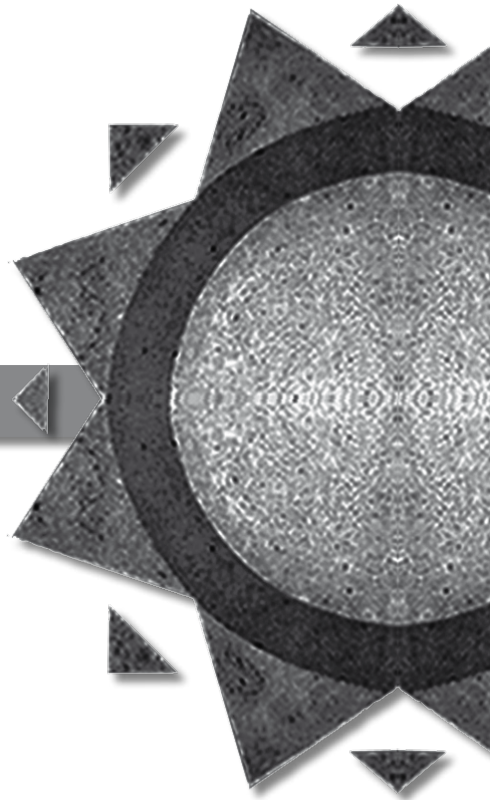


artículos



EL LUGAR DE AMÉRICA. REVISITA AL PROCESO DE UNIVERSALIZACIÓN DE LA HISTORIA

AMERICA'S PLACE. THE PROCESS OF UNIVERSALISATION OF HISTORY REVISITED

Pablo Aravena Núñez*

Instituto de Historia, Universidad de Valparaíso
Universidad Viña del Mar
paranunez@yahoo.es

Resumen

Hace ya tiempo se ha vuelto un tópico las acusaciones dirigidas hacia la filosofía hegeliana de la historia, a fin de endosarle todos los males de la modernidad tardía (colonialismo, nacionalismo, totalitarismo, etc.). Sin embargo tal filosofía es "resultado" y no "propuesta", es decir, tan solo es la formalización filosófica de ideas (y prácticas) que se hallaban presentes, aunque dispersas, en un arco que va desde el pensamiento cristiano de San Agustín hasta el naturalismo del siglo XVIII. Este artículo propone una relectura del proceso de conformación de esta visión de mundo, a partir de la constatación de un fenómeno de nuestro presente: pese a que la crítica posmoderna ha dado de baja los discursos fuertes sobre la Historia, el discurso del poder sigue valiéndose de ellos, mientras que han sido solo los sectores vencidos (o abdicados) los que han asumido la culpa, dando pie a discursos políticamente estériles cuando no absolutamente funcionales. Urge entonces una crítica de la crítica.

Palabras clave: Historia, América, Hegel, opción decolonial.

Abstract

It has been a fairly long time since accusations aimed at Hegel's philosophy of History have become topical, with the aim of charging it with every evil of late modernity (colonialism, nationalism, totalitarianism, etc.). Nevertheless, such a philosophy must be construed as a "result" rather than as a "proposal"; in other words, it is merely the philosophical

* Candidato a Doctor en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.

formalization of ideas already present, albeit in a scattered fashion, in a range that spans from the Christian thought of St. Augustine to the naturalism of the 18th century. This paper proposes a re-reading of the formation process of this worldview, taking as its starting point a present phenomenon: though post-modern criticism has demoted strong discourses concerning history, they are still resorted to by the discourse of power, whereas it has been the defeated (or forced to abdicate) sectors that have pleaded guilty, giving rise to politically sterile—or even functional—discourses. Thus, a critique of criticism becomes urgent.

Keywords: History, America, Hegel, decolonial option.

“La historia natural no ha sacado ningún beneficio de la filosofía de las causas finales, cuyos sectarios se han mostrado inclinados a contentarse con la conjetura probable, en lugar de la investigación paciente. Mucho menos la historia de la humanidad, con su maquinaria infinitamente complicada de causas que actúan mutuamente unas sobre otras [...] Todo, o nada, es fortuito; todo, o nada, es arbitrario... Éste es el único método filosófico de contemplar la historia, e incluso ha sido practicado por todas las mentes pensantes”

Johann Gottfried Herder

Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad, Leipzig, 1784.

INTRODUCCIÓN (O POR QUÉ SEGUIR PENSANDO EN LAS MISMAS COSAS)

Si aún para nosotros la Historia es el encadenamiento solidario de pueblos y “civilizaciones” que han aportado su cuota al desarrollo de la humanidad presente, es porque una Filosofía de la Historia logró hace ya tiempo hacerse *sentido común*. Y no obstante, la obra de Hegel —el autor de tal sistematización— es *resultado* y no creación *ex nihilo*. Pero no nos referimos tan solo a las deudas que pudiera mantener con la tradición filosófica occidental (de Heráclito a Kant, cristianismo e ilustración mediante), sino a que su sistema de la Historia es la decantación, formalización y apoteosis de un pensamiento “puesto en obra” en la conquista y colonización de América y otras periferias. Así como la filosofía de Descartes fue la formalización de una práctica científica desarrollada durante ciento cincuenta años antes, la filosofía de Hegel “ha demostrado ser la hija de la Era del Imperialismo”¹. En tal sentido este escrito guarda dos objetivos: presentar —o hacer la genealogía— de los planteamientos filosóficos,

¹ Guha, Ranahit, *La Historia en el término de la Historia Universal*. Barcelona, Crítica, 2003, p. 17. A este mismo respecto las consideraciones de Josep Fontana: “Cuando se quiere legítimar el dominio, aparecen las teorías que ‘demuestran’ que los dominados son inferiores. Lo que para el sometimiento de los indígenas americanos hicieron los teólogos castellanos,

científicos y finalmente teológicos que fueron condición de posibilidad de la filosofía hegeliana de la historia y, en segundo lugar, evidenciar las prácticas de las que eran solidarias.

Si consideramos necesario revisar nuevamente esta historia de la “Historia Universal” es porque, pese al descrédito que posee en los medios académicos el concepto lineal-evolutivo de la Historia, en los discursos cotidianos (políticos, mass mediáticos, escolares, etc.) la idea de la Historia como un proceso unívoco, lineal y ascendente es alimentada por el aparente éxito “final” de lo que se supone hoy es el mejor de los modos de organización de la sociedad: el neoliberalismo y la globalización como orden del mundo². En otros términos: lo que los planteamientos posmodernistas dan por superado, o ya irrelevante discutir, es lo que se impone hoy como verdad en buena parte del globo. La renuncia a continuar su crítica y problematización –pero lo más importante, sin lenguajes herméticos y acudiendo al debate público– no puede ser pensado sino como un acto de complicidad con una dominación de origen colonial –gesto del que Gianni Vattimo sea quizá su máximo representante. En palabras de Jean-Claude Kaufmann:

“En lo más alto, por ejemplo se encuentra en nuestros días el escepticismo crítico y el relativismo cultural, muy a la moda. En lo más bajo, la idea de que los movimientos de la historia podrían a la inversa, decirnos algo sobre nuestro futuro. La mera palabra evolución provoca escalofríos en la buena sociedad intelectual. (...) Sin embargo, la historia contada por la economía se inscribe en el materialismo más plano y en el evolucionismo más unidireccional que quepa imaginar. Un evolucionismo naturalizado, convertido en límpido porque ha borrado las contradicciones y la dinámica de lo social. ¡Lo que resulta más contrario a las ideas de la época se impone como discurso dominante, y todo aquel que pretendiera refutarlo se vería estigmatizado por falta de seriedad!”³.

lo hicieron para el de los esclavos negros los filósofos franceses del siglo XVIII”. Fontana, Josep, *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 2000, p. 115.

² Ver al respecto la postura de Walter Mignolo: “...la situación no cambiará mientras la retórica de la modernidad mantenga su poder de persuasión y refuerce la idea de que la historia es un proceso lineal cuyo objetivo final es, hoy en día, el neoliberalismo”. Mignolo, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa, 2007, p. 73.

³ Kaufmann, Jean-Claude, “La fábula del sistema”. *Historia, antropología y fuentes orales*.

Pero a juicio de Vattimo –promotor del “sujeto débil” y, dicho sea de paso, invitado predilecto para dictar conferencias en La Moneda durante los gobiernos de Frei y Lagos⁴– el escenario actual sería otro. Esta nueva fase tendría como precursora no sólo una crítica intelectual a la idea de Progreso o a la Historia como proceso universal, sino que también procesos “históricos” concretos, como las resistencias al colonialismo y el imperialismo, que habrían dejado en evidencia, al fin, de qué estaba hecho el gran relato de la Historia: un humanismo eurocentrista. Pero según Vattimo “otro gran factor ha venido a resultar determinante para la disolución de la idea de Historia y para el fin de la modernidad: se trata del advenimiento de la sociedad de la información”⁵. El sentido que había articulado la Historia era justamente la certeza del advenimiento de una sociedad transparente (reconciliada, autoconsciente de su unidad). Pero los *mass media*, en lugar de completar el proceso de globalización y homogenización de la humanidad, han traído consigo supuestamente el proceso contrario, aparejados de efectos igualmente deslegitimantes. Los medios no devuelven, como un espejo, la imagen de sí mismo (de un nosotros que es yo), sino la de la multiplicidad, las diferencias:

“A pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, es, más bien al contrario, que la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de (*Weltanschauungen*) visiones de mundo”⁶.

Este fenómeno concreto sería –según Vattimo– lo que impediría ya pensar la Historia como curso unitario, con todo lo que ello implica: la idea de Progreso se hace insostenible, se desvanece el sentido, el “fin”. El tradicional centro ordenador de la Historia –Occidente europeo– se pierde entre otras “visiones de mundo”: sin centro lo que queda es caos y, paradójicamente, es en este efecto que Vattimo cifra sus esperanzas de emancipación de la modernidad:

“En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la Historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una

Nº 32. 2004. El texto corresponde al Post-scriptum del libro *L'invention du soi (Une théorie de l'identité)*, París, Armand Colin, 2004.

⁴ Su primera visita data del año 2003, invitado por el Gobierno de Chile en el marco del programa “Conferencias presidenciales de humanidades”.

⁵ Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 77.

⁶ *Ibid.*, p. 79.

multiplicidad de racionalidades locales (...) el sentido emancipador de la liberación de las diferencias y los dialectos está más bien en el efecto añadido de extrañamiento que acompaña el primer efecto de identificación [...] vivir este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento”⁷.

Esa afirmación festiva de la experiencia de la “libertad” que constataba Vattimo no es otra cosa que la confirmación de la localización de su discurso. Por acá (América Latina, pero también África) esa experiencia sólo puede ser pensada para países herederos de aquel “centro” ordenador de la Historia. A pesar del propio Vattimo –pero mucho más a pesar de nosotros– la Historia sigue por ahora su curso universal, lineal y aplastante.

LA FUERZA DE LA HISTORIA (LA DOMINACIÓN COMO IDEAL)

Quizá lo que haya hecho tan potente a la filosofía hegeliana de la historia sea el hecho de haber contado con los datos a su favor. Su instalación a nivel de sentido común no ha de explicarse sólo a partir de su difusión (vertical) a manos de los centros productores y agentes difusores del saber, sino sobre todo a la existencia de una *empiria* que la corroboraba. Es en esta solidaridad entre discurso filosófico y realidad que se funda *la fuerza de la Historia Universal*.

Esa *empiria* provenía de un capitalismo en su fase expansiva: el avance de Europa (sin pueblo que se le resistiera), los crecientes niveles de riqueza acumulada, la velocidad con que se seguían los inventos y el perfeccionamiento técnico del Estado, que se abría paso entre el lastre del poder absoluto, son algunos de los datos que confirmaban a los hombres y mujeres de los siglos XVIII y XIX en un concepto de historia apoyado en algunas ideas fundamentales: a) que la historia es un sucesivo encadenamiento de culturas y civilizaciones en una línea de desarrollo unívoco⁸, b) que la historia es un proceso racional ordenado hacia un fin superior ligado a la “libertad”; c) que los pueblos

⁷ *Ibíd.*, p. 87.

⁸ A este respecto debemos considerar la tesis de John Bury, la que sostiene que tal idea se hallaba previamente formulada ya en el siglo XVI, en la obra de Juan Bodino quien a su vez se habría basado en las ideas de “imperio” de fines de la cultura clásica, y de su supervivencia en la idea de “Iglesia universal” en el medioevo. “Bodino habla repetidamente del mundo como de un estado universal y sugiere que las distintas razas han de contribuir al bien común de la totalidad mediante sus aptitudes y cualidades peculiares. Este concepto de la solidaridad de los pueblos habría de ser un elemento de decisiva importancia en el desarrollo de la doctrina del progreso”. Bury, John, *La Idea del Progreso*. Madrid, Alianza, 1971, pp. 32 y 48.

e individuos sólo obtienen su dignidad en la medida que aporten a tal movimiento, estas entidades históricas no desaparecen, sino que son conservadas en las estructuras superiores que ellas favorecieron, de lo que se deduce su conciencia del sentido de la Historia. Pero es justamente esta lógica –que como bien se sabe en la filosofía de Hegel está contenida en el principio de “superación” (*Aufhebung*)– la que reproduce en términos abstractos la “lógica” de la dominación colonial: un pueblo con “más espíritu” absorbe a otro anterior (anterior y no “diferente”).

Como hemos señalado al comienzo, la filosofía de Hegel ha de considerarse una decantación tanto de las ideas precedentes sobre la historia, como de los procesos y fenómenos que ponían en aprietos a la conciencia europea. Esas ideas apuntaban en lo fundamental a la existencia de una *necesidad* subyacente al proceso de la historia, que permitía leerla en clave de progreso. Aquello que venía hace tiempo tratando de resolver el pensamiento occidental era la experiencia del otro.

Según Antonio Campillo⁹ el pensamiento europeo en torno a la historia puede ser él mismo pensado a partir de dos fases: la primera, que va del Renacimiento hasta el Romanticismo, en la que predomina la tesis del *sujeto* y, la segunda, que va del Romanticismo hasta la crisis del marxismo –hasta hoy–, en la que predomina la tesis de la *historia*. En la primera se afirma –casi como un principio de negación frente a la diferencia– que los hombres son por naturaleza esencialmente idénticos, dotados de la misma razón y libertad, pasiones e intereses. De esta universalidad del sujeto se deriva la universalidad del tiempo y el espacio, no sólo como universo físico, sino fundamentalmente humano: lo que es bueno o malo para un sujeto en una cultura o en una época de la historia, es igualmente bueno o malo para todos los sujetos de cualquier cultura y de cualquier época histórica¹⁰. La máxima expresión –o culminación– de tal principio es la filosofía de Kant, aunque para el caso sea la cita de los *Essai* de Voltaire lo que mejor grafica tal disposición:

⁹ Campillo, Antonio, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*. Barcelona, Anagrama, 1995.

¹⁰ A este respecto también los planteamientos de Anthony Pagden: “Los observadores de los siglos XVI y XVII también vivían en un mundo que creía firmemente en la universalidad de la mayoría de las normas sociales y en un alto grado de unidad cultural entre las distintas razas de los hombres [...] Desde luego podía existir una amplia variedad de costumbres locales [...] pero todas tenían que conformarse a un cuerpo de meta-leyes, el derecho natural, el *ius naturae*”. “A mediados del siglo XVIII, la teoría de que las diferencias en el comportamiento cultural podían explicarse como las diferencias en los ritmos de desarrollo histórico, se había convertido en un lugar común”. Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*. Madrid, Alianza, 1988, p. 26 y 23.

“La naturaleza, siendo por todas partes la misma, los hombres han debido adoptar necesariamente las mismas verdades y los mismos errores, en las cosas que convienen más a sus sentidos y que chocan más fuertemente su imaginación”¹¹.

El problema que significan las evidentes diferencias entre pueblos y culturas es resuelto tomando –platónicamente– las diferencias como algo accesorio, aparente o contingente, un estado pasajero condicionado por la *tiranía* y la *dominación*. Una dominación que va desde el predominio de las pasiones (dentro del sujeto), hasta la tiranía de poderes despóticos (sobre el sujeto). “Para que el sujeto ejerza como tal, para que su condición natural emerja a la superficie de la historia, es preciso abolir progresivamente todas las dominaciones”¹². El sujeto que se deja dominar es un niño crédulo, su naturaleza aflorará cuando madure, piense y actúe “por sí mismo”. De este modo “las variaciones históricas no hacen sino mostrar de una forma cada vez más patente la intemporal universalidad humana”. La idea de *progreso* lineal es lo que permite articular la tesis de la universalidad del sujeto con la constatación de las variaciones culturales e históricas¹³. Pero la asociación de la historia a esta idea de progreso da paso a la jerarquización de los pueblos, según estén más próximos a reconciliarse con la naturaleza del sujeto. En este sentido la dominación y la colonización –fenómenos que son puntos de partida de esta misma reflexión– siempre son en nombre de la libertad. Los dominadores dominan porque se encuentran varias generaciones más adelante que los dominados, y cumplen la función de acelerar la historia en donde ésta se ha demorado. Es esta aceleración la que permitirá la autentica universalización de la moral, el conocimiento, el sistema político y la economía.

La segunda fase, la de la *historia*, se funda en las observaciones hechas por el romanticismo (por ejemplo Herder) al concepto ilustrado de historia, de las que se hará cargo en gran medida Hegel. La tesis de la historia se caracteriza por asumir la particularidad y especificidad de cada pueblo histórico, la radical diferencia entre unos hombres y otros, la diversidad de morales, formas de conocimiento, etc. No hay ya un único modelo de libertad y de racionalidad,

¹¹ Voltaire, François, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. Buenos Aires, Biblioteca Hachette de Filosofía, 1959, p. 43. Al respecto ver Mudrovic, María, “La historiografía volteriana: una invención crítica”. *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*. Madrid. Akal. 2005. pp. 57-70. En este texto la autora sostiene que en tanto historiador Voltaire se alejaría del principio de universalidad de la naturaleza, lo que se podría observar en el desarrollo del concepto de “costumbre”.

¹² Campillo, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*. p. 18.

¹³ *Ibíd.*, p. 19.

no hay una identidad natural independiente de las diferencias históricas. El problema en este entendido es el de establecer la relación que hay entre esas diferencias. Se impone la intuición de que “esas diversas racionalidades no son, pues, absolutamente diferentes ni absolutamente indiferentes entre sí, sino que se asemejan y se enfrentan mutuamente”¹⁴. Esta cuestión ha de ser resuelta por el recurso a una nueva variante de la idea de progreso, pues la tesis de la *historia* asume que cada entidad histórica tiene una forma de libertad y de racionalidad que no ha de ser juzgada como falsa o errónea, sino como particular: la existencia de una subjetividad específica.

El planteamiento podría bordear el relativismo, pero si se asume que dichas formas tienen validez en sí mismas, se trata de una validez limitada por la validez de otras formas históricas. Se trata entonces de establecer la escala comparativa. La novedad será que esa escala, a diferencia del progreso asumido en la tesis del *sujeto*, “no nos la proporciona ya un patrón intemporal, un modelo natural, una verdad previa e independiente del despliegue histórico (...) La escala nos la proporciona el propio despliegue histórico”¹⁵. Esto significa que la historia misma, como proceso concreto, construye la jerarquía de pueblos, en un movimiento en que unas entidades históricas subsumen a las otras, y las subsumen porque son superiores. Ya no hay aquí *a priori*, sino un mero ceñirse a los hechos. Se produce un progreso hacia la universalidad, pero a una universalidad que no estaba previamente dada, sino que ha ido avanzando mediante universalizaciones parciales.

El resultado es que se idealiza la dominación misma, la dominación es el único criterio real de progreso. Es una dominación aparentemente “más humana”, en tanto reconoce el derecho y los “aportes” de las entidades históricas particulares, pero mucho más dura en el sentido que se acata el mandato de lo real como única fuente de razón. La radicalización de este principio ha de encontrarse en la misma acción anticolonial: “para acabar con el dominio de las potencias extranjeras, los pueblos colonizados no encontrarán mejor vía que la de imitar los procedimientos técnicos, económicos, políticos y culturales empleados por esas mismas potencias. Para liberarse, ya se sabe, hay que modernizarse”¹⁶. Los dominados tratan de ponerse a la altura de los dominadores.

Evidentemente se trata de dos modos de “hacerse cargo de la diferencia”, por vía de una filosofía de la historia, en un caso fundada en la mera progresión

¹⁴ *Ibíd.*, p. 22.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 24 - 25.

lineal como despliegue de una naturaleza dada, y en la otra de una progresión dialéctica fundada en la propia historia. El paso de una a otra tiene que ver no tan sólo con las críticas románticas, sino al hecho concreto de que la mayoría de edad de esos otros pueblos era artificialmente demorada. De este modo la tesis de la historia equivale a asumir la realidad de la barbarie como un dato, sin mala conciencia. Tal como lo ha planteado Ranahit Guha:

“Si atendemos al relato de Plutarco acerca del encuentro que tuvo lugar entre Diógenes y Alejandro de Corinto, vemos que hubo un tiempo en el que los filósofos sentían la necesidad de mantenerse alejados de los conquistadores del mundo. No fue así en la era poscolombina, en la cual sería factible que uno de sus pensadores más distinguidos [Hegel] escribiera: *La historia universal se mueve en un plano más elevado que aquel al que pertenece la propia moral... Los actos de los grandes hombres, que son individuos de la historia universal, aparecen justificados, no sólo en su significación interna sino también desde un punto de vista terrenal. Y desde dicho punto de vista, los círculos morales, a los que no pertenecen esos actos de la historia universal y aquellos que los promovieron, no pueden pretender nada en contra de ellos*”¹⁷.

Pero Hegel es aún más explícito en un párrafo anterior al citado por Guha: “Aquellos que por razones morales y, por tanto, con una noble intención, se han opuesto a lo que el progreso de la idea del espíritu hacía necesario, sobrepujan, sin duda, en valor moral a aquellos cuyos crímenes se hayan convertido en medios para poner por obra la voluntad de un orden superior”¹⁸. Esta autoridad que concede el sistema hegeliano a la historia concreta –en principio extraña al idealismo– ha de entenderse a partir del siguiente enunciado: “... la historia universal se desenvuelve en el terreno espiritual (...) Pero es en el teatro en el que observamos, en la historia universal, en donde el espíritu se encuentra en su más concreta realidad”¹⁹. Aquel proceso racional que contemplaba el tránsito del *espíritu* por los distintos “pueblos históricos mundiales” negaba el carácter histórico de cualquier otra entidad en la medida que no hubiera aportado o cultivado aquel *espíritu*. “Un pueblo existe auténticamente

¹⁷ Guha, *La Historia en el término de la Historia Universal*. p. 17.

¹⁸ Hegel, Georg, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*. Madrid, Istmo, 2005, p. 137. (Edición bilingüe de Román Cuartango).

¹⁹ Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*. p. 63.

sólo cuando lleva al espíritu en su entraña, cuando tiene algo que hacer en la historia universal"²⁰, y si el *espíritu* ha de realizarse en y por la libertad, su desarrollo ha de estar ligado al ente que proporciona las bases y límites que hacen posible y perfectible esa libertad: el Estado. Así la "Historia Universal" comienza con los primeros ensayos de Estado: el pueblo chino es la versión más imperfecta de éste y contribuye en mínima medida al desarrollo del espíritu; al colapsar, éste debe ser cultivado por otros pueblos: el hindú, el persa, el griego, el romano y, por fin, el germánico... dónde se halla Hegel. Así el pueblo antiguo, que es condición de la nueva fase de desarrollo, queda convertido en un "despojo de la historia"; conservado en el estadio superior sólo en lo que aportó. "Según Hegel, poniendo en orden los Estados, por lo menos los más eminentes con referencia al nivel espiritual de sus principios racionales, se encontrará una correspondencia en el orden temporal de su aparición en la historia mundial"; los pueblos son etapas de un solo desarrollo histórico: "El ascenso del espíritu humano, que es al mismo tiempo organización progresiva social de la libertad"²¹.

Ante tal planteamiento, la interrogante obvia es acerca de la situación y destino de esas "otras" individualidades que han existido y existen al margen de la organización estatal, pero, a la vez, simultáneamente con aquellas en que tal organización ha alcanzado su mayor grado de desarrollo. Sin duda hay aquí una cuestión importante que resolver. Es en este punto que la referencia a América es fundamental

En el sistema hegeliano América está al margen de la Historia Universal –junto con África– a causa de su "juventud". América es Nuevo Mundo no sólo por su reciente descubrimiento, sino por su objetivo origen reciente. América se ha formado geológicamente tarde, ha permanecido aislada, por lo que ha estado al margen de las aportaciones hechas al ascenso del *espíritu*. Sus formaciones estatales (México y Perú) al momento de entrar en contacto con la historia ("al momento de entrar en contacto con el Espíritu") han desaparecido, lo que verifica su carácter inferior, así como todo lo que se halla en América: ríos, montañas, animales, hombres y especies vegetales eran una versión débil (desnutrida, pequeña) de lo que se podía hallar en el Viejo Mundo. Eran un *dato* de cómo podrían haber sido éstos antes de llegar a su pleno desarrollo. Una porción de pasado en el presente²².

²⁰ Ferrater, José, *Cuatro Visiones de la Historia Universal: San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel*. Madrid, Alianza, 1988, p. 103.

²¹ Dray, William, *Filosofía de la historia*. México, Manuales UTEHA, 1965, p. 123.

²² Al respecto ver las precisiones de Düssel, Enrique, 1492 *El encubrimiento del otro: hacia*

Aquellos que “habitaban” la historia juzgaban a esos otros que compartían su presente como “atrasados” o “prehistóricos”; “una fase anterior, bien conservada, de nuestro propio desarrollo” (tal como sostenía Freud en *Tótem y Tabú*). Esos otros también habitaban en el presente, pero “vivían en el pasado”. Esta operación que desde mediados del siglo XX se conoció bajo el concepto de *etnocentrismo*²³ puede ser concebida también, como lo ha sostenido Wolf Schäfer, como la instauración de la “ideología de la asimetría”²⁴: “La ideología de la asimetría es la herramienta que permite establecer un ordenamiento temporal jerárquico de pueblos y culturas, de modo que la inquietante vecindad de *otros* radicalmente distintos pueda transformarse en sosegante asimetría respecto de todo no-europeo”²⁵. De este modo la cohabitación espacio-temporal no asegura la pertenencia común a una época, “todo lo que ahora ocurre no es por ello actual”. En palabras de Paul Hazard: “Los americanos no eran más que salvajes, como todos saben: cuando se quería imaginar lo que eran los humanos antes de la invención de la sociedad se los tomaba como modelos”²⁶. La ideología de la asimetría permite desestimar aquel “pasado” que pretende habitar el presente histórico mediante un procedimiento doble: a) fragmentando cualitativamente el *ahora* del tiempo presente, distinguiendo lo actual de lo inactual, y b) encubriendo tal fragmentación con la invención de una Historia Universal (unilineal y ascendente).

Sobre este mismo fenómeno Walter Mignolo ha argumentado que desde el temprano periodo *moderno/colonial*²⁷ se ha tendido a la organización de las

el origen del “mito de la Modernidad”. Quito, Abya-Yala, 1994. También Düssel, Enrique, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Argentina, Rotaprint, 1966.

²³ Al respecto ver el papel que J.C. Bermejo asigna al etnocentrismo en la formación del discurso histórico en Bermejo, José, *El Final de la Historia. Ensayos de Historia Teórica*. Madrid, Akal/Universitaria, 1987, pp. 19-35.

²⁴ Hemos accedido a las tesis de W. Schäfer, (*Ungleichzeitigkeit als Ideologie*, Frankfurt, 1994) a través del tratamiento que de éstas ha hecho Mizrahi, Esteban, “Historia globalizada como historia virtual”. *Actas del I Congreso de Filosofía de la Historia: La Comprensión del Pasado*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 2000.

²⁵ Mizrahi, “Historia globalizada como historia virtual”.

²⁶ Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid, Pegaso, 1941, p. 22.

²⁷ Tanto para Düssel como Mignolo la primera experiencia constituyente de la subjetividad moderna es la de construir al Otro como dominado bajo el centro, “el dominio del centro sobre una periferia”. Es este fenómeno en que queda sintetizado en el concepto utilizado por Mignolo de “mundo moderno/colonial”. Ver al respecto Mignolo, Walter, “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”. Salvatore, Ricardo (comp.). *Culturas imperiales. Experiencia y representación en América, Asia y África*. Rosario. Beatriz Viterbo Editora. 2005. Mignolo, Walter, *La idea de América Latina*. También Mignolo, Walter, “El lado más oscuro del Renacimiento”. *Universitas Humanísticas*. N° 67. 2009. Disponible en: www.javeriana.edu.co/revistas/Facultad/sociales/universitas/.../mignolo.pdf

jerarquías culturales mediante una estructura temporal, remontando sus orígenes al siglo XVI cuando José de Acosta clasificó los sistemas de escritura según su proximidad al alfabeto como punto de llegada. No obstante habría sido en el siglo XVIII, en que el misionero jesuita Joseph-François Lafitau –en *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724)– formalizó “las complicidades entre el reemplazo de el otro en el espacio por el otro en el tiempo y, por la misma razón, la articulación de diferencias culturales en jerarquías cronológicas”²⁸. A esto Johannes Fabian ha denominado *negación de la contemporaneidad*, concepto a nuestro juicio equivalente al de *ideología de la asimultaneidad* de Shäfer²⁹.

El lugar (temporal) de América es el del atraso, en una relación que Europa regulará mediante la ideología de la asimultaneidad. Pero esta racionalización de la diferencia no hubiese sido posible sin las disciplinas que habían trabajado “empíricamente” el suelo de América durante todo el siglo anterior a Hegel.

LA NATURALEZA EN LA HISTORIA

Todavía en la segunda mitad del siglo XX Montesquieu era reconocido como el fundador de una teoría científica de la política y la historia, para Althusser era claramente el primer atisbo de una teoría materialista³⁰. Tal valoración fue la misma que hicieron los pensadores ilustrados del siglo XVIII, filósofos y naturalistas asumieron como un axioma de sus investigaciones el postulado acerca de la influencia del clima y la geografía en las formas históricas que adoptaba la vida humana.

Si la obra de Vico, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, no ejerció influencia alguna en la filosofía de su tiempo, en consecuencia “Montesquieu pasa por ser el primer filósofo de la historia en sentido fuerte”³¹. Quizá, con mayor claridad que ningún otro, sea Montesquieu quien expresa una profunda convicción acerca de que la Historia, y la infinidad de acciones que la componen, se halla regida por leyes. Así afirma:

“No es la fortuna lo que gobierna el mundo, tal y como mues-

²⁸ Mignolo, Walter, “El lado más oscuro del *Renacimiento*”, p. 171.

²⁹ Fabian, Johannes, *Time and The Other. How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press, 1983. Citado por Mignolo, “El lado más oscuro del *Renacimiento*”, p. 171.

³⁰ Althusser, Louis, *Montesquieu, la política y la historia*. Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1968.

³¹ Cruz, Manuel, *Filosofía de la historia*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 56.

tra la historia de los romanos. Son causas generales, morales o físicas las que operan sobre cada Estado, lo elevan, lo mantienen o lo destruyen; todo cuanto sucede se halla sujeto a esas causas; y si una causa particular, como el resultado accidental de una batalla, arruina a un Estado, no hay duda de que por debajo de ésta había una causa general que acarrió la decadencia de ese Estado a partir de esa batalla individualmente considerada. En una palabra, el movimiento principal (*l'allure principale*) lleva consigo todos los acontecimientos particulares”³².

Y catorce años más tarde, reafirma su posición cuando sostiene:

“He establecido los principios y he encontrado cómo cada caso particular se acomoda espontáneamente a ellos, de suerte que la historia de todas las naciones no es sino su consecuencia y cada ley particular se halla en conexión con otra general o depende de ella”³³.

La tesis general de Montesquieu (*El espíritu de las leyes*, 1748) es que los hombres no se gobiernan por sus solas fantasías, sino por el efecto sobre ellos de las “leyes naturales.” El clima y “la calidad del terreno” tienen relación directa con el carácter de los pueblos y las formas de gobierno más apropiadas a ellos, de manera tal que sería imposible mantener instituciones libres en climas cálidos: “La esclavitud, la poligamia y el despotismo derivan –según él– de la apatía general de los habitantes de los climas calientes, en los que el calor provoca el relajamiento de las fibras nerviosas. Con eso el individuo perdería toda la fuerza y la vitalidad, su espíritu quedaría abatido, entregado a la pereza y la ausencia de curiosidad. Enervando el cuerpo y enflaqueciendo el coraje, el clima caliente favorece la aceptación de la servidumbre”³⁴. Esta teoría aplicada al *mapamundi* justificaba el predominio de la libertad en Europa como consecuencia del influjo de zonas templadas. No obstante, Montesquieu se opone al absolutismo por ser una forma política de esclavitud, defiende la existencia de una igualdad natural entre los hombres, cuya imagen utópica son los pueblos

³² Montesquieu, Charles, *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos (1734)*, citado por Bury, *La Idea del Progreso*. p. 135.

³³ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, citado por Cruz, *Filosofía de la historia*. p. 56.

³⁴ Ventura, Roberto, “¿Civilización en los trópicos?”. Amante, Adriana y Garramuño, Florencia (eds.). *Absurdo Brasil. Polémicas en la Cultura Brasileña*. Buenos Aires. 2000. p. 113.

“libres” de América. De este modo se inaugura la ambigüedad de la valoración europea de América, entre los polos de la barbarie y la utopía³⁵.

Como señala Antonello Gerbi, la teoría acerca de la influencia del clima en el carácter y físico de los hombres no era una innovación propia de la modernidad, estaba ya presente en Hipócrates, Sócrates, Aristóteles, Tito Livio y Cicerón: “para la antigüedad el nexo entre clima y genio era casi un lugar común”. Tesis eclipsada durante la Edad Media a causa del predominio de la concepción cristiana de la universal igualdad de los hombres (con la distinción de fieles e infieles) y que en “la prosecución de las indagaciones en el renacimiento, pareció casi un hallazgo nuevo”³⁶. De este modo Montesquieu no aparece sino como una radicalización de los planteamientos que Bodino retomó de los antiguos en su *Método para la fácil comprensión de la historia* (1566).

Pero la aplicación de los métodos de Montesquieu a los reinos de la naturaleza –sostiene Gerbi– suponía una verdadera revolución científica, pues implicaba negar la perfección de la creación toda vez que se señalaban casos de subdesarrollo o degeneración. En efecto significaba la secularización del estudio de la naturaleza. Tal fue la obra de Buffon.

El influyente pensamiento de este naturalista francés está contenido fundamentalmente en dos obras: *Historia natural del hombre* (1748) y *Discurso sobre el estilo* (1753), la primera cuyo primer volumen es contemporáneo al *Espíritu de las leyes* de Montesquieu, a quien Buffon tenía entre sus autoridades³⁷. Este continuará trabajando sobre la tesis de la unidad del género humano, pero adoptará la explicación acerca de sus diferencias a partir de la influencia del particular medio en que éste se encuentre.

“Todo contribuye a probar que el género humano no se compone de especies esencialmente diferentes entre sí, sino que, por el contrario, no ha habido originariamente más que una

³⁵ Al respecto en comentario de Josep Fontana sobre Montesquieu: “El hombre que ha escrito que ‘las esclavitud va contra el derecho natural por el cual todos los hombres nacen libres e independientes’, defenderá paradójicamente la de los negros con ‘razones’ como la de que ‘uno no puede hacerse la idea de que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, y en especial un alma buena, en un cuerpo enteramente negro’, en una aparente inconsecuencia cuya clave nos la da en un argumento práctico: ‘el azúcar sería demasiado caro, si no se hiciese trabajar la planta que lo produce por medio de esclavos’”. Fontana, *Europa ante el espejo*. p. 115-116.

³⁶ Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 47- 48.

³⁷ *Ibid.*, p. 41.

sola especie de hombres que, habiéndose multiplicado y extendido por toda la superficie de la tierra, ha sufrido diferentes cambios por la influencia del clima, por las diferencias de alimentación, por las del modo de vivir, por las enfermedades epidémicas y también por el cruce variado al infinito de individuos más o menos semejantes”³⁸.

Lo interesante de este modelo explicativo de la diversidad humana es el parámetro que adopta para sus clasificaciones y valoraciones. Como lo ha indicado Gerbi, los naturalistas del siglo XVIII que construyen una imagen de América, degenerada, inferior, débil y joven, *no falsearán los datos*. Es un hecho que esos datos acerca de la pequeñez de los felinos o la humedad abundante eran reales, el problema está en la universalización y valoración de los mismos, es decir, en las arbitrarias relaciones que se establecieron con otros datos y realidades, por ejemplo con la europea³⁹. Si bien la humanidad era una, sus distintas versiones no podían ser sino interpretadas como desviaciones o degeneraciones. En la misma obra sostendrá:

“El clima más templado se localiza entre los 40° y los 50° de latitud: es también en esta zona donde se encuentran los hombres más bellos y mejor proporcionados (...), es de allí que deben tomarse el modelo y la unidad a los que deben referirse todos los otros matices de color y de belleza”⁴⁰.

Más allá del explícito eurocentrismo en que se fundaba en trabajo de Buffon, si ésta era la relación a partir de la cual debe ser pensada la humanidad, la tesis sobre la unidad de la especie no daba paso a la de la igualdad de los hombres, sino a la inferioridad de toda versión no europea, aunque tal “diferencia” fuera científicamente explicada. Pero en los razonamientos de Buffon se pueden descubrir trazos bien definidos del pensamiento occidental: respecto de la degeneración en toda variación, se puede ver el peso de Aristóteles y su valoración de lo estable como más verdadero o cercano a lo divino.

La valoración que hará de América ya puede ser desprendida de este *a priori*. El resto de los datos: debilidad de las especies animales y vegetales, humedad

³⁸ Conde de Buffon, *Historia natural del hombre*, citado por Fontana, *Europa ante el espejo*. p. 117.

³⁹ Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. pp. 4 - 5.

⁴⁰ Conde de Buffon, *Historia natural del hombre*, citado por Ventura, “¿Civilización en los trópicos?”. p. 116.

y proliferación de animales inferiores (sapos, insectos y culebras), el menor número de cuadrúpedos, encogimiento y achicamiento de las especies introducidas desde el Viejo Mundo, también serán interpretados a partir de la una tradición “científica” de la que Buffon no era siempre consciente⁴¹. La asociación de la humedad, putrefacción y proliferación de insectos –por ejemplo– era deudora de las tesis del padre Kircher sobre la generación espontánea de animales en zonas de putrefacción, en un imaginario que además asociaba la humedad a la juventud, evidenciando el universal mito del origen acuático de la vida (de Tales de Mileto a la Biblia). El juicio de Buffon será que “América es un mundo nuevo (...) un mundo que permaneció más tiempo bajo las aguas del mar, que está recién salido de ellas y aún no se ha secado bien. Desde el punto de vista humano América es un continente todavía intacto, del cual no ha tomado todavía posesión el hombre, y por lo tanto insalubre para los pueblos civilizados y para los animales superiores”⁴².

La relación entre Montesquieu y Buffon, siendo evidente, no es tan lineal como pudiera pensarse: “Buffon, más humano en esto que el Presidente, exceptuaba al hombre, hasta cierto punto, de la sujeción causal a la naturaleza”⁴³. Si el hombre americano era inferior al del Viejo Mundo, como lo eran en general todas las especies del continente, era a causa no de su inferioridad natural, sino por la dificultad que le imponía el medio. La capacidad natural del hombre de dominar la naturaleza (otro axioma de Buffon) se veía disminuida en el hombre Americano, quien no ha sabido conducir la naturaleza en función de su propia utilidad, el hombre americano ha permanecido pasivo, sujeto al control de una naturaleza hostil. Lo que equivale decir –en términos del humanismo– que el hombre americano no ha nacido aún como sujeto, como agente creador.

Para la visión degenerativa de América de Buffon la existencia de civilizaciones como las de México y Perú plantean un problema acerca de la antigüedad del continente: la imagen del hombre salvaje era paradójica con la existencia de tales imperios. Pero dado que las informaciones sobre ellos venían sólo de las crónicas coloniales (elaboradas principalmente por religiosos), el problema era resuelto refutándolas mediante la razón. En efecto, la ilustración, con Voltaire a la cabeza, había afinado los procedimientos para impugnar racionalmente los relatos sobre el pasado. El “método” comenzaba por hacer del *documento escrito* el único objeto inmediato susceptible de ser racionalizado por la crítica, la

⁴¹ Nos basamos en las observaciones de Antonio Gerbi, especialmente en el capítulo I de la obra ya citada: “Buffon: la inferioridad de las especies animales en América”.

⁴² Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. pp. 20-21.

⁴³ *Ibíd.*, p. 41.

que actuaba midiendo la autenticidad de su “soporte material” y la veracidad de su “contenido significativo”. Se daba lugar así a la exclusión de la oralidad –y con plena coherencia, también a la tradición– del estudio científico del pasado; un terreno movedizo que no era susceptible de ser tratado para obtener conocimiento fiable. La oralidad y la tradición, pasaron a ser el terreno de lo fabuloso, el soporte de un saber propio de ignorantes. La persecución de lo fabuloso, en el presente y en el pasado, se convirtió en uno de los principales objetos de *la crítica*: en el presente persiguiendo “la tradicional creencia en el milagro, que la razón no puede admitir en la medida que no se ajusta a las leyes de la naturaleza”⁴⁴ y, en el pasado, descartando lo que llega al presente por vía de la tradición oral y criticando, bajo la luz de los actuales conocimientos lo que se ajusta o no a la razón. Pero la cuestión no llegaba sólo hasta aquí, ya que el propio lenguaje figurativo, por el cual llegaba el testimonio oral era condenado, incluso cuando éste se hallaba escrito: “el mismo criterio se emplea para establecer el valor, como evidencia, de documentos que vienen del pasado vestidos de lenguaje figurativo. La poesía, el mito, la leyenda, la fábula –no se creía que nada de ello tuviera valor real como evidencia histórica. Una vez reconocidos como productos de la fantasía, sólo daban fe de la naturaleza supersticiosa de la imaginación que los había producido o de la estupidez de quienes los habían tomado por verdades”⁴⁵. No será hasta fines del siglo XVIII, con el Romanticismo, que la oralidad y la tradición serán revaloradas, aunque no precisamente por la historia.

“Los iluministas, y a su frente Voltaire, promovieron una forma ulterior de crítica, una crítica más intrínseca, que se dirige a las cosas, y en virtud del conocimiento de las cosas –de la experiencia literaria, moral, política, militar– reconoce como imposible que determinados hechos hayan ocurrido en la forma en que los relatan los historiadores superficiales, crédulos o interesados, e intenta reconstruirlos en la única forma en que pudieron lógicamente ocurrir”⁴⁶.

En coherencia con estas disposiciones, para Buffon la historia de América no debía ser escrita a partir de las crónicas coloniales, sino sobre la base de

⁴⁴ Bourdú, Guy y Martín, Hervé, *Les écoles historiques*. París, Editions du Seuil, 1983, p. 131.

⁴⁵ White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 60.

⁴⁶ Croce, Benedetto, *Teoría e historia de la historiografía*. Buenos Aires, Ediciones Imán, pp. 208-209.

los datos de la *historia natural*. Predomina así la hipótesis acerca del carácter “reciente” (joven) del continente americano: racionalmente no es posible la antigüedad de las civilizaciones americanas. Sus ideas acerca de la inferioridad americana tienen su culminación en su *Discurso sobre el estilo* (1753), en donde considera el estilo literario como un atributo exclusivo de la civilización: “fue sólo en los siglos ilustrados que se escribió y habló bien”. Sólo se puede alcanzar el estilo con el uso del pensamiento, el lenguaje y la razón, facultades propias de los hombres de climas templados.

Evidentemente estas ideas de inferioridad y “flaqueza” de sus formas de vida, legitimaron la expansión colonial de Europa sobre América. Este debate alcanzó su clímax con *Las investigaciones filosóficas sobre los americanos* (1768) de Cornelius de Pauw, que aplicó la degeneración a los animales, a las plantas, pero también –a diferencia de Buffon– al hombre americano, incluso a los descendientes de europeos o europeos trasplantados, postulando la acción corruptora de los trópicos. Como sostiene Roberto Ventura, se trata de un debate sin fin cuyo objeto no es tanto la condición del salvaje como el estatuto del civilizado y el sentido de la historia.

Fue Alexander von Humboldt quien revirtió la imagen negativa de la naturaleza tropical y del clima americano en la ciencia europea, al mostrar su entusiasmo por la América tropical y el Caribe, considerados hasta ese momento como insalubres. No comprendió la naturaleza como proyección filosófica, sino como objeto científico: su descubrimiento de fósiles acabó con la tesis de la data reciente de América. “Las críticas de Humboldt a las hipótesis geológicas de Buffon, Raynal y de Pauw señalan la ruptura con la imagen negativa de América difundida por la ilustración. Después de la independencia, los escritos de Humboldt marcaron el pensamiento político y cultural de las ex colonias hispanicas, desde Simón Bolívar y José Martí hasta Alejo Carpentier”⁴⁷.

Sin embargo, las ideas positivas sobre América habían estado presentes durante el siglo XVIII, incluso en las mismas obras de Buffon, como un contrapunto. La experiencia del otro marcaba un camino no exento de ambigüedades, marcado por la valoración de América como inferior y degenerada, al tiempo que la invocaba como el “edén”. La expresión más conocida es la proclamación de la superioridad del “hombre natural” frente al civilizado europeo efectuada por Rousseau. No obstante, como lo ha señalado Duchet, el discurso sobre

⁴⁷ Ventura, Roberto, “¿Civilización en los trópicos?”. p. 122. Al respecto es útil la obra de Pratt, Mary, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010. Particularmente el capítulo V: “Alexander Von Humboldt y la reinención de América”.

los *otros* en el siglo XVIII francés es un discurso situado entre “la historia y la utopía”, con el fin de “poblar el espacio político donde se aventura el hombre europeo, del Renacimiento hasta el Siglo de Las Luces” y “de cuestionarse, de pensarse diferente de lo que es, de inventar su propia negación, para mejor medir su alienación”⁴⁸.

EL MITO EN (DE) LA HISTORIA

“El americano era desconcertante.
Perdido en su continente, descubierto tan tarde,
no era hijo ni de Sem, ni de Cam, ni de Jafet;
¿de quién podría ser hijo?”

Paul Hazard

La crisis de la conciencia europea (1680-1715)

¿Hasta qué punto las visiones de la nueva filosofía natural del siglo XVIII no eran sino la secularización de la vieja cosmología cristiana (San Agustín, pero también de los sacerdotes Acosta y Las Casas)? Podemos aventurar que el éxito de tales “nuevas” visiones del mundo fue posible tanto en la medida que cubrían las nuevas necesidades de legitimación de la expansión colonial de Europa, como por el hecho de que seguían sin problema las verdades afianzadas en un sentido común todavía cristiano, aunque formalmente la vieja cosmología fuese impugnada.

La Historia Universal en la que fue insertada inicialmente América tenía una idea de esa universalidad arraigada en el cristianismo occidental: los continentes hasta allí conocidos eran tres: Asia, África y Europa, dedicados respectivamente a los tres hijos de Noé: *Sem*, *Cam* y *Jafet*. América fue entonces insertada como un cuarto elemento en ese imaginario. Según argumenta Mignolo, “la idea de América no puede comprenderse sin la existencia de una división tripartita del mundo previa al descubrimiento/invencción del continente”, tal como es posible constatar en las *Etimologías* (s. VII) de Isidoro de Sevilla, que a su vez tenían como base *La ciudad de Dios* (s. V) de San Agustín⁴⁹. Lo digno de destacar es que esa ligazón a los hijos de Noé fundaba una jerarquización racial de los continentes según los rasgos morales de cada hijo: Sem y Jafet

⁴⁸ Duchet, Michèle, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. París, Albin Michel, 1995. Citado en Miampika, Landry-Wilfriden, “De la invención del otro a las travesías transculturales postcoloniales”. Sánchez, José y Gómez, José (coord.). *Práctica artística y políticas culturales. Algunas propuestas desde la universidad*. Murcia, Universidad de Murcia, 2003, p. 87.

⁴⁹ Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. p. 48.

fueron bendecidos, mientras que Cam fue maldito por no cubrir la desnudez de su padre. En el libro XVI de *La ciudad de Dios* se lee: “Maldito sea Canaán; Siervo de siervos será a sus hermanos. Canaán era hijo de Cam” [...] Bendijo Jehová, el Dios de Sem, y séale Canaán siervo; engrandezca Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem”⁵⁰. Así quedó la relación entre los hermanos: Cam subordinado a Sem y éste subordinado a Jafet.

“El nombre de Sem, como es sabido, significa *nombrado*, y al linaje de Sem pertenece Jesús. Jafet significa *engrandecimiento* y *en las casas de Cristo*, es decir, que el engrandecimiento de las naciones tiene lugar en la Iglesia. El nombre Cam significa *caliente* (...) así Cam solo puede vincularse a la raza caliente de los herejes. *Son calientes porque están en llamas*”⁵¹.

Los linajes descendientes de Sem ilustran la evolución de la Ciudad de Dios luego del Diluvio, de donde se sigue la formación de los tres imperios Gentiles más importantes. De aquí emana la división tripartita de Isidoro de Sevilla. La asociación de los africanos (negros) como descendientes de Cam resultaba evidente, así también la de Europa a Jafet, el hijo de Noé, quien le heredó la parte occidental del mundo, en donde se había expandido su Iglesia. Pero el destino de la Iglesia es la expansión universal. Así, en la conquista de América “la combinación de la ideología de expansión del cristiano de Occidente con la transformación del comercio derivada de la posesión de la tierra y la explotación a gran escala de mano de obra para producir mercancías destinadas a un nuevo mercado mundial engendró la matriz colonial del poder”⁵².

El nuevo continente era entonces el terreno natural de la expansión del reino de Jafet. Este mandato fue el que, una vez localizada América, constituyó por primera vez a Europa en el “centro” del mundo, pues hasta ese momento –siendo Jerusalem el centro– había sido el oeste. Europa, siendo occidente, quedó localizada entre oriente y las indias occidentales. Ese centro era un punto de observación y clasificación que ya no aguantó ser interrogado: “la teología era el respaldo en que se apoyaba el *locus* y la cartografía era la verdad del mundo observado”⁵³.

⁵⁰ San Agustín, citado por Mignolo, *La idea de América Latina*. p. 52.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 53.

⁵² Mignolo, *La idea de América Latina*. p. 55.

⁵³ *Ibíd.*, p. 60.

Tal distribución del mundo resultó naturalizada a partir del siglo XVI en los primeros mapas, la división del planeta en cuatro continentes resultaba algo evidente, una idea particular de la cosmología cristiana terminó siendo aceptada por el mundo entero luego de su trasposición cartográfica. El espacio mítico cristiano terminó siendo “el espacio”.

El moderno concepto de Historia Universal tiene como precondition la aparición de los primeros “mapa mundi” –desde el siglo XVI con Mercator– lo que sin duda causó una transformación de la “conciencia europea”⁵⁴, de la cual se puede dar cuenta formalmente en el siglo XVIII por la aparición de un nuevo recurso literario, una nueva forma de narrar que pasará a ser constituyente de la narración histórica, me refiero, según la definición de Bajtin, al *Cronotopos*. Esto es “ver el tiempo en el espacio (...) Saber ver el tiempo, saber leer el tiempo en la totalidad espacial del mundo, percibir de qué manera el espacio se llena no como un fondo inmóvil, como algo dado de una vez y para siempre, sino como una totalidad en proceso de generación”⁵⁵. La novedad que traerá el mapa, para efectos de la conciencia histórica europea, es el saber situarse “uno” respecto a la totalidad espacial y temporal, pues tal como lo sostiene Jameson “los nuevos instrumentos –compás, sextante y teodolito– no se limitan a dar una nueva respuesta a los problemas geográficos y de navegación, sino que introducen una coordenada completamente nueva: la relación con el todo”⁵⁶.

En este sumario esbozo de cosmología cristiana no será difícil distinguir algunas “continuidades” con la filosofía y el naturalismo del siglo XVIII: en primer lugar la carga negativa de los hombres que habitan en lugares calientes, presente tanto en los escritos de Montesquieu como los de Buffon. Y en este último ¿acaso no se entrevé, en su asociación del cultivo de las letras a la civilización (*Discurso sobre el estilo*), el postulado de Aristóteles, recogido por el padre Las Casas al

⁵⁴ No obstante la idea de “mundo” puede registrarse muy temprano asociada a la idea de Imperio y luego a la de Iglesia Universal: el *orbis terrarum* como concepción de mundo habitado como unidad y totalidad, aunque, por supuesto luego de los descubrimientos asociados a la navegación se trata de una totalidad distinta. De esta forma nuestra tesis se puede encontrar adelantada y avalada por la postura de Bodino, éste, sostiene J. Bury, “conció la idea del interés común de todos los pueblos de la tierra, concepción que se correspondía con la antigua idea ecuménica de los griegos y los romanos, pero que alcanzaba una nueva significación con los descubrimientos de los modernos navegantes”, Bury, *La Idea del Progreso*. p. 48.

⁵⁵ Bajtin, Mijail, “La novela de educación y su importancia en la historia del realismo”. *Estética de la Creación Verbal*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1982, pp. 216-222.

⁵⁶ Jameson, Fredric, *El Posmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*. Barcelona, Paidós Studio, 1995, pp. 115-116.

clasificar los distintos tipos de bárbaros?⁵⁷ Pero aún más fuerte es la carga que pesa en la representación hegeliana de la historia como un proceso que transcurre de oriente (“el pueblo chino”) a occidente (el pueblo germano, pero también América como la tierra de la novedad), siguiendo la dirección de la expansión del cristianismo, religión a la que Hegel seguía dando un papel determinante en el proceso de la Historia Universal: “Sólo las naciones germánicas han alcanzado en el cristianismo la conciencia de que el hombre es libre en tanto que hombre, que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza”⁵⁸.

* * *

El acento en la raigambre mítica de la Historia Universal, y en ella el lugar de América, no busca –por enésima vez– igualar la historia al mito, sino evidenciar el carácter arbitrario de esa Historia: el juicio particular universalizado que genera un efecto de objetividad. Pese a lo expuesto no podemos perder de vista que el pensar histórico es una invaluable herramienta de crítica, inimaginable sin el cristianismo (como nos lo recordara Marc Bloch). Tal como sostiene Gadamer, la *conciencia histórica* es “el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones”; toma de conciencia que “no permanece sin efecto sobre el actuar espiritual de nuestros contemporáneos”⁵⁹. No podemos resistirnos a admitir que formalmente la historia podrá ser un mito, pero no es cualquier mito, vista desde la riqueza de sus usos sociales.

Pero nuestro ejercicio también conlleva un modo comprensivo de las opciones culturales de Europa para pensar América. No es una manera de exculpar la barbarie advertir que el pensamiento europeo se arraigaba en lo fundamental en dos vectores culturales: la matriz judeo-cristiana y el pensamiento griego. De aquí emanaba el utillaje disponible para dar sentido a las cosas del mundo. Dentro de esa racionalidad habría que preguntarse en qué otras direcciones se podría haber encaminado la relación con el otro, con eso que llamaron América.

⁵⁷ Citando su *Apologética Historia Sumaria* (1552), Mignolo señala como es que para Las Casas entraba en el segundo grado de barbarie “todos los pueblos que no se dedicaran al estudio de las letras: la poesía, la retórica, la lógica, la historia y los demás campos del conocimiento que constituyen la literatura”. Mignolo, *La idea de América Latina*. p. 44. El tópico había alcanzado su mayor expresión en el *Pro Archia* de Cicerón, texto fundamental del humanismo renacentista.

⁵⁸ Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*. p. 65.

⁵⁹ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 41.

Las posibilidades que la “fuerza de la historia” descartó nos quedan en los escritos, en América, de Francisco Javier Clavijero y, en Europa de J. G. Herder o, en alguna medida, en los de A. von Humboldt. Son huellas de una memoria que pide ser actualizada en la “opción decolonial”, entendida ésta como ejercicio crítico sobre el saber social producido, pero por sobre todo vigilante del que se produce en tiempos de la globalización de la Historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis, *Montesquieu, la política y la historia*. Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1968.
- Bajtín, Mijail, “La novela de educación y su importancia en la historia del realismo.” *Estética de la Creación Verbal*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1982.
- Bermejo, José, *El Final de la Historia. Ensayos de Historia Teórica*. Madrid, Akal/Universitaria, 1987.
- Bourdieu, Guy y Martin, Herve, *Les écoles historiques*. París, Editions du Seuil, 1983.
- Bury, John, *La Idea del Progreso*. Madrid, Alianza, 1971.
- Campillo, Antonio, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*. Barcelona, Anagrama, 1995.
- Croce, Benedetto, *Teoría e historia de la historiografía*. Buenos Aires, Ediciones Imán.
- Cruz, Manuel, *Filosofía de la historia*. Barcelona, Paidós, 1991.
- Dray, William, *Filosofía de la historia*. México, Manuales UTEHA, 1965.
- Düssel, Enrique, *1492, El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Quito, Abya-Yala, 1994.
- Düssel, Enrique, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Argentina, Rotaprint, 1966.
- Ferrater, José, *Cuatro Visiones de la Historia Universal: San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel*. Madrid, Alianza, 1988.
- Fontana, Josep, *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos, 2007.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Guha, Ranahit, *La Historia en el término de la Historia Universal*. Barcelona, Crítica, 2003.
- Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid, Pegaso, 1941.
- Hegel, Georg, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*. Madrid, Itsmo, 2005.

- Jameson, Fredric, *El Posmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*. Barcelona, Paidós Studio, 1995.
- Kaufmann, Jean-Claude, "La fábula del sistema". *Historia, antropología y fuentes orales*. N° 32. 2004.
- Miampika, Landry-Wilfriden, "De la invención del otro a las travesías transculturales postcoloniales". *Práctica artística y políticas culturales. Algunas propuestas desde la universidad*. Sánchez, José y Gómez, José (coord.). Murcia, Universidad de Murcia, 2003.
- Mignolo, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa, 2007.
- Mignolo, Walter, "El lado más oscuro del Renacimiento". *Universitas Humanisticas*. N° 67. 2009. Disponible en: www.javeriana.edu.co/revistas/Facultad/sociales/universitas/.../mignolo.pdf
- Mignolo, Walter, "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". Salvatore, Ricardo (comp.). *Culturas imperiales. Experiencia y representación en América, Asia y África*. Rosario. Beatriz Viterbo Editora. 2005.
- Mizrahi, Esteban, "Historia globalizada como historia virtual". *Actas del I Congreso de Filosofía de la Historia: La Comprensión del Pasado*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 2000.
- Mudrovic, María, "La historiografía volteriana: una invención crítica". *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*. Madrid. Akal. 2005.
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*. Madrid, Alianza, 1988.
- Pratt, Mary, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990.
- Ventura, Roberto, "¿Civilización en los trópicos?". Amante, Adriana y Garramuño, Florencia (eds.). *Absurdo Brasil. Polémicas en la Cultura Brasileña*. Buenos Aires. 2000.
- Voltaire, François, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. Buenos Aires, Biblioteca Hachette de Filosofía, 1959.
- White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Recibido 16 de mayo de 2012

Aceptado 18 de junio de 2012