanitas* [o urbanidad, vida en la ciudad, malas mañas, malos modales] –y por ésta con la *humanitas* [o humanidad], a los cuales van unidos los cambios “históricos” esenciales a la historia [...]. En cambio, aún cuando una forma de agrupación no sea exactamente la de la *urbs*, [...] si es “sede” de una “cultura” superior o “agente” con eminencia de “civilización”, puede ser protagonista de la historia, y debe extenderse en concepto de *urbs* hasta alcanzar tales formas de agrupación⁴⁰².

En suma, el problema de identificar la humanidad con la ciudad como lo social estriba, más que en su urbanidad, en su carácter de “civilidad”, “civilizatorio”. Por ello más adelante afirma que “los pueblos nómadas y bárbaros. Su conversión en protagonistas de la historia es exactamente una 'conversión', que se presenta bajo la forma de la 'invasión'. Los bárbaros 'entran' en la historia, pero no entran en ella hasta que 'invaden' a los pueblos sujetos de ella hasta entonces”⁴⁰³. La barbarie es sólo *siendo como* los civilizados urbanos, sin llegar a serlo propiamente. Tal es el marco de la inclusión totalitaria.

Sigue Gaos sugestivamente planteando que los mitos y leyendas son la fuente, por decirlo así, de la sabiduría que ha tenido la humanidad en sus “porciones no históricas” desde la perspectiva antes planteada. Son fuentes que no son históricas, en el sentido discursivo del término, “porque la historia implica no sólo una determinada estructura dinámica, sino también la conciencia de esa estructura. [...] La conciencia histórica ha de tener, ella misma, una determinada estructura. Así la conciencia histórica de los humanos es una conformación eminente de la relación entre las memorias individuales” y es papel de la historiografía el atender dicha memoria para transformarla en discurso histórico⁴⁰⁴.

402 José Gaos, “Más sobre sociedad e historia” en *Ideas de la filosofía (1938-1950) (Tomo III de la obras completas)*, México, UNAM, 2003, p. 272. Cursivas en el original. Las traducciones del latín son nuestras y a partir del diccionario de Julio Pimentel Álvarez, *Breve diccionario latín/español, español/latín*, México, Porrúa, 2011.

403 José Gaos, *op. Cit.*, p. 273.

404 José Gaos, *Ibid.*, p. 274.

El problema se centra, por ende, en los *cambios y transformaciones* dadas en la humanidad “histórica” y las gestadas en la humanidad “no histórica”. La incorporación civilizatoria de la historia como urbana es un punto crucial del tema pues ella genera “la dualidad de lo no-histórico y no-humano y lo histórico y lo humano, en el seno de la Humanidad, resulta problemática [...]. La dualidad no sería esencial ni eterna, sino borrada progresivamente por el movimiento de la historización”⁴⁰⁵. Se trata entonces, con Gaos, de abordar así una *historización y humanización de la Humanidad* ante una situación de existencia humana no-histórica.

La historia de los humanos como “no-históricos” tiene su asiento en la dicotomía civilización-barbarie. Dicotomía que, como bien ha resaltado Arturo Andrés Roig, tiene la peculiar característica de mostrar el carácter ideológico de la historia humana⁴⁰⁶. Cuestión presente en la misma *polis* griega y que tiene que ver con el carácter que torna esta “historia de todos” en “historia de pocos” a condición de confundir el sistema categorial de clasificación con un sistema de valores, dando una carga axiológica a una posición más bien de lenguaje y habla, configurando así una defensa de la esclavitud como fundamento principal de toda realización urbana.

Con lo cual se constituye, a través de esta confusión (¿intencional?) de escalas de categorías en escalas de valores en una posición evolucionista que configura una distorsión de la percepción del otro. Distorsión, sí epistemológica (como quiere Cerutti⁴⁰⁷), pero sobre todo ética-estética en mediaciones histórico-sociales (en los términos de Ardiles⁴⁰⁸). Esto es, una distorsión tanto en la percepción gnoseológica del otro a partir del etnocentrismo del *logos* (¡aún en la posición dialógica!) como, sobre todo, una distorsión en la sensibilidad misma de lo propio en tanto que otro y su relación con la alteridad humana: sea esto por su posición (dentro de la urbe, pero no como ciudadano, donde el esclavo quien, según Aristóteles, no comprende por

405 José Gaos, *Ibid.*, p. 278.

406 Arturo Andrés Roig, “Civilización y barbarie. Algunas consideraciones para su tratamiento filosófico” en *Rostro y filosofía de nuestra América*, 2ª ed., Buenos Aires, Una ventana, 2011, pp. 27-34.

407 Horacio Cerutti, “La percepción del otro” en *Presagio y tónica del descubrimiento*, México, CcyDEL-UNAM/Ediciones Eón, 1991.

408 Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.

qué obedece y, por ende, es un hombre –sí, pero– inferior), por su localización (más allá de la urbe), o bien por su situación histórico-cultural (sin duda, en cuanto ideología de racismo, clasismo, sexismo, “generismo” o cualquier otro -ismo peyorativo).

Todas estas distorsiones son, sin duda, dimensiones para considerar al otro como menos que humanos: sea infra-humanos (los esclavos, como inferiores, *salvajes*) o como meramente in-humanos (*bárbaros* externos a la ciudad). Tales posiciones han configurado el “prejuicio hegeliano”, tan estudiado por Gerbi⁴⁰⁹, para dar cuenta de la historicidad de este prejuicio que deja “fuera” a América de la historia universal y niega su humanidad, a condición de una futura integración eurocéntrica “civilizatoria”.

Por eso mismo, Federico Engels ha enfocado este punto como la necesidad de un análisis de los “pueblos sin historia”⁴¹⁰. En palabras de Mario Magallón:

en esta concepción totalizadora y universal, lo primitivo, lo telúrico, lo marginal de los pueblos, resultado de la conquista de América, serán vistos desde Europa, al “margen de la historia”. Eran, como decía Engels, aunque erróneamente, “pueblos sin historia”, a los cuales entendía como aquellos que en su pasado no consiguieron crear ningún sistema estatal vigoroso y, de tal modo, no poseían la fuerza para obtener su autonomía nacional en el futuro; eran pueblos con diversos grados de desarrollo económico y cultural, cuyos empeños por lograr la libertad también debían exhibir formas e intensidades de desarrollo histórico muy diferentes y por lo mismo podrían ser objeto de conquista y dominación: es por esta vía que América entra a la historia europea. Esta concepción unitaria de la razón, del saber de la historia es una forma totalitaria, excluyente y violenta del resto de las comunidades humanas e históricas del resto del mundo⁴¹¹.

Por eso mismo, el problema de historizar las sociedades sólo puede hacerse desde una perspectiva situada y posicionada en una lógica, no de generalización e identidad formal sino de individuación y de semejanza con analogicidad. “La lógica

409 Antonelo Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1960.

410 Roman Rolsdolsky, *El problema de los pueblos “sin historia”*, México, Fontamara, 1981.

411 Mario Magallón Anaya, *Filosofar, historia y eticidad desde nuestra América*, op. Cit., p. 32.

de la historiografía debe ser, por tanto, la de la diferenciación hasta la individuación”, dice José Gaos⁴¹².

Lo cual nos indica, en palabras del antropólogo Eric Wolf, que “la expresión 'la gente sin historia' [...] se remonta al siglo XIX. Marx y Engels la utilizaron para señalar su falta de simpatía por algunos movimientos nacionales separatistas de la Europa occidental”⁴¹³. Con lo cual se pone en cuestión la ya difícil explicación histórica de la humanidad por medio de los “modos de producción” y su clásico entendimiento en uno “capitalista” y uno “asiático”, que ronda los linderos de una descripción más etnográfica que de teoría. En los términos del arqueólogo chileno Luis Felipe Bate:

Es necesario observar que, aun cuando en el *Prólogo...*, de 1859 la referencia al modo de producción asiático lo supone como la primera forma de sociedad clasista, ni Marx ni Engels alcanzaron a tener acceso a la información de que disponemos a partir de este siglo sobre aquellas sociedades. [...] El marxismo, como concepción teórica, no se limita a la conceptualización de las relaciones que rigen al modo de producción de un número determinado de sociedades conocidas. Y es evidente que un manejo positivista pobre y adialéctico de la teoría clásica de los modos de producción es una barrera para que la concepción dialéctica materialista de la teoría de la historia llegue a cumplir su función lógica heurística, como para permitir el enfrentamiento creativo de la investigación científica de los nuevos problemas⁴¹⁴.

De ahí que todo análisis histórico, para llegar a la concreta situación de historicidad, tiene que ser, desde cualquier punto de vista teórico, dialéctico e interdisciplinario y, por tanto, partir de la realidad propia para teorizar y asimilar analógicamente diversas teorías o elementos de ellas al análisis de lo concreto real. Como dice el antropólogo Eric Wolf, citado *in extenso*:

412 José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras completas*, tomo XIV, México, UNAM, 1994, p. 27.

413 Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 2005, p. 2.

414 Luis Felipe Bate, *Propuestas para la arqueología*, volumen I, México, INAH, 2014, pp. 434, 489. Es sabido que el propio Engels, como explica en su prólogo a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, basa su modelo evolutivo en las teorías evolucionistas de Morgan, para quien el modelo barbarie-salvajismo-civilización era crucial y fue retomado por el marxista inglés en los términos de sociedades pre-Estatales (bárbaras o salvajes) y Estatales (civilizadas).

se necesita con urgencia más etnografía [y trabajo de campo reflexivo], precisamente porque no podemos saber las respuestas sólo en un terreno teórico. [...] La mayoría de los grupos estudiados por los antropólogos

han quedado atrapados desde hace mucho tiempo en los cambios forjados por la expansión europea, amén de que también han contribuido a estos cambios. [...] Pues] necesitamos poner al descubierto la historia de la 'gente sin historia', es decir, las diversas historias activas de acosadas minorías 'primitivas', de campesinos, de trabajadores, de inmigrantes. [...]

Nos han enseñado, tanto en las aulas como fuera de ellas, que existe una entidad llamada Occidente, y que podemos pensar en este Occidente como si fuera una sociedad de civilización independiente de, y opuesta a, otras sociedades y civilizaciones. Inclusive muchos de nosotros crecimos creyendo que este Occidente tenía una genealogía, conforme a la cual la Grecia antigua dio origen a Roma, Roma a la Europa cristiana, la Europa cristiana al Renacimiento, el Renacimiento a la Ilustración y la Ilustración a la democracia política y a la Revolución industrial. La industria, cruzada con la democracia, produjo a su vez a Estados Unidos, en donde encarnaron los derechos a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad.

Es engañosa esta pauta de desarrollo, primeramente porque convierte la historia en un relato de éxito moral, en una carrera en el tiempo en que cada corredor pasa la antorcha de la libertad al siguiente equipo. De este modo la historia se convierte en un relato sobre el desarrollo de la virtud, sobre cómo los buenos ganan a los malos. Con frecuencia esto acaba convirtiéndose en el relato de cómo los ganadores demuestran que son virtuosos y buenos por el sólo hecho de ganar. [...]

Este esquema es engañoso en otro sentido. Si la historia no es más que un relato sobre el desarrollo de un propósito moral, entonces cada eslabón de la genealogía, cada corredor de la carrera se convierte en simple precursor de la apoteosis final⁴¹⁵.

Hablar entonces de la “historia de los pueblos sin historia” supone hacerlo desde una perspectiva no histórica, paradójicamente, yendo más allá del euro y heleno-centrismo y de historias individualistas, morales y estatales. Tal es el *problema de la marginación histórica*. Marginación que se da en la “historia antigua” y en la “moderna” desde la invención de América. Allí donde el cortesiano precedió y fundamentó al cartesianismo (para decirlo en una feliz expresión

415 Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, op. Cit., pp. 5, 9-10, 17.

roigiana) como fundamento de humanización etnocéntrica europea y colonizadora de lo real. Esto es, en el dominio hegemónico de una cultura, la cultura civilizatoria.

En los términos de Ardiles

[La cultura *civilizatoria* parcializó el término “civilización” (del latín *civitas*)] constituyéndose en patrimonio exclusivo de un grupo etnocéntricamente considerado. Mediante esta indebida y presuntuosa expropiación, fue opuesto a *barbarie*”, por lo que aquí “el hombre ya no tiene *morada* [...] la Edad Moderna, al arrancar al hombre del centro del ser, lo desarraigó” y relegó la producción cultural a la creación de útiles que permitan regular la naturaleza y (con Herbert Marcuse) limitar así el ámbito de la necesidad por medio del progreso, con lo que todo el sistema de medios ha subsumido y absorbido a los fines y valores en una racionalidad instrumental (*que se torna como finalidad hegemónica*) de toda actividad cultural existente. Aquí el dinero es la mercancía-fetiché civilizatoria y capitalista por excelencia: por ella se destina la vida *creativa* del hombre a la valorización del dinero (se le *neg-ocia*, se le *niega su ocio*), el dinero entonces no es únicamente –como acierta Marx– <<el dios entre las mercancías>>, sino también el dios entre los mercaderes⁴¹⁶.

¿Cómo “rescatar” a estos pueblos en su historicidad no histórica? La *marginación histórico-cultural* se da en los términos de su *exclusión misma de humanidad* en tanto inexistentes y “vencidos” de la historia. *Esto es, que su integración a una historia etnocéntrica hegemónica, como la europea con pretensión universal, se da sólo a través de su inclusión* en el sentido etimológico del término, esto es de “encerrar dentro de algo”, en este caso de la historia eurocéntrica como patrón de medida universal de humanidad.

Su presencia en la “historia” se dio sólo bajo el reconocimiento de que eran *gente sin escritura* (siempre que se consideren *todos* los sistemas escriturarios del mundo, en la perspectiva de Gaur por ejemplo⁴¹⁷), sólo con tradiciones orales cuyas constataciones “científicas” dejan lugar sólo a conjeturas. En los términos de Henri Moniot:

416 Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, op. Cit., pp. 391, 395, 398.

417 Albertine Gaur, *Historia de la escritura*, Salamanca/Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez/Pirámide, 1990.

esos pueblos se estudiaban en su 'presente etnográfico', este pasado constantemente presente que se ofrecía aún a la mirada antes de hundirse. La etnología ha descrito con demasiada frecuencia un estado 'tradicional' de las sociedades, estático, temporalmente sincretista y llano, propio para pasar a los archivos o al museo de culturas y a su comparatismo. [...] *La clave del empleo de las tradiciones orales para fines históricos, o de su rechazo, [...] radica en sus condiciones sociales reales de creación, de conservación, de uso*⁴¹⁸.

Esto nos plantea la situación de considerar a la memoria como el fundamento mismo de la historia en cuanto dimensión sensible e intencional de la existencia humana para la confección de una historia “de todos” en convivencia democrática plena, digna y justa. Cuestión que ya hemos examinado en el capítulo previo.

En este punto, las distintas ideas del hombre y sus configuraciones explicativas de humanidad, comienza el problema de una disciplina que ha llamado la atención al respecto a partir de responder a cuál es la categoría o el criterio definitorio, sin poder llegar a respuestas definitivas (por fortuna).

Nos referimos a la antropología como una disciplina moderna que, etimológicamente dicho, estudia al ser humano en cuanto tal. Por ello, como apunta Marvin Harris, “[l]a antropología empezó como ciencia de la historia”⁴¹⁹, una ciencia explicativa de los modos de organización y realización de los seres humanos a partir de la ilustración europea y sus relaciones de colonización y cientifización como horizonte utópico que, como ha destacado Esteban Krotz, “estaba –como todos los fenómenos culturales de la época– profundamente arraigada en el siglo XVI”⁴²⁰. A partir de entonces, como apuntó Leopoldo Zea,

la historia dejará de ser crónica o relato; ahora se buscará el sentido de la misma [...] desde] la humanidad de los otros [que] dependerá de lo que él [el europeo] sepa de sí mismo. Su concreta humanidad será el arquetipo de toda posible humanidad. [...] Es de esta forma que el europeo aportará a la cultura la antropología y la historia [...] con la que] se posibilitará la

418 Henri Moniot, “La historia de los pueblos sin historia” en Jacques Le Goff y Pierre Nora [dir.], *Hacer la historia, vol. I: nuevos problemas*, Barcelona, Laia, 1979, pp. 118, 121. *Cursivas nuestras*.

419 Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI, 1979, p. 7.

420 Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México, FCE/UAM-I, 2002, p. 320.

existencia de otros hombres y otras historias, las cuales, de una u otra forma, serán prolongación del hombre por excelencia y de la historia universal. [...] Proyección de su ser hombre y de su historia, con la que completará y justificará, a su vez, la expansión material [e ideológica] que este mismo hombre realiza sobre otros hombres y pueblos [...] esto es, la conquista y la dominación, el colonialismo⁴²¹.

En tanto decimonómicamente científica, la antropología estableció un canon genealógico ideológicamente decantado acríticamente por el poder de autoridad

en la que no figura ese Bacon que concordaba con Moro, Müntzer y Campanella. Más bien se trata del Bacon que hacía causa común con Descartes, Locke y Leibniz, cuya herencia fue reclamada por Galileo y Newton, Vico y Linneo, Malthus y Lyell, y entre cuyos descendientes no se encuentran Fourier y Owen, Weitling y Kropotkin, sino Darwin y Helmholtz, Pasteur y Mach⁴²².

Con ello, pretendió comprender la realidad de lo humano casi siempre más allá de toda historia, bajo los términos de las explicaciones gestadas en distintas posiciones ideologizadas en tanto idealizantes del humano en cuanto tal. Es el problema mismo de lo que después se conocerá como “etnohistoria”: la historia de gente sin historia, *pero no sin presente ni pasado en un porvenir determinado por la marginación y la exclusión.*

Con todo, los esfuerzos de occidente por comprender lo no-occidental y no-civilizado, aunque hoy sí occidentalizado, han sido incompletos. Máxime desde, en sentido eurocéntrico, *la antropología como ciencia sin historia o de la historia como ciencia sin antropología* o bien de toda disciplina como ciencia sin historia o de historia sin cualquiera de las disciplinas. *Tales posiciones son las que han configurado una “historia de los hombres 'sin historia'”.*

Y es desde esta colonización como lente de la historia y de la antropología modernas eurocéntricas que, como hemos visto, se configuran ideologías tanto orientalistas como occidentalistas.

⁴²¹ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 77-78, 80-81.

⁴²² Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, op. Cit., p. 320.

En este tenor, es preciso abordar *de un modo interdisciplinar* (en el sentido ya planteado y como venimos realizando) la situación de los *excluidos de la historia*, entendidos aquí como “vencidos de la historia” en tanto que, siendo ignorados por la modernidad eurocéntrica, son también negados por no poder dejar huellas materiales, escriturales y simbólicas de su existencia, más allá del recuerdo y otras huellas mnésicas.

Lo cual nos lleva al punto de considerar la cuestión de la exclusión histórica como una cuestión política donde se gesta el “olvido acerca de la verdad de la condición humana: de que el hombre es criatura en trance de continuo nacimiento”, tal como lo plantea María Zambrano⁴²³. Un olvido que se debate entre lo que llama un “optimismo utópico” (que cabría mejor llamar optimismo ingenuo), que afirma la existencia de la condición humana con sólo negarla, y un pesimismo de la condición humana, quizá cercanas a la posición decadentista del humano que planteara Max Scheler⁴²⁴.

El reto es configurar una historia de todos los sujetos humanos sin exclusión ni opresión, una historia, diría Ardiles, conclusiva en tanto que abierta a la novedad emergente de la humanidad presente, pasada y futura que ha sido ignorada, vilipendiada, negada en su ser y en su valer, así como denigrada. Sujetos que, no obstante ellos, siempre están por venir en tanto futuro abierto y configurando así lo que llamaremos una historia abierta desde una antropoética política de la historia.

423 María Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit., p. 113.

424 Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1981, pp. 51-67.

CAPÍTULO 9.

ANTROPOÉTICA POLÍTICA DE LA HISTORIA:

PARA UNA HISTORIA COMO APERTURA, DESDE LOS VENCIDOS

Si la vida es una serie de aventuras en el espacio-tiempo, la vida humana, la más distinta de todas, ha de ser una aventura en que se distinga, ante todo, el modo de adentrarse en el tiempo.

MARÍA ZAMBRANO, *Persona y democracia*, 1992, p. 119.

La condición humana actualmente occidental(izada) se encuentra, quizás hoy más que nunca, en crisis. Ello se debe a que su historicidad ha sido anclada en el progreso, que mira al pasado con horror y huye de él como si dependiese de ello su presencia actualizada. Configurar la historia desde y con los vencidos de la historia es dimensionar políticamente la historia en su razón anamnética por la liberación humana. He ahí el reto, donde no dejan de resonar, en este punto, la Tesis VII sobre la historia de Walter Benjamin:

Los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido una vez. La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa para los dominadores de cada momento. Con lo cual decimos lo suficiente al materialista histórico. Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra. Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura. [...] Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo⁴²⁵.

⁴²⁵ Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 181-182.

El reto está en dimensionar una historia auténticamente humana, una historia de la persona humana que se constituya desde los vencidos de la historia como sujetos que, víctimas de esta cultura civilizatoria occidental, dan cuenta de la historia como tragedia humana y su anhelo de una historia sin sacrificialidad, “a contrapelo” como utopía de convivencia plena con justicia y dignidad.

Es preciso, en este capítulo, configurar los elementos mínimos de “*la historia como apertura*” en tanto horizonte posible de la realización histórica de *la persona humana desde una antropoética política de la historia* (I) para poder dimensionar, de este modo, el problema que nos interesa, esto es la cuestión de “*los 'vencidos' como sujetos de la historia*” (II) ante una historia sacrificial. Tales son el problema y objetivos de este capítulo.

XXVIII. LA HISTORIA COMO APERTURA: LA PERSONA HUMANA DESDE UNA ANTROPOÉTICA POLÍTICA DE LA HISTORIA

Hablar del ser humano y su idea es referirnos a una pluralidad de posiciones gestadas en sentidos múltiples desde un eje común, por lo cual se hace imprescindible su historización. En este tenor es posible hablar más propiamente de una idea del ser humano que, más allá de Foucault (para quien la idea del hombre es euromoderna y no tiene más de dos siglos de existencia)⁴²⁶, para el filósofo Max Scheller constituye el trasfondo de toda filosofía de la historia en su idea antropológica propiamente dicha desde la época antigua. Esto es, que existe en toda idea de historia una idea del hombre que la constituye como antropología de la existencia en su cotidianidad típica: “Una historia de la conciencia que de sí mismo ha tenido el hombre; una historia de los modos típicos en que el hombre se ha pensado, se ha sentido y se ha visto a sí mismo en los diversos órdenes del ser, debería proceder a la historia de las teorías acerca del hombre”⁴²⁷.

426 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2010.

427 Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, op. Cit., p. 11.

Tal historia se suscribe, para Scheler, a cinco posturas cruciales: 1) la idea cristiana del hombre explicado por el mito de la creación; 2) la idea griega del hombre concebida como *logos* o *ratio*, para convertirlo en *homo sapiens*; 3) la idea científico y filosófico natural moderna del hombre, que lo considera como *homo faber*; 4) las filosofías que, al contrario de las anteriores, conciben al hombre de modo pesimista, como un ser decadente y en extinción; y 5) las filosofías optimistas del hombre que lo idean más allá de toda “doctrina conocida”.

Ante este panorama no cabe sino preguntarse ¿qué y quién es el ser humano como persona?, ¿qué es entonces la vida humana y qué relación tiene con la historia como mundo histórico-cultural? Lo cual nos lleva a considerar ¿cuándo comienza la historia propiamente humana, en el sentido amplio del término?

Es cierto que el término mismo de la “vida” es un término indeterminado y referido a su proyectualidad programática del ente. Preciso en este sentido es destacar la idea del “mundo-de-la-vida”. Idea en cuanto horizonte descriptivo que ha sido aludido desde un sentido fenomenológico genético. En efecto, desde su planteamiento por Hüsserl en 1924, tiene la pretensión de ser, siguiendo a Hans Blumenberg, un término originario, “ahistórico” en tanto “universo de lo sobreentendido” o “comienzo artificial desde cero” y, en ese sentido, “condición de posibilidad de la historia”. Si bien esta cuestión ya la hemos analizado al hablar de una “dimensión antropológica de la historia”, preciso es retomar este punto en relación con la noción misma del sujeto como persona que estamos analizando. En tal sentido, ha dicho Blumenberg que

La conceptualidad de contraste que encierra la expresión "vida" desde hace más de un siglo es ya por su origen el contraste con el concepto mismo, es decir, el intento de hallar un único concepto que como tal contenga y ordene la exclusión de las funciones abstractas, clasificatorias, identificatorias del concepto en general. Aparece entonces como el último esfuerzo, ya casi escatológico, del concepto por ofrecer resistencia al concepto: el mundo de la vida como un mundo para quedarse, pero solo en la defensa permanente y agotadora contra los poderes de la obnubilación, contra la fuerza bruta del concepto. [...] Necesitamos una teoría del mundo de la vida porque ya no vivimos en un mundo de la

vida, o al menos porque no sabemos con exactitud en qué medida ya no vivimos en un mundo de la vida. [... Pues] el mundo de la vida, como quiera que se lo defina, es por su función la condición de posibilidad de la historia y en cuanto tal no es el mismo histórico. [...] Desde esa perspectiva, el mundo de la vida es el universo de lo sobreentendido⁴²⁸.

Por ello, no se trata, como hemos dicho, de retomar la expresión “mundo-de-la-vida” en un sentido ahistórico, sino más bien trans- y dia-histórico o más allá y a través de la historia. Retomemos, pues, la idea de la cultura como fundamento de humanidad, según plantea Sahlins, en tanto “condición fundamental del desarrollo biológico de la especie”⁴²⁹ o antropologización de la naturaleza y la realidad toda. En este sentido, la idea de un “mundo de la vida” aludiría más bien a la idea de la realidad en tanto cosmos y condición simbólica de posibilidad de la existencia. Lo cual lleva a valorar la historia como producción humana, retomando simbólicamente esta cultura antropologizante en tanto actividad finalista, Actividad que, en último término, pretenda la realización de una *realidad histórica* libre de la necesidad, la escasez y la mediatización de la vida de todos los seres humanos.

Esto es, *la realización de la persona humana en la historia como persona*. Porque el ser humano es la persona en cuanto tal. Por eso mismo, la idea de vida humana es, desde el punto de vista de la historia misma, sustancialmente histórica. Sólo así ha podido decir Ellacuría que

El ámbito de lo humano no es sin más la realidad individual de los hombres. En este primer encuentro del niño con lo otro humanizado, hay todo un “haber” humano que lo rodea y configura. Son todas aquellas cosas con que el hombre hace su vida, con las cuales los demás humanizan sus propias vidas y a las cuales han ido humanizando: todo esto le es ofrecido al niño. [...] Este ámbito de lo humano desborda su propia realidad y se introduce en ella a través de su vida con los demás. [...] La vida histórica es esencialmente cambio y los cambios en la sociedad son, en primer término, cambios en la sensibilidad vital, en los que se fundan los demás cambios. El cambio en la sensibilidad vital se manifiesta en forma de generación⁴³⁰.

428 Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, FCE, 2013, pp. 250-251, 254.

429 Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2014, p. 117.

430 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 214, 457.

Es aquí que nos topamos con la cuestión ya sugerida en el misterio antrópico planteado por Zambrano. Si ya Zubiri, y con él Ellacuría, nos hablaron del hombre como un “animal de realidades” en tanto que animal que es capaz de inteligir la realidad sentientemente, más allá de todo estímulo sensorial⁴³¹, podemos decir, como ya hemos visto, que esta inteligencia sentiente se da gracias a la memoria del ser humano. De este modo, éste se realiza como un antropoide productor de cultura, vinculando práxicamente sus dimensiones biológica, genética, cortical, natural y simbólica para poder reproducir materialmente su vida y vincularse con sus alteridades (cósmica, natural, animal y humana) en sentido coetáneo (con los de su edad), comunitario (con su colectividad que le da cabida) y contemporáneo (con los otros humanos que viven en el resto del planeta) a niveles sincrónico (en un mismo tiempo) y diacrónico (en distintos tiempos, en este caso hacia el pasado, el presente y el futuro). Esto es, que el hombre realiza su vida desde su historicidad misma.

Hablar de la vida humana es entonces hablar de su historicidad constitutiva. Por ello, a la pregunta sobre la vida humana y su relación con la historia podemos responder sintéticamente que la historia, en tanto discurso, comienza con el estudio de la vida humana ya que ésta es historia en el sentido narrativo o amplio del término. Por lo cual, puede decirse que “la última raíz de la concepción del mundo –dice Dilthey– es la vida. Y esta vida no puede entenderse sino desde sí misma [...]”. Por esto su método va ser descriptivo y comprensivo, no explicativo y causal, y su forma concreta será la interpretación o hermenéutica. [...] La vida es en su propia

431 La cuestión puede verse ampliamente en los escritos de Ellacuría (y las obras allí referidas de Zubiri) en: Ignacio Ellacuría, “La componente social de la historia” y “La componente personal de la historia” en *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 177-396 (esta obra sintetiza mucho de lo planteado en sus *Escritos filosóficos*, a continuación citados); Ignacio Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, “Esquema general de la antropología zubiriana”, “La antropología filosófica de Xavier Zubiri”, “Antropología de Zubiri” e “Introducción crítica a la antropología de Xavier Zubiri” en *Escritos filosóficos, tomo II*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 71-148, 199-364, 515-664; Ignacio Ellacuría, “Persona y comunidad”, “Biología e inteligencia”, “La obra de Zubiri sobre la inteligencia humana” y “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri” en *Escritos filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 65-113, 137-201, 343-352, 365-394.

sustancia historia”⁴³². Es así que desde la hermenéutica histórica de Dilthey, pasando por Ortega y Gasset y hasta la historia de las ideas latinoamericanas, podemos situar algunos de los distintos momentos y posiciones teóricas sobre la historia como estudio de la vida humana.

Se puede decir que lo propio del ser humano es su reproducción vital a niveles físico (natural, biológica, genética y cortical), material (ecológica y corporal o fenotípica) y simbólico (diahistóricamente trascendente y vinculante por medio del tiempo de duración que es la memoria) para la construcción contingente de su mundo histórico y cultural, entendiendo dicho mundo en un marco opcional y estructuralmente situado y mediatamente constituido por la violencia, la ideología y la utopía como condiciones humanas de sus relaciones mutualistas y de poder. Todo ello en su procesualidad dinámica y contingente hacia un destino común de liberación humana. Es decir, lo propio del ser humano se gesta en la realización de lo que puede llamarse *vida humana* (con las dimensiones ya aludidas) *a lo largo de su historia*. Así, para Ellacuría “[e]l argumento de la vida está constituido, por tanto, por la duración, el decurso opcional y la destinación. Ejecución, opción y aceptación son así las formas correlativas de la autoposición; son también tres raíces distintas de la temporalidad humana y asimismo tres formas distintas de afrontarla”⁴³³.

Por eso ha podido decir el filósofo José Ortega y Gasset que el ser humano, si alguna esencia tiene, esa es la historia. La vida humana, en tanto “realidad extraña” que reúne la aparición de todas las realidades, tiene racionalidad pero, siguiendo al filósofo español, no puede fundamentarse en la razón científica física, por lo cual “el fracaso de la razón física deja la vía libre a la razón vital e histórica” y torna al concepto de Espíritu como un “naturalismo larvado” que “si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto *res*, cosa, todo lo sutil, etcétera, que se quiera”, en suma una “razón *a posteriori*” que se define

432 Julián Marías, “Introducción a la filosofía de la vida” en Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, pp. 28-29.

433 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. Cit., pp. 477.

Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. [...] La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*. [...] El hombre [...] se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. [...] Se vive en vista del pasado [...] pues] el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. [...] Hasta ahora, la Historia era lo contrario de la razón. [...] Se trata de encontrar en la Historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión “razón histórica”. [...] La razón histórica es, pues, *ratio, logos*, riguroso concepto [...] que] no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* como se hace el hecho⁴³⁴.

Pero este sucedáneo, que es la vida, en tanto razón histórica no vive *solamente* del pasado, sino sobre todo *del futuro*. Como hemos visto ya en nuestro capítulo sobre el tiempo, el futuro es el tiempo fundamental del hombre. Sólo así es posible afirmar, como hace María Zambrano, que el “anhelo es la primera manifestación de la vida humana [...] más allá del anhelo, como su foco, está la esperanza”⁴³⁵. La “espera y la esperanza” son, en este sentido (y como quiere Laín Entralgo⁴³⁶), dimensiones antropológicas esenciales por las cuales el ser humano hace su historia y ésta se gesta como “el inmenso despliegue de la esperanza humana”⁴³⁷.

La vigilia y la utopía son, de este modo, dos dimensiones constitutivas de este anhelar con esperanza para confeccionar la historia desde el futuro como instancia temporal de la posibilidad fundada en la conciencia, la memoria y la imaginación contingentes e intencionales. Son dimensiones de la ontogénesis entitativa, para decirlo en los términos de Osvaldo Ardiles, que se renuevan históricamente en la vinculación del fenómeno con la esencia dentro del marco del mundo-de-la-vida, *haciendo inductivamente historia desde su propia experiencia en la realidad*

434 José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, pp. 26, 38, 53, 55, 60, 67-68.

435 María Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit., pp. 63-64.

436 Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1957.

437 Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, op. Cit., p. 562.

entendida como proceso, movimiento productivo, transformación continua, temporización creativa” que “permitan la emergencia de *distintas* (y no sólo 'diferentes') formas de ser [en el sentido zubiriano del término]. [...] El mundo-de-la-vida [...] reposa sobre la capacidad humana de prever, de anticipar, esto es, sobre la inducción. La certidumbre del ser propia del mundo, presente en cualquier experiencia simple, constituye ya “una inducción”. Pero hablar de anticipaciones, de un pre-ver cotidiano, implica situarnos de lleno en lo que Husserl denomina “praxis”. Se trata de una praxis histórico-social portadora de intuiciones, previsiones e inducciones. En ella se nos da originariamente el mundo-de-la-vida⁴³⁸.

De allí que el ser humano, desde la razón histórica de una hermenéutica existencial y antropológica, pueda ser entendido como *persona* dimensionando su “esencia abierta” (Ellacuría) en su *identidad antropológica proyectiva de anhelos y esperanzas*, fundada en el principio analógico de la identidad en la diferencia y sólo definida, como vimos con Ardiles, a partir de su praxis dialéctica histórica. *Una praxis histórica* que, en palabras de Ellacuría, tenga como “criterio último que libere de toda mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta la dimensión trascendental”⁴³⁹.

Esto es, la *identidad sólo es posible desde la praxis entendida aquí como praxis histórica y tiende*, en tanto anhelo de libertad, hacia su realización de la vida desde actividades finalistas como expresión de la liberación de la necesidad. Tal es el marco de realización del ser humano como persona en su condición humana de vida digna.

Por ello, si como indica Juliana González, “la condición humana es la última explicación de la condición ética”⁴⁴⁰, esta “historia ética” que quiere Zambrano no puede ser sino ética-estética en tanto identificación sensible humana desde el dolor

438 Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 362, 365, 371-372. Ver nuestro escrito “Hermenéutica, cultura popular y liberación latinoamericana. Un acercamiento desde la filosofía de Osvaldo Ardiles Couderc” en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, no. 28, 2017, pp. 29-54.

439 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. Cit., pp. 596.

440 Juliana González, *Ética y libertad*, México, FCE/UNAM, 2007, p. 27.

y hacia lo bueno en relación con lo bello. Tal es el horizonte donde lo personal se coimplica con lo social en el marco de la creatividad histórica en un proyecto abierto de libertad plena integral de realización desde las actividades finalistas como expresión de un trabajo des-reificado.

Hoy, la interrogación sobre la persona humana y la ética es también, como lo fue antes, una reconsideración de su valor, sentido y significado ante una realidad social e histórica disolvente, de desencanto y de fragmentación, que potencia el individualismo exacerbado y la antropofagia, lucha ciega de todos contra todos. [...] Por lo mismo, la identidad que los latinoamericanos han construido no es definitiva sino procesual, dialéctica y en constante enriquecimiento, donde lo “fundante”, lo ontológico o metafísico está en la historia, en las tradiciones, el legado, los imaginarios sociales, las concepciones del mundo, los mitos, los símbolos, etc. Por lo mismo, la identidad es abierta y receptiva de las influencias externas en un proceso dialéctico de síntesis⁴⁴¹.

Por ello, es posible hablar de historia *humana* en cuanto *horizonte de una antropoética política de la historia, entendida como una historia con antropología y una antropología con historia*, cuya relación entre individuos y sociedad se da en sentidos biográfico, intersubjetivo y de producción y reproducción objetiva de su vida colectiva. Pues como dice Adolfo Sánchez Vázquez “la historia del hombre no es sino la historia de su praxis”⁴⁴².

Y es aquí que este marco de realización humana como persona, al ser histórica, es también política y gesta su orientación entre actividades finalistas y actividades utilitarias para la vida. Es entonces que la “humanización de la historia” (como expresa Zambrano) se torna en “historización del humano”. La *historia como contrapunto* entre lo individual y el marco colectivo de la sociedad del “nosotros” marcó su realización como *historia ocluida* de los “marginados” y “excluidos” de la

441 Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas filosóficas (ensayo de filosofía y de la cultura en la mexicanidad)*, México, Editorial Torres y Asociados, 2010, pp. 191, 209.

442 Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2013, p. 403.

modernidad. Esos “otros” ignorados y ninguneados, pero usados para construir una historia colonial, colonizada y colonizante.

Allí donde la persona se torna un “personaje” y el autor de la historia en mero actor funcional de un discurso histórico: tal es el horizonte de una *historia ocluida*. Por ello, no basta solamente reconocer la historicidad de un “nosotros”, individual y/o social, sino, desde la perspectiva de la antropoética política de la historia, se trata de reconocer su vínculo con los “otros” desde su situación de “vencidos”, “los nadie”, “inexistentes” desde una historia como ocluida, pero como sujetos de la historia humana, que los torna en sujetos de una *historia como apertura*. Siempre desde el horizonte histórico y político de un orden democrático radical de todos, hoy asediada por el neoliberalismo y el conservadurismo. En los términos de Magallón:

Ello implica la refundación de la nación y del Estado y, desde el Estado de raíz liberal conservadora, plantear una nueva alianza de los sectores populares concebida como un eje vertebrador que replanté nuevas formas de organización política y democrática de carácter social, donde todos y todas, mayorías y minorías estén incluidos en el proyecto de recuperación de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales para todos. Esto es una democracia radical de profunda raíz popular. Lo cual bien puede ser entendido con una nueva forma política, económica, social, cultural, ética y ecológica⁴⁴³.

Se trata pues de abordar la cuestión de los “vencidos” como *sujetos de la historia* ante una “historia sacrificial” imperante en nuestra realidad histórica y para la configuración de una auténtica “historia de todos” en convivencia plena y horizontal democrática de identidad en la diferencia. Allí donde la liberación, la semejanza y la solidaridad sean horizontes vitales de existencia común.

443 Mario Magallón Anaya, *Filosofar, historia y eticidad desde nuestra América*, México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2017, p. 74.

XXIX. LOS “VENCIDOS” COMO SUJETOS DE LA HISTORIA ANTE UNA FILOSOFÍA DE
LA HISTORIA SACRIFICIAL

Reflexionar sobre la cuestión esencial de la presente obra, esto es, sobre los sujetos excluidos de la historia, sobre la exclusión misma de la historia, implica reflexionar sobre sujetos que, siendo “vencidos” por una historia progresiva y civilizatoria sostenida en lo que hemos ubicado como la “falacia absolutista” de la filosofía de la historia sacrificial, han tenido y tienen plena existencia histórica y social.

Nos referimos a la exclusión de los sujetos como los “vencidos” de la historia. Condición esencial que puede englobar el fenómeno de la exclusión histórica y se refiere, digámoslo una vez más, a aquellos sujetos históricos que han sido desaparecidos y acallados por una historia civilizatoria de orden occidental en tanto víctimas propiciatorias y chivos expiatorios y sólo han podido dejar huella en el recuerdo colectivo humano.

La cuestión es, desde el punto de vista de la antropoética política de la historia que venimos planteando, ¿en qué medida se puede considerar a los vencidos como sujetos de la historia si justamente son vencidos en tanto que inexistentes para una historia sacrificial civilizatoria y occidental?

Ante todo, cabe considerar que lo que hemos visto como “historia de los hombres sin historia” y la “historia de los vencidos” es sólo viable en la medida en que se planteen como afirmaciones a ser negadas por una historia más humana, aquella historia que hemos llamado “historia como apertura” desde la perspectiva de una antropoética política de la historia. Negación configurada por la situación de sacrificialidad como horizonte configurador de toda historia ocluida. Qué dimensiones y qué sentidos tenga una historia sacrificial es cuestión que ya hemos abordado. Por lo que ahora corresponde avanzar hacia la dimensión de los “vencidos” como sujetos históricos que se convierten en sujetos de su propia historia, más allá de la “falacia absolutista” de la historia sacrificial.

Con lo cual quizá no convenga ya llamar “vencidos” a tales sujetos, bajo el supuesto de que todo sujeto *de la* historia es un sujeto que ha logrado alcanzar pleno

control de su vida en su *reconocimiento como personas con plena existencia histórica (pasada y presente, siempre en torno a un futuro como horizonte proyectivo colectivo)* a niveles de duración (de la memoria), biográfico (de la personalidad), intersubjetivo (de la comunidad) y colectivo (de la sociedad como producción y reproducción del ámbito histórico-cultural general). La cuestión, nuevamente es, ¿cómo lograr este punto?

Hemos ya hablado, en nuestro capítulo sobre la dimensión antropológica de la historia, sobre una antropología crítica del presente que dimensione la contingente existencia de todo sujeto histórico. Es preciso en este punto profundizar someramente en su relación.

El papel que el sujeto histórico tiene en cuanto sujeto tensionado entre una biografía y su historia social se constituyen como fundamentos de proyección y opción propias en realización contingente para su configuración como sujetos histórico existenciales. ¿Cómo se puede dimensionar este punto? Abordemos brevemente una respuesta concisa principalmente, pero no únicamente, a través del estudio “El sujeto de la historia”⁴⁴⁴ de Ignacio Ellacuría.

Para el filósofo y teólogo español, la estructura se ha de descubrir racionalmente y se da como “estructuralismo genético” (entre estructuralismo comprensivo y el atomismo explicativo) y, en tal medida, se configura un “principio subjetivo estructural” como condición de una *subjetividad estructural* sobre una base económica.

Por lo mismo, no se trata de una estructura mecanicista, funcionalista ni aún cibernética⁴⁴⁵. Se trata más bien de una estructura cuyos procesos de transformación

444 Ignacio Ellacuría, “El sujeto de la historia” en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Ediciones, 2009, pp. 281-326.

445 Recuérdese que una estructura *mecanicista* se refiere a “un mundo mecánico, repetitivo, que sigue las pautas invariables fijadas por Dios desde la Creación”; mientras una estructura *funcionalista* “se adopta, reestructura y crea para asegurar los objetivos de continuidad, persistencia, estabilidad, sobrevivencia, expansión que corresponden a los valores e intereses de quienes lo dirigen o poseen”; finalmente, la estructura *cibernética* alude a un “conocimiento por objetivos” de los mensajes de control de tal estructura, lo cual es necesario considerar puesto que “las nuevas ciencias construyen su paradigma a partir de la cibernética”. Ver Pablo González Casanova, *Las nuevas*

están dados en la realidad como realidad histórica. Esto es, a partir de las fuerzas sociales que provoquen conscientemente la transformación estructural hasta poder cambiar totalmente la estructura. La consciencia se presenta como necesaria para anclarse aquí a la praxis histórica que, como hemos dicho, libera de toda mistificación en cuanto transforma la estructura desde la sociedad como cuerpo social. Volveremos más adelante al problema de la conciencia, que es la cuestión de la emergencia del sujeto mismo y nos lleva a la pregunta “¿Cuándo y cómo los hombres podrán ser sujetos de su propia historia?”⁴⁴⁶.

Siguiendo a Ellacuría, la historia como libertad alude a su fin en sí mismo y éste sería representado por los sujetos libres que condujesen el proceso estructural, pues es sobredeterminación. Tal finalidad es utópica y “no parece pequeña tarea ni tampoco totalmente utópica, el que la humanidad entera, como sujeto último de la historia, pueda llegar a ser la creadora y la dueña de su propio curso histórico, de la vida histórica entera”⁴⁴⁷.

De este modo, hay una legalidad determinada y determinante en la procesualidad histórica para posibilitar toda emergencia del sujeto. Se generan así tres subsistemas fundamentales de la realidad histórica: el natural (físico, biológico y psicológico), el procesual histórico (económico, social, político y cultural) y la persona (en tanto son capaces de opción). Para Ellacuría “hay una estricta co-determinación entre ellos [... pues siempre] el todo [es] el que tiene prioridad sobre las partes y esta es la razón aparente de la prioridad de lo político”⁴⁴⁸. Por ello se necesita una consideración sincrónica del proceso histórico más que diacrónico. Sólo así podrá dimensionarse la necesidad de la determinación, lo autónomo de lo determinante.

ciencias y las humanidades. De la academia a la política, México/Barcelona, UNAM/Anthropos, 2004, pp. 60, 289, 369, 474.

446 Ignacio Ellacuría, “El sujeto de la historia”, *op. Cit.*, p. 306.

447 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. Cit.*, p. 561.

448 Ignacio Ellacuría, “El sujeto de la historia” en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2007.

Así se dimensionan, en su historicidad humana, tanto el proceso estructural como los determinismos históricos: “el reconocimiento de un proceso estructural, que incluye como momento suyo no solo elementos subjetivos, sino sujetos personales múltiples [... pues] los sujetos serán intrahistóricos” y los determinismos históricos “fijan lo que no se puede hacer, lo que no es posible, llevan también a algunos resultados fijos”⁴⁴⁹. Por ello una determinación condicional, afecta, provoca y orienta al sujeto.

Todo sujeto histórico es primeramente sujeto biográfico, en cuanto sujeto de su propia vida; es sujeto histórico en cuando individuo o individuos que tienen capacidad de incidir históricamente conforme a una intención práxica. Es decir, el sujeto histórico, en tanto sujeto estructural de la historia, es tanto *autor, actor y agente* cuyas dimensiones son expresión del argumento de la vida que va transformando continuamente a los sujetos.

Se constituye así el sujeto como estructural, configurado por *posibilidades históricas, una esperanza y función utópica, conciencia colectiva* entendida como cuerpo social que, unidas configuran una *planeación colectiva histórica y realización de crisis revolucionaria para transformar las estructuras históricas*⁴⁵⁰. En palabras de Ardiles, “debemos releer el pasado desde la novedad emergente de un futuro que se manifiesta ya como 'posibilidad real' actuante en la concreción de la historia”⁴⁵¹. Ello nos lleva al punto de la utopía, que pasa necesariamente por el de la dialéctica y la negatividad (¡a pesar del propio Ellacuría!⁴⁵²) como elementos constitutivos de toda conciencia histórica. Por ello

449 Ignacio Ellacuría, “El sujeto de la historia”, *op. Cit.*, p. 305.

450 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. Cit.*, pp. 244-261.

451 Osvaldo Ardiles, “Ethos, cultura y liberación” en *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, p. 12.

452 Lo cual no implica un antimarxismo en Ellacuría, ni mucho menos. Se trata más bien de buscar una posición metafísica de la historia que se plantea ir más allá de la dialéctica hegeliana y aún la marxiana al considerar al sujeto humano *desde su propio cuerpo*. Las consecuencias y manejo de esta posición han llevado a Ellacuría a buscar referentes cercanos a la antropología y la sociología, dirigiéndose así a la dimensión biológica del ser humano muy en la línea de su maestro Zubiri. Por ello, para apreciar cabalmente el punto, no se trata de considerar una filosofía de la historia sino (remito a tal obra ya citada, en este sentido) de construir una *Filosofía de la realidad histórica*.

se puede decir que las **posibilidades reales sin la utopía son ciegas y la utopía sin las posibilidades reales resulta vacía**. Cuando una se desarticula de las otras, se cae en el **mesianismo**, que quiere realizar ya la utopía, o en el **oportunismo**, que nos deja inermes ante el imperio de lo vigente. La mediación entre las posibilidades reales y utopía concreta está dada por **lo político**.

Lo político dice referencia a la lucha por la regulación racional de las relaciones sociales contraídas en el proceso de producción y reproducción de la existencia humana. Debemos diferenciarlo de **la política**.

La política dice referencia al juego de los intereses sectoriales expresados en partidos u otras agrupaciones con aspiraciones de poder.

Lo político es una dimensión esencial de la existencia humana. Es coextensiva a todo el campo relacional de ésta y debe subordinar la política a la consecución de sus fines racionales. [...] También la regulación racional de lo político se basa en las posibilidades reales gestadas en las estructuras materiales del ser histórico-social. Dichas posibilidades reales proveen el sustento a la creatividad político-cultural del hombre. El logro de ésta como liberación se halla encuadrada por el conjunto de condicionamientos óntico-temporales dados, liberación que se orienta a la apertura concreta y trascendental del frente histórico en cuestión. De allí que toda reflexión histórico-política deba cimentarse en el explícito reconocimiento de la existencia previa y de la primacía óntico-ontológica de la materialidad del proceso histórico-objetivo que viven nuestros pueblos⁴⁵³.

Es aquí que se hace necesaria la presencia de *un sujeto de "novedad emergente"*. Ellacuría plantea, desde una posición que hace ecos del marxismo, que "Se aceptan, por tanto, elementos subjetivos pero no un sujeto fuera del sistema [...pues] en última instancia la determinación dominante viene del todo fundado últimamente en la base económica. [...] No hay modo de salirse de la historia y de sus condicionamientos"⁴⁵⁴.

Desde esa principal estructura, *la economía, mirada en sentido histórico* es que el sujeto se inserta en la historia a través de la actualización de posibilidades por medio de proyectos, esto es, en el punto donde se anclan *posibilidad real y utopía concreta*. El

453 Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 61-62.

454 Ignacio Ellacuría, "El sujeto de la historia", *op. Cit.*, pp. 288, 321.

ser humano se hace historia al ser, en términos de Ardiles, político y lo político se hace histórico al ser un humano convivencialmente con los otros.

La memoria, dijo Aristóteles en su *Historia Natural*, es una afección del alma. De la misma manera, Ellacuría plantea que la memoria es una afección de la historia entendida como actualización de posibilidades por vía proyectiva, esto es, que la historia es afección de la creatividad y socialidad políticas de los seres humanos. *Aquí está la cuestión, para Ellacuría, de la relación del sujeto con la historia. Relación doble, necesaria en uno y posible en otro: como "sujeto histórico" y como "sujeto de la historia". ¿Qué diferencia a cada una y cuál es la posición de los "vencidos de la historia" en ella?*

Para Ellacuría, *todo sujeto es histórico*, ya lo vimos, en tanto sujeto vivo, está siendo afectado por esta historicidad constitutiva. Es una "condición pasiva de la historia" que nos torna, irremediabilmente, como "sujetos de la historia". Sujetos susceptibles de hipóstasis, donde la creatividad y el tiempo de ocio son ajenados y los *oprimen, suprimiendo su persona(lidad) propia*. Por ello, "el que no asimila esta fortaleza [de actualizar las posibilidades históricas por medio de proyectos] queda dominado"⁴⁵⁵. Se trata de pasar de ser meros sujetos biográficos a ser sujetos autores de nuestra propia historia por medio del pleno ejercicio de nuestra agencialidad.

¿Cómo asimilar esta fortaleza? Justamente *se trata de pasar de ser meros "sujetos históricos" a "sujetos de la historia"*. Tal paso implica "un influjo" en el devenir histórico como efecto de (¡esto es crucial!) *dejar huella en el curso de la historia*. En este punto Ellacuría es claro en decir que el ser sujeto *de la historia no implica ser sujeto de toda la historia, sino que*

se es sujeto ante la historia a partir de una historia concreta. No se trata solo de ser libre individualmente en la esfera de lo biográfico, sino de ser sujetos respecto del proceso histórico. [...] La condición para este influjo que deja huella visible no solo es la capacidad subjetiva, sino su acomodación a las condiciones objetivas y su grado de objetivación conseguida. Queda abierta la pregunta de si [las] condiciones objetivas hacen surgir necesariamente el hombre adecuado⁴⁵⁶.

455 Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, p. 321.

456 *Ibid.*, pp. 325-326.

Y esta objetivación se da en los mitos, utopías, neotopías, ectopías y toda expresión de demanda y luchas por la liberación humana que persista colectiva y existencialmente aún en lo reprimido y oprimido por el poder de dominación absolutista y sacrificial. En este sentido, como afirma Jacob Taubes, “[n]o es que hayamos salido hace mucho tiempo de la historia y hayamos llegado a la *posthistoire*; estamos aún en lo profundo de la prehistoria, donde se celebra el rito sacrificial de las instituciones” humanas⁴⁵⁷.

Es necesario considerar que la condición humana como *sujeto de la historia* conlleva *ser sujeto “ante” la historia desde la más cruda onticidad*, realizarse en una libertad configurada colectivamente y situarse subjetivamente de modo adecuado ante las condiciones objetivas determinantes. Y es aquí donde el debate entra en escena y queda abierta la cuestión. Por ello, preguntamos a la posición ellacuriana, ¿qué pasa con la conciencia histórica humana? Quizá justamente en este último punto se encuentra la cuestión decisiva inicial del problema.

XXX. NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS DE LA HISTORIA

Retomemos la cuestión de que el sujeto *de la historia* tiene el objetivo de transformar su realidad para ser autor de su propio destino. Se trata, pues, de situarnos en una historia sacrificial con una *situación de absolutismo que aherroja nuestra existencia*. Es ante esta historia de dependencia, dominación, explotación, de marginación y, sobre todo, de exclusión que *nos hemos situado* (aceptando la tesis de Zambrano) desde la configuración occidental concreta y su expansión colonial, tanto en la antigüedad como en la modernidad, con el siglo XVI como tiempo del “ingreso” de lo que se conocerá como América en la historia. *Historia que es producto de lo que hemos llamado “falacia absolutista” de la historia sacrificial.*

⁴⁵⁷ Jacob Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 310.

Por eso mismo, es preciso decir que todo sujeto “de la” historia es siempre un sujeto emergente en su contingencia y ejercicio de valor para una propia constitución de su persona. La configuración de este tipo de emergencia se da a partir de la configuración misma de la conciencia, donde la capacidad de anteponerse, protestar y resistir ante la imposición del más fuerte es siempre la característica de toda historia en tanto proceso de liberación contingente. Historia que es referente de la necesidad de exigir y tomar a la propia conciencia en tanto colectiva, lo cual implica reconocernos a nosotros mismos desde nuestra dignidad de sujetos y reconocer esa dignidad en la alteridad de cada sujeto y situación humana. Tomar propia conciencia de la situación vital y colectiva implica desenajenación y desreificación de la vida humana misma. Lo cual conlleva ir hacia otra historia, más humana desde el existente mismo.

Es el pleno ejercicio constructivo del “nosotros” ante los “otros” como signo del *a priori* antropológico, que supone “tenernos a nosotros mismos como valiosos y como valiosos conocernos”. Aquello que el filósofo Arturo Roig⁴⁵⁸ considera para retomar lo humano como capacidad de normatividad propia sin ignorar la historicidad contingente de cada sujeto como *sujetividad* de un sujeto empírico. En tal sentido, se precisa de una historia que aborde a todos los sujetos, marginados y excluidos, como condición de la plena realización de tal sujetividad: la *ectopía* como horizonte de sujetos descolocados de su propia historicidad supone así lo que aquí hemos llamado una *historia abierta* más allá de una historia ocluida.

Es aquí que *los vencidos de la historia* entran en el debate. Allí donde se hace necesario considerar la situación de absolutismo estructuralmente sacrificial, de lo que hemos llamado “falacia absolutista” más allá de Europa y del eurocentrismo. En palabras de Enrique Dussel,

Sólo cuando se niega el mito civilizatorio [...] se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa [...] y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la “razón emancipadora” como “razón

458 Arturo Andrés Roig, “La filosofía de América y el problema del sujeto del filosofar” en *Rostró y filosofía de nuestra América, op. Cit.*, pp. 235-246.

liberadora cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se define la falacia desarrollista del proceso de democratización hegemónica [...], cuando se declara inocentes a las víctimas desde la afirmación de la alteridad [...] como personas que han sido negadas por la Modernidad⁴⁵⁹.

Son aquellas víctimas, en categoría de Dussel y signadas por una falacia no sólo desarrollista sino absolutista, que como vencidos de la historia nos presionan, presionan nuestra condición humana realmente existente y nos llaman, desde su situación de negados e ignorados (exterioridad, en el sentido ardilesiano del término, como ignorados y negados, invisibles) hacia la confección de una *historia abierta desde la propia condición humana en libertad* como horizonte de horizontes. Allí donde no sólo la igualdad en democracia participativa radical, sino también la libertad en vida material libre de necesidades y con expresión plena de la creatividad humana, permitan la realización constante y contingente de historia humana realmente humana.

El tránsito hacia esa historia implica, como vimos, la apertura de los “vencidos” de la historia civilizatoria a una historia más abierta al mundo y su situación presente sacrificial, implica reconocer a los vencidos de la historia, primeramente, como sujetos históricos en tanto que biográficos (lo cual supone historiar desde la memoria, como vimos en capítulo pasado), y posteriormente como sujetos de la historia en tanto sujetos de “su” propia historia concreta. Tal es el núcleo de lo que podemos llamar una “filosofía de la memoria” ejercida, en este caso, desde los vencidos de nuestra América para hacer frente a la “falacia absolutista” de la historia sacrificial.

En este sentido, habrá tantos sujetos “de la” historia como concreciones de la historia se den. La condición de la liberación se torna histórica y estructuralmente necesaria no sólo para los “vencidos”, sino para todos. La cuestión es la dimensión

⁴⁵⁹ Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Edgardo Lander [comp.], *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 41-53. La cita es de p. 50.

“apriorista” antropológica o ética antropológica de reconocimiento valioso de sí mismo desde los otros.

Puede decirse entonces que es imprescindible considerar la dimensión sacrificial de la historia como constitutiva de toda historia ocluida. Sólo así podremos aproximarnos a la realización de una historia plenamente humana como horizonte que se vislumbra sólo desde los vencidos de la historia como una *antropoética política de la historia desde una filosofía de la memoria situada desde nuestra América*.

REFLEXIONES FINALES.

FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS DE NUESTRA AMÉRICA

Pues lo que en nuestra cultura estaba oculto, expresado en mil signos y velado por mil equívocos, era la voluntad popular hecha esfuerzo porfiado y persistente por ser. En lucha permanente contra la voluntad de dominio del opresor secular, las masas populares se ponen a sí mismas (actitud tética) en el juicio existencial de la resistencia. Si se les quita la palabra enmudecen, pero inventan otros senderos de lenguaje. Si no pueden cantar, cuchichean; si no pueden gritar, pintan paredes. La tarea es siempre la misma: *ser*. Pues el futuro es de los que esperan contra toda esperanza.

OSVALDO ARDILES, *Vigilia y utopía*, 1989², p. 410.

La memoria, entendida como intencionalidad del recuerdo que hace presencia del pasado en el presente y proyecta el futuro vital para la constitución de lo humano en el tiempo en devenir, es un campo de reflexión muy añejo. En opinión de distintos estudiosos del tema, éste surge por un “temor primitivo” humano al olvido colectivo en la impureza del tiempo histórico. La memoria se configura así desde las distintas vías de la condición humana (personal, social y cultural) como anhelo de trascendencia de la propia finitud. Trascendencia que permite a su vez la resemantización de la propia condición humana, donde el aprendizaje y la educación son puentes fronéticos necesarios que operan entre la memoria y su contrario, el olvido. Es allí que se abre la posibilidad de su uso “ejemplar” de ambos, memoria y olvido (en tanto que *magistra vitae*, en el sentido dado por Todorov en *Los abusos de la memoria*), para una revitalización de la humanidad y la humanización de la vida misma en un horizonte abierto al tiempo histórico y ontofenoménicamente

situado en su circunstancia. Lo cual constituye una condición necesaria para todo compromiso responsablemente asumido para una convivencia solidaria en el encuentro comunitario con los otros.

Se torna entonces necesario abordar una dimensión política de la memoria desde aquellos sujetos que colectivamente nos han constituido y constituyen aún desde su ausencia, siempre presente en el recuerdo: aquellos vencidos de una historia sacrificialmente configurada para acallar su testimonio y ocluir su recuerdo violentamente en el vendaval progresivo de un tiempo humano construido como (único) discurso histórico (posible). Es desde aquellos sujetos invisibles a una historia sacrificial, desde el recuerdo de sus vidas y demandas, siguiendo aquella frase de *El principito* sobre “lo esencial es invisible a los ojos”, se podrán construir puentes por medio de esta “débil fuerza” de la memoria que vive en el recuerdo y lo reprimido para su retorno transformado como un derecho, una cultura y una política de nuestra propia existencia justamente configurada: derecho a nuestra memoria como demandas de una cultura del recuerdo que configure políticas de convivencia y dignamente vivibles. Se trata, pues, de filosofar sobre la memoria histórica ya que ello implica problematizar sobre un punto hasta ahora supuesto en la filosofía latinoamericana actual que, no obstante y como veremos, ha marcado directrices y elementos nodales para su reflexión. En tal sentido, se hace necesaria una filosofía de (y desde) la memoria que ponga de relieve tales relaciones para un proyecto de liberación humana desde un horizonte propio.

Puede decirse, por tanto, que la filosofía latinoamericana ha trabajado desde la memoria histórica para poder filosofar, pero sólo sobre ella y sobre todo a partir de su anclaje historiográfico; la filosofía latinoamericana ha perfilado a la memoria como un supuesto, más que como un problema en sí. Nuestra apuesta es abordar la memoria como un problema filosófico y del filosofar desde nuestra América.

Nos preguntamos entonces ¿cuál es la relación de la violencia con la memoria en la configuración de los vencidos de la historia y desde dónde trascenderla en vías de la liberación humana misma desde nuestro propio horizonte?

Nos proponemos a continuación abordar tal pregunta a partir de algunos elementos que consideramos clave en la formulación de nuestra propuesta a partir de la violencia como eje articulador de la memoria políticamente constituida desde los vencidos de la historia. Afirmamos que la memoria es una dimensión identitaria antropológica que permite proyectar las demandas, esperanzas y anhelos desde el tiempo en su apertura real, siendo así transversal a la vigilia y la utopía en esta configuración de la condición humana. Ya desde el *pasado traumatizado y reprimido* de los proyectos utópicos pendientes aún por realizar, ya desde el *presente rememorado* en la vigilia de los proyectos en vías de realización tradicional y creativamente configurados, ya desde el *futuro anamnético* cargado de tradición e imprevistos para la configuración de un mundo de la vida realmente nuevo y convivencialmente solidario y democrático como proyecto de liberación integral desde tales vencidos de nuestra propia historia.

I. VIOLENCIAS DE LA MEMORIA: LA HISTORIA COMO UTOPIA DEL RECUERDO REPRIMIDO⁴⁶⁰

La violencia, como la memoria, puede entenderse como una intencionalidad humana que, a diferencia de ella, permite establecer diferenciaciones y violaciones al constituirse como una “explosión” que penetra brutal e irracionalmente donde se dirija desde el sujeto o instrumentos que la ejercen: sea dentro o fuera de ellos mismos. La violencia es así parte de la condición humana, nos torna en *homo violentus* para poder dotar de sentido el propio accionar, material y/o simbólico, de la violencia misma y no se detiene sólo en el “uso de la fuerza”⁴⁶¹.

Por ello, puede hablarse de la violencia hacia uno mismo y hacia lo externo a sí, a lo otro y los otros; según Erich Fromm, ella se puede realizar con fines lúdicos,

⁴⁶⁰ Publicado como “Violencias de la memoria: la historia como utopía del recuerdo reprimido desde los vencidos de nuestra América” en *Revista Solar*, Año 15, vol. 15, no. 2, Agosto-Diciembre de 2019, pp. 111-132.

⁴⁶¹ Ver Adolfo Sánchez Vázquez considera que la violencia se refiere al “uso de la fuerza”, en su “Praxis y violencia”, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2013, pp. 446-473; Héctor Sevilla Godínez [coord.], *Homo Violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*, México, Colofón, 2018.

de defensa o empoderamiento (reactiva), compensatorios de una ausencia necesaria (sustitutiva), así como de agresión y apoderamiento (de supresión)⁴⁶².

La violencia apunta, siguiendo a Vladimir Jankélévitch, a “romper las resistencias [...] el violento se encarniza contra el otro; [...] es lo opuesto al recogimiento. La violencia es no sólo penetrante, sino también centrífuga y dispersa”⁴⁶³. Es, como hemos visto, un fenómeno humano relacionado con el poder y las relaciones sociales verticalizadas, por lo que no es legítima sino solamente justificable y legalizable e instrumentalizada desde las relaciones de poder, con fines al dominio o liberación de un individuo o colectivo determinado. Por lo cual *tiene una dimensión sacrificial* que llega hasta el extremo del chivo expiatorio (en términos girardianos, entendido como víctima sacrificial inocente que no corre el peligro de ser vengada⁴⁶⁴) y que se perfila en las morales de la historia como “buena” y “mala”. Es por esto que el peligro de la violencia, siguiendo a Girard, estriba en la pérdida de su control y administración, ya sacrificial, ya legal (y que, antropológicamente dicho, tiene una relación directa con lo sagrado, sea sacrificial o legal pues, maldito o bendito, lo sagrado purifica la violencia para la paz, pues la violencia se realiza aparentemente de forma externa al humano y, obstaculizada por el olvido impuesto y necesario de la colectividad para la realización de la víctima a sacrificar, hasta hacerla aparentemente autosuficiente y asimilarla a la violencia y lo

⁴⁶² Erich Fromm, “Diferentes formas de violencia” en *El corazón del hombre*, 3ª ed., México, FCE, 2015 [1964], pp. 21-38.

⁴⁶³ Vladimir Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro*, Trad. Manuel Fava, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, pp. 185-186.

⁴⁶⁴ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983. Para el filósofo francés “La crisis sacrificial, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad. [...] *Degree, gradus*, es el principio de todo orden natural y cultural. Es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado” (pp. 56, 58). También en *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona, Anagrama, 2002, p. 206) dice que “la expresión *chivo expiatorio* designa, en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo lugar, todas las víctimas de ritos análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y, por fin, en tercer lugar, todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor”.

sobrenatural, ámbito de lo sagrado⁴⁶⁵). De allí que, si la violencia descontrolada, como hemos visto, lleva a crisis las diferenciaciones y jerarquizaciones establecidas por esta violencia sacrificial y/o legal, es esta última la que cumple su cometido al restaurar el orden social hacia este modo de vida socialmente configurado por vía de autoridad. Por ello es que el filósofo francés llama a la violencia de crisis como “violencia mala” y a la violencia sacrificial y/o legal como “violencia buena”.

Aquí surge el problema del mal como un producto humano anclado al sufrimiento que pretende “la pérdida que de sí mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad”⁴⁶⁶; del “mal común” en términos ellacurianos⁴⁶⁷ o de la “banalidad del mal” en términos arendtianos⁴⁶⁸, que estructura a las acciones destructoras respecto de las diferenciantes y jerarquizantes, propias de un bien común. En este sentido, *la violencia tiene relación con la dignidad humana y su racionalidad legal asentada en los derechos humanos*.

Toda forma de violencia (no sólo la política) conlleva algún grado de violación o, al menos, afectación de los derechos humanos. [...] En este punto, la responsabilidad jurídica del Estado –en cuanto monopolizador de la violencia considerada legítima [según concepción hobbesiana y weberiana]– es mucho mayor que la de quienes ponen en cuestión el orden vigente, y en tal cuestionamiento apelan a la violencia política, incluso armada⁴⁶⁹.

Por eso mismo, puede decirse que la violencia es un fenómeno histórico-antropológico que configura las relaciones sociales en su sentido de apropiación o defensa de lo propio por protección y seguridad. Es aquí que la memoria se realiza como “una capacidad y una estructura histórica”⁴⁷⁰ que se ancla a la sensibilidad

⁴⁶⁵ Lo cual llevó a Terry Eagleton a su *Terror santo*, Barcelona, Debate, 2008.

⁴⁶⁶ Fromm, *El corazón del hombre*, op. Cit., p. 198.

⁴⁶⁷ Ignacio Ellacuría, “El mal común y los Derechos humanos” [1989] en *Escritos Filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 2001, pp. 447-450.

⁴⁶⁸ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, México, De Bolsillo, 2016 [1964].

⁴⁶⁹ Waldo Ansaldi, “¡A galopar, a galopar, hasta enterrarlos en el mar! Introducción teórico-conceptual a la cuestión de la violencia en América Latina” en *Ibidem* y Verónica Giordano [coords.], *América Latina: tiempos de violencias*, Buenos Aires, Ariel, 2014, p. 73.

⁴⁷⁰ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Trad. Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1967, p. 166.

humana desde una dialéctica de la realidad histórica concreta que la configura como horizonte ineludible y constitutivo de la vida al dimensionar en el tiempo las afecciones de la dignidad humana, tales como las sufridas por los vencidos de la historia. La violencia se torna así en pensamiento desde la memoria como configuración de identidades en lucha por su liberación integral.

Pensar es necesario ante la violencia colectiva pues, siguiendo a Girard, esta suscita la ignorancia colectiva y borra “de un plumazo” los recuerdos del pasado (y que tornan a la violencia en sagrada, como ya indicamos según Girard⁴⁷¹). Y pensar es, como dice María Zambrano, “ante todo, hacer memoria, rememorar y revivir lo que se ha vivido tan rápidamente y en el sobresalto propio de la vida. De ahí lo indispensable del conocimiento histórico, el vivir, diríamos, en sentido inverso; el recorrer lo vivido en sentido inverso para hacerlo, cuanto sea posible, transparente”⁴⁷².

De modo que un extremo de la violencia, en su impureza, es la venganza entendida como deseo de aniquilación del otro en cierto grado. Pero también puede hablarse de una violencia de liberación como reacción a una violencia de dominación, donde las situaciones de colonización llevaron a un pensador y militante caribeño como Frantz Fanon a definir a esta última como una neurosis, que hace implosión cuando produce conflictos entre los colonizados y explota para producir una *violencia descolonizadora ante una violencia colonial*⁴⁷³. ¿Cómo entender esta violencia ejercida en circunstancias de colonización (una circunstancia violenta en sí misma, según nuestra definición)?

⁴⁷¹ Según Girard, “el saber de la violencia no cesa de aumentar; lejos, sin embargo, de propiciar la paz, este saber que siempre está proyectado sobre el otro, percibido como amenaza procedente del otro, alimenta y exaspera el conflicto. A este saber maléfico y contagioso, a esta lucidez que no es en sí misma más que violencia, la violencia colectiva hace suceder la ignorancia más absoluta. Borra de un plumazo los recuerdos del pasado; a esto se debe que la crisis sacrificial jamás aparezca bajo su aspecto verídico en los mitos y en el ritual [...]. La violencia humana siempre está planteada como exterior al hombre; y ello se debe a que se funde y se confunde con lo sagrado, con las fuerzas que pesan realmente sobre el hombre desde fuera, la muerte, la enfermedad, los fenómenos naturales...” en *La violencia y lo sagrado*, op. Cit., pp. 93-94.

⁴⁷² María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 130.

⁴⁷³ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1965.

Tal ejercicio de la violencia nos lleva a configurar una metáfora cultural que ejerce la violencia casi cotidianamente: la barbarie. Si bien la barbarie alude a la incapacidad de hablar bien un idioma como signo de humanidad (por ello la cultura fragmentaría lo social verticalizándola jerárquicamente), decimos que es más bien una metáfora porque, como apunta Todorov junto a la civilización (otra metáfora compleja),

Los bárbaros son aquellos que niegan la plena humanidad de los demás [...pues] se comportan *como si* los demás no fueran humanos o no lo fueran del todo. [...] Lo bárbaro o lo civilizado son los actos y las actitudes, no los individuos y los pueblos [...] y pueden entenderse como] actos [que] tienen su origen en la misma “pulsión de vida” que nuestros actos de amor [y operan como] dos categorías morales que nos permiten evaluar actos humanos concretos⁴⁷⁴.

Por lo que puede decirse, según esta noción, que si la barbarie alude al desconocimiento de lo humano en la otredad, tal desconocimiento se da violentamente en una relación explosiva de violación material y simbólica que se gesta *por sobre otros grupos humanos*.

En tanto actitud, la barbarie es una dimensión cultural que se da en el mismo seno de la civilización, la cual, desde la perspectiva de Norbert Elías, tiene en el pudor un eje esencial del proceso de la civilización occidental que afecta a estructuras psíquicas y sociales, ya que sería un malestar que permite interiorizar temores ante la amenaza de un agente externo y los peligros interiores suscitados en un régimen de civilidad que actúan con violencia. El higienismo se torna en ideología civilizatoria que la convierte en bárbara y actúa violentamente sobre los cuerpos que somos⁴⁷⁵.

Puede, por ende, afirmarse que toda cultura considerada hoy como civilizada tiene en su seno una dimensión de barbarie que late en su interior filogenético, que se expresa en el etnocentrismo de toda cultura. La cual, al ensimismarse, se torna

⁴⁷⁴ Tzvetan Todorov, *El miedo a la barbarie*, México, Galaxia Gutenberg, 2013, pp. 33, 40, 44.

⁴⁷⁵ Ver Norbert Elías, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 2019, pp. 130-138, 210-211, 298; José Manuel Silvero, *Suciedad, cuerpo y civilización*, Asunción, UNA, 2014.

egocentrista y hasta narcisista, esto es, se barbariza. Es allí que toda civilización se torna necesariamente violenta y existe ya como barbarie opresiva, ya como salvajismo reprimido que la constituyen como *violencia cultural*⁴⁷⁶. Allí donde lo civilizado configura su propia “pulsión de barbarie”⁴⁷⁷, en términos de Todorov, que, al igual que Freud, denota “la terrible necesidad de la conexión interior entre civilización y barbarie, progreso y sufrimiento, libertad e infelicidad”⁴⁷⁸. Por ello ha podido afirmar el antropólogo Pierre Clastrés, recordemos una vez más, que *sólo la cultura occidental es etnocida, en tanto aculturadora de las otredades diferentes a la propia cultura a partir de relaciones con otras culturas (de modos ya multiculturalmente, transculturalmente, inculturadamente, interculturalmente o aún transculturalmente) que conllevan una violencia que asesina culturas a partir de atentar contra su memoria.*

El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje. [...] Pero si bien es cierto que toda cultura es etnocéntrica, sólo la occidental es etnocida. De esto se concluye que la práctica etnocida no se articula necesariamente con la convicción etnocéntrica. [...] La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado [...pues] toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado⁴⁷⁹.

Es con esta actitud de violencia cultural que la organización social civilizada ha negado su propia característica violenta y relegado a culturas “no-civilizadas” entendidas como “primitivos contemporáneos” o “sociedades sin Estado” el carácter de violentos al identificar esencialmente la “guerra” con la “sociedad primitiva” (salvaje) pues “la guerra es [para la opinión etnóloga del siglo XX] un puro comportamiento de agresión y agresividad. [...] Aún entre las tribus caníbales, el propósito de la guerra nunca es matar a los enemigos para comerlos”⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ Roger Bartra, *El mito del salvaje*, México, FCE, 2011.

⁴⁷⁷ Todorov, *El miedo a la barbarie, op. Cit.*, p. 43.

⁴⁷⁸ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1965, p. 33.

⁴⁷⁹ Pierre Clastrés, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 1987, pp. 59, 62.

⁴⁸⁰ Pierre Clastrés, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 22.

Es aquí que surge el *temor a la muerte* como una suerte de “acto fundador” violento desde un “estado de naturaleza” primitivo al origen del Estado político. Allí donde se ancla, en la cultura occidental, a la violencia con la memoria a partir de la guerra como esencia ilusoria, entendiendo memoria aquí como memoria histórica (apropiación colectiva selectiva e interpretativa de la historia) y la violencia en su sentido sacrificial (como ritual de violencia mimética ejercida hacia víctimas marginales de una sociedad determinada). De tal suerte que la filogénesis del temor de la que nos habla Ardiles⁴⁸¹ se ancla a la violencia como un tabú de mancilla y culpabilidad en la civilización occidental, como ha observado Ricoeur⁴⁸², para denotar la “ilusión occidental de la naturaleza humana” que se fincaría “como algo regido por el interés propio” y criterio de juicio antropológico sobre lo “no-civilizado-occidental”⁴⁸³. La relación de memoria con violencia se da con las “heridas simbólicas” de una memoria histórica y colectiva como una “repetición” de la muerte barbarizada por la guerra.

no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación que se puede asimilar sin ninguna duda a la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son esencialmente actos violentos legitimados después por un estado de derecho precario, lo que fue gloria para unos fue humillación para los demás. A la celebración de un lado, corresponde del otro la execración. Así se almacenaron en los archivos de la memoria colectiva heridas simbólicas que exigen curación. Más precisamente, lo que, en la experiencia histórica, pasa por paradoja, a saber, *demasiada* memoria aquí, *no suficiente* memoria allí, se deja interpretar bajo las categorías de la resistencia, de la compulsión de repetición, y finalmente se halla sometido a la prueba del difícil trabajo de rememoración. El *exceso de memoria* recuerda particularmente la *compulsión de repetición*, de la que Freud dice que conduce a sustituir, por el paso al acto, el recuerdo verdadero por el que el presente se reconciliaría con el pasado [...] Pero es para añadir enseguida que esta memoria-repetición resiste a la crítica y que la memoria-recuerdo es fundamentalmente una memoria crítica⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ Osvaldo Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura” en *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Sils-María, 1989, pp. 187-202.

⁴⁸² Paul Ricoeur, “La mancilla” en *Finitud y culpabilidad*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2011, pp. 189-208.

⁴⁸³ Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2011, p. 67.

⁴⁸⁴ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2013, p. 108.

Es a partir de aquí que la memoria, por medio de la violencia, se ancla desde la historia como “memoria herida” (Freud) de una “vida dañada” (Horkheimer) tornándola en una “historia escolar” de Estado (comúnmente mal llamadas historias nacionales) y que se da en un largo viraje ya examinado cuyo proceso aquí sólo vamos a recordar en sus líneas torales:

- a. *Memoria como fuente de la historia.* La historia tiene su razón de ser en la dimensión *anamnética* en tanto que parte de una temporalidad que define el espacio y acto de los testimonios y otro tipo de huellas (corticales y psíquicas, exteriores al sujeto), fuente de la memoria individual y colectiva para así configurar archivos que, por medio de su verificación, se tornen en documentos.
- b. *Memoria separada de la historia.* Es por medio de la operación escrituraria de la historia que la fase documental descrita dará pie a la fase explicativa y comprensiva, o de diagnóstico de veracidad documental y hermenéutica histórica para lograr las condiciones de la fase de representación historiadora que construya un relato con verosimilitud para dar cuenta de la conocida verdad historiográfica. Aquí se da aquella violencia de la historia sobre la memoria al autonomizarse hasta pretender separarse por un grado de científicidad pretendidamente apolítico.
- c. *Memoria como parte de la Historia.* A partir de este punto, la operación historiográfica está completa y se trabaja a partir de debates intelectuales sobre las distintas ideas, ideologías y mentalidades gestadas en la historia humana. La noción de huellas, impulsada desde el primer momento del proceso, adquiere aquí relevancia toral pues son los criterios de los distintos tipos de historia (política, social, cultural, etc.) que van a establecer los marcos colectivos de la memoria en historias nacionales y o regionales por medio de

los calendarios. El aprendizaje de la historia se apoya en la memoria histórica ya como recurso metódico o didáctico⁴⁸⁵.

Este último momento del proceso de autonomía de la historia respecto de la memoria es donde se gestará la llamada *memoria histórica*, haciéndolo a partir de una *aculturación o violencia cultural de la memoria al establecer los marcos temporales en que puede proyectarse la memoria colectiva misma*. Tal es el eje nodal de lo que hemos aquí llamado *las violencias de la memoria y tiene en el calendario su primera y nodal forma*. El calendario es la “[h]istoria de los tiempos y ritmos diversos, ya lineal, ya repetitiva, que llega a ser la de nuestro tiempo. [...] Pero el calendario emplea a los hombres y las sociedades en todos los aspectos de sus vidas y, en primer lugar, en su historia individual y colectiva. Una reforma del calendario, para tener éxito, debe ante todo respetar la historia, porque el calendario es historia”⁴⁸⁶.

Por ello ha podido distinguir Ricoeur en la noción de *memoria histórica* que configura Maurice Halbwachs una dimensión de enseñanza de la historia que permite moldear la continuidad de la memoria viva a partir de las discontinuidades generacionales de la memoria *hasta afirmar que toda memoria histórica conlleva una violencia de aculturación venida de fuera de ella, un debate entre la historia enseñada y la memoria vivida*:

La marca negativa depositada sobre los hechos evocados consiste en que el niño no pudo ser testigo de ellos. Es el reino del rumor y de la lectura didáctica. El sentimiento de exterioridad se ve reforzado por el marco-calendario de los acontecimientos enseñados: en esta edad, se aprende a leer el calendario como se aprendió a leer las horas del reloj. [...] Pero, al principio se ejerce sobre la memoria cierta violencia venida del exterior. El descubrimiento de lo que se llamará memoria histórica consiste en una verdadera aculturación en la exterioridad⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ Lorena Llanes Arenas [Coord.], *Didáctica de la historia en el siglo XXI*, México, Palabra de Clío, 2011.

⁴⁸⁶ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 222, 226.

⁴⁸⁷ Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 508.

Es a partir de esta noción de “aculturación en la exterioridad” que construye Halbwachs para enfocar el nivel de historia aprendida y calendarizada que constituye a la memoria misma, individual y colectiva (ya lo vimos con Le Goff), dotándola así de historicidad en su colectividad “transgeneracional”, en memoria histórica de marcos nacionales organizada desde círculos concéntricos y así vincular “memoria viva” con “memoria histórica” desde una historia regional o una historia nacional que se integran a una “historia universal” transgeneracional desvinculada de la dimensión antropológica, como revisamos en la segunda parte de la obra.

Maurice Halbwachs describe así una curva: de la historia escolar, exterior a la memoria del niño, nos elevamos a la memoria histórica, que, idealmente, se funde en la memoria colectiva, a la que, en cambio, amplía y ensancha, y desembocamos *in fine* en la historia universal, que se interesa por las diferencias de época y reabsorbe las diferencias de mentalidad bajo una mirada dirigida desde ninguna parte⁴⁸⁸.

Por supuesto, este no es el único sentido de manipulación de la memoria, pero sí el más fundamental en relación directa con la historia: *la memoria herida en su nivel práctico, “memoria manipulada”*. Ya Ricoeur habló de las *heridas de la memoria* como manipulación de la “memoria artificial” entendida en el sentido de la pedagogía de la memoria y el *ars memoriae* como vaciamiento mismo de la memoria al establecer lo que más arriba, en este escrito, se citó como memoria-repetición: un nivel básico de olvido que pasa por la repetición compulsiva y que nos lleva hacia lo que el filósofo francés ubica como el primer nivel de manipulación de una “memoria natural” o viva. Esto es, el nivel patológico-terapéutico de la “memoria impedida”: allí donde las patologías de la memoria (melancolía y acedia) promueven una “compulsión de repetición” (melancolía) entendida como “exceso de memoria” a la que, psicoanalíticamente, se propone un “trabajo de rememoración” para la reconciliación del enfermo con “lo reprimido” y así lograr un trabajo de duelo ante

⁴⁸⁸ Ricoeur, *Ibíd.*, p. 512.

la melancolía que permita este ejercicio de recuerdo y, desde el nivel personal, se logre una alegría de memoria feliz que recuerde sin dolor⁴⁸⁹.

Con la manipulación de la memoria, en el nivel práctico de los abusos, se logra la imposición de una comunidad imaginada, como es la nación definida desde un Estado occidentalmente configurado. Dejando así de lado lo no oficial de la historia escrita y justificando la historicidad de la memoria por una falsa nacionalidad como “memoria histórica” transgeneracional que aherroja la memoria colectiva y la identidad cultural a una violencia de marcos especulativos de una historia sin historicidad plena. Aquí la noción de universalidad de esta “historia universal”, que Ricoeur lee en Halbwachs como finalidad del tránsito de la memoria como “memoria histórica”, queda vaciada de su antropología que la sustenta y estructura. De allí que el tránsito de lo personal a lo universal implique esta “memoria histórica” como heridas tanto de la memoria como de la historia, pues el sujeto es anulado y, en tal sentido, toda memoria colectiva e individual sería histórica, pero no toda memoria histórica sería necesariamente colectiva debido a las cuestiones de poder de dominio que la atraviesan. Paradoja tanto ilógica como despolitizadora de la propia realidad histórica.

Es aquí que las *morales de la historia* juegan una vez más (como lo hicieron desde el momento de separación entre la historia y la memoria) un papel fundamental, ya que la cientificidad de la historia opera como pretendida pureza metodológica y epistemológica. Sin embargo, cabe considerar que la ciencia, a diferencia de las humanidades, no busca verdades, sino certezas, aunque estas se asuman dogmáticamente. Ahí es donde el sentido del *polemos* debe operar una necesaria autocrítica desde la ciencia para poder ser crítica de la propia realidad. El propio Todorov nos dice que

Si una hipótesis [científica] se erige como verdad, dicho de otro modo, si se vuelve un dogma y no puede ser discutida ni criticada, resulta que, justamente, se ha abandonado el dominio de la ciencia para entrar en el de una moral cualquiera, religiosa, política u otra [...según un principio

⁴⁸⁹ Ricoeur, *Ibid.*, pp. 81-109.

moral donde] los más inteligentes tienen el derecho de explotar a los que lo son menos. [... Por lo que es preciso aclarar que] No es después de la explicación cuando interviene el juicio de valor: es en su mismo seno, en la identificación con su objeto⁴⁹⁰.

Esto es, que todas las disciplinas, científicas o no, emiten juicios de valor desde su misma descripción, prescripción y explicación, llegando así a la necesidad del imperativo ilustrado kantiano sobre la capacidad individual de valerse por la propia razón para poder dimensionar sus límites y consecuencias de transgresión.

Por ello debe tenerse en cuenta que todo acceso a la verdad es un ejercicio mediato. La verdad por medio de la veracidad factual, la verosimilitud poética y la verificabilidad científica se sustentan siempre como ámbitos escriturarios de una verdad de testimonio (en el sentido levinasiano del término, como verdad por la escucha de la otredad, más allá de los marcos sistémicos) que las constituye. La hermenéutica, la dialéctica, las certezas científicas no son menos útiles que las metáforas, los mitos y los símbolos para explicar y comprender la verdad de la realidad y sus diversos sentidos. Comprender la verdad es, así, comprendernos también a nosotros mismos. Comprender así nuestra situación de animales simbólicos (Cassirer), metafóricos (Blumenberg), míticos (Duch).

Ahora bien, ¿cómo lograr trascender esta “herida de la memoria” en su nivel práctico como “memoria manipulada”? Es aquí que se torna necesario abordar la cuestión desde la humanización misma de la historia y la fidelidad de la memoria. Allí donde los anhelos, esperanzas y posibilidades tienen cabida para una ética mínima que regule la relación de la historia con la verdad y la memoria con la fidelidad. Lo cual tiene, desde nuestra lectura, en la dimensión utópica su principal referente.

Es aquí que nos preguntamos ¿es posible otra forma de memoria histórica que no sea una anclada a los marcos epistemológicos del poder de dominio y que, en último término, no aherroje nuestra existencia a supuestos geográficos y

⁴⁹⁰ Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 16-17, 21.

transgeneracionales que delimiten aculturadamente? ¿Por qué es la utopía y cuál es tal utopía la que regule la posibilidad de una memoria histórica no aculturada?

Respondiendo a la última pregunta, podemos decir que se trata de establecer los marcos necesarios de una comunidad humana concreta y abierta a los sujetos no sólo allegados (coespaciales) sino también a los colectivos (contemporáneos) desde las propias personas (subjetivos) para conformar una comunidad humana desde la memoria de los vivos y los vencidos y la realización personal en sociedad intersubjetivamente configuradas.

Esta realización está en la dualidad *yo y tú*, entre mí y mi otro. Por una parte, la realización ético-personal requiere la libre afirmación del otro por sí mismo. Por otra, ese entregarse al otro sólo es posible en el terreno ético-personal cuando tiene lugar el desarrollo adecuado a su propia esencia y no se sacrifica el propio valor personal [...]. El resultado, sin embargo, es una tensión oposicional en el terreno interhumano entre *amor y derecho*. De un lado, la actitud moral consiste primordialmente en la afirmación personal del otro o, para decirlo con una sola palabra, en el amor. Más, para que esto sea éticamente posible, se supone del otro lado, que el actuante moral -yo y el otro- tiene siempre un terreno propio en el que realizar su libertad. [...] Una comunidad descansa en las relaciones personales de la mutua afirmación y respeto, amistad y amor, de la vinculación espiritual personal en una comunidad de vida y de sentimientos, sin que esa vinculación se establezca necesariamente de un modo jurídico⁴⁹¹.

Lo cual nos lleva a preguntarnos ¿qué sucede cuando no puede darse esta “libre afirmación del otro por sí mismo”? Es aquí que entramos en el terreno de la primer pregunta esbozada, pues se trata de pensar en sujetos que no tienen posibilidad de hablar por medio de su propia palabra, sino que la toman prestada (ya sea por alguien más, sea por dimensiones culturales simbólicas o metafóricas, míticas sobre todo). Ricoeur habla de resemantizar la historia desde lo que se ha dado en llamar “historia del tiempo presente” que tome en cuenta el testimonio de los sujetos vivos (dejando de lado las huellas de los sujetos muertos), puesto que “el

⁴⁹¹ Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 226-227.

límite para el historiador, como para el cineasta, el narrador, el juez, está en otro lugar: en la parte intransmisible de una experiencia extrema. Pero [...] quien dice intransmisible no dice indecible”⁴⁹²

Por tanto, ¿se acaba la historia en lo intransmisible aunque sí decible? Preciso es considerar la dimensión “intransmisible” a la que alude Ricoeur y dar cuenta del testimonio de los vencidos de la historia como testimonios “intransmisibles”. Máxime si la condición de toda “historia del tiempo presente” que se apoye en testimonios supone la realización de una microhistoria al modo de Luis González y González (y anterior a la célebre propuesta de Ginzburg⁴⁹³), historias “matrias” que consideren la cosmovisión de los pequeños poblados y que se inspira en la historia “arqueológica o anticuaria” nietzscheana y van más allá de las historias “nacionales” o “universales” mentadas por Halbwachs, según interpretación de Ricoeur, como fin de la memoria histórica herida⁴⁹⁴.

Sin embargo, es aquí donde la memoria tiene relevancia fundamental. Desde su débil fuerza, se trata de una historia donde se configure el presente desde el pasado, hacia un futuro que se abra al infinito por medio de la huella del “rostro y corazón” del otro, que me llama en su testimonio para realizar la justicia pendiente de la historia, emergente del presente y latente del futuro. Es aquí que se abre paso el sufrimiento de esta otredad como un criterio de la memoria y la historia,

⁴⁹² Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 577. Un buen referente sobre historia del tiempo presente se encuentra en Julio Aróstegui, *La historia vivida*, Madrid, Alianza, 2004.

⁴⁹³ Sobre la microhistoria mexicana, ver: Luis González y González, *Invitación a la microhistoria*, México, FCE, 1986. Allí indica, en p. 123, el propio autor que “En 1971 propuse la microhistoria para el multiméxico, y catorce años después [en 1985] sigue vigente”. La propuesta de Ginzburg, lanzada en su obra *El queso y los gusanos*, es de 1976 y él mismo confesará que “Creo haber oído hablar por primera vez de ‘microhistoria’ en 1977 o 1978, de boca de Giovanni Levi”, reconociendo los aportes sobre “microhistoria” de los historiadores Fernand Braudel (1958), George R. Stewart (1959) y Luis González y González (1971), en “Microhistoria: dos o tres cosas que se de ella” de *El hilo y las huellas*, México, FCE, 2010, pp. 351-394. Por ello, debe cotejarse con más detenimiento las similitudes y distinciones en ambas propuestas teóricas que, en el caso mexicano, en absoluto se reducen a una “historia regional” (entendida como parte asimilable de una nación y no diferenciada de los marcos estatales de la patria), como algunas críticas suelen indicar sin mucho sustento.

⁴⁹⁴ Ver Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, EDAF, 2000 [1874]. La historia “anticuaria o arqueológica”, nodal en la propuesta de González y González, inspiró también, por ejemplo, al Foucault de *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970 [1969].

entendiendo por tal la consideración de una memoria y una historia invisibilizadas del sufrimiento humano, especialmente el de los vencidos de la historia, ya definidos como víctimas inocentes de una historia occidental progresiva y sacrificial.

La "tradición de los oprimidos" es la tradición del otro, se trata de una perspectiva ética de la historia planteada en 1940 por W. Benjamin. A partir de la mirada ética de la filosofía de la historia, el presente sólo se entiende como tiempo "de emergencia". [...] Ética para tiempos de emergencia, el presente es tiempo en que emerge la ética pensada a partir del otro. La ética –*prima filosofía* según Levinas– es necesaria para abordar estos tiempos de emergencia, para cambiar la historia, para salvar la memoria de los olvidados o de aquellos cuyo recuerdo o testimonio peligra de caer en el olvido⁴⁹⁵.

La historia es así el estudio de las deudas y los proyectos pendientes del pasado, memoria pasada para el plural reconocimiento humano desde las deudas del pasado como deberes del presente para un proyecto futuro colectivo. Consideramos así la "tradición de los oprimidos" en la memoria reprimida porque la historia en que se absorbe la memoria como "histórica" es una historia progresiva que, en opinión de María Zambrano, es una historia sacrificial cuya falacia es absolutista, entendiendo por ello "el sueño del absolutismo: construir no fuera del tiempo sino sobre el tiempo. [...] El error de todos los absolutismos ha sido querer detener el tiempo y aun querer retenerlo"⁴⁹⁶. Tal es lo que hemos llamado *la falacia absolutista de la historia occidental que busca cerrar el tiempo histórico y, de paso también, la memoria sólo a criterio de los que escriben la historia como vencedores*. Es por ello que cabe considerarla desde *la dimensión antropológica de la historia*.

El debate debe llevarse a otro escenario, el del lector de historia que es también el del ciudadano sagaz. [...] El trabajo de memoria alcanzaría su objetivo si la reconstrucción del pasado lograra suscitar una especie de resurrección del pasado. [...] El presunto sentido de la historia ya no depende de estos últimos sino del ciudadano que prolonga los acontecimientos del pasado⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, UACM, 2005, p. 437.

⁴⁹⁶ María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 89, 91.

⁴⁹⁷ Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., pp. 638-640.

Ante ello, el recuerdo de los vencidos de la historia tendría, siguiendo aquí a Reyes Mate, dos niveles de significación: ya como *recuerdo para impedir que se repitan barbaries en la historia* en tanto “memoria del presente”, ya como *recuerdo de los derechos pendientes* en tanto “memoria del pasado”; nosotros agregamos el *recuerdo como justicia pendiente con los vencidos de la historia* en tanto “memoria del futuro”⁴⁹⁸.

Con lo cual se colige que la historia que sustenta esta “memoria nacional” es una historia falsamente planteada en su universalidad reconocida, por lo cual es una historia con olvido de los vencidos y sin una cultura propiamente del recuerdo. Aquí es posible situar la propuesta de Metz sobre una “filosofía de la memoria” que la aborde como “memoria de la libertad” en tanto “memoria del sufrimiento” que orienta la acción de liberación⁴⁹⁹, puesto que “una cultura anamnética tiene que superar la palabra del testigo y reconocer que ésta desemboca en un silencio que cuestiona incesantemente todas las respuestas y certezas”⁵⁰⁰. De allí que el punto pase necesariamente por la dimensión utópica de la historia ante estas violencias de la memoria y la filosofía de la historia sea un puente necesario (y hasta ineludible, como quiere Heller⁵⁰¹) para la reformulación crítica de la memoria histórica.

Aquí la filosofía latinoamericana constituye un campo fecundo para “reivindicar la memoria”⁵⁰² desde los dominados. Casos ejemplares son los de la historia de las ideas latinoamericanas (desde la década de 1940 al menos), la historia “precolombina” propuesta por Miguel León-Portilla (desde la década de 1950), o las filosofías de la liberación argentinas (desde la década de 1970). Todas ellas (y muchas más), consideramos, pueden suscribir sus diversos objetivos en las palabras de Leopoldo Zea cuando apunta que:

⁴⁹⁸ Reyes Mate, *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*, Buenos Aires, Altamira, 2006, pp. 124-125.

⁴⁹⁹ Johannes Baptist Metz, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999.

⁵⁰⁰ Mate, *Contra lo políticamente correcto, op. Cit.*, p. 68.

⁵⁰¹ Ver las obras de Agnes Heller al respecto: *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 2005; *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.

⁵⁰² Alberto Saladino, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, México, UNAM/UAEMex, 2012.

La interpretación filosófico-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa y Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al decir de Gaos. [...] Conciencia de la relación de dependencia que, dentro de esta interpretación, va a permitir ofrecer el punto de vista de los dominados sobre sus dominadores, cambiando así el enfoque de conocimiento de la historia y su interpretación, la visión de los vencidos que diría Miguel León-Portilla⁵⁰³.

De este modo, es preciso retomar el ejercicio de la historia, más allá de los marcos del poder de Estado para poder reconfigurar toda memoria histórica. Transitando así hacia una historia ética que considere abiertamente los marcos de la persona en comunidad (ya esbozados con Coreth) desde dimensiones de la condición humana como lo son la vigilia, la utopía y la memoria.

Ello implica ir más allá de egocentrismos y narcisismos, que conducirían, en el sentido de Zambrano, hacia un claro sacrificio de la persona en detrimento del personaje histórico, vaciado de voluntad y contingencia. Por lo cual es preciso dimensionarla desde la persona misma para un pleno autorreconocimiento de ella en la historia y se logre ser “libre cuando no se pesa sobre nadie; cuando no se humilla a nadie incluso a sí mismo”⁵⁰⁴.

Pero tal situación no la logrará si no reconoce lo “trágico de la condición humana”, referido a saber algo sólo después de haber actuado. Anhelar es una de esas manifestaciones primeras en la vida humana, al igual que la esperanza, los cuales permiten al ser humano utopizar. La memoria ancla la utopía a una historia existencial, más allá de una historia mimética ajenamente elaborada, con aquello que Horacio Cerutti apeló como “lo utópico operante en la historia”⁵⁰⁵ y que, muchos años antes, Osvaldo Ardiles enunciara como “posibilidades emergentes de la materialidad de la historia” de la utopía concreta cuya mediación “está dada por lo

⁵⁰³ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 27.

⁵⁰⁴ Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit., p. 76.

⁵⁰⁵ Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000, pp. 171-173.

político [...como] referencia a la lucha por la regulación racional de las relaciones sociales contraídas en el proceso de producción y reproducción de la existencia humana”⁵⁰⁶.

Es decir, que *la relación de la utopía con la historia se da en la dimensión política que encierra el presente como tiempo histórico concreto y tiempo de posibilidades reales, una “tensión utópica” (en el sentido ceruttiano del término) que denota la dimensión antropológica de la esperanza en la historia (como planteó, mucho antes que Ernst Bloch, el filósofo español Pedro Laín Entralgo*⁵⁰⁷).

Lo verdaderamente valioso de las utopías no es ni la crítica que hacen de su tiempo, ni las ideas fantásticas de cómo debiera organizarse la vida social, las artes y las ciencias, sino su coexistencia tensional. Esta tensionalidad explica la naturaleza, estructura y dinamismo de las utopías literarias y de todo el pensamiento utópico [incluida la relacionada con la historia...]. A esta dimensión nos referimos como lo utópico manifiesto (histórica y ontológicamente), que expresa la condición humana que no está dada de una vez y para siempre, sino que va siendo en contextos culturales y sociales específicos⁵⁰⁸.

Utopía es producto de la dimensión antropológica de la espera que posibilita la creación y proyección de existencia de otredades extrañas (mundos, alteridades...) desde las demandas del pasado para un diagnóstico por medio de la denuncia del presente y el anuncio de esperanza futura. Tiene por eso mismo razón Roig al hablar de la memoria histórica como criterio fundamental para atender a la recepción del

⁵⁰⁶ Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, p. 61.

⁵⁰⁷ Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957. Allí aclara Laín Entralgo que “No menos de quince años han pasado [desde 1956], en efecto, desde que apareció en mí, sutil e incitante, el tema antropológico de la esperanza [...], el cual] debe ser resueltamente introducido en la reflexión antropológica y en la descripción historiográfica”, en pp. 9, 14. La obra de Ernst Bloch referida es, por supuesto, *El principio esperanza*, de 1959. Consúltese, al respecto, el epílogo de Laín Entralgo a su obra *Antropología de la esperanza*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1978, pp. 194-283 (es una obra que retoma, sintéticamente, las primeras cuatro partes de *La espera y la esperanza* para entonces exponer en su totalidad la quinta parte, precisamente titulada “Antropología de la esperanza”, agregando un epílogo con decisivos estudios sobre el tema en relación con las propuesta de Ernst Bloch y del teólogo Jürgen Moltman, así como la cooperación humana como sentido antropológico).

⁵⁰⁸ María del Rayo Ramírez Fierro, “La utopía como ‘visión’ del futuro” en Horacio Cerutti y Carlos Mondragón [coords.], *Religión y política en América Latina*, México, UNAM, 2006, pp. 41-42.

legado, pues todo comienzo histórico implica recomienzos desde la memoria vivida impulsada por esta “tradición de los vencidos” que desde su silencio evocan lo reprimido no como un olvido destruido, sino como un olvido de reserva que colabora en el rescate de lo acallado y reprimido⁵⁰⁹.

Es en tal sentido que la dimensión utópica concreta de la que nos habla Bloch tiene un valor fundamental al permitirnos resemantizar la historia desde la memoria y la memoria desde el compromiso solidario con los vencidos. Para la construcción de una comunidad históricamente situada desde la apertura de la autocrítica y la crítica para una democracia auténtica, así como una plena conciencia histórica que configure una conciencia política donde la sociedad, como la historia y la memoria, dejen de ser lugar de sacrificio a manos del poder.

Es desde la utopía que es posible *historizar la memoria*, en torno a y más allá de una “historia de la memoria”, a partir de la voz de los vencidos de la historia sacrificial y tanto para una conmemoración necesaria como para una rememoración equilibrada, ambas críticamente abiertas por la comunidad que les da cabida. En este sentido, la “historización de la memoria”, consideramos, no se suscribe solamente a la conmemoración colectiva (como quiere Ricoeur⁵¹⁰) sino también a la rememoración crítica de lo sucedido abierta al acaecer histórico ya que “el pasado, como realidad, ya-no-es, pero sí “son” las posibilidades que ha otorgado; el pasado continúa como posibilidad”⁵¹¹. Conclusión del tiempo histórico que posibilita la

⁵⁰⁹ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una ventana, 2011, pp. 66-67.

⁵¹⁰ Para Ricoeur se da una dialéctica entre la “historia de la memoria” y la “historización de la memoria” como categorías de los conceptos de historia y memoria: “una dialéctica abierta que las preserva de ese paso límite, de esa *hybris* que serían, por una parte, la pretensión de la historia de reducir la memoria al rango de uno de sus objetos, y, por otra, la pretensión de la memoria colectiva de esclavizar la historia por medio de esos abusos de memoria en que pueden convertirse las conmemoraciones impuestas por el poder político o por grupos de presión. Esta dialéctica abierta ofrece una réplica razonable a la cuestión irónica planteada, desde el prelude de la segunda parte, de saber si el *pharmakon* de la invención de la historia, según el modelo de la escritura, es veneno o remedio. La cuestión inicial, falsamente ingenua, aparece en lo sucesivo “repetida” según el modo de la *phronésis* la conciencia sagaz”, en *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 507.

⁵¹¹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, p. 528.

apertura del presente desde la memoria y rememoración por medio de la vigilia del accionar humano⁵¹².

II. FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS DE NUESTRA AMÉRICA: LA JUSTICIA COMO HORIZONTE ANAMNÉTICO DE LA HISTORIA⁵¹³

Narrar la experiencia humana, propia o ajena, vivida a través del tiempo para no olvidarla es tarea de una disciplina añeja como la historia. Las disputas por una memoria con fidelidad de lo acontecido signan los debates en torno a una verdad histórica, nunca alcanzada y casi siempre buscada por la historia y la memoria en la palestra de la dimensión política. En este punto, la rememoración se sirve de la revisión histórica (*anamnesis*) para poder establecer un ejercicio políticamente crítico de una representación histórica que deja de lado las vivencias y demandas de aquellas personas que, víctimas de los vencedores, cuestionan la pretendida universalidad de una historia escrita sobre el sufrimiento de los silenciados y olvidados. De allí que el recordar sea acto no sólo de crítica en su dimensión política sino de justicia históricamente configurada por la dignificación de los vencidos y, con ellos, de la humanidad entera.

En este sentido, el sufrimiento como dimensión histórico-social que experimenta la humanidad, resultado del mal que imposibilita de la vivencia digna hasta un abandono de sí, se constituye como dimensión definitoria de los vencidos de una historia que, en su versión progresiva, avanza sacrificialmente por sobre las personas, dañando lo humano mismo de la historia, ignorando excluyentemente a

⁵¹²Decimos que el tiempo es conclusivo pues, como ha mostrado el filósofo Osvaldo Ardiles, “en un mismo acontecer histórico, se pueden determinar *tiempos* muy diferentes entre sí, con estructuras significativas radicalmente heterogéneas. En este fenómeno se manifiesta la sincronía de la historia, como concomitancia de las estructuras temporeizantes radicalmente diversas [...que] es menester visualizarla en una perspectiva que no implique falsas opciones de *inclusión* o *exclusión*, sino que las asuma en su más decisiva conclusión”, en *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Sils-María, 1989, p. 157.

⁵¹³Este acápite fue presentado como ponencia con el título “Para una filosofía de la memoria desde nuestra América. La justicia como horizonte desde la realidad propia” dentro del “Simposio: Filosofía, justicia, violencia y paz” en el V Congreso Iberoamericano de Filosofía celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el miércoles 19 de junio de 2019.

los sujetos considerados innecesarios para el “avance” de la humanidad hasta situarlos como “sujetos sin historia” e ignorando incluyentemente a los sujetos necesarios para el avance a partir de su dolor como costo sacrificial. En ambos casos de ignorancia, incluyente y excluyente, la dimensión sacrificial configura chivos expiatorios que ordenan y reforman el sistema político de convivencia humana a partir del juego ideológico de la historia progresiva en los debates de la memoria, el olvido y el silencio del sufrimiento humano como única piedra de toque para poder seguir viviendo⁵¹⁴.

Pues, si como dice Agnes Heller, el sufrimiento “es un tipo de dolor que me cae desde fuera [...] para el que no hay ayuda. [...] Nunca podemos hacer otra cosa más que soportar el sufrimiento”⁵¹⁵, el sufrimiento se torna en problema histórico y ético a un tiempo para denotar que, en el ejercicio de rememoración, el *recuerdo* hace patente el sufrimiento humano al hacer retornar lo vivido en la experiencia sensible de la cotidianidad (aún con el sufrimiento en el placer, tenido psicoanalíticamente como pulsiones reprimidas ontogenética y filogenéticamente en el marco civilizatorio de vida⁵¹⁶); de ahí que el ejercicio de rememoración con horizonte ético sea necesario no sólo para la historia sino también para la plena convivencia humana: de allí que el sufrimiento de los vencidos configuran la esperanza humana como ejercicio presente de demandas del pasado que son deberes actuales para la confección de derechos humanos que permitan una mejor convivencia en el porvenir de la realidad histórica humana⁵¹⁷.

⁵¹⁴ Como Girard ha examinado, la ignorancia por parte de la comunidad sobre la inocencia del chivo expiatorio, es esencial. Mecanismo que, esencialmente, contiene la violencia social, producto del deseo mimético exacerbado en conflicto, para mantener el *status quo* del orden vigente. Véase René Girard, *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2006.

⁵¹⁵ Agnes Heller, *Teoría de los sentimientos*, 3ª ed., México, Fontamara, 2011, p. 312.

⁵¹⁶ Ver Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Trad. Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016; Carlos Haeberlin, *Fundamentos del psicoanálisis*, Madrid, Revista de Occidente, 1928; Víctor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México, FCE, 1952; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1989.

⁵¹⁷ Consúltese María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Barcelona/México, Anthropos/UIA, 2002.

Recordar desde el sufrimiento humano es así un elemento constitutivo de la dimensión ética de la realidad humana, por la cual la memoria se encabalga con la política para denotar la dimensión antropológica constitutiva y nodal en la reformulación política de la justicia humana. Se trata así de rescatar a la persona humana de la sacrificialidad de la historia y la obliteración de una violencia represiva y opresiva. Es allí que la memoria se realiza no sólo *sobre* el sufrimiento sino *desde el sufrimiento mismo* para cuestionar una historia excluyente de la persona humana y marginante de la colectividad. Pues sin memoria no hay posibilidad de justicia, por ello la reserva de novedad y posibilidad está en el pasado mismo, en el pasado de los vencidos de la historia.

La memoria es así una facultad sintiente y su dimensión racional nos permite conjugar la dimensión subjetiva con aquellas objetivas, simbólicas y no racionales humanas. Es por ella que, como humanos, vivimos la propia historicidad, individual y biográficamente intencional, así como podemos vivir la historia, colectivamente hablando con acciones y sus huellas, pasadas, presentes y posibles. El anclaje de ambas dimensiones, individual y colectiva, en el espacio público se da por medio de rituales que configuran el campo antropológico de la memoria en las conmemoraciones y monumentos para expresar la temporización y espacialización del recuerdo. Huellas materiales que aspiran a ser memorables y lograr aquel don del recuerdo “para que no perezcan por sí mismas”⁵¹⁸ y actualizar un pasado selectivo en el presente⁵¹⁹.

En tal sentido, la memoria se expone como dimensión política de la identidad personal, colectiva y social. Su actualización del recuerdo espacial y temporal es un paso necesario para no solamente “recordar para no repetir”, sino también para poder aprender de esa experiencia pasada y poder así avanzar en la colaboración de

⁵¹⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 187.

⁵¹⁹ Véase Jöel Candau, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión; Alejandro Baer, “La memoria social. Breve guía de los perplejos” en Alberto Sucasas y Jose Zamora, *Memoria, política, justicia*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 131-147.

la confección de la conciencia de alteridad al afrontar críticamente agravios decisivos a la memoria, tales como el olvido y la injusticia.

Esto es lo que Reyes Mate, en su reciente libro *El tiempo, tribunal de la historia*, nos dice para poder definir a la memoria en contraposición a la razón instrumental, como “nueva forma de racionalidad, [...] *logos* con tiempo [...] una razón moral porque no se puede traer el pasado de la injusticia al presente a título de inventario sino para hacer justicia”⁵²⁰. La memoria, razón moral para Reyes Mate, es un factor crucial para colaborar en la transformación del sufrimiento en dolor. Transformación no para naturalizarlo, sino porque este último sentimiento, “negativo” e inevitable antropológicamente según Arendt, nos permite ser filogenética y ontogenéticamente selectivos en nuestros actos intencionales (y no olvidemos que la memoria es una intencionalidad también) y construcciones de colectividad convivencial. Es a partir de ahí que surge “la posibilidad de ayudar [pues] va siempre incluida en el dolor” y es desde allí que “hemos de aprender a sentir. Pero para ello, hemos de convertir el sufrimiento en dolor”⁵²¹.

Sólo así, el sufrimiento vivido por las víctimas vencidas en la historia, que (recuérdese) por definición son aquellos inocentes acallados en el progreso material y retroceso de dignidad humana que expresan los efectos del mal y muestran una visión “a contrapelo” de la historia oficial, podrá ser sujeta de reconocimiento en su “afección”, reconocimiento legal aún como sujetos pasivos del delito, en términos jurídicos, y sobre todo política⁵²². Por ello ha dicho Reyes Mate que “el sufrimiento es, por un lado, autoridad *teórica*, a la hora de interpretar el sentido y, por otro, autoridad *práctica*, si de lo que se trata es de realizar la humanidad de la inhumanidad en la que vivimos. [...] No se trata de competir en sufrimientos sino de rescatar la experiencia del horror que está en el sufrimiento extremo”⁵²³.

⁵²⁰ Reyes Mate, *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid, Trotta, 2018, p. 138.

⁵²¹ Agnes Heller, *Teoría de los sentimientos*, op. Cit., pp. 311, 313.

⁵²² Reyes Mate, *Justicia de las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2008; Daniel Feierstein, *Memorias y representaciones*, Buenos Aires, FCE, 2012, pp. 148 y ss.

⁵²³ Reyes Mate, *Contra lo políticamente correcto*, Buenos Aires, Altamira, 2006, pp. 116, 118.

Aquí se juega su sentido la verdad socio-histórica configurada desde la memoria. No solamente es cuestión de actualización temporal, espacial, material y simbólica (conmemoraciones y monumentos), sino también del testimonio y el testigo mismos (dimensión subjetiva) para la confección de una representación histórica más fiel a lo verdaderamente sucedido. La memoria opera aquí como un trabajo con pretensión de verdad, asumiendo su dimensión consciente e inconsciente, deberá afrontar la posibilidad de rememorar sus propios límites situados en lo imperdonable por una reconciliación social, un perdón deseable y una justicia buscada. Una memoria, además, justa que mantiene el pasado como duración de las deudas y promesas del pasado en el presente para un proyecto convivencial solidario. En tal sentido, cabe considerar la relevancia de la mediación legal como contención de las violencias de la memoria y confección de las memorias de la violencia. Como plantea el sociólogo Daniel Feierstein:

Las distintas representaciones sobre el pasado construyen de modo diferente a los “afectados” [...]. Antes de definir algo como justo o injusto, como bueno o malo, necesitamos configurar la escena que estamos juzgando. [...] La escena del juzgamiento sanciona los marcos sociales de representación sobre los que podrá operar la facultad del juicio. [...] Con todos sus enormes problemas a cuestas, la escena judicial ha resultado la heredera de los procesos de contención de la violencia a través de su reconducción desde un juicio moral razonado. [...] Los juicios [en ese sentido] efectivamente tienen una capacidad de incidencia en la construcción de representaciones y del juicio moral que ninguna otra práctica puede tener⁵²⁴.

Ello supone la necesaria posición del sujeto agraviado y afectado en la fragmentación de su condición humana por lo que el filósofo Arturo Roig considera dos dimensiones del recomienzo histórico desde la persona misma: una emergencia y una esperanza⁵²⁵. La primera, la emergencia, lo es como resistencia frente a un

⁵²⁴ Daniel Feierstein, *Juicios: sobre la elaboración del genocidio II*, Buenos Aires, FCE, 2015, pp. 254-255, 258.

⁵²⁵ Arturo Roig, “Condición humana, derechos humanos y utopía” en Horacio Cerutti y Rodrigo Páez, *América Latina: democracia, pensamiento y acción*, México, Plaza y Valdés, 2003, pp. 105-119.

derecho injusto por uno exento de discriminaciones; mientras la segunda, la esperanza, es una dimensión antropológica que nos permite confiar en lo esperado para poder trascender la situación vigente. Por medio de ellas, la emergencia y la esperanza, es que puede restituirse la condición humana de los sujetos en el espacio público que, en opinión de Arendt, “se manifiesta en la acción y el discurso [como condición de distinción y unicidad entre iguales... así como] para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija”⁵²⁶.

De allí que el testigo, como voz del pasado, y el testimonio como género de la memoria sean cruciales en la reconstrucción de la condición humana desde el sufrimiento humano. En opinión de varios estudiosos de la memoria como Todorov, Ricoeur, Derrida o el citado Mate, esto configura actualmente una cultura de la memoria que se ve apoyada en “la democratización de la historia y su crisis de representación, el llamado giro subjetivo de las ciencias sociales y la ruptura de códigos culturales, ideológicos y de sistemas de referencia tradicionales”⁵²⁷. Cultura asumida en nuestra América, desde el siglo XX hasta la actualidad, por la historia de las ideas, el pensamiento postcolonial y subalterno en Estados Unidos, así como los postcoloniales latinoamericanos hoy autonombrados decoloniales. Por lo cual, la memoria puede ser distorsionada en un “mal de archivo” que excede de fuentes a la memoria hasta saturarla de información e impedir así su comunicación plena y necesaria para su ejercicio. De allí que, para restituirle valor al testimonio en su necesario valor de entendimiento dialógico y praxológico, haya que situarlo en los límites de construcción de la identidad subjetiva y colectiva, así como su valor ejemplar para destacar enseñanzas y valores de una moral que puede ser vigente y servil o emergente y servicial.

⁵²⁶ Arendt, *La condición humana*, op. Cit., p. 191.

⁵²⁷ Alejandro Baer, “La memoria social” en *Op. Cit.*, p. 144.

Lo cual se ve agravado en el “perdón difícil” del que nos habla Ricoeur, pues se dan las disputas por la verdad y la reconciliación, mediando la justicia: ya que se busque la verdad en detrimento de la reconciliación, ya que se busque la reconciliación en detrimento de la verdad⁵²⁸. Generalmente las situaciones históricas concretas son las posiciones del primer caso, mientras las posiciones abstractas lo son del segundo. De ahí que pueda decirse, con Luisa Ripa, que la memoria es recuerdo de lo imperdonable por una verdad sucedida, mientras la esperanza es el anhelo de reconciliación aún a pesar de lo sucedido⁵²⁹. Aquí la justicia tiene un papel central para establecer un equilibrio entre la memoria y la esperanza.

Surgen entonces cuestiones como las de si ¿la justicia precisa de reconciliación o ésta supone siempre su realización justa?, ¿la verdad es necesaria siempre para la reconciliación o puede haber una reconciliación sin justicia? Para ello, preciso es considerar tres niveles, ya planteados aquí y que explicitamos a continuación: *rememorar* el daño, *reconocer* a las víctimas y *representar* lo sucedido. Rememorar, reconocer y representar son tres dimensiones de todo recuerdo pues, como dice María Rosa Palazón, el recuerdo como un don se apoya en lo que “significa la ávida búsqueda de encontrar afinidades, comunión, coincidencias. Nada compromete más que el gusto, porque es comunidad. Nada compromete más a la justicia que el perdón y la rehabilitación social; nada la contradice más que el odio vengativo”⁵³⁰.

Rememorar, reconocer y representar son, pues, tres condiciones necesarias para la confección del recuerdo y la justicia. De ahí que la historia sea un campo en disputa por el recuerdo de víctimas y victimarios que busca comprender sus acciones pasadas, lo que supone una filosofía de la historia sacrificial en términos de

⁵²⁸ Paul Ricoeur, “Epílogo. El perdón difícil” en *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2005, pp. 583-646.

⁵²⁹ Luisa Ripa, “Memoria y verdad ¿Reconciliación?” en Fortunato Malimaci [comp.], *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008, pp. 183-207, esp. 199 y ss.

⁵³⁰ María Rosa Palazón, “Contradicción del derecho: venganza contra venganza” en Íd. *Et al.* [comp.], *Derecho (justicia legal) y utopía*, México, UNAM, 2016, p. 79. Ver también: Danilo Zolo, *La justicia de los vencedores*, Madrid, Trotta, 2007; Rafael Escudero Alday y José Antonio Martín Pallín [edits.], *Derecho y memoria histórica*, Madrid, Trotta, 2008.

Ardiles y una historia de la memoria en términos de Ricoeur⁵³¹. Como ya indicamos, la memoria juega aquí un papel crucial en torno a estas tres operaciones (rememoración, reconocimiento y representación) que buscan, en definitiva, comprender lo sucedido para poder establecer un juicio justo que permita la reconciliación para la convivencia plenamente colectiva. Ello implica atender el sufrimiento de las víctimas, inocentes por principio, para dimensionar temporalmente a la justicia desde la memoria dañada para su reparación, “la combinación adecuada de memoria, olvido y perdón no desmemoriado, sí prudente” por una esperanza de reconciliación⁵³².

¿Cómo entonces se vinculan memoria y justicia por la esperanza de la reconciliación? Reconocer la autoridad de lo que fue dañado, afectado, fragmentado en la condición humana es el principal elemento para la emergencia del sujeto como búsqueda esperanzada de justicia. En este sentido, en palabras de Ricoeur, “[e]xiste una sabiduría de la memoria que opera junto a la política del recuerdo y del olvido. [...] Siempre hay que mantener una justa distancia respecto al pasado. [...] La sabiduría de la que hablo consiste en esa proximidad que traen consigo algunos distanciamientos. [...] Y en el fondo, una de las tareas del historiador consiste también en llevar al pasado la esperanza del futuro”⁵³³.

Para ello, aún a pesar del borramiento de las huellas materiales, quedan siempre aquellas simbólicas que, aún desde la oralidad, tienen importancia fundamental, sea que se expresen en el mismo código que las originó o no y donde la calibanización político-cultural es fundamental. Es desde allí que se hace necesaria una *justicia anamnética*, entendida no sólo como castigo y rehabilitación de los culpables en la secuencia punición-rehabilitación-perdón (como hace Ricoeur, sin considerar que el castigado aún con culpa puede ser inocente⁵³⁴), sino también como

⁵³¹ Véase Osvaldo Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura” en *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989; Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit.

⁵³² Palazón, “Venganza contra venganza”, op. Cit., p. 75.

⁵³³ Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999, p. 111.

⁵³⁴ Paul Ricoeur, “Epílogo: el perdón difícil” en *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit.

posicionarse (epistemológica, ontológica, ética, antropológica y políticamente) desde la perspectiva de las víctimas para situarlas en primer plano ante los embates de un orden sacrificial (donde el utilitarismo y el neoliberalismo son claro ejemplo actual) de *realpolitik* que *los posterga e impide expresarse*, al pretender acallar conciencias y desaparecer cuerpos, así como todo rastro político de disidencia ante lo vigente (como lo hacen la tradición del pensamiento judío o latinoamericano).

Es así que, sea una noción antigua o moderna, la justicia como horizonte político se puede considerar desde estos dos elementos: el del castigo y rehabilitación de los así juzgados culpables, así como desde la posición del punto de vista de las víctimas para tener una comprensión mejor del pasado en vistas de las demandas del presente y proyectos del futuro. Sea que la justicia se organice y realice bajo el esquema del chivo expiatorio como desde la antigüedad (tal como ha estudiado René Girard, por ejemplo), sea que se organice y procese “en un cuerpo judicial para que los sujetos no invadan la igualdad de derechos y oportunidades individuales”⁵³⁵ (lo que no invalida sino que, como plantea el propio Girard, ha dejado en segundo plano el mecanismo del chivo expiatorio⁵³⁶), la justicia busca siempre la cohesión social y reconciliación política en equidad fronética de igualdad y libertad orientados por la condición humana. La justicia busca así superar afecciones de resentimiento, venganza, ira y odio cuando impiden vivir y aún sobrevivir.

⁵³⁵ Palazón, *op. Cit.*, p. 65.

⁵³⁶ Cfr. Daniel Feierstein, “La hipótesis de los crímenes de Estado como pena: venganza y expiación sacrificial” en *Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II*, Buenos Aires, FCE, 2015, pp. 155-161. Su propuesta supone que el genocidio, en la obra de Raúl Zafaronni, es “un momento más de la lógica sacrificial [lo que] puede llevar a la deshistorización del poder punitivo estatal moderno, a la vez que establece una correlación demasiado estrecha y poco elucidada entre el funcionamiento regular del sistema penal (aun cuando sea expiatorio) y la especificidad de su versión genocida”, lo cual es discutible si se entiende, siguiendo a Girard, que el fenómeno sacrificial no tiene una relación única con el sistema penal de justicia moderna, sino también con una lógica cultural religiosa que persiste hasta ahora, aun en segundo plano.

Por ello, amén a las distintas tipologías de justicia⁵³⁷, Reyes Mate considera necesario abordar al *bien común* como eje articulador de la memoria con la justicia, teniéndolo como un horizonte de convivencia esperanzadora ante un “mal común” (dicho en términos de Ellacuría) que asedia nuestro pasado y presente histórico manifiestamente expresado en la experiencia de la injusticia y la vivencia como shock de memoria⁵³⁸. De este modo, la experiencia permite configurar al pensamiento mismo, requisito imprescindible en el ejercicio de memoria de lo decible e indecible, de lo escuchado e inescuchado.

La memoria permite, en su ejercicio, atender a la importancia del sujeto concreto como expresión universalizable de las “posibilidades reales de la materialidad histórica”⁵³⁹, en términos del filósofo Osvaldo Ardiles, para poder atender a su autoridad en el ejercicio de nombrar y juzgar con mayor fidelidad la realidad conforme a la palabra del y diálogo con el otro. En este sentido, puede situarse el juicio del singular, pero no el juicio de la historia (como afirma Mate) sino más bien del historiador en turno (ya que la historia, hermenéuticamente dicho, no juzga sino que comprende desde una efectualidad de la historicidad). Lo que no implica que dejemos de atender tanto a lo previsto como a lo imprevisto de la historia, aquella región del misterio que, por oscura y lejana que sea, no deja de ejercer un papel condicionante en nuestro mundo.

De tal modo que la responsabilidad es puente necesario entre la justicia y el ejercicio de rememoración del sufrimiento, reconocimiento de las víctimas y representación de lo sucedido. Es desde esta última, la representación de lo sucedido

⁵³⁷ Podemos entender algunos tipos de justicia como los del bien común, el sumo bien o el *otium* griegos, la tipología tomista de justicia general (de la parte al todo) y justicia particular (del todo a la parte, subdividida a su vez en distributiva –distribución de bienes– y conmutativa –reciprocidad e igualdad para comerciar), o bien, las nociones modernas de justicia referidas al individuo (como la kantiana de la autonomía o la hegeliana del Estado). Ver Sonia Arribas, “Más allá del reconocimiento y la distribución: historia e imágenes de la justicia” en Alberto Sucasas y José Zamora [edits.], *Memoria, política, justicia, op. Cit.*, pp. 77-87.

⁵³⁸ Reyes Mate, “Justicia y memoria. Aproximaciones” en *Contra lo políticamente correcto, op. Cit.*, pp. 127-149.

⁵³⁹ Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Córdoba, Sils-María, 1989, p. 62.

(que supone las otras dos), que la memoria ejerce su papel crucial en el proceso de la justicia: el realizar una representación lo más fiel a lo sucedido, para luego historificarse y colaborar así en la construcción de una deliberación más real a lo verdaderamente sucedido para poder ser equitativamente juzgado en virtud de la convivencia social. Sólo así es posible pensar la universalidad desde la subjetividad y la injusticia del sufrimiento inocente. Disloque de la justicia que hace surgir la responsabilidad por el cuidado de sí y de los otros para poder *transformar el sufrimiento en dolor al acercarnos a él por medio de la rememoración, el reconocimiento y la representación de toda experiencia injusta.*

En la medida en que nos hacemos cargo del sufrimiento del otro, superamos el *conatus essendi*, la querencia a una existencia que es supervivencia a cualquier precio, y accedemos a la existencia humana. El otro es el que nos despierta el sopor o ensimismamiento natural o vegetal y nos lleva a una existencia consciente.

El giro epistémico que plantea el sufrimiento aboca a una razón anamnética. [...] Ahí se insinúa un debate de largo alcance entre el discurso y la memoria. Para la memoria lo decisivo es el testimonio, mientras que para el discurso lo es el argumento⁵⁴⁰.

Por lo cual el bien común, siguiendo a Reyes Mate, se posiciona desde la memoria como “lo contrario a la apropiación o posesión”, una equivalencia “entre bienes y personas [...] teniendo en cuenta su singularidad”, buscando así “contribuir proporcionalmente al bien común y en recibir del mundo lo que proporcionalmente demanda el singular. Nada de apropiación sino recepción proporcional”⁵⁴¹. Por lo cual, una justicia tenida como anamnética planteará la correlación entre *necesidades* (justicia distributiva), *posibilidades reales* (justicia general) y *utopías esperanzadoras* (justicia universal) para poder dar cabida a la importancia de la singularidad más allá de la comunidad humana viviente (coetánea o contemporánea) y sus silencios, acallamientos y barbarizaciones producto de una imposición del poder de dominio.

⁵⁴⁰ Reyes Mate, *El tiempo, tribunal de la historia*, op. Cit., p. 145.

⁵⁴¹ Reyes Mate, *Contra lo políticamente correcto*, op. Cit., pp. 145-147.

Es desde lo político, como lo plantea Ardiles entendiéndolo como ordenamiento racional de la vida social por vía de autoridad, que estos elementos podrán configurar la justicia como un proyecto colectivo que, en tanto justicia anamnética, dimensione la singularidad subjetiva y regional de lo silenciado, lo acallado, lo ignorado, lo invisible e imprevisto en la historia humana para una vida colectiva más digna. Es lo político el puente entre las posibilidades reales (que nos previenen de los oportunismos de lo vigente) y la utopía (que nos previene de los mesianismos inmediatistas) como criterios de esta regulación racional por una vida colectiva existencial sin vía de autoridad.

El espacio político es uno sólo y su textura es plural y contradictoria. Allí es donde se debe dar la lucha por la democracia participativa y la liberación integral [...de un bloque histórico en consenso activo que] procure estimular el proceso de auto-educación de las masas en una nueva calidad de vida, basada sobre una profunda transvaloración de todos los valores, entendida como un cambio de actitud en el proceso de producción de los valores [...] alentadas por la esperanza y nutridas por la solidaridad. Formas de vida social articuladas en organizaciones microfísicas que se extiendan por todo el cuerpo social, revirtiendo en su seno las relaciones de poder vigentes como anuncio de nuevos amaneceres⁵⁴².

Es desde este horizonte político que la justicia general, entendida como bien común, no podrá hacerse “sin la iniciativa de cada parte y no habrá justicia distributiva más que como respuesta adecuada a la pregunta de cada fragmento”⁵⁴³: tal es el sentido del proyecto de esta justicia universal para responder afirmativamente a la pregunta de si podremos vivir juntos a partir de recordar, reconocer y representar anamnéticamente la justicia desde los vencidos de la historia sacrificialmente establecida.

Tal es el valor de recordar lo sufrido. Puede decirse que la verdad podrá existir sin justicia (de ahí las injusticias de la experiencia), pero no puede haber justicia sin verdad. Por ello la memoria es fundamental en la configuración de

⁵⁴² Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, op. Cit., pp. 59, 64.

⁵⁴³ Reyes Mate, *Contra lo políticamente correcto*, op. Cit., p. 149.

memorias (individuales, grupales, colectivas e históricas), representaciones y juicios (aún los legales)⁵⁴⁴.

De allí la importancia de reconocer a las víctimas. Pues sólo desde esta rememoración es posible dar cuenta del sufrimiento de aquellos que fueron inocentes en fenómenos de conflicto exacerbado hasta el punto de acallar su palabra y expresión oral y simbólica. Más allá de una justicia legal, prescriptiva, el acto del reconocimiento pone en cuestión la tolerancia y el valor de la intolerancia en el proyecto de una justicia general que no sólo tolere lo presente sino que considere lo ausente para solidarizar lo vivencial.

Por lo cual es preciso ahondar en la representación de lo sucedido para así poder historizar las afecciones y sufrimientos, dimensionando así el justo valor de lo vivido en virtud de la historización de los juicios de valor (tal como la naturalización de la condición humana americana que se configuro desde la conquista de este continente hasta el prejuicio hegeliano y sus epígonos actuales⁵⁴⁵) que naturalizan experiencias sufridas bajo esquemas utilitarios de sacrificial progreso histórico, juicios que dejan a la venganza, la ira y el odio como criterios de valoración distorsionada de la historia y ocluyen la voz y visión de los sujetos vencidos por la historia⁵⁴⁶.

La utopía de lo históricamente vivido, la vigilia de la experiencia convivencial y la memoria de lo proyectivamente configurado desde las demandas utópicas del pasado confluyen así en la reconciliación como esperanza de una convivencia más honesta, donde las experiencias históricas hacen al perdón algo “difícil” (como lo vio Ricoeur) pero necesario y facultado de esta “redención del predicamento de irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni

⁵⁴⁴ Daniel Feierstein, *Memorias y representaciones, op. Cit.; Juicios*, Buenos Aires, FCE, 2015.

⁵⁴⁵ Puede verse al respecto Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo Mundo*, México, FCE, 1993.

⁵⁴⁶ Véase Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona, Gedisa, 1998.

podría saberse, lo que se estaba haciendo”, esto es, de perdonar sin omitir los potenciales agravantes del caso sucedido⁵⁴⁷.

Es desde ellas que la reconciliación política y cotidiana se torna en don, en regalo que se da desinteresadamente, para poder reestablecer los mecanismos y mediaciones de la comunicación efectiva de todos y entre todos que se realiza por gusto. Allí donde la memoria constituye una piedra de toque fundamental a la sabiduría práctica, prudente y amorosa, realizada en la reciprocidad del don solidariamente vivido para reincorporar en el magma social aquello acallado e invisibilizado. Sólo así, inmersos en la crisis social de convivencia que es la sacrificialidad absolutista que desde el poder de dominio configura su política *sobre* el tiempo, es que desde una posición anamnética de la vigilia, la utopía y la justicia podrá considerarse el horizonte de la esperanza, enunciado y anunciado como liberación.

⁵⁴⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 256.

ANEXOS.
TEMAS Y HORIZONTES PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA
DESDE NUESTRA AMÉRICA

ANEXO 1.

¿Qué nos dicen las ideas de Miguel León-Portilla?

Labor de catarsis y enraizamiento como experiencia de ruptura desde la propia tradición (o sobre el deber de la memoria desde un horizonte propio)

A mi querido maestro Mario Magallón Anaya

Porque, si es cierto que en muchos de nuestros pueblos el trauma de la Conquista ha dejado honda huella, es también verdad que el estudio conciente de ese hecho imposible de suprimir, será labor de catarsis y enraizamiento del propio ser.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *El reverso de la conquista*, 1985⁷, p. 8.

la experiencia de ruptura es un fenómeno universal [...de ahí que] el hecho de la destrucción violenta de las culturas indígenas, por obra del invasor europeo, creó una conciencia de ruptura en determinadas etnias [de nuestra América], aún vigente en nuestros días. Del mismo modo, la pérdida del medio cultural originario, creó una forma de conciencia parecida en el inmigrante, desplazado como excedente de la población campesina y proletaria industrial europea desde fines del siglo XIX. En otros casos, la conciencia de ruptura se habrá de generar, no ya en relación con los "legados" perdidos, sino como efecto de la sustracción del producto del trabajo dentro del sistema de explotación que ha conducido a una quiebra de la relación entre el ser y la tenencia. En todos los casos, se trata, como es fácil pensarlo, de un sujeto que se encuentra imposibilitado de ejercer una autoafirmación de sí mismo como valioso y de

entenderse como una *natura naturans*, es decir, como actor de su hacerse y su gestarse.

ARTURO ANDRÉS ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, 2011², pp. 277, 280, 281.

Pues lo que en nuestra cultura estaba oculto, expresado en mil signos y velado por mil equívocos, era la voluntad popular hecha esfuerzo porfiado y persistente por ser. En lucha permanente contra la voluntad de dominio del opresor secular, las masas populares se ponen a sí mismas (actitud tética) en el juicio existencial de la resistencia. Si se les quita la palabra enmudecen, pero inventan otros senderos de lenguaje. Si no pueden cantar, cuchichean; si no pueden gritar, pintan paredes. La tarea es siempre la misma: *ser*. Pues el futuro es de los que esperan contra toda esperanza.

OSVALDO ARDILES, *Vigilia y utopía*, 1989², p. 410.

Hablar de un filósofo, historiador, filólogo, antropólogo y humanista como el maestro Miguel León-Portilla (1926) es referirnos a la historia de las ideas de nuestro propio pensar, tanto mexicano como de nuestra América y del mundo. Ideas que expresan nuestra propia memoria biográfica, intelectual, colectiva, histórica, cultural y política. Memoria que es a veces, hablando en sentido intelectual, segada por el olvido o el silencio de propios y extraños, pero que permanece, subsiste, resurge y nos sale al paso y al salto de cada experiencia teorizada.

Hoy desde la filosofía y hacia el resto de las llamadas ciencias sociales y hasta artes (otrora llamadas ciencias culturales), se habla con dos palabras muchas veces poco reflexionadas: pensamiento decolonial, teoría crítica, de liberación o cualquier término en ese sentido. Lo cierto es que parecen dejar de lado la primera y fundamental condición, que es el saber quiénes somos nosotros mismos y tenernos como valiosos desde nuestra propia historia y existencia cotidianas.

Tal condición, que el maestro Roig ha llamado con toda razón *a priori antropológico*, ha sido tarea cotidiana y prominente de nuestro homenajeado de

hoy⁵⁴⁸: el maestro Miguel León-Portilla. Su obra resulta fundamental para pensar, no tan sólo una “epistemología del sur”, sino un propio modo de ver el mundo (o cosmovisión, palabra tan rehuída muchas veces en el pensamiento latinoamericano actual), de saberlo y pensarlo.

Más allá de “epistemicidios” y más acá de “memoricidios”⁵⁴⁹, la obra de León-Portilla resulta crucial para atajar, achicar y afrontar el tan maniatado problema que los etnólogos han dado en llamar “etnocidio” y que tiene como fundamento, según interpretación de Pierre Clastrés a partir de sus trabajos de campo con los guaraníes en Paraguay, el asesinato cultural de un grupo humano en situación de proceso colonizador⁵⁵⁰. Por ello, el problema no es sólo epistémico (en el sentido decolonial indicado) y sí apunta a la memoria desde el problema de la propia cultura para indagar así el pensamiento mismo de nuestra América. Tal es el tema que deseamos exponer a continuación brevísimamente desde la obra del maestro mexicano: cultura y memoria desde nuestra América entendidas como labor de catarsis y enraizamiento como experiencias de ruptura.

1. *Cultura (labor de catarsis)...*

Según Miguel León-Portilla, “la cultura de Occidente ha sido la única que ha entrado en contacto con otras culturas”⁵⁵¹. Cuestión esta que, aceptándola sin conceder,

⁵⁴⁸ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, 2ª ed., Buenos Aires, Una ventana, 2011.

⁵⁴⁹ Sobre el epistemicidio, ver: Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar occidente*, Buenos Aires, CLACSO, 2010. Sobre el memoricidio: Juan Goytisolo, “El memoricidio” en *El País*, 27 de agosto de 1993 y Vesna Blažina, “Mémoricide ou la purification culturelle: la guerre et les bibliothèques de Croatie et de Bosnie-Herzégovine”, *Documentation et bibliothèques*, vol. 42, no. 4, oct.-dic. 1996, pp. 149-163.

⁵⁵⁰ La expresión “etnocidio”, si bien se atribuye a Georges Condominas en su *Lo exótico es lo cotidiano* (1965) como obra etnográfica producto de su experiencia vietnamita y aún al etnólogo francés Robert Jaulin (1928-1996) en su obra *La paix blanche. Introduction à l'éthnocide* (1970), la tomamos según el sentido dado por el antropólogo francés Pierre Clastrés en su célebre trabajo “Sobre el etnocidio” (1974) incluido en sus *Investigaciones en antropología política* (México, Gedisa, 1987, pp. 53-63) y producto de sus trabajos de campo con los indígenas guaraníes en Paraguay (sobre este punto ver el trabajo de José Manuel Silvero “Apuntes en torno a la noción de poder en Pierre Clastrés” en *Paraguay: Ideas, Representaciones e Imaginarios*, Asunción, Secretaría Nacional de Cultura, 2011, pp. 55-72).

⁵⁵¹ Miguel León-Portilla, “El pensamiento prehispánico” en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, México, UNAM, 1980, p. 15.

como una realidad y que hoy ciertamente no es ya la única en esta situación, tiene sin embargo un crucial prejuicio ideológico que, en opinión de Marshal Sahlins, se presenta en la *ilusión occidental de la naturaleza humana* entendida “como algo regido por el interés propio”⁵⁵² que fundamentó desde, por lo menos, la antigua Grecia, la moderna libertad individual construida bajo un igualitarismo jerarquizante que estructuró diahistóricamente (a través de la historia) las relaciones sociales y políticas.

De este modo, el meollo del asunto parece concentrarse en el punto de que tal contacto pluricultural del mundo occidental ha estado orientada por esta ilusión de naturaleza humana individualista, persistiendo con ello en la gradación vertical del “abandono” de esta “naturaleza humana” hasta un “desarrollo cultural” materialmente complejo. Esto es, el estratificado por salvajes/bárbaros/civilizados como si lo civilizado se alejara gradualmente por medio de la cultura del estado salvaje y más “natural” del ser humano (axiología aparte y centro de debates sugerentes sobre el buen o mal salvaje) y sin advertir que, como expresa el antropólogo Roger Bartra, se trata de un mito ya que “el salvaje es un hombre europeo [...y su] estudio [...] nos dice más sobre nuestra civilización que sobre la escurridiza presencia en la historia de esos extraños seres”⁵⁵³.

Es crucial denotar que lo europeo ha sido configurado desde lo occidental, como invenciones de una cultura determinada sobre todo a partir del siglo XV. Siguiendo aquí a pensadores nuestros como José Luis Romero⁵⁵⁴, Roberto Fernández Retamar⁵⁵⁵, Sergio Bagú⁵⁵⁶, Leopoldo Zea⁵⁵⁷ o Mario Magallón⁵⁵⁸, podemos inferir que Occidente se refiere a un mundo cultural no moderno en su origen, comúnmente llamado medieval, que expresa una crisis marcado por las tradiciones romana,

⁵⁵² Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2014, p. 67.

⁵⁵³ Roger Bartra, *El mito del salvaje*, México, FCE, 2011, p. 18.

⁵⁵⁴ Ver su *La cultura occidental*, México, Siglo XXI, 2011 [1953].

⁵⁵⁵ Ver su *Algunos usos de civilización y barbarie*, s/l, Ocean Sur, 2011 [1989].

⁵⁵⁶ Ver su *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2005 [1989].

⁵⁵⁷ Ver su *América en la conciencia de Europa*, México, UNAM, 2015 [1953].

⁵⁵⁸ Ver su *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 2007.

cristiana y germana. Tales tradiciones, en pugna con el islamismo, darán origen al concepto mismo de Europa, sobre todo desde fines del siglo XV, configurándose así un orientalismo desde el occidentalismo etnocentrista europeo o eurocentrismo⁵⁵⁹, que en opinión de Tzvetan Todorov⁵⁶⁰, desde tres elementos centrales: una centralidad y conciencia de superioridad europea; el menosprecio y negación del otro no-europeo; así como la tendencia a la expansión y mundialización de la civilización cristiano-occidental. De tal manera se configura, desde este eurocentrismo, lo que hemos llamado una “violencia de la memoria” etnocida constitutiva de lo que llamamos cultura occidental a lo largo del planeta⁵⁶¹.

Violencia que persiste, nos dice León-Portilla en su *Toltecatótl*, “al iniciarse nuestro propio siglo [XX, pues...] para el hombre europeo en general, para los filósofos de la cultura y de la historia, los pueblos americanos no pasan de ser otro ejemplo dentro del sector primitivo del género humano”⁵⁶². Lo cual, con el avance de las investigaciones a este respecto, demostró que “el México antiguo estuvo en posesión de la escritura y en consecuencia alcanzó la posibilidad cumplida de la conciencia histórica”⁵⁶³.

Por ello, interpretar el mundo propio requiere, en condiciones de dependencia y subdesarrollo coloniales, asumir que hemos sido occidentalizados y, por ende, que el orientalismo es producto de un occidentalismo, que ambas instancias culturales (Oriente/Occidente) al estudiarse como modelo único de lo humano han dejado de lado realidades como la de nuestra América (por no referirnos al caso africano o australiano) relegándolas a la marginación y la barbarie occidental⁵⁶⁴. Precisamos por ello, como bien destaca León Portilla, no desechar esas

⁵⁵⁹ Ver Hernán G. H. Taboada, *Un orientalismo periférico: nuestra América y el Islam*, México, UNAM, 2012.

⁵⁶⁰ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.

⁵⁶¹ Ver nuestro *El temor de los vencidos. Para una filosofía de la memoria desde nuestra América*, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, en preparación.

⁵⁶² Miguel León-Portilla, *Toltecatótl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1980, p. 39.

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁶⁴ Ver Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988; así como Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros*, México, Galaxia Gutenberg, 2013.

culturas (orientales y occidentales) sino “encontrar en esas culturas realidades análogas a aquellas a las que se aplica el concepto de filosofía [como un ejemplo] en el contexto occidental” hasta lograr “la invención de una imagen histórica de sí mismo”⁵⁶⁵.

La invención de esta imagen del “sí mismo” por los mexicas precisa el hecho mismo de producción de la memoria registrada en distintas manifestaciones culturales a partir de un elemento humanista esencial: el *Toltecayótl* o “toltequidad”, cosmovisión de los toltecas, cultura que inspiró y permitió la reinención de la historia y la cultura náhuatl por medio del pensamiento de Quetzalcóatl, sabio, gobernante y sacerdote de los toltecas. De este modo, esta “conciencia histórica” del México antiguo, producto de invenciones y reinenciones histórico-culturales, se configura a partir de lo que podemos llamar una “conciencia antrópica” (esencia de todo *a priori antropológico*) y se expresa en el término náhuatl de “rostro y corazón” como referente de la persona humana.

Más allá de tradiciones judeocristianas sin duda sugerentes⁵⁶⁶, el “rostro” ha sido una categoría central en nuestro pensamiento para referir a la persona como centro del ser humano que es preciso resemantizar en nuestra situación actual. Esta preocupación les vino a los antiguos nahuas, siguiendo a León-Portilla, de sus inquietudes por la divinidad única, inspirada en la meditación de Quetzalcóatl que la concibió “como un ser uno y dual a la vez que, engendrando y concibiendo, había dado origen y realidad a todo cuanto existe”⁵⁶⁷. No se tratará de un mero “paso del mito al logos” (como en el pretendido nacimiento de la filosofía griega) sino expresión de una conciencia antrópica que los llevó a preocuparse por sí mismos y se originó “tratando de esclarecer el enigma de Dios, la atención de los sabios indígenas comenzó a dirigirse al enigma del hombre [...] Nació así en el ánimo de

⁵⁶⁵ León-Portilla, “El pensamiento prehispánico”, *op. Cit.*, p. 17.

⁵⁶⁶ Pienso en la categoría del “cara-a-cara” que emplean autores como Emmanuel Lévinas o Alfred Schutz, entre muchos otros.

⁵⁶⁷ Miguel León-Portilla, “El pensamiento náhuatl” en Laureano Robles [ed.], *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Madrid, Trotta, 2011, p. 84.

estos sabios, que comenzaron a hacerse preguntas a sí mismos, el anhelo de aclarar el sentido de su existencia en este mundo”⁵⁶⁸.

De este modo, “rostro” expresaría tanto la dimensión práctica del ser humano (ética, política y estéticamente) como del conocimiento de su propio mundo (ontológica y epistemológicamente): dimensión práctica, puesto que era misión de los sabios el “hacer que apareciera en los humanos un rostro; poner un espejo delante de los rostros para hacerlos cuidadosos y sabios” y llegar así a “ser creador, como los antiguos toltecas, [suponía] antes que nada [que] hay que ser hombre cabal”; dimensión del conocimiento del propio mundo, pues la expresión “Sacarle rostro a las cosas” equivaldría, siguiendo al filósofo mexicano, “a querer encontrarles o darles su lugar y su sentido propios, comprensibles y vinculados al hombre [... pues] Múltiples e imprevisibles son las posibilidades del rostro de las cosas”⁵⁶⁹.

La invención y reinención de los mexicas configuró su etnocentrismo también a partir de la diferenciación cultural hasta el grado de otrificar a culturas diferentes y barbarizarlas. *Pareciera incluso que, en un orden civilizatorio cultural, lo propio como lo extraño, siendo parte de la reinención y recomienzo eminentemente humana, persisten bajo un elitismo en uno y el temor en el otro.* Siguiendo al historiador León-Portilla, los mexicas consideraron como otredades al propio Quetzalcóatl (ya se dijo como se reinventaron a partir de su herencia cultural), como a aquellos que vivieron más allá de sus dominios (hoy llamada Mesoamérica). Es de estos últimos cuya otredad será barbarizada *con fundamento en el temor a su violencia* fueron los chichimecas:

Los chichimecas, esos vagabundos que causaban temor, de costumbres extrañas, siempre armados, de lengua ininteligible, recibían también el nombre de *popolocas*. Insostenible ya la imagen de la remota alteridad portentosa de Quetzalcóatl, se encuentra otra, que se tiene por más

⁵⁶⁸ Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1993, pp. 121-122.

⁵⁶⁹ León-Portilla, *Toltecatyótl, op. Cit.*, pp. 433-434, 436.

acertada, la de esos otros antes alejados en el espacio, los bárbaros *popolocas*, chichimecas⁵⁷⁰.

Remotas y cercanas alteridades, toltecas y chichimecas, que van desvaneciéndose con el complejo proceso de encubrimiento cultural de los españoles y los mexicas. La compleja visión del tiempo cíclico como el mexica se ve impactada por la visión providencialista española⁵⁷¹. Desde entonces, confundidos con divinidades emparentados con Quetzalcóatl,

la identidad de los españoles se confunde en un principio, pero al conocerse mejor, se relaciona con la de los *popolocas*. [...] Otras serán las alteridades que se tornarán visibles, que vendrán a ser vivencia de unos y otros, vencidos y vencedores. [...] Son alteridades cercanas en el espacio, y tanto que a partir de ellas se fue forjando, poco a poco, un nuevo rostro mestizo. [...] El mexicano moderno, de un modo o de otro, no ve como del todo extraños a indios y españoles⁵⁷².

Es en este complejo marco histórico y cultural que la tarea de León-Portilla se aboca al estudio de la Conquista como trauma cultural que acalló la memoria de los vencidos y, como sugiere el maestro Roig, esa experiencia “produjo una expresión escrita a la que bien podríamos denominar ‘literatura indígena de ruptura’, movimiento intelectual paralelo a la llamada ‘filosofía de la conquista’, de la que nos ha hablado Silvio Zavala”⁵⁷³. De este modo, nombres como los del padre Ángel María Garibay o Miguel León-Portilla son intelectuales fundamentales de la memoria como enraizamiento desde esta literatura indígena de ruptura⁵⁷⁴.

⁵⁷⁰ Miguel León-Portilla, “Imágenes de los otros en Mesoamérica antes del encuentro” en *Ídem et al.* [editores], *De palabra y obra en el nuevo mundo. Volumen 1: Imágenes interétnicas*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 54.

⁵⁷¹ Sobre las concepciones temporales de mexicas y españoles en esta época pueden verse: Enrique Florescano, “Concepciones de la historia” y Elsa Cecilia Frost, “La visión providencialista de la historia” en *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, op. Cit., pp. 309-345.

⁵⁷² *Ibidem*, pp. 55-56.

⁵⁷³ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, 2ª ed., Buenos Aires, Una ventana, 2011, p. 284.

⁵⁷⁴ Ver la citada obra de León-Portilla, *Los antiguos...*, op. Cit.; así como su *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, UNAM, 2016; *Literaturas de Mesoamérica*, México, SEP, 1984, entre otras. De Ángel María Garibay ver su *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa, 1971.

2. ...y memoria (enraizamiento)...

Si es cierto que el occidentalismo campeante en nuestro continente ha sido hegemónico desde fines del siglo XV, no menos cierto es que sus colonizadores en esta empresa de universalización o totalización cultural hicieron “proyección espontánea y más o menos ingenua, de ideas propias para explicarse realidades extrañas, cuya fisonomía peculiar no se alcanzaba a comprender” prescindiendo de la propia palabra de los protagonistas de la historia a la que aluden⁵⁷⁵. Tal actitud acultural configuró, sin embargo, su propia contracara: la de aquellos que, entre los colonizadores, construyeron estudios y obras a partir de la palabra de los vencidos de la historia (conocida como actitud inculturada)⁵⁷⁶. Es aquí que podemos, con León-Portilla, hablar de, por ejemplo, fray Bernardino de Sahagún como un iniciador de la actual antropología en sentido etnológico.

Es posible afirmar entonces, con Esteban Krotz, que se inicia la difícil relación “entre *descripción* y *denominación*: casi nunca se averiguaron los nombres que ya existían y rara vez se les concedió vigencia”⁵⁷⁷ y que, vistas desde la propia experiencia pluricultural española⁵⁷⁸, derivará hasta el decimonónico prejuicio del filósofo Hegel sobre América como tierra de futuro o del jurista argentino Juan Bautista Alberdi, quien afirmó que “América hace lo que piensa Europa”⁵⁷⁹. Por eso ha podido afirmar el intelectual Tzvetan Todorov (apoyado, entre otras fuentes, en el propio León-Portilla) que “Colón ha descubierto América, pero no a los

⁵⁷⁵ Miguel León-Portilla, “Filosofía prehispánica” en *Op. Cit.*, p. 15.

⁵⁷⁶ Sobre este punto ver: Nathan Watchel, “La aculturación” en Jacques Le Goff, *Hacer la historia, vol. 1: nuevos problemas*, Barcelona, Laia, 1971, pp. 135-156; Claudio Esteva-Fabregat, “Procesos de aculturación y transculturación” en David Sobrevilla [edit.], *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 145-162.

⁵⁷⁷ Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México, FCE/UAM-I, 2013, p. 189.

⁵⁷⁸ La descripción de alteridades culturales, nos dice el historiador Hernán Taboada, desde fines del siglo XV, conocida como “etnografía[,] se hizo mucho más compleja y el Otro asumió formas más variadas; junto al Moro, imagen de la alteridad inasimilable, tomó forma el americano, alteridad benévola o por lo menos inocua, y que se podía asimilar. En ambos espejos por ella contruidos se asomó alternativamente Europa durante su carrera hacia la hegemonía mundial”, en su citada *Un orientalismo periférico*, p. 33.

⁵⁷⁹ Ver, sobre Hegel, el decisivo estudio de Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo Mundo*, México, FCE. De Juan Bautista Alberdi su “Ideas para la confección de un curso de filosofía”.

americanos”⁵⁸⁰, esto es, se ha dado un “encubrimiento” de los habitantes originales como escribió primeramente Leopoldo Zea⁵⁸¹.

Es por ello que para el maestro mexicano se trata de problematizar, desde el aporte del historiador Edmundo O’Gorman sobre *La invención de América*⁵⁸², este fenómeno a partir de una lectura metodológica y epistemológicamente sólida fundada en el criterio de “Invención, si se quiere, empapada en lo que dicen manuscritos y testimonios, pero invención histórica al fin [...si bien] no hemos podido prescindir de nuestra propia mentalidad, de los propios conceptos, enraizados obviamente en la cultura occidental”⁵⁸³.

Es a partir de *la invención de nuestra propia historia prehispánica* que entran en juego la filosofía, la historia y la antropología como herramientas mínimas necesarias para “responder en qué sentido es posible hablar de una filosofía prehispánica y cómo puede llevarse a cabo la pretensión de sus módulos o categorías propias”⁵⁸⁴. Lo cual llevará a la confección de lo que ha sido un hito fundamental para la historia del pensamiento mexicano y de nuestra América toda: la *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* de 1956 (dirigida por el padre Garibay y que fue colonialmente subestimada y hasta denigrada⁵⁸⁵) y del cual el filósofo Arturo Roig nos comenta:

nuestra Historia de las ideas contaba ya con la importante labor de rescate del pensamiento pre-hispánico que había alcanzado un destacado nivel. *La filosofía náhuatl* (1956) de Miguel León Portilla constituye sin dudas ya otro de nuestros clásicos. A partir de él no se puede negar la importancia

⁵⁸⁰ Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, México, Siglo XXI, 2008, p. 57.

⁵⁸¹ Leopoldo Zea, *Regreso de las carabelas*, México, UNAM, 1993.

⁵⁸² Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1958.

⁵⁸³ León-Portilla, “El pensamiento prehispánico” en *op. Cit.*, pp. 16-17.

⁵⁸⁴ *Ídem*.

⁵⁸⁵ Dice León-Portilla en *Flor y canto: otra forma de percibir la realidad* que “Con esta recordación vuelvo a enfrentarme ahora a quienes sonrieron y aun se burlaron al aparecer la *Filosofía náhuatl* (1956), expresando que era absurdo el solo suponer que tal forma de pensamiento pudo existir en el México prehispánico”: *Flor y canto: otra forma de percibir la realidad*, México, UNAM, 2016.

que tiene el estudio de las cosmogonías y cosmologías de las altas culturas, negadas como filosofía y relegadas al interés de los antropólogos⁵⁸⁶.

Importancia que se constata si se contrasta que para 1968 un filósofo de envergadura como el peruano Augusto Salazar Bondy (desconociendo la obra del maestro mexicano) escribió un ensayo (paradójicamente) filosófico titulado *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, donde hacía prácticamente tabla rasa del pensamiento prehispánico de la región y hablaba de la filosofía a partir de la época colonial en sentido colonizante y hegeliano del término.

Por ello, preciso es considerar que el filósofo, en sentido griego antiguo, es aquel que, etimológicamente dicho (claro, en sentido griego), es el “amante de la sabiduría”, mientras que el filósofo en etimología náhuatl (siguiendo al propio León-Portilla) se refiere al *tlamatimine* como “el que sabe algo”. A su vez, la razón poética es el *logos* de los filósofos griegos antiguos y la *tinta roja y negra* en el “flor y canto” de los *tlamatimine* nahuas.

El pequeño universo de nuestro cuerpo, tan fácilmente afectable por la enfermedad, se halla a la vez dotado de una extraordinaria autodefensa. A la luz de esto resulta posible aceptar que fuimos diseñados y hechos con flores y cantos.

Del “Diálogo de la flor y el canto”, como ya lo vimos, son muchas las ideas y temas de reflexión que se abren ante la mirada de quienes se interesan por esclarecer el sentido de su existencia. Sin embargo, flores y cantos son para muchos algo que se pasa por alto. No son buscadas y encontradas. Podemos arroparnos en la vida con ellas, podemos de algún modo embriagarnos y percibir lo que otros ignoran⁵⁸⁷.

La cuestión no es nueva pero conviene plantear algunos elementos decisivos: ¿por qué seguir hablando *solamente* en términos helenocéntricos de filosofía y no retomar el sentido de nuestros propios idiomas originarios e inclusive ir más allá de términos como “precolombino” o “prehispánico” para simplemente hablar, como

⁵⁸⁶ Arturo Roig, “Historia de las ideas” en Ricardo Salas Astraín [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales, vol. II*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, p. 537.

⁵⁸⁷ Miguel León-Portilla, *Flor y canto: otra forma de percibir la realidad*, op. Cit., p. 22.

hiciera León-Portilla, de filosofía náhuatl o inca o guaraní, como hablamos de filosofía griega, romana o alemana? ¿Por qué no ir más allá del tratado como única forma filosófica válida, en detrimento de la poesía, los aforismos o el ensayo, por citar algunos? ¿Por qué reducir la filosofía a un “sentido estricto” de *filosofía de* y no al “sentido amplio” que ya José Gaos desde 1942 nos planteara como *pensamiento* sobre las ideas y acciones que humanamente realizamos⁵⁸⁸? ¿Por qué reducir la escritura a su forma alfanumérica?

Con León-Portilla se impulsa fuertemente un complejísimo debate sobre la existencia, valor, necesidad, sentido y proyección de la filosofía originaria que hoy tiene múltiples aristas y posiciones (entre cuyos autores podremos mencionar a María Luisa Rivara de Tuesta, Carlos Lenkersdorf, Miguel Hernández Díaz, Josef Esterman, Ricardo Salas Astraín o Bartomeu Meliá, Francesca Gargallo, por citar algunos⁵⁸⁹). Debate que, en nuestra postura y como han planteado un sinnúmero de humanistas de distintas corrientes de pensamiento latinoamericano, hoy más que nunca debe ir más allá del sentido monocultural latinohablante hacia una relación, sin duda tensa y abierta al debate, plural de lenguajes, culturas e historias de toda persona humana (sea que se llame inter o transcultural) más allá de toda aculturación (¡que subyace a los propios términos de inter y transculturación!). Lo cual requiere una apertura inerdisciplinar. Todo ello con un criterio fundamental (y que a veces, en el remolino de modas, terminologías rimbombantes y hasta exotismos) para no dejar en el vacío todo: *hacer filosofía, historia, antropología o cualquier otro modo de teorización nunca puede hacerse de espaldas a la realidad histórica,*

⁵⁸⁸ José Gaos, “El pensamiento hispanoamericano” en *Las ideas y las letras*, México, UNAM, 1995, pp. 101-228.

⁵⁸⁹ Ver al menos: María Luisa Rivara de Tuesta, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, Lima, FCE, 2001; Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002; Miguel Hernández Díaz, *El concepto de hombre y ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*, tesis de doctorado en filosofía, México, UNAM, 2013; Josef Esterman, *Filosofía andina*, La Paz, ISEAT, 2006; Ricardo Salas Astraín, *Ética intercultural*, Quito, Abya-Yala, 2006; Bartomeu Meliá, *Mundo Guaraní*, 2ª ed., Asunción, BID, 2011; Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya-Yala*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2012.

de lo contrario despolitizamos los propios fenómenos investigados, ya que la historia, como la cultura humana, es esencialmente política y las culturas son también naciones.

Más aún, se trata de ir más allá de los marcos de la historia occidentalocéntrica (europea o helenocéntrica) y dar cuenta de la memoria de los vencidos a partir de este estudio conciente que León-Portilla nos ha llamado desde fines de la década de 1950 sobre la conquista como hecho histórico insoslayable y que define lo que hemos llamado “*el temor de los vencidos*” que están fuera de la historia por este occidentalismo cultural⁵⁹⁰. Se trata, en nuestra óptica, de reflexionar sobre la memoria de y desde nuestra América para no sólo rescatar a la memoria de los “vencidos de la historia” sino también resemantizar nuestra propia realidad con nuestra propia simbólica (indígena, sí, y también afrodescendiente y asiaticodescendiente).

Preciso en este punto es filosofar sobre la memoria de nuestra América, desde *el reverso de la conquista* y la historia toda, desde la *memoria de los vencidos de la historia*. Cuestión en la que León-Portilla nos aporta reflexiones que permitirán cerrar esta breve reflexión al respecto.

3. ...desde nuestra América (como experiencias de ruptura)

Considerar la pluralidad de lenguajes como parte de una pluralidad de culturas precisa también de consdierar que cada cultura, además de etnocéntrica e inventiva de su propia tradición, es una nación en el más lato sentido de la palabra. Considerarlo en el estudio precisa de dimensionarlo en su sentido normativo y pugnar por su pleno reconocimiento político, más allá del modelo de Estado mononacional. Cuestión que es moneda corriente en nuestra región, como ha escrito recientemente la filósofa María Rosa Palazón Mayoral: “En nuestra América se opera

⁵⁹⁰ Ver el decisivo estudio de Osvaldo Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura” en *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 189-202. Curioso es que Todorov simbolice a la cultura occidental por el temor, en su *El miedo a los bárbaros*, op. Cit.

en dirección contraria al encuentro de las enriquecedoras culturas diferenciadas procedentes de África, de la América original y de Europa”⁵⁹¹.

De allí que cuando León-Portilla reflexiona sobre *América Latina: múltiples culturas, pluralidad de lenguas*⁵⁹², da cuenta del silencio como mecanismo de defensa anticolonial que tradicionalmente han empleado los dominados, indígenas y afrodescendientes por ejemplo, para poder resguardar su propia cultura. Por ello, si la conquista americana fracturó, cuando no asesinó, “un sistema de preservación de conocimientos con raíces milenarias”, la importancia de estudiar el mundo prehispánico en perspectiva americanista es decisiva no sólo porque “en tanto que hemos creído que la antigua palabra –incluidos los procesos de transvase– ha sido rescatada y traducido su significado, otros sostienen ahora que la situación no es tal”⁵⁹³, dice León-Portilla en otro lugar:

La contribución antropológica que esto pueda significar se encontraría en la estructuración y aplicación de formas de comprensión a enunciaciones que originalmente se produjeron hace siglos por medio de imágenes, glifos y palabras, en complejos procesos de comunicación con estrategias propias a lo largo de diversos momentos en el desarrollo cultural mesoamericano. [...] Ello implica, en suma, el diseño de estrategias distintas para lograr un acercamiento crítico a la palabra indígena en instancias contextuales muy diferentes entre sí, que a partir del siglo XVI y hasta el presente adquieren un carácter intercultural y plurilingüístico⁵⁹⁴.

Por lo cual se trata de dar cuenta de los conocimientos del pasado con propios lentes para poder mirar nuestro presente y desde allí proyectar el futuro donde la democracia radical sea una realidad latente en nuestra América. Proyección de

⁵⁹¹ María Rosa Palazón Mayoral, “Presentación” en *Ídem*, Joel Hernández Otañez y Mauricio Beuchot [coords.], *Derecho (justicia legal) y utopía*, México, UNAM, 2015, p. 15. Ver también a este respecto su *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos*, México, UNAM, 2006.

⁵⁹² Miguel León-Portilla, *América Latina. Múltiples culturas, pluralidad de lenguas*, México, El Colegio Nacional, 1992.

⁵⁹³ Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra*, México, FCE, 2013, p. 13, 21.

⁵⁹⁴ Miguel León-Portilla, “Exégesis de la imagen y la palabra indígenas” en *Ídem* [coord.] con la colaboración de Manuel Gutiérrez Estévez y Gary H. Gossen, *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, FCE, 2001, p. 326.

democracia donde la palabra de todos sea escuchada y considerada para un diálogo plural y humano, desde los vencidos de la historia cuya deuda pasa necesariamente por la escucha atenta y directa para un pleno reconocimiento e inclusión abierta en su diferencia. No otro ha sido el motivo de aquel capítulo agregado (desde la 15ª edición en 1998) a *Visión de los vencidos* titulado “Lo que siguió” y que pueden referirse las líneas significativas al respecto: “dado que ‘Lo que siguió’, casi siempre fue adverso a los hijos y nietos de los vencidos, diremos que hasta el presente, la secuencia de los textos mantienen con frecuencia un tono afín. Tan sólo en años recientes se percibe una luz de esperanza. No es ella regalo. Es palabra y consecuencia de la acción de quienes buscan ser ya dueños de su propio destino”⁵⁹⁵.

Y de esto justamente se trata: de trastocar los paternalismos coloniales y colonizantes sin idealizar las culturas sino situarlas históricamente en su diferencia identitaria, no solamente con reconocimientos jurídicos que, acatándose, no se cumplan, sino fortalecerlas con una apertura relacional entre toda la sociedad en su conjunto en planos colectivo, jurídico, político, económico y ecológico. De allí que sea necesario además realizar, para una integración en y desde la diferencia, elementos como la relación lingüística efectiva (más allá de bilingüismos o plurilingüismos vacuos) que apuntan a una apertura no sólo elitista, sino plenamente etnocentrista de la cultura dominante. No es que sólo “fortalecer los pueblos de cultura original es a la vez fomentar el propio ser nacional”⁵⁹⁶, es fortalecer la nacionalidad de cada cultura (o su etnocentrismo), fortaleciendo así nuestra propia identidad como seres humanos fincada en la diferencia y pluralidad de cada uno como condición de nuestra convivencia política y nuestro ser humanamente existente.

⁵⁹⁵ Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos*, 24ª ed., México, UNAM, 2004, p. 166.

⁵⁹⁶ Miguel León-Portilla, *América Latina, op. Cit.*, p. 44.

ANEXO 2.

EL OLVIDO DEL OTRO Y LA RAZÓN ANAMNÉTICA DE LA HISTORIA

Leído el 14 de noviembre en el 19 Congreso
de la AFM

En memoria de Lluís Duch (1936-2018)

Nos hallamos perplejos dentro del laberinto del presente, horrorizados como el *Angelus Novus*, con los ojos clavados en los "escombros" de ese pasado sobre el que se erigen obscenos monumentos que parecen hacerlo irremediablemente presa del olvido. El pensamiento que postula a la ética como filosofía primera nos guiará, como el hilo de Ariadna, hacia el exterior, hacia el otro.

SILVANA RABINOVICH, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, UACM, 2005, p. 437.

Las siguientes reflexiones buscan indagar sobre algunos rasgos de la idea de historia en Emmanuel Levinas, cuestión ya reflexionada por algunos estudiosos de su obra⁵⁹⁷ y que nosotros nos proponemos problematizar en torno a la noción de justicia desde la memoria de esa otredad, la cual queda fuera de una historia totalizante en el sentido aherrojador del término. Tal es el objetivo central de nuestra comunicación, esto es, explorar una dimensión ética de la historia a partir de la otredad ocluida por situaciones autoritarias y totalitarias y su decisiva con-clusión (ya en el sentido ardilesiano del término, como apertura a la

⁵⁹⁷ Consúltense, al menos, los siguientes autores: Bernhard Casper, "Tiempo y tiempo mesiánico. Para una dimensión básica del tiempo religioso" en *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, Córdoba, EDUCC, 2008, pp. 145-162; Pablo Dreizik [comp.], *Levinas y lo político*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2014; Eugenio Muínelo Paz, "Emmanuel Levinas: una crítica de la ontoteología política desde las fuentes del judaísmo" en Alberto Sucasas y Emmanuel Taub [editores], *Pensamiento judío contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo Libros/Lilmod, 2015, pp. 381-424; Osvaldo Ardiles, *Descripción fenomenológica*, México, ANUIES, 1977; Silvana Rabinovich, "Ética para tiempos de emergencia: un hilo de Ariadna para guiar al perplejo" en *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, UACM, 2005, pp. 436-462; Raymundi Moer, "Leer a Levinas" en Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto, op. Cit.*, pp. 25-58.

novedad histórica, ya en el sentido levinasiano del término, como imprevisto de la historia⁵⁹⁸).

Hoy, a medio siglo de los sucesos ocurridos en distintas partes del mundo occidental y occidentalizado, como es América Latina, es preciso reflexionar en torno al sentido que la violencia, ejercida desde el autoritarismo y el absolutismo, ha gestado para producir y reproducir las distintas situaciones de explotación y alienación en favor de una plutocracia y autarquía que corroe los anhelos, sueños, esperanzas y proyectos gestados en un horizonte de liberación integral y democracia radical, aún pendiente de realizar como signos de la justicia anhelada con los otros.

Violencia que unidimensionaliza al ser humano, alienándolo funcionalmente de su condición “logomítica” (en buen neologismo del recién fallecido filósofo Lluís Duch⁵⁹⁹), en cuanto estructuración simbólica de las plurales expresiones humanas intersubjetivamente configuradas, constitutivas de toda persona humana.

Tengamos en cuenta que no hablamos de Levinas como un pensador judío “olvidado” –según expresión de Reyes Mate⁶⁰⁰– sino de un pensador que está inmerso en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y desde su condición de judío y extranjero, puede ser considerado un “posmoderno antimoderno”, en los términos de Beuchot⁶⁰¹. Circunstancias que condicionaron sus valiosas aportaciones al campo de la ética desde una metafísica fenomenológica que buscaba filosofar, cambiando los términos del lema husserliano de “¡a las cosas mismas!”, desde “el sujeto concreto mismo”, cuya existencia llega a perderse en el desarrollo de sistemas opresores y colonizadores (sea que se ubique dentro o a los márgenes de dicho sistema) y donde la corporalidad misma como expresión de la materialidad humana tiene una importancia fundamental en toda su obra. Desde la fenomenología, para Levinas entonces no se trata ya del sujeto abstracto de Husserl – cargado de un “individualismo pesimista”, como afirma Manuel Cabrera⁶⁰²–, ni del sujeto

⁵⁹⁸ Sobre el sentido ardilesiano, ver: Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, p. 157; sobre el sentido levinasiano, ver: Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Sígueme, 2006.

⁵⁹⁹ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, 2ª ed., Barcelona, Herder, 2002.

⁶⁰⁰ Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.

⁶⁰¹ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, 2ª ed., México, Torres y Asociados, 2009.

⁶⁰² Manuel Cabrera, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*. 2ª edición, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1994.

concreto encerrado en su “mismidad” mundana de Heidegger –inmerso en un partidismo nazi⁶⁰³–, sino desde el existente mismo, que se encuentra tanto dentro como, sobre todo, “marginal” de dicha “mismidad” entendida como sistema homogeneizante.

De este modo, nos proponemos abordar la idea de historia a partir del sentido levinasiano del término, entendiéndola como *una historia vivida, más allá del Estado y su modelo hegeliano totalitariamente entendido, suscitada en los márgenes de la totalidad sistémica (estatal) en el “decir” del “Autrui”, del “otro como Otro”, expresado en el cara-a-cara sólo a partir “de otro modo que ser” (pues tal intersubjetividad se anularía aún en el “ser de otro modo”, análogamente dicho) y, más allá de ontologías de guerra, hacia lo que llamaré una “escatología de la paz” que nos conmina a la responsabilidad y compromiso “por el otro”. Historia vivida que nos implica de manera radical en una historia humana entendida como apertura desde tal expresión del Otro como persona hacia una construcción de la realidad más justa desde un “encuentro” diacrónico con el otro; ahí donde el tiempo se abre como “encuentro con la alteridad” configurada en la memoria de las experiencias de injusticia en un tiempo mesiánicamente concebido y desde la inmemorial “huella” del rostro de este “Otro” cuya expresión discursiva se articula más allá de toda totalidad sistémica que olvida a dicho Otro.*

Por lo cual preciso será indagar sobre la razón anamnética de la historia (I), desde este horizonte levinasiano indicado, situando el olvido del otro en la historia y su reclamo de justicia desde el horizonte de una historia de la memoria (II) para así proyectar una historia de los “sin historia” más allá de toda oclusión sistémica (III).

I. LA RAZÓN ANAMNÉTICA DE LA HISTORIA: EL SUSTRATO VIVENCIAL DE TODA HISTORIA

Son los tiempos psíquico y biográfico aquellos que, desde la subjetividad de todo lo humano configura el puente entre la temporalidad misma y el ser humano para constituir al tiempo histórico. Histórico en la medida en que cambios se dan en la contingencia de la realidad humana. Su realización subjetiva se da a partir de la configuración histórica de testimonios y huellas culturales⁶⁰⁴: materiales y simbólicas, escriturales, documentales o monumentales;

⁶⁰³ José F. García Benavente, “La autoafirmación de la Universidad alemana. Una primera lectura” en *Martin Heidegger en diálogo con otros filósofos*. Diego Muñoz Ortíz [comp.], México, Universidad Pontificia de México (UPM), 2012, pp. 65-91.

⁶⁰⁴ Cfr. Paul Ricoeur, “El olvido” en *La memoria, la historia, el olvido*, Trad. Agustín Neira, 2ª ed., Buenos Aires, FCE, 2013, pp. 531-581. En ese sentido, consideramos que la noción de “huella”, al modo

y configuraciones biológicas y biopolíticas del ser humano⁶⁰⁵, por lo cual se posibilita la construcción del discurso histórico planteado como posibilidad temporal en el horizonte propio de la historia.

A partir de la función selectiva de los acontecimientos, la historia configura y constituye subjetiva y práxicamente a los sujetos históricamente en su hacer y quehacer humano. Allí donde la historia se configura no ya como un saber nomológico (científico) sino como un saber indiciario (narrativo) a partir de la construcción de dichas huellas humanas y su interpretación resemantizante a través de la memoria. Se produce así el problema de la relación estructuralista entre los campos de la historia (estructural) y la memoria (subjetiva, individual y o colectiva) en la intencionalidad fronética.

¿Cómo se relacionan ambos campos? Podemos decir, en apretada síntesis, que esta relación se abre desde la memoria como una dimensión subjetiva de la historia y materia misma de toda “verdad histórica”; por lo cual la dimensión subjetiva de la historia es configurada, primeramente, desde una razón anamnética, haciendo necesaria la reflexión sobre el sentido de la historia como reino de posibilidades y donde la dimensión antropológica de la historia se plantea como una historia auténticamente humana. Historia del sujeto histórico como principio universalizable, más allá de toda totalidad totalizada, partiendo desde los sujetos históricamente situados como “vencidos de la historia”, exterioridad levinasiana, considerados por la tradición dominante como “sujetos sin historia” sobre todo por una *razón científica de la historia*.

Puede decirse que toda clasificación de la memoria es analítica; sus elementos y funciones se realizan en el accionar humano. *Por ello toda razón es anamnética, más no toda la memoria está integrada por lo racional.*

como la plantea Paul Ricoeur puede considerar a los monumentos como huellas en su materialidad y carga simbólica y además consideramos necesario distinguir las huellas escriturales de las documentales ya que, como el propio Ricoeur lo recuerda en su obra (y otros estudiosos más, desde luego), todo documento puede ser escrito pero no todo escrito puede ser un documento.

605 No sólo nos referimos a la configuración “cerebral” del humano como humano y de su relación somática con los “núcleos exocerebrales” entendidos como producciones simbólicas gestadas en una cultura determinada, sino también a su condición de politicidad de dichos “núcleos”, que son también “artificiales” a la memoria misma. En este sentido, puede decirse que el cerebro es también –y quizá primeramente– un órgano que condiciona nuestra politicidad y por eso mismo se construyen nuestras “redes colectivas que comparten los miembros de la comunidad humana”. Cfr. Roger Bartra, *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, 2ª ed., México, FCE, 2014.

De allí que se puede decir, metodológicamente hablando, que la memoria es transversal a todo discurso histórico pues configura los testimonios (cuya atestación o credibilidad sea verificada como verídica) que se materializan en archivos y documentos que se tornan, más allá de una mirada arqueológica “del saber”, susceptibles siempre de interpretación (de allí la resemantización documental como “documento/monumento” y los “lugares de la memoria” en torno a su configuración antropológica⁶⁰⁶); la memoria es también fuente de la dimensión comprensiva y no judicial de la historia, al tiempo que denota la dimensión explicativa efectual de la propia historia (no causalista o teleológica, a pesar de sus posibles bondades); por lo cual, finalmente condiciona a su vez toda representación historiadora posibilitando su crítica de validez como fuente fidedigna de lo acontecido frente a otras representaciones historiográficas y testimoniales⁶⁰⁷. Puede decirse que esta es la *razón anamnética* de toda historia auténticamente humana y de toda historiografía con “voluntad de objetividad” construida, ya que el autor siempre se juega su subjetividad en la operación histórica misma por medio de “relaciones de transferencia” (en expresión de La Capra) que son relaciones análogas a las del testigo cuando rememora.

La dimensión subjetiva del discurso histórico, antes que valorativa es anamnética, cuyo sentido se posiciona en el no-olvido del pasado desde una fiel representación de lo acaecido como dimensión subjetiva de la verdad histórica para una justicia con todos los sujetos de la historia – vencedores y vencidos, visibles e invisibles, finalidad de toda representación historiadora– entendiéndola como resguardo de las demandas y sufrimientos pasados por la justicia pendientes aún de realizar⁶⁰⁸.

Es en este marco anamnético de la historia que se sitúa la necesidad de una historia de la memoria entendido desde la óptica del otro como Otro en tanto alteridad “sin historia” al margen del sistema que, desde la memoria, “nos obliga a hacernos cargo de las injusticias del mundo, a ser responsables –en palabras de Levinas– absolutamente. La memoria se alza

606 Cfr. Jacques Le Goff, “Documento/monumento” en *El orden de la memoria*, op. Cit.; Pierre Nora, “La aventura de los *Lieux de la memoire*” en Josefina Cuesta Bustillo [ed.] “Memoria e historia”, *Revista Ayer*, no. 32, Madrid, 1998, pp. 17-34; Candau, “El campo de la antropología de la memoria” en *Antropología de la memoria*, op. cit.

607 Cfr. La noción de “documento” y el papel de la memoria en Michel Foucault, *Arqueología del saber*. 6ª ed., Trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1979; Ricoeur, op. Cit.; DA SILVA, Ludmila. “El mundo de los archivos” en *id.* Y Elizabeth Jelin [comps.], *Los archivos de la represión: Documentos, memoria y verdad*, Madrid, Siglo XXI/Social Science Research Council, 2002, pp. 195-219.

608 Cfr. La dimensión valorativa como única posición subjetiva del discurso histórico en Agnes Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 2005.

también contra la impasibilidad del concepto y acepta la autoridad del sufrimiento en la compasión y, por ello, la perspectiva de los marginados, de los maltratados, de los oprimidos, de los que sufren a causa de la injusticia, es la perspectiva crítica y la perspectiva de la esperanza”⁶⁰⁹.

Esto es, que la memoria condiciona la dimensión que Levinas llama exterioridad entendida como realidad ocluida por la totalidad totalizada en un sistema funcional opresivo y represivo, siendo sólo desde esta condición memorial que se puede adoptar la perspectiva del otro en cuanto Otro y me conmina a la responsabilidad comprometida de realización de la justicia eminentemente humana, más allá de todo sistema.

II. UNA HISTORIA DE LA MEMORIA: LA JUSTICIA COMO HORIZONTE Y LOS DILEMAS DEL PERDÓN Y DEL OLVIDO

Hablar de una historia en el sentido levinasiano de totalidad, de historia como totalidad totalizada, es hablar de una historia construida a partir del principio de la guerra como constatación. Ya en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) Levinas tempranamente nos advertía de la reducción del ser humano por parte del nazismo a una raza y del marxismo (soviético) a una clase (si bien, el marxismo no rompería con los principios del humanismo liberal francés y hacía marchar a contrapelo de una cultura europea bajo garras nazis). En este marco, la dimensión existencial plena donde el hombre tiene cabida como persona es rescatada en la condición mundana de la vida humana como resguardo que es asediado y aniquilado por el pensamiento moderno. Ello conlleva el asedio de la libertad y la verdad como expresiones del existente humano:

La verdadera libertad, el verdadero comienzo exigiría un verdadero presente que, siempre en el apogeo del destino, recomience eternamente esa libertad. [...] Todo el pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos [...] cava un abismo entre el hombre y el mundo. [...] La verdad, por más que sea *mi* verdad en el sentido más fuerte de este posesivo, debe tender a la creación de un mundo nuevo⁶¹⁰.

⁶⁰⁹ María Teresa de la Garza Camino, “Memoria y justicia, claves de la identidad” en Alberto Sucasas y José A. Zamora [editores], *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 293-294.

⁶¹⁰ Emmanuel Levinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE, 2001, pp. 9, 11, 18.

Lo cual se va a configurar más tarde en una noción de historia que, en *Totalidad e infinito* (1961), será ideada como *totalidad totalizada* a partir de la guerra como principio de la *diferenciación* total amigo/enemigo. Esta noción de guerra se fundamenta en la ontología reductora del todo a lo mismo. La historia, en el sentido levinasiano de *totalidad totalizada*, es “historia universal” entendida en el sentido hegeliano como una historia del Estado y su pueblo sin memoria propia. La historia fundada en la guerra es, como indica Francisco Xavier Sánchez, “la muerte del hombre en beneficio de una nación y de una paz por venir, la destrucción del mismo y la suspensión de la moral (¡No matarás!). Es el anonimato del soldado -individuo- en la totalidad de la guerra. [...] La totalidad (historia, cosmos, ser) es el concepto soberano de la filosofía”⁶¹¹.

Es por medio de la historia hegeliana que se eliminaría el “sí mismo del ser humano” hasta despersonalizarla y excluir a la existencia del existente mismo. La historia sería así exclusión de todo “discurso directo”, objetivación e integración de toda subjetividad separada y manifestación de lo invisible.

El juicio de la historia se enuncia en lo visible. Los acontecimientos históricos son lo visible por excelencia, su verdad se produce en la evidencia. [...] Es necesario que el juicio en el que la subjetividad debe permanecer apológicamente presente, se haga contra la evidencia de la historia (y contra la filosofía, si la filosofía coincide con la evidencia de la historia). [...]

Es necesario que lo invisible se manifieste para que la historia pierda su derecho a la última palabra, necesariamente injusta para la subjetividad, inevitablemente cruel. Pero la manifestación de lo invisible [...] remite a la evidencia. Se produce en la bondad reservada a la subjetividad, que no se encuentra así simplemente sometida a la verdad del juicio, sino que es la fuente de esta verdad. La verdad de lo invisible, se produce ontológicamente por la subjetividad que la dice. Lo invisible no es en efecto lo <<provisoriamente invisible>>, ni lo que permanece invisible a una mirada superficial y rápida y que una búsqueda más atenta y más escrupulosa podría hacer visible; o lo que queda inexpreso como los movimientos ocultos del alma; o lo que, gratuita y perezosamente, se afirma como misterio. Lo invisible es el agravio que inevitablemente resulta del juicio de la historia visible, aunque la historia se desarrolle racionalmente. [...]

El agravio invisible que resulta del juicio de la historia, juicio sobre lo visible, será testimonio de la subjetividad anterior al juicio o una negación del juicio, si se produce solamente como grito y protesta, si es experimentado en mí⁶¹².

⁶¹¹ Francisco Xavier Sánchez Hernández, *La verdad y la justicia*, México, UPM, 2006, pp. 113, 115.

⁶¹² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, 2ª ed., Salamanca, Sígueme, 2012, pp. 257-258.

Podemos decir así que la historia, en el sentido levinasiano de la totalidad, se configura como una historia sacrificial donde la autoridad se impone, ya desde el Estado, ya desde instituciones económico financieras imperialistas, como necesaria para la regulación de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales en un sentido de dominación y dependencia desde la memoria misma en sentido objetiva (opresión amnésica) colectiva (práctica represiva) y subjetiva (traumática). Mismo que condiciona el horizonte de la libertad como finalidad última de toda historia humana misma, entendida como lucha por la liberación desde la propia situación.

Es la historia sacrificial, en el sentido de María Zambrano, que se configura en el seno de la cultura occidental y hunde sus raíces filosóficas en el absolutismo como eje de la dominación, la dependencia, la opresión y la represión de toda historia y despersonaliza a los seres humanos a costa de convertirlos en integrantes de una comunidad política civilizatoria llamada *Polis, Civita o Ciudad*⁶¹³. Dejando inermes a aquellas personas que quedan fuera de esta comunidad política y que, en el sentido levinasiano del término, pueden entenderse como la exterioridad al margen mismo del sistema.

Siguiendo el principio levinasiano según el cual “todo se muestra y se dice en el ser para la justicia” entendida como limitación de la bondad humana o persona responsable de su hermano⁶¹⁴, puede decirse que *tanto para la memoria y el olvido, como para la historia misma, se trata de realizar una voluntad ética de encontrar la verdad con la justicia como horizonte*. Aquí se juega toda su dimensión política el papel de la rememoración (para un testigo) y de las “relaciones de transferencia” (entre un historiador y su operación historiográfica). El horizonte de justicia apela no sólo a su funcional fidelidad entre lo narrado y lo acontecido, sino también a su carácter de veracidad y constitución de identidad para actuar en el presente a partir del testimonio del Otro (en sentido levinasiano) que denotan la huella como signo del rostro y del infinito tensionados entre la escucha (la Verdad del rostro que me habla), la visión (la justicia que delimita la bondad) y la palabra (el logos que me abre al otro en su infinitud):

en donde el sujeto no se borra, no se absorbe en el ser [como el la verdad develada heideggerianamente], sino que es asignado a responder a partir de él-mismo [... y] no *re-presenta* al ser sino que es él mismo quien se presenta frente

⁶¹³ María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1996.

⁶¹⁴ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 5ª ed., Salamanca, Sígueme, 2011, p. 244.

al Otro, se expone al Otro. [...] [R]espuesta dicha con el corazón en tanto que bondad y no con el pensamiento en tanto que razón. Respuesta del testimonio que Levinas llama *Decir* y que es anterior a la respuesta conceptual del *Dicho*. [...] Cuando el otro se dirige a mí, la primera cosa que él busca no es la sabiduría de mi lenguaje sino la bondad de mi escucha. [...] La verdad y la justicia se encuentran [...] del lado del rostro que llama. El sujeto que responde tiene un papel [...] de obediencia frente al mandato universal que le viene del otro: “No matarás” [...] gracias a la mirada intermedia de un tercero imaginario que me mira en los ojos del otro. [...] La palabra y la visión, la verdad y la justicia, están del lado del rostro⁶¹⁵.

Paul Ricoeur tiene esto claro al hablar en *La memoria, la historia, el olvido*, de un “olvido de reserva” análogo al “deber del olvido” que se configura como olvido que no olvida pero tampoco odia ni toma venganza por lo sucedido. Mientras tanto, el límite de una memoria se encuentra en la “memoria feliz” como expresión de una memoria que rememora sin dolor ni represión ni trauma. Así, la memoria feliz se ancla al olvido de reserva en un *deber de perdonar la falta*, aunque sea difícil.

A partir de la necesidad de una “identidad narrativa”, instrumento lingüístico producido por la historia y la ficción para asignar una identidad a un determinado sujeto o grupo social, configura la necesidad de una memoria feliz para debilitar y, de ser posible, eliminar el odio y su fuerza destructora (posicionada en el “olvido de destrucción” citado). Porque los abusos de la memoria y el olvido se configuran en la distorsión narrativa, del relato, de la Historia misma. Es la distorsión de la Historia constituida por los abusos de memoria y olvido. De ahí que sean el “olvido de reserva” y la “memoria feliz” las que orienten el diagnóstico de lo real ejercido por la Historia. La cual, “basada en lo irreparable e irreversible, impide el olvido o amnistía exculpatoria; pero no se puede atar para siempre en el odio: ha de observar con otros sentimientos los hechos imperativos: cuando el texto admite la falta, abre la posibilidad de que sobrevenga la reconciliación que tranquiliza antiguos resentimientos”⁶¹⁶. En tal sentido, se apunta, con la historia vista en este sentido, hacia el bien común y se aleja del mal común. *El perdón, como horizonte de justicia de la memoria y el olvido, tiene su realización en el acto mismo de recordar sin violentar y sin culpar, sino recordar*

⁶¹⁵ Francisco Xavier Sánchez Hernández, *La verdad y la justicia*, op. Cit., p. 275-276, 303. Cursivas en el original.

⁶¹⁶ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 2ª ed., Buenos Aires, FCE, 2013, p. 106.

comprensivamente y sin juzgar. Pero ¿es esto posible dentro de los márgenes de un sistema por demás represivo, opresivo y dominador?

En suma, para Ricoeur la historia y la memoria, desde la perspectiva del perdón, ponen la deuda de los victimarios al desnudo y los liberan de la falta. “Donde reencontramos la deuda para con los muertos y la historia como sepultura”, allí donde sea posible *hacer-memoria* como *figura del cuidado, del cuidado de sí y del nosotros*, para poder seguir viviendo en comunidad⁶¹⁷. *Se trata no de perdonar olvidando, sino de reparación de los daños y reconciliación política para una convivencia cívica. Perdonar para reparar y reparar para reconciliar: he ahí la cuestión. Es un acto de transmisión donde intervienen el perdón, intercambio y don para la reconciliación.*

Ricoeur nos pone en la mesa una aseveración que conviene explorar: “los pueblos no perdonan” como limitación estructural que condiciona un trabajo sobre si para la reconciliación política⁶¹⁸. Y es allí que el acto de perdonar para vivir se torna intersubjetivamente limitado y configurado por la convivencia en bien común. Por ello es necesaria la historia, como vínculo de coherencia escritural de la memoria que colabore con dicha reconciliación política. Aquí se dimensiona la postura hermenéutica de la historia que, parafraseando a Marc Bloch, se refiere a comprender y no juzgar. Dicha comprensión histórica da cuenta de su condición ético-política como una historia desgraciada, una “historia sacrificial”⁶¹⁹, estéticamente planteada en el *Angelus novus* de las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin y dimensionada por Levinas en

el afán historiográfico como la usurpación por los vencedores de las obras de las voluntades muertas. La relación histórica (el viento que empuja irremisiblemente al Ángel de Benjamin) hace enmudecer a las singularidades con las que entra en relación, las priva de la palabra en primera persona, de lo que Levinas llama apología. [...] La presencia masiva y fatal de la historia, obligándonos a doblegarnos a su rumbo puede, inopinadamente, desembocar en todo lo contrario. [...] Buscan despojar al otro de su alteridad [...]. En esta difícil libertad reside la única posibilidad, no de desentenderse de, sino de poner en cuestión el juicio de la historia⁶²⁰.

⁶¹⁷ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. Cit., p. 643.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 620.

⁶¹⁹ En expresión de María Zambrano, *Persona y democracia*, op. Cit. Ver también la recuperación y resemantización que hace Osvaldo Ardiles en su *Amar la sabiduría 1 y 2*, Córdoba, Ediciones artesanales del sesentayocho, 2006.

⁶²⁰ Eugenio Muinel Paz, “Emmanuel Levinas: una crítica de la ontoteología política desde las fuentes del judaísmo”, op. Cit., pp. 399-400.

En tal sentido, conviene preguntar si para hablar de la dimensión política de la historia orientada ético-políticamente por la justicia ¿basta con indicar que la historia, en tanto discurso, es, por definición, sepulturera de los sujetos pasados como lo dice Ricoeur? Si así fuese podría llegarse al extremo de decir que toda historia de sujetos pasados es entonces una historia *justa*. El enfoque ricoeuriano rehuye a esta importante cuestión.

El problema se perfila hacia esta cuestión: ¿es posible el perdón, al modo aquí planteado, en el discurso histórico, hacer historia con perdón como lo sería el hacer memoria con perdón? La justicia se mantiene como horizonte de la historia ¿cómo podría darse esta actitud convivencial de justicia dentro del discurso histórico? Es aquí que la cuestión de los sujetos de la historia, desde el horizonte de la justicia, perfila la cuestión hacia el reconocimiento convivencial de los sujetos vencidos de la historia.

Siguiendo el planteamiento levinasiano, puede afirmarse que sólo desde *una razón anamnética memoriosa es posible pensar una historia auténticamente orientada por la justicia a partir de los vencidos de la historia. En tal sentido el tiempo mesiánico, entendido como instante de interrupción del tiempo progresivo, dimensiona la historia en relaciones de poder que da cuenta de la historia entendida como historia de los vencidos (historicismo) o como historia de ruptura de la continuidad (mesianismo)*. Sin embargo es preciso advertir que

No todos los vencidos son perdedores en sentido benjamineano: lo que les distingue es una manera de ver la historia; los primeros son historicistas, es decir, buscan su identidad y legitimación a sus hechos en una esencia, en un origen, en una manera de ser que puede cometer atropellos pero que le son perdonados se remite al seno patrio; los segundos, que han experimentado la inhumanidad de esa manera de ser, buscan la libertad en la ruptura de la continuidad. [... En tal sentido, la liberación es posible gracias a] la memoria de la experiencia histórica [... ya que] no es el recuerdo de los vencedores sino el de los vencidos el que crea esperanza. [...] La dignidad de ser feliz es esa solidaridad con el pasado⁶²¹.

Ahora bien ¿cómo entonces configurar una historia más allá de la totalidad totalizada, una historia desde la exterioridad de los “sin historia” o de “lo invisible”? Tal es la pregunta que guiará nuestro último apartado del recorrido. Sugerente, para concluir, es la aseveración de Silvana Rabinovich en cuanto que

⁶²¹ Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1996, pp. 217, 224, 226.

En hebreo bíblico no existe el término "historia" sino el sustantivo plural *toldot* cuya raíz significa "engendrar", y podría traducirse por "descendencias". La memoria — siempre intersubjetiva — es inherente a las generaciones.

¿Por qué el legado de Levinas, un pensador que no se dedicó a la filosofía política, puede ayudar a pensar la memoria? En primer lugar porque el abordaje binario de memoria colectiva-memoria individual queda puesto en cuestión por la ética heterónoma, en cuanto no existe memoria sin otro, sin la palabra del otro y por eso es necesario pensarla de manera intersubjetiva. En segundo lugar, porque el orden político es necesario según el filósofo, así como también lo es que la ética impida su cierre⁶²².

III. HISTORIA COMO APERTURA: LA HISTORIA DE LOS "SIN HISTORIA" DESDE UNA EXTERIORIDAD OCLUIDA

Para Levinas la tarea de pensar una historia más allá de toda totalidad totalizada se asienta en la noción judía de la historia, situada entre la inmemorial anterioridad del *decir* humano a la ley y la mesiánica temporalidad de ruptura progresiva, más allá de la noción de Estado hegeliano pero con plena conciencia de la necesidad de esta estructura organizativa política. Es una historia que, en palabras del propio Levinas, de la que "proviene una ética de hombres que viven los unos para los otros. Si hay una historia judía, la filosofía de Hegel no es verdadera. Y sin embargo, hay una historia judía. [...] No se impone por tanto desde una metafísica, sino desde una sociología. Y por ello mismo, no todo el mundo debe concebir esta otra historia como sagrada"⁶²³.

Se trata de una historia donde se configure el presente desde el pasado hacia un futuro que se abra al infinito por medio de la huella del rostro del Otro que me llama en su testimonio para realizar la justicia pendiente de la historia, emergente del presente y latente del futuro. En palabras de Silvana Rabinovich, se trata de

La "tradicción de los oprimidos" es la tradición del otro, se trata de una perspectiva ética de la historia planteada en 1940 por W. Benjamin. A partir de la mirada ética de la filosofía de la historia, el presente sólo se entiende como tiempo "de emergencia". [...] Ética para tiempos de emergencia, el presente es tiempo en que emerge la ética pensada a partir del otro. La ética — *prima filosofía* según Levinas — es necesaria para abordar estos tiempos de emergencia, para cambiar la historia, para salvar la memoria de los olvidados o de aquellos cuyo recuerdo o testimonio peligra de caer en el olvido⁶²⁴.

⁶²² Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto*, op. Cit., pp. 440-441.

⁶²³ Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, op. Cit., p. 146 (del artículo "Un lenguaje familiar", de 1980).

⁶²⁴ Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto*, op. Cit., p. 437.

Es una relación ética de humanismo de otro hombre, como dice el propio filósofo lituano, en consagración al otro como “una relación ética. Y la ética es definida como existencia de los hombres, los unos *para* los otros. Existir *para* los otros no significa manifestarse a los otros sino estar consagrados a los otros. [...] Es una respuesta al otro que acepta dejarlo pasar a primer término, que cede ante él en lugar de combatirlo”⁶²⁵. Tal relación la veía Levinas en el liberalismo como el mejor sistema político posible y existente donde se posibiliten las relaciones históricas humanistas, no sin restricciones.

Es así que se entiende a la memoria desde su “débil fuerza” como derecho del pasado en tanto “derecho del Otro”. Siguiendo a Silvana Rabinovich, este derecho al pasado se configura desde una ética heterónoma que configura la autonomía del sujeto: tal es el horizonte de lo invisible como ofensa que surge inevitablemente del juicio de la historia y, por ende, de argumentos visibles, para des-encubrir la diacronía y la trascendencia en la justicia como expresión de la memoria de los “sin historia” y un ideal ético de toda política del humanismo. Recordemos, con el filósofo Mauricio Beuchot, que para Levinas la “*diacronía es la no totalización, la apertura al infinito. Es anterior a la conciencia, es la imposición originaria del bien sobre el sujeto*”⁶²⁶.

Estamos así ante el llamado del testimonio que solicita justicia como un deber con las generaciones pasadas, las presentes y las futuras. De ahí su heteronomía y la justicia como realidad pendiente aún por realizar ante una historia sacrificial de las personas y su carácter existente.

Se trata de “tal conciencia del tiempo, el tiempo de *diacronía*, encuentro an-árquico con el otro que es para mí inalcanzable intencionalmente [... y] el tiempo “que sucede él mismo”. Sucede el tiempo como la historia que acontece entre los seres humanos [...] de un “tiempo infinito”⁶²⁷.

La obra de Levinas está cargada así de esta utopía que es la construcción de un verdadero presente mediante una “verdad del testimonio” en tanto que es una verdad ética. Construcción que es colectiva, social y donde la palabra del otro como “*Autrui*”, de una alteridad que, en términos del filósofo Carlos Ham Juárez, está en el “entorno marginal” del

⁶²⁵ Levinas, *Los imprevistos...*, *op. Cit.*, pp. 150, 203.

⁶²⁶ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía*, *op. Cit.*, p. 210.

⁶²⁷ Bernhard Casper, “Tiempo y tiempo mesiánico. Para una dimensión básica del tiempo religioso”, *op. Cit.*, pp. 155-157.

sistema y se opone frente al “imperialismo del sujeto” sistémico que “nos mantiene unidos alejándonos, y nos aleja uniéndonos de nuevo [...] para mantenernos en la errancia sin término”⁶²⁸. Por ello, para transgredirlo en su horizonte es preciso la presencia del “Otro” que, por medio de la palabra y dejarse abordar en el “*encuentro*” “cara-a-cara” con el “Yo”, posibilite la dialogicidad de un humanismo desde otro hombre para una vida digna humanamente plural.

⁶²⁸ Carlos Ham Juárez, *La construcción moral del sujeto desde Levinas*, México, Palabra en vuelo, 2015, p. 157.

ANEXO 3.

ESTALINISMO COMO EXPERIENCIA INTELECTUAL

Orlando Lima Rocha

19/IX/2019

Vivir es comunicar, pero toda comunicación supone un riesgo. [...] Es imposible reducir las personas a las cosas y por lo tanto también las ciencias humanas a las ciencias naturales. Admitir esa especificidad no implica hacer una elección oscurantista o una defensa de lo irracional. El lenguaje puede conocerse, pero el precio a pagar por este conocimiento no debería de ser anular su identidad.

Todorov, *La experiencia totalitaria*, pp. 29, 128.

Estas son las palabras que el filósofo búlgaro, Tzvetan Todorov, escribe a propósito de la vida de Mijáil Bajtin. Son también las palabras con las cuales configura una posición acerca del lenguaje pero, sobre todo, acerca del sentido de sus retratos que nos ofrece en esta primera parte de su obra *La experiencia totalitaria*.

Si ya en la introducción al citado libro Todorov nos advierte que uno de sus principales intereses por el análisis del estalinismo es reflexionar sobre este fenómeno político, ya que ha sido un punto ciego en gran parte de los análisis, según su lectura, preciso es citarlo en sus palabras:

la memoria del comunismo es conflictiva, mientras que la del nazismo recibe mucho mayor consenso. [...] Simplificando: el nazismo dice lo que hace (con excepciones, porque disimula el exterminio), pero el comunismo dice lo contrario de lo que hace. [...] La identidad del grupo de las víctimas es mucho más fuerte en el nazismo que en el comunismo. [...] Los kulaks como tales no tienen cronistas, ni tradición, ni una

identidad fuerte y por lo tanto es más difícil recordarlos como una entidad diferenciada⁶²⁹.

Esto nos permite situar los puntos centrales que, en nuestra lectura, llevan a Todorov a trabajar en primera instancia algunos “retratos”. Es decir, consideramos que Todorov pretende situar el análisis de las víctimas del estalinismo a partir de la historia de vida o biografía de algunos personajes política o intelectualmente relevantes para dar cuenta de la memoria del estalinismo. Tal es el caso de Raymond Aron (1905-1983), Mijáil Bajtín (1895-1975) y Ramon Jakobson (1896-1982), cuya lectura de Todorov analizamos a continuación y que podríamos caracterizarlos en una categoría: “sencillez intelectual”.

Como plantea Raymond Aron, el primer intelectual analizado en este escrito, “la filosofía de la historia es una parte esencial de la filosofía, es a la vez su introducción y su conclusión. Introducción, puesto que es preciso comprender la historia para pensar el destino del hombre, el de un tiempo dado y el de siempre; conclusión, puesto que no hay comprensión del devenir sin una doctrina del hombre”⁶³⁰. En tal sentido, podríamos aventurarnos a afirmar que Todorov establece en estos “Retratos” algunos elementos básicos para una filosofía crítica de la historia estalinista desde la memoria de las víctimas que la constituyeron, desde y más allá del debate sobre su caracterización como “totalitarismo”.

Quizás uno de los puntos iniciales que es preciso destacar es la pregunta abierta que plantea Todorov a propósito de la reseña biográfica de Aron (cuestión que deja abierta): ¿es posible caracterizar como “religiones seculares” o “totalitarismo” tanto al estalinismo como al nazismo? Pregunta que responde afirmativamente Aron en sus años de vitalidad intelectual y que, sin embargo, en la caracterización de Todorov no deja explicitado por qué es que puedan ser consideradas, tanto el estalinismo como el nazismo, religiones seculares. Sin

⁶²⁹ Todorov, *La experiencia totalitaria*, pp. 32-33.

⁶³⁰ Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Losada, 2006, pp. 12-13.

embargo, si algo puede decirse con mayor claridad es que el retrato que nos presenta del filósofo y periodista francés es el de un pensador marginal políticamente hablando y que vivió una vida álgida y con vistas a la defensa de las víctimas, tanto del nazismo como del estalinismo y el colonialismo. Aron enmarca la estrecha relación existente entre libertad y soledad de la que nos hablan autores como Zambrano o Fromm⁶³¹: mantener una libertad de pensamiento le conllevó la extensión de una soledad. Su pesimismo de la realidad está relacionado con el optimismo del pensar.

Pensador antitotalitario, cumplió, en lectura de Todorov, el “raro y difícil camino de no cerrar los ojos ante el mundo que lo rodea”⁶³². En tal sentido, si bien Aron se inicia en tareas no propiamente políticas, sus circunstancias vividas en Alemania lo llevaron a relacionarse cada vez más hacia el polo del realismo político y su análisis, por lo cual tuvo más de una vez la intención de llevar a la acción sus planteamientos y posiciones (no obstante que las inclemencias de la vida le impidieron hacerlo).

Puede decirse que la justicia que realizó Aron tuvo mayor relación con la virtud y el intelecto que con la acción directa para el bien común, puesto que su trabajo consistió en la actividad periodística, académica e intelectual. En todas ellas ejercería, siguiendo la reseña de Todorov, una libertad de conciencia más que una libertad de industria ocultada como libertad de expresión. Tal actitud lo lleva a una marginalidad en estos círculos hasta lograr ocultarlo y marcar su soledad.

Si bien puede decirse, como plantea Todorov, que la razón es una tarea de Sísifo (aquel sujeto que levantaba una piedra enorme hasta un risco, condenado a tirarla y bajar por la misma roca hasta subirla y cumplir la misma acción por una eternidad), puesto que la razón nunca se logrará analizar totalmente a cabalidad, no menos cierto es que las conductas humanas no son razonables totalmente y es por

⁶³¹ Ver: María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988; Eric Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

⁶³² Todorov, *La experiencia totalitaria*, p. 92.

eso que el ámbito inconsciente juega un papel relevante en este punto. Por ello, el camino de crítica de Aron fue configurado con la autocrítica, ejercidas y realizadas al calor de los debates, reflexiones y análisis de sus circunstancias históricas. Tal es el sentido de su “sencillez intelectual”, crítica de aquella soberbia intelectual del utopismo teleológico, realismo político oportunista y/o mesianismo inmedatista de la que nos habla sugestivamente Enrique Serna en su *Genealogía de la soberbia intelectual*⁶³³.

Es a partir de este elemento que ha podido caracterizar Todorov las vidas de Bajtín y Jakobson a partir de la contradicción de sus propias posiciones sobre el mundo del lenguaje. Esto es, como analiza el filósofo búlgaro, Jakobson tenía una posición más científicista sobre el lenguaje que lo llevó a preferir el análisis de la realidad desde esta trinchera lingüística teleológica llevada hasta el paroxismo de la neutralidad ideológica volcada sobre la poesía como expresión de un monólogo funcionalista inerdisciplinario que, sin embargo, fue realizada junto a una creencia religiosa fuerte (ya como judío, ya como ortodoxo) y un diálogo constante con distintas personas (intelectuales y no, lo que lo llevó a ser un referente crucial en las actuales teorías de la información) como “rechazo radical de la pedantería”⁶³⁴.

Por su parte, siguiendo el planteamiento de Todorov, Bajtín aborda el lenguaje desde una posición intersubjetiva que proyecta su análisis en la novela como expresión dialógica y dialéctica (más allá de la pobre caracterización de Todorov a este término como “tesis, antítesis, síntesis”⁶³⁵) de un trabajo de creatividad intelectual y de responsabilidad moral postulando una lealtad al régimen estalinista hasta el grado de tornarse sobre sí mismo para poder realizar sus distintas obras y escritos, aún en situaciones vitalmente adversas. La teorización del carnaval juega aquí un papel crítico al estalinismo, a pesar de la solitaria libertad de Bajtín, como bien destaca Todorov.

⁶³³ Enrique Serna, *Genealogía de la soberbia intelectual*, México, Taurus, 2014.

⁶³⁴ Todorov, *La experiencia totalitaria*, p. 148.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 143.

Si bien es curiosa la relación que Bajtín y Jakobson tienen en muchos sentidos, mostrados por Todorov y planteados aquí de un modo sumamente apretado, puede decirse que tanto para estos dos lingüistas como para Aron, el dogmatismo y el relativismo son elementos de rechazo comunes que los llevaron a desarrollar críticamente su trabajo intelectual de un modo tan libre como solitario y buscar colaborar con una justicia humana más allá del sentido subjetivo de la virtud, hacia una justicia objetiva, donde no sólo el bien común sino la comunidad misma sean expresión resultante de un mundo no totalitario ni colonialista.

Con todo, queda pendiente el problema de qué sucede con el campo translingüístico, tal como el de las mentalidades y las ideologías para el caso de Jakobson y Bajtín, hacia el cual parece dirigirse Todorov al analizar no sólo los planteamientos formales de sus teorías, sino también sus motivaciones y trasfondos vitales, biográficas, políticas, epistemológicas, estéticas y ontológicas. Es justamente este último elemento el que puede ser apreciado más directamente con Aron y su análisis de su realidad actual sin dogmatismos ni límites al ámbito crítico y de librepensamiento. No obstante que “sus valoraciones eran insuficientes [... pues] fue, pese a todo, víctima de su propaganda [...ya que] afirmó hasta el final de su vida la superioridad militar de la URSS frente a Europa e incluso frente a Estados Unidos”⁶³⁶.

Lo cual nos lleva al punto de la instancia temporal a la que tanto Aron como Jakobson y Bajtín pusieron énfasis en sus teorías. Esto es, el primero y el tercero pusieron más énfasis la instancia del presente (por lo cual quizá las previsiones de Aron fueron su *farmacón* mismo), mientras Jakobson centró su atención en la instancia del futuro para poder plantear científicamente las funciones del lenguaje.

Aquí se abre el tema, que dejamos a la discusión, sobre hasta que grado el estalinismo, entendido ya como “religión secular” (Aron), ya como “enfermedad social” (Bajtín), jugó un papel fundamental en la confección de las obras y

⁶³⁶ *Ibid.*, pp. 108-109.

teorizaciones de los personajes aquí señalados (recordando que Aron inició sus devaneos intelectuales a raíz del hitlerismo). Así como hasta donde es posible encontrar un mensaje, tanto en las citadas obras y teorías como en las biografías mismas que Todorov pretende mostrarnos, entendiendo por mensaje aquello que Sartre caracterizara, en su ensayo *¿Qué es la literatura?*, como el alma del escritor.

Queda entonces la posición posible de las biografías contenidas en los “Retratos” como biografías historiográficamente decimonónicas, en tanto que para Todorov la biografía tendría que mostrarnos un mensaje entendido al modo de *magistra vitae* que busca no sólo comprender los sentidos de una vida, sino también su dimensión educativa para la superación del totalitarismo y el colonialismo con los intelectuales reseñados en su perspectiva política de su trabajo⁶³⁷. No obstante que la biografía, como la historia, se construya en primer término para comprenderse lo investigado más que para juzgarse, aún en virtud de un mensaje didáctico y moralizante, tales consecuencias tendrán que buscarse más allá de la razón.

Después de todo “la razón, buena para el diagnóstico [de la realidad], resulta insuficiente como remedio [...]. La razón y el conocimiento pueden llevar indistintamente al bien o al mal, pero esto también quiere decir que, cuando se trata de conocer al hombre, debemos tener en cuenta lo específicamente humano, no sólo lo que permite asimilar al hombre al resto del universo”⁶³⁸.

⁶³⁷ Francois Dosse, *El arte de la biografía*, México, UIA, 2007.

⁶³⁸ Todorov, *La experiencia totalitaria*, p. 102, 128.

ANEXO 4.
CULTURA OCCIDENTAL, MARGINACIÓN Y UNIVERSALIDAD HISTÓRICA
DESDE NUESTRA AMÉRICA

10-11/Febrero/2020

La historia, lejos de ser el fruto de una necesidad natural [...] es producto de la libertad [...] la historia la hacen hombres concretos poseedores de libertad, con capacidad para elegir, aún en las más cerradas de las circunstancias. Hombres que, por lo mismo, pueden elegir entre seguir el camino de sus antepasados o tomar uno nuevo.

Leopoldo Zea, *América en la historia*, 1957, p. 105.

La hegemonía cultural actual a nivel planetario es sintetizada, en la obra *América en la historia* de Leopoldo Zea publicada en 1957, como la cultura occidental por excelencia. Una cultura a la que incluso le reconoce el filósofo mexicano la tarea de “cultura educadora del mundo”⁶³⁹. Sin embargo, la pregunta que salta a la vista inmediatamente es ¿por qué? Más aún, ¿qué entender por “cultura occidental” y qué consecuencias tiene en los pueblos marginados? Preguntas que abordamos a continuación desde la perspectiva del historiador de las ideas en aras de un diálogo a establecer.

Tengamos en cuenta que estas preguntas, que responderemos con y desde Zea, tienen hoy más vigencia que nunca a la luz de planteamientos filosóficos, pretendida y autonombradamente teóricos, como los de un “pensamiento decolonial” (otrora autonombrado “poscolonial”). Planteamientos que han puesto en la palestra, nuevamente, con nuevas vestimentas conceptuales o resemantizadas (otra discusión será la densidad teórica de esa, a veces supuesta, resemantización), el viejo problema de esta “cultura occidental” con términos como: “posoccidentalismo”, “colonialidad”, “poscolonial latinoamericano”, “lo nuestro otro”, “pensamiento decolonial”, “epistemicidio”, “subalternidad”, “sur global” o

⁶³⁹ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970 [1957], p. 101.

un “latinoamericanismo” de corte académico angloparlante, entre otros. Términos que, no siendo nuevos en muchos casos, tienen en lo que se ha venido llamando “pensamiento decolonial” algo que, en términos generales, puede considerarse un común denominador: el desconocimiento, si no es que pleno acallamiento, del pensamiento latinoamericano previo a la década de 1970 (entiéndase sobre todo, pero no únicamente, la historia de las ideas, el marxismo latinoamericano, la filosofía de la liberación, teorías de la dependencia y el subdesarrollo, e inclusive la teología de la liberación –cuya elección del Papa Francisco ha puesto mundialmente sobre la mesa esta importante cuestión a partir de una teología argentina de la que nació, esto es, la llamada “teología del pueblo”) y una relación con el marxismo, abierta aún a la interpretación.

Tales puntos en común tienen, según nuestra hipotética lectura, una latinoamericanización –y variadamente gradual acercamiento al marxismo (que no “marxistización”, entiéndase bien)– a partir de los debates y diálogos planteados con el filósofo Enrique Dussel desde finales del siglo XX. Cuestión que dejamos abierto al diálogo.

1. CULTURA OCCIDENTAL: ¿MÁS ALLÁ DEL MUNDO OCCIDENTAL Y EUROPEO?

Nos dice Leopoldo Zea en una nota a pie de página que “Esta cultura [occidental] a la que también se le da el nombre genérico de Modernidad, y representa algo así, como el polo opuesto de la Cristiandad que le antecede, y da origen a las llamadas instituciones liberales y a la industrialización mediante la técnica”⁶⁴⁰.

Por lo cual es posible afirmar, con Zea, que la cultura occidental tuvo su comienzo histórico a partir del siglo XV, aunque tuvo un precedente fundamental en la llamada Cristiandad del viejo mundo medieval y aún romano (que anclaran al cristianismo como religión con el poder político de Estado hacia una “ideología de

⁶⁴⁰ Zea, *América en la historia*, op. Cit., nota 1, p. 18.

poder monoteísta”⁶⁴¹ a partir de promover el principio de fe –cristianismo– y no el nacional –judío– como criterio de asimilación religiosa y, con ello, de Estado).

Si bien es cierto que el sólo término de Occidente tiene un perfil más político que histórico, según varios especialistas en la materia⁶⁴², lo es también el punto de que históricamente se le asigna un comienzo histórico medieval e inclusive una contemporaneidad hasta “posmoderna”, según interpretación del historiador Arnold Toynbee⁶⁴³.

De allí que pueda decirse que “si la Edad Media produjo una aceptación ‘cristiana’ de Occidente, hace falta que Occidente se reduzca a esa única determinación”⁶⁴⁴. Y estos son los elementos centrales que integraran, *grosso modo*, el mundo y la cultura llamadas “occidentales”, siendo algunos de los principales: cristiandad, modernidad, Europa, expansión marítima, liberalismo y técnica industrializada.

De tal modo, la puesta de la naturaleza al servicio del hombre, el trabajo y la socialización bajo una colectivización, así como el disfrute y la felicidad desde una individualización serán los elementos para la confección de “un mundo de hombres libres y ricos. La libertad y la riqueza material eran los dones que ofrecía el mundo occidental al resto del mundo” y con los cuales, como Europa occidental, fincaron su asimilación civilizatoria a aquellos pueblos distintos y tenidos, hasta el siglo XV como bárbaros y posterior a esa fecha como salvajes y “primitivos contemporáneos”. La cuestión no es menor, pues al bárbaro se le podía integrar por medio de la educación ya que su barbarie era fruto de su lengua, mientras que al salvaje

⁶⁴¹ Ver los apartados “Las ideologías del fondo monoteísta”, “Las ideologías monoteístas del poder” y el tomo II “De la Iglesia al Estado” en Gérard Mairet y Francois Chatelet [edits.], *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal, edición en un volumen de los 3 tomos, 2008 [1978].

⁶⁴² Sobre el occidente, además de las obras del propio Zea, ver: Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente*, Buenos Aires, CLACSO, 2010; José Luis Romero, *La cultura occidental. Del mundo romano al siglo XX*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2011 [1953]; Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2005; las obras de Roberto Fernández Retamar: *Nuestra América y Occidente*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, CCyDEL-UNAM, México, 1978; *Algunos usos de civilización y barbarie y otros ensayos*, Contrapunto, Buenos Aires, 1989; *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO, 2004 .

⁶⁴³ Arnold Toynbee, *Estudio de la historia*, 3ª ed., Madrid, Alianza, 1975, tomo 1, p. 73.

⁶⁴⁴ Gérard Mairet, “La ideología de Occidente, significado de un mito orgánico” en *idem* y Francois Chatelet [edits.], *Historia de las ideologías, op. Cit.*, p. 235.

primitivo no podía asimilársele del todo porque su distinción se situaba en la accidentalidad por excelencia: el cuerpo humano y su racialización. De modo que al bárbaro se le incluye asimilándolo y al salvaje se le incluye marginándolo. La superioridad civilizatoria eurooccidental no era ya tan sólo de razón sino también corporal y la educación no bastaría ya para su integración. Integración entendida como occidentalización, en la cual se educaban humanos bárbaros y se marginaban salvajes como esclavos por su incapacidad.

La justificación moral teórica de tal posición la otorgó el liberalismo occidental, que enarbola la libertad como principio fundamental del mundo occidental para la realización del progreso como historia y afán de dominio. Libertad que define la realización de personas y naciones, pero no así la realización de su igualdad: son libres de realizarse pero desiguales en el grado de progreso. De modo que unos son más avanzados que otros por haber vencido a la naturaleza y realizado su humanidad en un Estado cuyo poder es soberanamente definido. Vale decir, por realizarse como individuos que siguen su “deber ser” de grandes negociantes y comerciantes: laboriosos en su actividad y con capacidad de tiempo ocioso para la reflexión. Esto es, por la discrepancia de, en terminología de Engels, sociedades con Estado y sociedades sin Estado: las primeras son sociedades estratificadas con economía de explotación, civilizadas, mientras las segundas son sociedades no jerarquizadas y con economía de subsistencia, bárbaras y salvajes. Por eso mismo, puede aceptarse aquella afirmación del antropólogo Pierre Clastrés, según la cual

El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gente [*sic.*] diferente a quienes llevan a cabo la destrucción. El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje. [...] Pero si bien es cierto que toda cultura es etnocéntrica, sólo la occidental es etnocida. [...] La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado [...pues] toda organización estatal es etnocida⁶⁴⁵.

⁶⁴⁵ Pierre Clastrés, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 56-57, 59,62.

Es aquí que el liberalismo justifica moralmente la desigualdad material sustentada en una libertad de acción *para la competencia individual*: “los pobres, lo mismo que individuos y pueblos, tienen, desde luego, un lugar en la sociedad moderna, en la sociedad occidental, un lugar especial: el de subordinados” obedientes y serviles, más aún, anacrónicos e incapaces; mientras los ricos, “los occidentales van a mantener su derecho a la expansión [...], la ven como un don, que se otorga a pueblos que no han hecho nada por incorporarse al nuevo mundo”⁶⁴⁶ y muestran así su existencia *sincrónica* y capacidad total. Es *el derecho a la guerra justa, cristianamente justificada*.

No otro quizá sea el sentido que el filósofo alemán Karl Lowith diera a sus palabras al apuntar que “la mente moderna aún no ha decidido en realidad si ha de ser cristiana o pagana. Ve con un ojo de la fe y otro de la razón. De aquí que su visión sea necesariamente confusa comparándola con la del pensamiento griego o con la del bíblico”⁶⁴⁷. Y aquí se nos muestra un término asimilable a la cultura occidental que late en el planteamiento de Zea: el de la secularización como esencia del mundo moderno y en cuya querrela persiste la relación de inicio con el cristianismo⁶⁴⁸.

Secularización que permitió la integración marginal de sociedades no occidentales, sociedades sin Estado, politeístas e idólatras: en suma *los vencidos de la historia occidentalmente configurada a la que se sumían, asumían y consumían*. Como plantea la filósofa Elsa Cecilia Frost:

Para el vencido la conversión era una medida política y lo cierto es que siguió rindiendo culto a sus dioses, a la vez que aceptaba el de sus vencedores, tratando de quedar bien con todos y evitar así nuevas catástrofes. [...] El mundo colonial nació, pues, trunco y paradójico, porque a pesar de su aislamiento para evitar la contaminación luterana, llevaba en su propio seno el germen activo de la idolatría⁶⁴⁹.

⁶⁴⁶ Zea, *América en la historia*, pp. 64-65.

⁶⁴⁷ Karl Lowith, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1956 [1949], p. 235.

⁶⁴⁸ Ver Juan Ortega y Medina, *Reforma y modernidad*, México, UNAM, 1998; Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.

⁶⁴⁹ Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana*, México, FCE, 2009 [1972], p. 119.

Por ello tal distinción racionalmente concebida engendraba, como dice la frase, sus propios demonios: el derecho a la fraternidad, como distinción occidental y cristiana pretendidamente universal, se decantó como realización *occidental* de vida más allá de los nacionalismos y naciones occidentales.

2. MARGINACIÓN OCCIDENTAL: OCCIDENTALIZACIÓN EXCLUYENTE, INCLUSIÓN BARBARIZANTE

La justificación de una competencia libre aunque desigual, enarbolando a la libertad, la fraternidad y la igualdad como valores universales (sobre todo desde la revolución francesa de 1789), tiene una raíz en el cristianismo. No ya el cristianismo medieval, catolicismo, sino en el cristianismo moderno y gran impulsor del capitalismo: el protestantismo. Cristianismo que justifica la usura y “libertad frente al Estado o cualquier otra institución de carácter social que tratase de limitar este derecho al libre enriquecimiento”⁶⁵⁰. Igualmente, el contrato, piedra angular del liberalismo, se justificó en su libre realización dentro de desigualdad de fuerzas para la negociación. El negocio del liberalismo fue, puede decirse, justamente ese: negarles el ocio a aquellos pueblos no occidentales que se resistan a su asimilación cultural e imponerles el negocio desde la trinchera del explotado.

La explotación, signo de realización de unos sobre otros, sirvió y ha servido de base a la crisis económica en que se desarrolla el capitalismo, un “capitalismo occidental”⁶⁵¹. Pero ésta no es la misma en todos lados: en los países del mundo occidental se da en condiciones de burguesía y proletariado, mientras que las “colonias cuyos pueblos representaban el proletariado que había hecho posible la situación burguesa de sus metrópolis”⁶⁵². Esto es, lo que poco más de quince años después el brasileño Ruy Mauro Marini va a llamar la “superexplotación” del proletariado y “subimperialismo” de la burguesía coloniales (categoría que, por

⁶⁵⁰ Zea, *op. Cit.*, p. 68.

⁶⁵¹ Zea, *ibid.*, p. 73.

⁶⁵² Zea, *ídem.*

cierto, animará un sugerente debate con el sociólogo ecuatoriano Agustín Cueva en su obra *El desarrollo del capitalismo en América Latina*)⁶⁵³. En definitiva, indica Zea, se trata de “una libertad que permita la libre explotación de los grupos sociales más débiles por los más fuertes, a partir de una supuesta igualdad que solo tenía carácter teórico. La llamada libre competencia no se realizaba entre iguales, sino entre grupos, clases e individuos desiguales económica, política y socialmente”⁶⁵⁴.

Por lo tanto, puede decirse que para Zea la desigualdad estaba justificada por un determinismo racial y “la modernidad occidental hizo alianza con el feudalismo de los pueblos no occidentales para evitar que estos se transformasen en modernos”: marginación económica con inclusión política para mantenerlos no tan sólo subordinados sino explotados. Pero valdría la pena mencionar, aunque no profundicemos, de otros determinismos que Zea parece dejar de lado: el geográfico, tecnológico o político⁶⁵⁵. Determinismos para fijar, en última instancia, la resistencia a la occidentalización.

El liberalismo entonces, dice Zea, “se transforma, poco a poco, en esa otra filosofía de la cual fue una de sus máximas expresiones el positivismo, especialmente en la forma que toma con el darwinismo. La libre competencia se transforma en lucha por la vida”. El llamado darwinismo social, poco conocido como spencerismo, se expone como una tergiversación de las propias ideas evolutivas del propio Spencer, para quien las sociedades occidentales eran progresivas sólo si se realizaban en condiciones de paz y sin comparar cualitativamente su estado evolutivo con el de otras sociedades, esto es, un racismo moderado⁶⁵⁶. De tal modo que, del liberalismo al positivismo, la reivindicación de

⁶⁵³ Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973; Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1977.

⁶⁵⁴ Zea, *op. Cit.*, p. 71.

⁶⁵⁵ Pueden verse estos puntos en Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, México, Siglo XXI, 1996;

⁶⁵⁶ Harris, *op. Cit.*, pp. 93-121.

una idea ha sido fundamental: “el mundo occidental solo podrá ser de los occidentales”⁶⁵⁷.

Rusia ofrece, a este respecto, un ejemplo notable de pueblos occidentales marginales y, por eso mismo, antieuropeos. Herederos y cultivadores de un tipo específico de cristianismo, que los ancla al resto del mundo cristiano europeo, el cristianismo ortodoxo, frente al catolicismo y al protestantismo, “se vieron obligados a apartarse de la natural evolución de la cultura cristiana occidental [...] defendiendo expresiones de ella que, a la larga, habrían de convertirse en anacrónicas”⁶⁵⁸. De allí que su incorporación al mundo occidental sea su gran problema histórico y meta política. Incorporación que supone, siguiendo a Zea, una lucha por el liderazgo de occidente, hoy en manos de Estados Unidos. Luchas internas dentro de la civilización occidental. De ahí que, a la par que con la iglesia, el marxismo se convierte en un credo occidental que configura su propia trampa para esa cultura: el individualismo de la Europa occidental justifica la visión rusa religiosa de esa cultura como herejía.

Rusia pretende así reivindicar al hombre en el pueblo. Para ello emplea dos vías: la eslava y la comunista. La primera religiosa, la segunda racional y técnica. Son dos humanismos que compiten con el occidental europeo por la hegemonía. Por eso afirma Zea que “todos ven en ella al enemigo, al posible competidor”⁶⁵⁹. Rusia, país capitalista sin capitalistas y más bien para la comunidad, en palabras de Zea, se presenta como “líder de una nueva Europa, como líder de Occidente en su marcha hacia el progreso [...] competencia por el dominio de la técnica para la guerra y la paz”⁶⁶⁰. De allí la marginación religiosa, política e histórica de la cultura occidental.

⁶⁵⁷ Zea, *op. Cit.*, p. 82.

⁶⁵⁸ Zea, *ibíd.*, p. 115.

⁶⁵⁹ Zea, *ibíd.*, p. 124.

⁶⁶⁰ Zea, *ibíd.*, pp. 127-128. Ver también Eugeniusz Górski, *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*, México, UNAM, 1994.

3. HACIA UNA UNIVERSALIZACIÓN DE LA CULTURA OCCIDENTAL: MÁS ALLÁ DEL MUNDO OCCIDENTAL

¿Qué valor tiene entonces el resto no occidental del mundo? Si la historia universal es un producto occidental, la provincialización de esa cultura configura la marginalización de las historias no occidentales a condición de su instrumentalidad y consecuente deshumanización. Las nacionalidades colonas de compatriotas occidentales en mundos marginales y las naciones indias proletarias. Pero ¿es posible evadir a occidente? Zea enfatiza que la universalización de la cultura occidental responde a las técnicas modernas, que hacen imposible su aislamiento. De allí que las luchas “por la liberación nacional” gestadas en el entonces llamado tercer mundo sean luchas “contra el colonialismo, pero no contra los valores de la cultura occidental. Ante ello, se pregunta con ironía Zea si la conciencia de libertad es más bien un atributo eminentemente humano:

¿No es esta conciencia de la libertad la que, en opinión de Hegel, caracterizaba a los pueblos europeos u occidentales y los hacía agentes del espíritu? Pues bien, son ahora los pueblos no occidentales los que hablan de la libertad y en nombre de ella reclaman el derecho a ser agentes únicos de realización del espíritu, como lo pretendían los occidentales sino colaboradores en una realización que es la realización del hombre en su más alto sentido⁶⁶¹.

Es aquí que podemos entender el planteamiento zeísta de la cultura occidental como cultura que enseña a las demás en cuanto que la libertad, valor fundamental de su cultura, ha sido dialécticamente asimilado por pueblos no occidentales a través de su occidentalización. *Por ello, puede decirse que para Zea la liberación está dentro de occidente y desde ahí se corre hacia una cultura “más universal”.*

Si bien es cierto que persiste, aún hoy, un racismo inclusivo occidental, cierto también es que la cultura occidental, a pesar de sus cultivadores, se ha trascendido hacia una historia más universal y planetaria. Lo cual se denota en la visión filosófica de la historia, a la cual Agnes Heller dice que no podemos escapar como seres

⁶⁶¹ Zea, *ibíd.*, p. 89.

humanos⁶⁶², que divide sus interpretaciones en lo que Zea llama “exclusivistas” y los otros. Los primeros, enfocados en el ensimismamiento de la cultura occidental como la única, aunque ya en decadencia (Spengler, Huntington, Fukuyama), los segundos abocados a demostrar la universalización de la cultura occidental más allá de sus marcos nacionales. Es en esta última posición que encontramos la propuesta de Zea y para quien “los pueblos no occidentales reaccionan frente al Occidente armados de argumentos de origen occidental”⁶⁶³.

Por ello, el diálogo y entendimiento son los caminos para la realización de una sociedad humana realmente universal. La originalidad de cada pueblo se realiza aunado a su calibanización de la cultura hegemónica, la cultura occidental, para poder romper todo provincialismo, incluido el de occidente. La universalización de la libertad, producto occidental, se convierte así en instrumento dialéctico de realización y universalización de los valores occidentales.

Es en este sentido que, si como dice Leopoldo Zea, la cultura occidental ha trascendido las fronteras del propio mundo occidental hacia una cultura verdaderamente universal, nos preguntamos lo siguiente: ¿una “descolonización”, en el sentido de Fanon o aún al estilo decolonial, implica necesariamente una desoccidentalización?, ¿puede hablarse de una realidad trans-occidental y no sólo transmoderna o “pos-occidental” actualmente?, así como ¿lo universal, como “trans-occidental”, es moderno o “trans-moderno”?

⁶⁶² Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1989.

⁶⁶³ Zea, *op. Cit.*, p. 102.

FUENTES CITADAS:

N. B.: las siguientes fuentes han sido organizadas conforme al tema de la memoria e historia sacrificial, central en la presente tesis, desde las distintas disciplinas que abordamos. Sólo se incluyen las fuentes de la tesis, no de los anexos. Las organizamos del siguiente modo:

- A) MEMORIA, VIOLENCIA E HISTORIA SACRIFICIAL
- B) HISTORIA Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
- C) OTRAS FUENTES

- A) MEMORIA, VIOLENCIA E HISTORIA SACRIFICIAL

ARDILES COUDERC, Osvaldo. *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*. 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.

_____. *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*. Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.

_____. *“Philosophare in tempore belli omnium contra omnes de omnibus dubitandum in silentio Dei/ Filosofar en tiempos de guerra de todos contra todos, dudando de todo bajo el ominoso silencio de Dios. Prospecto”*, Córdoba, s/e, ca. 1999 o 2002.

_____. *Amar la sabiduría, e-book, 2 Vols*. Edición a cargo de Axel Ardiles, incluido en CD-Rom, Córdoba, Ediciones Sils-María/Serie digital del sesentayocho, 2006.

ARFUCH, Leonor. *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*. Buenos Aires, FCE, 2013.

ASSMAN, Jan. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires, Lilmod/Libros de la Araucaria, 2008.

ATKINSON, William W. *Nuestra memoria y el modo de utilizarla. Métodos prácticos para obtener una memoria y conseroarla*. México, Editorial Época, 1984 [1903].

AUGÉ, Marc. *Las formas del olvido*. Barcelona, Gedisa, 1998.

- BARTRA**, Roger. *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*. 2ª ed., México, FCE, 2014.
- BENJAMIN**, Walter. *Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus, 1989.
- BLAŽINA**, Vesna. “Mémoricide ou la purification culturelle: la guerre et les bibliothèques de Croatie et de Bosnie-Herzégovine” en Documentation et bibliothèques, vol. 42, no. 4, oct.-dic. 1996, pp. 149-163.
- BURUCÚA**, José Emilio y **KWIATKOWSKI**, Nicolás. “Cómo sucedieron estas cosas”. *Representar masacres y genocidios*. Buenos Aires, Katz, 2014.
- CANDAU**, Joël. *Antropología de la memoria*. Trad. Paula Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.
- CARRILLO-MORA**, Paul. “Sistemas de memoria: reseña histórica, clasificación y conceptos actuales. Primera parte: Historia, taxonomía de la memoria, sistemas de memoria a largo plazo: la memoria semántica” y “Sistemas de memoria: reseña histórica, clasificación y conceptos actuales. Segunda parte: Sistemas de memoria de largo plazo: memoria episódica, sistemas de memoria no declarativa y memoria de trabajo” en Salud Mental, vol. 33, nos. 1 y 2, enero-febrero/marzo-abril de 2010, pp. 85-93 y 197-205.
- CLASTRÉS**, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 1987.
- _____. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- COMBLIN**, José. “El sacrificio en la teología cristiana” en Revista Pasos, San José, Segunda Época, no. 96, julio-agosto de 2001.
- CUESTA BUSTILLO**, Josefina [ed.]. “Memoria e historia” en Revista Ayer, no. 32, Madrid, 1998.
- DE CERTEAU**, Michel. “El tiempo de las historias” en *La invención de lo cotidiano. Volumen I: Artes de hacer*, Trad. Alejandro Pescador, México, UIA/Instituto tecnológico de estudios Superiores de Occidente, 2000, pp. 87-99.
- DE LA FUENTE**, Ramón y **ÁLVAREZ-LEEFMANS**, Francisco J. *Biología de la mente*,

- México, FCE, 1998.
- DE LA GARZA**, María T. *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. Barcelona/México, Anthropos/UIA, 2002.
- DILTHEY**, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. Introducción de Julián Marías, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- DOSSE**, François. *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- DRAAISMA**, Dowue. *Las metáforas de la memoria. Una historia de la mente*. Madrid, Alianza, 1998.
- DUPY**, Jean-Pierre. *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- DUSSEL**, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Edgardo Lander [comp.]. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 41-53.
- _____. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México, Akal, 2012.
- ELÍAS**, Norbert. *El proceso de la civilización*, México, FCE, 2019 [1977].
- ELLACURÍA**, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. 2ª ed., San Salvador, UCA Editores, 2007.
- _____. “El mal común y los Derechos humanos” [1989] en *Escritos Filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 2001, pp. 447-450.
- _____. “El sentido del hacer histórico” en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, pp. 113-141.
- ESCUDERO ALDAY**, Rafael y **MARTÍN PALLÍN**, José Antonio [edits.]. *Derecho y memoria histórica*. Madrid, Trotta, 2008.
- FEIERSTEIN**, Daniel. *Seis estudios sobre el genocidio*, Buenos Aires, Editores del Puerto, 2008.
- _____. *El genocidio como práctica social*. Buenos Aires, FCE, 2011.
- _____. *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio I*, Buenos Aires, FCE, 2012.

- _____. *Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II*. Buenos Aires, FCE, 2015.
- _____. *Introducción a los estudios sobre el genocidio*. Buenos Aires, FCE, 2016.
- FLORESCANO, Enrique.** "Memoria del poder" y "Memoria e historia" en *La función social de la historia*, México, FCE, 2012, pp. 97-106, 217-237.
- FREUD, Sigmund.** *El malestar en la cultura*. Trad. Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
- FROMM, Erich.** *El corazón del hombre*, 3ª ed., México, FCE, 2015 [1964].
- GIRARD, René,** *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.
- _____. *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- _____, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- _____. *Los orígenes de la cultura*. Madrid, Trotta, 2006.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis.** *Invitación a la microhistoria*. México, FCE, 1986.
- GOYTISOLO, Juan.** "El memoricidio" en *El País*, 27 de agosto de 1993.
- JELIN, Elizabeth.** *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI/Social Science Research Council, 2002.
- _____y **DA SILVA, Ludmila.** *Los archivos de la represión: Documentos, memoria y verdad*. Madrid, Siglo XXI/Social Science Research Council, 2002.
- JUAN-NAVARRO, Santiago y Joan Torres-Pou,** "Introducción" en *íd.* [eds.], *Memoria histórica, género e interdisciplinariedad. Los estudios culturales hispánicos en el siglo XXI*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008, pp. 9-19.
- KOSIK, Karel.** *Dialéctica de lo concreto*, Trad. Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1967.
- LA CAPRA, Dominick.** *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro.** *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1957.
- _____. *Antropología de la esperanza*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1978.
- LE GOFF, Jacques.** *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Trad. Hugo F. Bauzá, Barcelona, Paidós, 1991.

- _____ y NORA, Pierre [dirs.]. *Hacer la historia, vol. I: nuevos problemas*. Barcelona, Laia, 1979.
- MAGALLÓN ANAYA**, Mario. *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*. México, CIALC-UNAM, 2007.
- MARCUSE**, Herbert. *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. México, Joaquín Mortiz, 1965.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA**, Ana María y **COHEN**, Esther [coords.]. *De memoria y escritura*. México, UNAM, 2008.
- MATE**, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos, 1991.
- _____. *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- _____. *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*, Buenos Aires, Altamira, 2006.
- _____. *Justicia de las víctimas*. Barcelona, Anthropos, 2008.
- _____. *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011.
- _____. *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid, Trotta, 2018.
- MATEOS CASTRO**, José A. *América Latina y la filosofía de la historia*, México, CIALC-UNAM, 2014.
- METZ**, Johannes B. *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- MONTEMAYOR** Alicia. “El legado de Simónides” en María Rosa Palazón Mayoral [comp.], *Antología de la estética en México, siglo XX*, México, UNAM, 2013, pp. 521-534.
- NIETZSCHE**, Friedrich. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, 2000 [1874].
- ORTEGA Y GASSET**, José. *Historia como sistema*. Madrid, Espasa-Calpe, 1971.
- PALAZÓN MAYORAL**, María R. “El olvido de reserva y la memoria feliz” en Ídem y Raúl Antonio Chavarría Buendía [editores], *Historia. Caminos hacia la hermenéutica de la reconstrucción*, México, UNAM, 2013, pp. 95-109.
- _____ et al. [comp.]. *Derecho (justicia legal) y utopía*. México, UNAM, 2016.

- PERRÉN**, Lilia [edit.]. *Memoria, razón, locura*. Córdoba, EDUCC, 2013.
- PINILLOS**, José L. *La mente humana*. Navarra, Salvat, 1970 (Colección "Biblioteca Básica Salvat", 24)
- POLLACK**, Michael. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Ediciones Al Margen, 2006.
- RABINOVICH**, Silvana. *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*. México, UACM, 2005.
- REPOLLÉS AGUILAR**, José. *La memoria*, Barcelona, Bruguera, 1968.
- RICOEUR**, Paul. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, UAM/Arrecife Producciones, 1999.
- _____. "La memoria y la promesa" en *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México, FCE, 2006, pp. 145-172.
- _____. *Finitud y culpabilidad*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2011.
- _____. *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2013.
- ROLSDOLSKY**, Roman. *El problema de los pueblos "sin historia"*. México, Fontamara, 1981.
- SAHLINS**, Marshall. *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2011.
- SALADINO**, Alberto. *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, México, UNAM/UAEMex, 2012.
- SANTOS HÉRCEG**, José. "Etno-eurocentrismo" en Ricardo Salas Astraín [coord.], *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Volumen I*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- SARLO**, Beatriz. *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de una cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- _____, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- SEVILLA GODÍNEZ**, Héctor [coord.]. *Homo Violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*. México, Colofón, 2018.
- SILVERO ARÉVALOS**, José M. *Suciedad, cuerpo y civilización*, Asunción, UNA, 2014.

- SUCASAS**, Alberto y **ZAMORA**, José A. [edits.], *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Trotta, 2010.
- SZURMUK**, Mónica. "Posmemoria" en *íd.* Y Robert Mckee Irwin [coords.], *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora, 2009, pp. 224-228.
- TAPIA**, Ricardo. *Las células de la mente*, 3ª ed., México, FCE, 2003.
- TAUBES**, Jacob. *Del culto a la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- TAVERSO**, Enzo. *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.
- _____. *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires, FCE, 2012.
- TODOROV**, Tzvetan. *Las morales de la historia*. Barcelona, Paidós, 1993.
- _____. *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós, 2000.
- _____. *El miedo a la barbarie*. México, Galaxia Gutenberg, 2013.
- TOLEDO**, Víctor M. y **BARRERA-BASOLS**, Narciso. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona, Icaria Editorial, 2008.
- VALDATA**, Marcela. "Memoria" en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin [coords.], *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora, 2009, pp. 173-177.
- VALENCIA**, Guadalupe. *Entre kronos y kairós. Las formas del tiempo histórico*. Barcelona, Anthropos, 2007.
- VARIOS AUTORES**, "La reacción de los oprimidos" en Enrique Dussel, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta [edits.], *El pensamiento filosófico, latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia. Corrientes. Temas. Filósofos*, México, Siglo XXI/CREFAL, 2009, pp. 67-73.
- VIVES**, Juan L. *Juan Luis Vives. Antología de textos*. Valencia, Universitat de Valencia, 1992.

- WALTER**, William G. *El cerebro viviente*. Trad. Augusto Fernández Guardiola, México, FCE, 1961.
- WATCHEL**, Nathan. "Memoria e historia" en Revista Colombiana de Antropología, no. 35, enero-diciembre de 1999, pp. 70-91.
- WOLF**, Eric. *Europa y la gente sin historia*. México, FCE, 2005.
- ZAMBRANO**, María. *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- ZEA**, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- _____. "América: ¿descubrimiento o encubrimiento?" en Cuadernos Americanos, vol. 258, no. 1, pp. 93-104.

B) HISTORIA Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANAS

- ACHA**, Juan. *Las culturas estéticas de América Latina*. México, UNAM, 1993.
- ANSALDI**, Waldo y **GIORDANO**, Verónica [coords.], *América Latina: tiempos de violencias*, Buenos Aires, Ariel, 2014.
- ALONSO**, Aurelio. "Calibanismo" en Arturo A. Roig y Hugo E. Biagini [dirs.], *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos/UNLa, 2009, pp. 84-85.
- ARILES CUDERC**, Osvaldo. *Ingreso a la filosofía*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1969.
- _____. "Leopoldo Zea. Dialéctica de la conciencia americana", en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, FFyL-UNAM, no. 9, 1976, pp. 325-329.
- _____. "Filosofía: populismo o liberación" en Revista Filosófica, Toluca, UAEM, 1977, no.2 (incluido también en su *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989).
- _____. "Anticipos. EL DESARRAIGO DE LA RAZÓN" en Alternativa Latinoamericana, vol. 1, enero-marzo de 1985, pp. 65-67.

- _____. "Racionalidad" en Ricardo Salas Astraín [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales, tomo 3*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, pp. 891-905.
- ASSELBORN**, Carlos, **CRUZ**, Gustavo y **PACHECO**, Oscar. *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*. Córdoba, EDUCC, 2009.
- BAGÚ**, Sergio. *Tiempo, realidad social y conocimiento*. 9ª ed., México, Siglo XXI, 1982.
- _____. *La idea de Dios en la sociedad de los hombres. La religión: expresión histórica, radicalidad filosófica, pauta de creación social*. 2ª ed., México, Siglo XXI, 2005.
- BARTRA**, Roger. *El mito del salvaje*, México, FCE, 2011.
- BATE**, Luis F. *Propuestas para la arqueología, 2 volúmenes* México, INAH, 2014.
- CALVEIRO**, Pilar. *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen organizado como medios de control global*, México, Siglo XXI, 2012.
- CASTRO-GÓMEZ**, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill, 1996 (2ª edición por la Universidad Javeriana de Colombia en 2012).
- _____. *La filosofía de los calibanes. Construcciones discursivas de la barbarie en la filosofía latinoamericana de la historia* (Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie), tesis de maestría en filosofía, Universitat de Tübingen, 1997, inédito, edición mimeografiada en español.
- _____ y **MENDIETA**, Eduardo [edis.]. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- _____ y **GROSGOUEL**, Ramón [edits.]. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar, 2007.
- _____. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*. México, Akal, 2015.
- CERUTTI-GULDBERG**, Horacio. *Presagio y tónica del descubrimiento*, México, CCyDEL-UNAM/Ediciones Eón, 1991.

- _____. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- _____ y Rodrigo Páez Montalbán [coords.]. *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003.
- _____. *Filosofía de la liberación latinoamericana* [1977], 3ª ed., México, FCE, 2006.
- _____ y Carlos Mondragón [coords.], *Religión y política en América Latina*, México, UNAM, 2006.
- _____. *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid/México, Biblioteca Nueva/UACM, 2009.
- _____. *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*. Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011.
- _____. *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. México/Ecuador, CIALC-UNAM/Universidad del Cauca, 2015.
- COLOMBRES, Adolfo.** *Sobre la cultura y el arte popular*. Buenos Aires, Ediciones Del Sol, 1987.
- _____. *Hacia una teoría transcultural del arte*. Buenos Aires, Ediciones Del Sol, 2004.
- _____. *Poética de lo sagrado*. Buenos Aires, Colihue, 2015.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura.** *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010.
- DE ZAN, Julio.** *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*. San Martín/Ciudad Autónoma de Buenos Aires, UNSAM Edita/Jorge Baudino Ediciones, 2013.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo.** *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, tomo II: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- DUSSEL, Enrique.** *El encubrimiento del otro*. La Paz, UMSA, 1994.
- _____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.
- _____. *Política de la liberación. Tomo I: Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta, 2007.
- _____. *Política de la liberación. Tomo II: La Arquitectónica*. Madrid, Trotta, 2009.

_____. *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México, Siglo XXI, 2014.

_____. *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. México, UACM, 2015.

_____. *Las metáforas teológicas de Marx*. México, Siglo XXI, 2017 [1993].

_____. *Siete ensayos de filosofía de la liberación*. Madrid, Trotta, 2020.

ELLACURÍA, Ignacio. “Antropología de Xavier Zubiri”, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, “Esquema general de la antropología zubiriana”, “La antropología filosófica de Xavier Zubiri”, “Antropología de Zubiri” e “Introducción crítica a la antropología de Xavier Zubiri” en *Escritos filosóficos, tomo II*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 71-148, 199-364, 515-664.

_____. “Persona y comunidad”, “Biología e inteligencia”, “La obra de Zubiri sobre la inteligencia humana” y “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri” en *Escritos filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 65-113, 137-201, 343-352, 365-394.

ESCOBAR, Ticio. *La belleza de los otros (arte indígena del Paraguay)*. Asunción, RP y Museo del Barro, 1992.

_____. *El arte en los tiempos globales*. Asunción, Don Bosco, 1997.

_____. *El arte fuera del sí*. Asunción, Fondec, 2004.

_____. *La mínima distancia*. La Habana, Matanzas, 2010.

ESQUIVEL BUSTAMANTE, Miguel Á. *David Alfaro Siqueiros: poéticas del arte público*. México, UNAM/INBA/JP, 2010.

_____. *Dos signos de un silencio rodeado de realpolitik: EZLN, estética y marxismo*. México, UNAM, 2016.

_____. *Siqueiros en sus términos*. México, UNAM, 2016.

_____. *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación*. México, UNAM, 2016.

FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1965.

_____. *Por la revolución africana. Escritos políticos*. Trad. Demetrio Aguilera Malta, México, FCE, 1965 [1964].

_____. *¡Escucha blanco!* Barcelona, Nova Terra, 1970.

_____. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Varios, Madrid, Akal, 2009 [1952].

FERNÁNDEZ NADAL, Estela. “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual” en *Revista Herramienta*, 2003, visto el 25 de noviembre de 2018 en web. Visto el 20 de noviembre de 2019 en <http://www.insumisos.com/httpdocs/articulos/Los%20estudios%20poscoloniales%20y%20la%20agenda%20de%20la%20filosof%EDa%20lati.pdf>.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Nuestra América y Occidente*. Cuadernos de Cultura Latinoamericana, CCyDEL-UNAM, México, 1978.

_____. *Algunos usos de civilización y barbarie y otros ensayos*, Contrapunto, Buenos Aires, 1989.

_____. *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.

_____. “Barbarie” en Arturo A. Roig y Hugo E. Biagini [dirs.], *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos/UNLa, 2009, pp. 65-67.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta, 2004.

GANDARILLA, José G. *Asedios a la totalidad. Poder y política desde un encare “decolonial”*. Barcelona, Anthropos, 2012.

_____. *Modernidad, crisis y crítica*, México, CEIICH-UNAM, 2015.

GAOS, José. *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, México, Stylo, 1947 [Tomo VII de sus *Obras completas*].

_____. *Historia de nuestra idea del mundo*. México, COLMEX/FCE, 1973 [Tomo XIV de sus *Obras completas*].

_____. *Obras completas, tomo XIII: Del hombre*, México, UNAM, 1992.

_____. *Obras Completas, tomo III: Ideas de la filosofía (1938-1950)*, México, UNAM, 2003.

GARCÍA GARCÍA, Luis I. *Modernidad, cultura y crítica. La escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*. Córdoba, FFyH-UNC, 2014.

GAUSSENS, Pierre. “Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe” en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, México, no. 23, septiembre de 2014/febrero de 2015, pp. 109-118.

- GERBI**, Antonelo. *La disputa del Nuevo Mundo*. México, FCE, 1960.
- GÓMEZ ARREDONDO**, David. *Calibán en cuestión*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2014.
- GONZÁLEZ CASANOVA**, Pablo. *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, México/Barcelona, UNAM/Anthropos, 2004.
- HÍJAR**, Alberto. *La praxis estética. Dimensión estética libertaria*. México, INBA, 2013.
- HINKELAMMERT**, Franz. *La vida o el capital*, San José de Costa Rica, DEL, 2003.
- KOZEL**, Andrés. *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*, México, COLMEX, 2012 (hay una reedición argentina en: Buenos Aires, Teseo Press, 2018).
- KUSCH**, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976.
- _____. *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda, 1978.
- _____. *Obras completas*, Rosario, Fundación Ross, 2000-2003, 4 tomos.
- LANDER**, Edgardo [ed.]. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, 2003.
- LIENDO**, María C. *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*. Prólogo de Yamandú Acosta, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008.
- LIMA ROCHA**, Orlando. *Historia de las ideas en nuestra América hoy. El pensamiento de Horacio Cerutti-Guldberg*. Tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos. México, FFyL-UNAM, 2013.
- _____. *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. México: FFyL-UNAM, 2013.
- _____. "Por una utopía no colonial" en *La Jornada Semanal*, 28 de mayo de 2016.
- _____. "'Liberación de la filosofía'. Un acercamiento al proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles Couderc" en *Revista Anátellei-Se levanta*, año XVIII, no. 36, diciembre 2016, pp. 89-103.

_____. “Hermenéutica, cultura popular y liberación latinoamericana. Un acercamiento desde la filosofía de Osvaldo Ardiles Couderc” en *Hermenéutica Intercultural*, no. 28, 2017, pp. 29-54, en web.

_____. “La travesía social del psicoanálisis” en *La Jornada Semanal*, no. 1194, 21 de enero del 2018, p. 12.

_____. “Filosofar sobre la memoria histórica desde la propia tradición” en la revista *De Raíz Diversa*, vol. VI, 2019, pp. 223-232.

_____. “Violencias de la memoria: la historia como utopía del recuerdo reprimido desde los vencidos de nuestra América” en *Revista Solar*, Año 15, vol. 15, no. 2, Agosto-Diciembre de 2019, pp. 111-132.

_____. “Aproximaciones a la génesis de la Filosofía de la Liberación. Entrevista a Enrique Dussel” publicado el 6 de junio del 2018 en el canal de Youtube “Ese Wey”. Visto el 29 de abril del 2020 en https://www.youtube.com/watch?v=6c_gtKI5oMU&t=35s

_____. *Militancia en la vigilia. Filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles*. Buenos Aires, Teseo Press, 2020.

MAGALLÓN ANAYA, Mario. *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México, CCyDEL-UNAM, 1991.

_____ y **CERUTTI, Horacio.** *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México: UCM/Juan Pablos Editor, 2003.

_____. *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CIALC-UNAM, 2006.

_____. *La democracia en América Latina*, 2ª ed. Corregida y aumentada, México, CIALC-UNAM, 2008.

_____. “Antropología ética de la educación en tiempos posmodernos” en *Educación Superior. Cifras y Hechos*, año 8, nos. 49-50, enero-abril 2010, pp. 12-13.

_____. *Historia de las ideas filosóficas (ensayo de filosofía y de la cultura en la mexicanidad)*. México, Editorial Torres y Asociados, 2010.

_____. *Miradas filosóficas latinoamericanas. Antropoética política de la educación y de la universidad en la crisis global*. México, Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, 2012.

_____. *Reflexiones éticas y políticas desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012.

_____. “Filosofía y pensamiento crítico de la actualidad” en De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, México, PPELA-UNAM, 2014, pp. 41-65, en web.

_____. *Filósofos y políticas desde nuestra América en el tiempo*. México, Editorial Torres Asociados, 2015.

_____ y Ángel Adalberto Juárez Rodríguez. *La teología política y la filosofía de la liberación de nuestra América*. México, Editorial Torres Asociados, 2017.

_____. *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*. Prólogo de Orlando Lima Rocha. México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2018.

_____. *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*. México, CIALC, 2018.

MANDOKI, Katya. *Prosaica*. México, Grijalbo, 1994.

_____. *El indispensable exceso de la estética*. México, Siglo XXI, 2013.

MATEOS CASTRO, José Antonio y Díaz Domínguez, Mario [coords.]. *Consideraciones desde la razón práctica: problemas, tensiones y posibilidades*, México, Itaca/UATx, 2019.

MIGNOLO, Walter. *The darked side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*, Michigan, University of Michigan, 1995.

_____. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Duke University/Del Signo, 2001.

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

- _____. "Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial" en *Tabula Rasa*, Bogotá, no. 3, enero-diciembre de 2005, pp. 47-72.
- OGARRIO**, Gustavo. *Breve historia de la transición y el olvido. Una lectura de la democratización en América Latina*, México, CIALC-UNAM/Ediciones Eón, 2012.
- OLIVA**, Elena *et al.* [edits.], *Frantz Fanon desde América Latina*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Corregidor, 2013.
- ORTEGA Y GASSET**, José. "Prólogo a la 'Historia de la filosofía' de Emile Bréhier" [1942] en *Obras Completas, tomo VI: Brindis y prólogos*, 6ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1964, 377-418.
- ORTEGA Y MEDINA**, Juan. *Reforma y modernidad*, México, UNAM, 1999. También en: *Obras completas, volumen 1. Europa moderna*, Alicia Mayer y María Cristina González Ortiz [editoras], México, IIH-FES Acatlán-UNAM, 2013.
- ORTÍZ**, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana, Consejo Nacional para la Cultura, 1963.
- PACHECO CHÁVEZ**, Víctor [coord.], *Rompiendo la jaula de la dominación. Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*, Santiago de Chile, Editorial Doble Ciencia Limitada, 2018.
- PALAZÓN**, María R. *Reflexiones sobre estética a propósito de André Breton*. México, UNAM, 1986.
- _____. *Filosofía de la historia*. Barcelona/México, UAB/UNAM, 1990.
- _____. *La estética en México: diálogos entre filósofos*. México, UNAM/FCE, 2006.
- _____. "Los enigmas de la vida y la revolución historiográfica" en Marialba Pastor [coord.], *Filosofía de la vida*. México, UNAM, 2008, pp. 11-37.
- _____[comp.]. *La estética en México, siglo XX*. México, UNAM, 2013.
- PALTI**, José E. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

- _____. “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, *Anales Nueva Época*, 2004, nos. 7-8, pp. 63-81.
- PRADO**, Abdennur. *Genealogía del monoteísmo cultural. La religión como dispositivo colonial*. México, Akal, 2018.
- QUIJANO**, Aníbal. *Antología esencial. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, prólogo y selección de Daniel Assis Climaco, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2014.
- QUIJANO VELASCO**, Mónica. *Transculturación, heterogeneidad e hibridación; tres conceptos de crítica literaria y cultural en América Latina*. México, FFyL-UNAM, 2012.
- RAMA**, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI, 1982.
- _____. *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998.
- RAMÍREZ FIERRO**, María. *Utopología desde nuestra América*. Bogotá, Ediciones desde abajo, 2012.
- REDING BLASE**, Sofía. *El buen salvaje y el caníbal*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2009.
- RENDÓN**, Pedro. “‘Yo no quiero ser humano; porque el concepto humanidad construyó el racismo’: Walter Mignolo en la Ibero” en *Desinformémonos. Periodismo desde abajo*, el 20 de agosto de 2016. Visto el 17 de septiembre del 2018 en <https://desinformemonos.org/yo-no-quiero-ser-humano-porque-el-concepto-humanidad-construyo-el-racismo-walter-mignolo-en-la-ibero/>
- ROIG**, Arturo. *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, CCyDEL-UNAM, 1981.
- _____. “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, estudio introductorio a *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, 1987.
- _____. *Caminos de filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001.

- _____. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Edición corregida y aumentada, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2008.
- _____. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, 2ª ed., Buenos Aires, Una ventana, 2011.
- ROMERO**, José L. *La cultura occidental. Del mundo romano al siglo XX*. 2ª ed., México, Siglo XXI, 2011 [1953].
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ**, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI, 2013.
- SANDOVAL**, Pablo [comp.]. *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, 2ª ed., Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2010.
- SAUERWALD**, Gregor. "Civilización y barbarie" en Revista Nuestra América, "Filosofía de la liberación", México, CCyDEL-UNAM, año IV, no. 11, mayo-agosto de 1984.
- SILVERO**, José M. "Apuntes en torno a la noción de poder en Pierre Clastrés" en *Paraguay: Ideas, Representaciones e Imaginarios*. Asunción, Secretaría Nacional de Cultura, 2011, pp. 55-72.
- TABOADA**, Hernán G. H. *Un orientalismo periférico: nuestra América y el Islam*. México, CIALC-UNAM, 2012.
- TERÁN**, Oscar. *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- _____. *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 5ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- URREGO**, Miguel A. "Inconsistencias teóricas y políticas del giro decolonial en una época de auge de las extremas derechas en América Latina" en Devenires, vol. XIX, no. 38, 2018, pp. 193-228, en web.
- VARIOS AUTORES**. *Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires, Bonum, 1973.
- _____. *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975.
- VELÁZQUEZ DELGADO**, Jorge. *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana. Deslindes e imaginarios*. México, UAM, 2016.

ZAHAR, Renate. *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1976.

ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*, México, Ediciones de Cuadernos Americanos, 1953.

_____. *América en la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.

_____. *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza Editorial.

_____. *El pensamiento latinoamericano*, 3ª ed., Barcelona, Ariel, 1976 [1965].

_____. *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

_____. *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, 4ª ed., México, Porrúa, 1987.

_____. *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Ayacucho, 1991.

_____. [coord. e introd.]. *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/UNESCO, 2010.

_____. *América en la conciencia de Europa*, México, UNAM, 2015 [1955].

C) OTRAS FUENTES

a. FILOSOFÍA, HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 2009 [1958].

_____. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, México, De Bolsillo, 2016 [1964].

ARÓSTEGUI, Julio. *La historia vivida. Sobre la historia del presente*. Madrid, Alianza, 2004.

BASTIDE, Roger. "Memoire collective et sociologie du bricolage" en *L'Anne Sociologique*, vol. 21, 1970, pp. 65-108.

BLOCH, Marc. *Introducción a la historia*, Trad. Pablo González Casanova y Max Aub, 4ª ed., México, FCE, 2000 [1949].

BLUMENBERG, Hans. *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires, FCE, 2013.

CHÂTELET, François y **MAIRET**, Gérard [eds.]. *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*. Madrid, Akal, 2008.

- CHILDE**, Gordon. *Progreso y Arqueología*. Buenos Aires, Dédalo, 1960.
- _____. *Qué sucedió en la historia*. Buenos Aires, La Pléyade, 1981.
- CORETH**, Emerich. *¿Qué es el hombre?* Barcelona, Herder, 2007.
- CROATTO**, José S. *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*, Buenos Aires/Navarra, Editorial Guadalupe/Editorial Verbo Divino, 2002.
- DE CERTEAU**, Michel. *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción. Nueva edición, revisada y aumentada*. Trad. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, México, UIA/ITESO, 2004.
- DIEZ DE VELASCO**, Francisco y **GARCÍA BAZÁN**, Francisco [edits.]. *El estudio de la religión*. Madrid, Trotta, 2012 (Tomo I de la Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones).
- DOSSE**, François. *El arte de la biografía: entre historia y ficción*, México, UIA, 2007.
- DUCH**, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*. 2ª ed., Barcelona, Herder, 2002.
- EAGLETON**, Terry. *La idea de cultura. Una mirada política de los conflictos culturales*. Barcelona, Paidós, 1997.
- _____. *Terror santo*. Barcelona, Debate, 2008.
- ECHEVERRÍA**, Bolívar. *Definición de la cultura*. México, FCE, 2010.
- FOUCAULT**, Michel. *Arqueología del saber*. 6ª ed., Trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1979.
- _____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, 2010.
- FRANKL**, Víctor. *Psicoanálisis y existencialismo*. México, FCE, 1952.
- GADAMER**, Hans-Georg. "Análisis de la conciencia de la historia efectual" en *Verdad y método I*, 10 ed., Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 415-457.
- GAUR**, Albertine. *Historia de la escritura*. Madrid, Ediciones Pirámide, 1990.
- GIMÉNEZ MONTIEL**, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultura, 2 volúmenes*. México, CONACULTA, 2005.

- GINZBURG, Carlo.** *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio.* México, FCE, 2010.
- _____. *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política.* México, Editorial Contrahistorias, 2014.
- GONZÁLEZ, Juliana.** *Ética y libertad.* México, FCE/UNAM, 2007.
- HAEBERLIN, Carlos.** *Fundamentos del psicoanálisis.* Madrid, Revista de Occidente, 1928.
- HARRIS, Marvin.** *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura.* México, Siglo XXI, 1979.
- HELLER, Agnes.** *Teoría de la historia.* México, Fontamara, 2005.
- _____. *Una filosofía de la historia en fragmentos.* Barcelona, Gedisa, 1999.
- _____. *Teoría de los sentimientos.* 3ª ed., México, Fontamara, 2011.
- HERNANDO, Almudena.** "Sobre la prehistoria y sus habitantes: mitos, metáforas y miedos" en *Complutum*, no. 9, 1997, pp. 247-260.
- _____. *Arqueología de la identidad.* Madrid, Akal, 2002.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir.** *Lo puro y lo impuro.* Madrid, Taurus, 1990 (Hay edición en Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010).
- KERN, Walter y NIEMANN, Franz-Josef.** *El conocimiento teológico,* Barcelona, Herder, 1986.
- KOSELLECK, Reinhart.** *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos,* Barcelona, Paidós, 1993.
- _____. "Histórica y hermenéutica" en Hans-Georg Gadamer e *ídem, Historia y hermenéutica,* Barcelona, Paidós, 1997, pp. 65-93.
- _____. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia,* Barcelona, Paidós, 2001.
- _____. *Aceleración, prognosis y secularización.* Barcelona, PreTextos, 2003.
- _____. *historia/Historia.* 2ª ed., Madrid, Trotta, 2010.
- _____. *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional.* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.
- _____. *Historias de conceptos.* Madrid, Trotta, 2012.

- KROTZ**, Esteban. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México, FCE/UAM-I, 2002.
- LAPOUJADE**, María N. *Filosofía de la imaginación*. México, Siglo XXI, 1988.
- LLANES ARENAS**, Lorena [Coord.], *Didáctica de la historia en el siglo XXI*, México, Palabra de Clío, 2011.
- LÖWY**, Michael. *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo y utopía*, Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 2015.
- MAIRET**, Gérard. “La ideología de Occidente, significado de un mito orgánico” en Francois Châtelet e *ídem* [eds.], *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal, 2008, pp. 232-240.
- MARDONES**, José M. *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Madrid, Síntesis, 2000.
- MARTÍNEZ ASSAD**, Carlos. *Los cuatro puntos orientales. El regreso de los árabes a la historia*. México, Océano, 2013.
- MCNALL BURNS**, Edward. *Civilizaciones de occidente. Su historia y su cultura*. 2 tomos. 11ª ed., Buenos Aires, Siglo Veinte, 1976.
- MÉLICH**, Joan-Carles. *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996.
- MONOD**, Jean-Claude. *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Buenos Aires, Amrrorortu, 2015.
- MORÍN**, Edgar. *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*. Barcelona, Kairós, 1974.
- _____. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Francia, UNESCO, 1999.
- _____. “La antropolítica” en *Tierra Patria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 157-179.
- PASQUALINI**, Mario. *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y teoría social de Freud a Zizek*. Buenos Aires, FCE, 2016.

- RÍOS GORDILLO**, Carlos A. *Las formas de la comparación: Marc Bloch y las ciencias humanas. Ensayo de morfología e historia.* Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 2016.
- ROHDE**, Erwin. *Psique. La idea de alma y la inmortalidad entre los griegos.* Trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1948.
- SAVATER**, Fernando. *El valor de elegir.* Barcelona, Ariel, 2015.
- SCHELER**, Max. *La idea del hombre y la historia.* Buenos Aires, La Pléyade, 1981.
- THOMAS**, Louis-Vincent. *Antropología de la muerte.* México, FCE, 1983.
- TODOROV**, Tzvetan. *Nosotros y los otros,* México, Siglo XXI, 1991.
- _____. *La conquista de América. El problema del otro,* 16ª ed., México, Siglo XXI, 2008.
- WILLIAMS**, Raymond. *El campo y la ciudad.* Buenos Aires, Paidós, 2001.
- ZOLO**, Danilo. *La justicia de los vencedores.* Madrid, Trotta, 2007.

b. DICCIONARIOS Y REVISTAS

- BIAGINI**, Hugo E. [dir.]. *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda.* Buenos Aires, Biblos, 2015.
- _____.y **ROIG**, Arturo [dirs.]. *Diccionario del pensamiento alternativo.* 2ª ed., Buenos Aires, Biblos, 2009.
- PIMENTEL** Álvarez, Julio. *Breve diccionario latín/español, español/latín,* México, Porrúa, 2011.
- SALAS ASTRÁIN**, Ricardo [coord.]. *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales, 3 volúmenes.* Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- SZURMUK**, Mónica y **MCKEE IRWIN**, Robert [coords.]. *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos.* México, Siglo XXI/Instituto Mora, 2009.
- VARIOS AUTORES.** "Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político". Revista Anthropos. Huellas del conocimiento. No. 223, abril-junio de 2009.