

A PROPÓSITO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA² UN ENSAYO DE LECTURA DEL DISCURSO FILOSÓFICO-POLÍTICO

ARTURO ANDRÉS ROIG

La pregunta por el sentido de la historia dio nacimiento a la filosofía de la historia. La respuesta, implícita ya en Herodoto, se hizo explícita en San Agustín. Por lo demás, esa filosofía de la historia supuso siempre una interpretación de la cultura, y dentro de ésta, desarrolló teorías unas veces con declarada intención profética, otras con pretendida intención científica, sobre el destino del hombre.

De este modo, la historia como saber del pasado, al plantear el problema del sentido de ella misma, se presentó declaradamente o no y en cuanto filosofía de la historia, como ciencia del futuro.

En cuanto ciencia de un pasado hecha inevitablemente desde su presente, el del historiador, y con referencia ineludible al destino entendido por el mismo historiador como “destino de la humanidad”, el saber histórico ha tenido siempre valor y sentido de “mensaje”.

La cuestión de la “objetividad” de la filosofía de la historia, o en otros términos, la objetividad de la respuesta por el sentido de la historia que se encuentra incorporada de alguna manera en toda aventura historiográfica, nos invita por eso mismo a considerarla dentro de la problemática de la teoría del mensaje o teoría de la comunicación.

Una vez más, se dirá, los filósofos se refugian en el sentido. En lugar de señalar directamente el destino que le espera a esta humanidad actual, la cuestión aparece desplazada hacia atrás, hacia el sentido de la pregunta y de la respuesta sobre el destino. Pero, una vez más, la natural reflexión que caracteriza al pensar filosófico queda justificada plenamente cuando descubrimos que el modo mismo de la pregunta y de la respuesta por el sentido de la historia, puede ser ya de por sí destructivo.

¿Cómo hacer que una filosofía de la historia se construya como un mensaje que no sea destructivo en su mismo enunciado, aun cuando nos hable de un destino feliz? Pregunta que supone algo que nos parece de la mayor importancia: que el destino de la humanidad no es únicamente lo meramente señalable, sino que es también lo que vamos construyendo o destruyendo en la forma misma del mensaje sobre el destino.

El análisis nos lleva a la consideración de la filosofía de la historia como discurso justificatorio, en otros términos, a su naturaleza ideológica. El problema que se plantea ahora es una cuestión de método: ¿Cómo determinar lo ideológico de ese mensaje? Una primera respuesta que anticiparemos es la de que no solo contiene “ideologemas” – entendidos como “unidades mínimas de significación ideológica” –, sino que el mensaje es su misma estructura puede ser mostrado ideologemático. Más aún, que la determinación de los

² En *Thesis*. Nueva Revista de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F. Año III, Nº 11. Octubre 1981, p. 4 a 9

ideologemas en cuanto tales, es decir, en cuanto a su valor ideológico, solo puede ser llevada a cabo adecuadamente a partir del señalamiento ideologemático de la forma del discurso. Por lo demás, de la investigación de esa forma se condicionan mutuamente.

Una vía para esta determinación puede consistir en el modo como juegan en el discurso de la filosofía de la historia, las funciones del lenguaje en cuanto mensaje o acto interlocutorio.

Mas, antes digamos algo sobre la cuestión de la objetividad o científicidad del discurso filosófico-histórico. Podríamos aventurar la tesis de que la dialéctica, como el modo de la marcha de todo proceso, adquirió para el pensamiento occidental su más plena significación con la filosofía de la historia. Ahora bien, la estructura dialéctica típica de una filosofía de la historia ha llevado a la ilusión de objetividad, en la medida que se ha “olvidado” que el historiador hace “historia” tan solo de lo “historizable”, es decir, que hay una selección previa de los *data* que serán incorporados como los “momentos” del proceso dialéctico.

Una confrontación de diversas formulaciones de la filosofía de la historia pone en descubierto el “olvido” y muestra la relatividad de la determinación de los “momentos” dialectizables y con ello la relatividad de la objetividad del proceso dialéctico sobre el cual se ha organizado en cada caso el discurso.

La cuestión es particularmente grave a partir del momento en que nace el concepto de “historia universal” o “historia mundial” (*Weltgeschichte*) con la filosofía romántica alemana de comienzos del siglo XIX. Este tipo de historiografía parte del presupuesto de la integración de todos los datos historiables posibles. Ahora bien, lo que ha quedado demostrado por aquella confrontación que mencionábamos, es que la “historia universal” no es sin embargo “universal” en el sentido de una integración completa de los datos de la historia, por lo mismo que para el historiador no todo “dato” merece igual tratamiento en cuanto a su “sentido”.

Podríamos decir que el historiador empeñado en hacer “historia universal” pone en juego dos modos de tratar los “datos”: por una parte, en función de aquel sentido, los concibe en un proceso rígido por una ley interna que se expresa en la dialéctica. El “sentido” estará confirmado además por la “conducta” dialéctica de los “datos” que nos permite integrarlos en una totalidad, mas, por otra parte, a más de ser mostrados en su dialecticidad, han sido sometido a una previa “selección”. La historia como historiografía, en efecto, escrita, pensada o vivida, solamente “conserva” –que es uno de los elementos semánticos de la *Aufhebung*– aquellos “datos” que “merecen” ser conservados. La comprensión dialéctica lleva hacia una “totalización”, que es justamente lo que se pretende con una “historia mundial”, pero inevitablemente sobre la base de aquella selección mencionada; se trata pues no de una totalización de todos los datos presuntamente históricos, sino tan solo de los conservables como tales.

Ahora bien, tres cosas debemos observar: la primera, que la confirmación de la “conducta” dialéctica implica un círculo vicioso. La integración de los datos en una totalidad no nos asegura en efecto su objetividad en cuanto que la totalidad la hemos puesto nosotros *ya a priori* en el acto mismo de la selección; la segunda, que la “negación” – otro de los matices semánticos del *Aufhebung*– sobre el cual se ha llevado a cabo esa selección, no es siempre propiamente dialéctica, sino que respecto de los datos rechazados, aquellos declarados no-dialectizables, suele ser un acto de simple nihilización o, en el mejor de los casos, de disminución de su valor histórico; y por último, sobre todo este proceso juega el “olvido” de la naturaleza misma de la selección la que es atribuida al peso histórico propio de los *data* seleccionados.

Todo esto se debe a que la historiografía y con ella la filosofía de la historia que supone, aparece inevitablemente organizada desde un sistema axiológico que es el que determina fundamentalmente lo ideologemático del discurso histórico y muestra de qué manera el sujeto del discurso, el historiador, se incorpora de hecho como sujeto de la historia misma que está pensando.

Es lógico que cuando el historiador se encuentra con que no hay “material histórico”, de hecho se hace imposible toda selección. Ante los *data* no dialectizables no hay posibilidad de historiarlos dentro de una totalidad. El hecho llega a sus extremos cuando el historiador se encuentra con datos que no solo no

poseen un mínimo de peso histórico, sino que no tienen ninguno. Un ejemplo clásico nos lo ofrecen las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel que se siente en la necesidad de abrir su historia con un capítulo dedicado a la geografía, en donde se pone todo lo no-absolutamente seleccionable y por tanto dialectizable, con el agravante de que dentro de lo que se declara como no-histórico se coloca una porción inmensa de la humanidad misma: África, América y las Islas del Pacífico. La antigua oposición “griegos/barbaros”, o tal como se generalizó la misma dentro de la literatura política latinoamericana del siglo XIX, “civilización/barbarie”, es una expresión del hecho mencionado y dio lugar a la justificación de hechos sociales de marginación y de explotación. Es el típico discurso justificatorio de una relación de dominación y por lo mismo de violencia.

Si el momento selectivo es necesario, se plantea pues el problema de las condiciones mismas de toda tarea selectiva. Por de pronto nos parece fundamental tener presente que la selección se da en relación con una dialéctica discursiva y que el proceso histórico mismo se encarga, con el desarrollo de sus contradicciones, de mostrar las formas de ocultamiento que hacen que la selección se lleve a cabo mediante su acto pre-dialéctico de nihilización, como también que la dialéctica sobre la cual se organiza el discurso es una forma que expresa de algún modo la realidad objetiva, si bien parcializada y sometida a un ocultamiento. La extendida teoría de América como “vacío histórico”, todas las doctrinas raciales sobre la incapacidad “natural” del hombre americano de integrarse en una “historia mundial”, son ejemplos de lo que venimos diciendo.

¿Cuáles son los *data* constantemente eliminados mediante esa selección pre-dialéctica? Podríamos decir que lo rechazado, ocultado o ignorado por las filosofías de la historia está constituido por lo nihilizado en la realidad social misma; ellos son los grupos sociales marginados y a la vez sometido a procesos de dominación y explotación. Por donde una de las vías más seguras de aproximarnos a una selección que no traicione el espíritu integrador de toda dialéctica y que supere tanto el ocultamiento como lo que es ocultado, es la de interpretar los procesos a partir de las formas históricas de marginación. Como ha dicho Leopoldo Zea: “Nuestra filosofía de la historia ha de partir también de la esclavitud y de la servidumbre”³.

Ahora bien, lo que nos interesa es analizar la estructura discursiva misma. Quisiéramos señalar a propósito de la filosofía de la historia entendida desde el punto de vista de una teoría del mensaje cuáles con las “funciones” en el sentido que ha dado a este término Román Jakobson⁴. Para éste, el esquema de la comunicación o interlocución supone un sujeto emisor, un mensaje, un sujeto receptor, un referente y un código que posibilita la comunicación misma entre ambos sujetos. A su vez, el acto interlocutivo se organiza sobre una serie de funciones, llevadas a cabo principalmente por el sujeto emisor; la “emotiva”, expresada por la carga emocional que el emisor del mensaje pone en la expresión del mismo; la “conotiva” o “vocativa”, mediante la cual ese mismo sujeto impulsa al oyente a la recepción del mensaje; la “denotativa” o “cognoscitiva”, que se caracteriza por ser una orientación hacia el “referente” una vez establecida la relación de interlocución entre ambos sujetos y que implica el problema de la objetividad del mensaje mismo; la función “fática”, que se pone de manifiesto en todas aquellas expresiones verbales utilizadas para lograr el mantenimiento de la comunicación, ejercida asimismo principalmente por parte del sujeto emisor; la “metalingüística”, orientada a la aclaración del sentido no cabalmente entendido por parte del sujeto receptor, de elementos del código y por último, la función “poética” que consistiría en una dirección hacia el mensaje por el mensaje mismo.

El hecho de que Jakobson intente determinar esas funciones independientemente de las intenciones y de los proyectos que pueda tener el locutor, tal vez justificable desde un punto de vista que nos parece estrechamente lingüístico, hace que su esfuerzo se quede a medio camino y que caiga en una extrema simplificación del esquema interlocutivo. En primer lugar es necesario observar que la circularidad del acto de la comunicación hace que no haya un “sujeto emisor” y un “sujeto receptor” absolutos y que la relación se

³ Zea, Leopoldo: *Latinoamérica, Tercer Mundo*. México. 1977, p. 70.

⁴ Jakobson, Roman: *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963, cap-XI.

da entre un “sujeto emisor-receptor” y un “sujeto receptor-emisor” como consecuencia del código, *a priori* compartido necesariamente y sin el cual no hay interlocución posible, aun cuando ella sea imperfecta. Del esquema de Jakobson pareciera desprenderse que el hecho de la circularidad que implica todo mensaje establecido como tal, es una consecuencia, cuando sucede que en ciertas formas de discurso, más que consecuencia es condición del mensaje mismo. La historiografía y con ella la filosofía de la historia son a nuestro juicio una prueba de lo dicho debido a aquel momento no-dialéctico que antecede comúnmente al momento dialéctico discursivo y que responde a los presupuestos axiológicos que constituyen la estructura profunda del discurso mismo. En verdad, el hecho es común a todas las formas discursivas del saber social, dentro de las cuales se encuentra inserto el discurso historiográfico y el filosófico-histórico. Más aun, deberíamos decir que el momento previo a la dialectización de los *data* históricos está en relación con la presencia de un cierto núcleo discursivo de carácter político y que en particular toda filosofía de la historia, sobre todo si tenemos en cuenta el papel justificatorio que cumple, contiene inevitablemente aquel núcleo. Ahora bien, la fuerza que muestra la circularidad del mensaje y que deriva de condicionamientos extralingüísticos, así como acorta distancias entre el “sujeto emisor” y el “sujeto receptor” del esquema clásico, es la misma con la que se excluye de la comunicación a determinados sujetos históricos y que lleva, por otro lado, a la inclusión de un sujeto absoluto, sobre cuyo mensaje, también absoluto, se refuerza aquella circularidad.

Ese doble movimiento de “exclusión” y de “inclusión” nos viene a mostrar una vez más la extrema simplificación del acto interlocutivo dentro del esquema clásico de la comunicación. En efecto, no solo hay un “sujeto emisor-receptor” y un “sujeto receptor-emisor” en relación de circularidad, sino que hay un sujeto absoluto, de cuyo mensaje se supone que es repetición el mensaje que se nos presenta dado a nivel histórico, y hay un sujeto o sujetos eludidos como tales y a la vez aludidos en el referente.

A propósito de esto último debemos hacer la crítica a lo que Jakobson denomina “función denotativa” o “cognoscitiva” y que se cumple respecto de la “realidad objetiva” o “realidad referencial”. La cuestión radica en preguntarnos si esa relación es meramente de “conocimiento”, en primer lugar, y luego, si la relación se cumple del mismo modo respecto de todos los elementos cognoscitivos que integran dicha “realidad objetiva”. No es lo mismo, en efecto, la relación referencial cuando se trata de objetos entendidos como “naturales”, o cuando ese objeto es el hombre o tiene que ver, aun cuando indirectamente, con lo humano y se tiene además alguna conciencia de ello. En tal sentido, es necesario reconocer que hay un “contenido antropológico” del referente.

Pues bien, el análisis de ese contenido pone en descubierto la presencia eludida-aludida de un sujeto emisor, que es excluido del ámbito de la circularidad del discurso en cuanto interlocución y que posee además su propio mensaje. Se trata de una especie de anti-sujeto que se presenta como un verdadero peligro, potencial o real, para la circularidad del mensaje establecido.

En este momento nos encontramos en posibilidad de señalar, pues, otras “funciones” que no aparecen mencionadas dentro del esquema clásico de la comunicación que estamos analizando. En efecto, podemos hablar de una “función de apoyo”, que se pone de manifiesto con la presencia del “sujeto absoluto” y la garantía que ofrece su mensaje, sobre el cual se fundamenta el mensaje establecido entre los sujetos históricos propiamente dichos, y una “función de deshistorización”, que puede ser revertida, que se lleva a cabo en relación con los sujetos históricos eludidos-aludidos.

Desde el punto de vista de la organización dialéctica del discurso, en particular si pensamos en la historia y en la filosofía de la historia, podríamos decir que la “función de apoyo” consolida la tarea pre-dialéctica de la selección de los *data*, dándole plena justificación y que la “función de deshistorización” es el modo como se lleva a cabo la selección misma, en cuanto momento nihilizador.

Sin entrar en un análisis detallado, que aquí no podríamos hacer, quisiéramos señalar la problemática que plantean aquellas funciones en tres discursos clásicos de la modernidad europea y que expresan la for-

ma básica del discurso de esa misma modernidad y de su comprensión, implícita o explícita, de lo que ha sido llamado “historia mundial”: *Discours de la méthode* (1637), *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754) y *Discours sur l'esprit positif* (1844).

El Dios cartesiano, con su mensaje propio, funda ontológicamente la posibilidad del discurso del sujeto histórico. Descartes, el ateo, con el cual no hay posibilidad de entablar relación de mensaje y que sin embargo históricamente y de hecho enunció su propio discurso, es para el mismo. Descartes el hombre sin voz, justamente porque rechazaba la “función de apoyo” tal como el filósofo la entiende, es por eso mismo el irruptor peligroso, el destructor de códigos, hipostasiado en el Genio Maligno, que ajeno a la circularidad del mensaje cartesiano, solo queda como un dato dentro del contenido antropológico del referente, junto con el hombre no europeo, chinos y caníbales.

La Naturaleza rousseauiana se presenta asimismo como un absoluto que funda la posibilidad del discurso y sobre el cual se ejerce la función de apoyo. El caribe –el hombre americano- que es expresión directa de la “voz de la Naturaleza”, es un ser sin historia. La “deshistorización” del “buen salvaje” responde a la necesidad de mostrar la presencia de la “voz” de un sujeto absoluto, a la vez que repite el esquema colonizador que divide al mundo según la vieja oposición entre griegos y barbaros, vigente de modo claro en el discurso cartesiano. Ese hombre sin “voz”, deshistorizado, queda radicalmente fuera del discurso y sometido al mismo proceso de colonización y por tanto de dominación, si bien en este caso, de signo paternalista. Por otra parte, el “discurso del amo” sobre el cual se organiza la Europa feudal y que funcionaba como típico discurso opresor sobre una deshistorización de las relaciones “amo/siervo”, resulta historizado por Rousseau, lo cual le permite reformular las demandas del “pueblo” desde su propio discurso y mediante el recurso a otro sujeto absoluto.

La Humanidad en el discurso comtiano, el “primero de los seres conocidos”, es el sujeto de apoyo, que de modo parecido a la función que cumple el caribe como transmisor de la “voz” del mensaje de la Naturaleza en Rousseau, tiene su portavoz en el proletariado. Tanto éste como el caribe son deformados en su realidad histórico-social a fin de que pueda ejercer la pretendida misión de portavoces de un sujeto absoluto. Por otro lado, Comte recurre a una “historización” del discurso teológico-metafísico, que resulta en verdad una radical “deshistorización” del mismo en cuanto que la historia es en definitiva entendida como un “regreso” a lo que denomina el “buen sentido” y el proceso histórico resulta bloqueado por el “régimen definitivo” de la humanidad.

En estos tres ejemplos típicos de la modernidad europea, el mensaje aparece claramente estructurado sobre las dos funciones que hemos señalado. Los tres suponen de modo más o menos manifiesto una comprensión de lo histórico mundial desde una circularidad incluyente-excluyente, que tiene como punto de partida un momento nihilizador pre-dialéctico y que supone por eso mismo la noción de “vacío histórico”, típico fenómeno que puede ser considerado uno de los caracteres básicos del “discurso opresor”.

Todavía quisiéramos agregar algunas consideraciones sobre el problema de la circularidad del mensaje, referidas en este caso concretamente a la filosofía de la historia en tanto muestra caracteres que son propios del discurso filosófico. Nos referimos a su naturaleza deíctica. La propiedad de ciertas palabras, tales como los nombres de personas o los pronombres, que de alguna manera constituyen un escándalo para aquellos lingüistas celosos de la distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico, se presenta como carácter general del discurso filosófico. Así como no se puede alcanzar la significación adecuada de esos términos sino por su inevitable referencia a la “realidad extralingüística”, otro tanto acaece con este discurso en su totalidad. De ahí que el “momento biográfico” o “ecuación personal” no sea algo externo al discurso filosófico, sino aquello que le otorga su plena significación. Imposible sería sin duda un análisis del discurso cartesiano, por ejemplo, que no tuviera en cuenta el valor del “yo”, no como “ego”, sino como el yo personal de Descartes. El hecho se repite para todo tipo de discurso filosófico aun cuando el “momento biográfico” no se encuentre

explícito y sea necesario reconstruirlo por otras vías. Pues bien, la presencia de la “ecuación personal” es lo que hace que el discurso filosófico adquiera forma de mensaje, al centrarlo alrededor de un sujeto histórico, realidad extradiscursiva de la cual surge el discurso mismo y sin la cual no tiene sentido. Y es ese mismo sujeto histórico el que impone, desde una conciencia que no es exclusivamente individual, los límites dentro de los cuales se inscribe la circularidad del discurso, como también el que garantiza, mediante su apelación a un sujeto absoluto, la fuerza de aquella misma circularidad. Todo lo cual se lleva a efecto mediante las funciones que ya indicamos, las de “deshistorización/historización” y la de “apoyo”.

Paralelamente a la naturaleza deíctica del discurso, se nos presenta su valor “redundante”, sobre todo en cuanto lo consideramos como mensaje. La distinción saussuriana entre “lengua” y “habla” (*langue / parole*) se encuentra de hecho presente en el discurso filosófico tradicional derivado del platonismo. De ahí proviene una cierta historiografía según la cual los “sistemas”, en el sentido de “sistemas filosóficos”, sería el modo cómo cada pensador “hablo” la “lengua” del Ser. La relación que da entre el “habla”, entendida en este caso como éste o aquél sistema filosófico y la “lengua” o paradigma, entendido como el nivel ontológico fundante de todas las “hablas” posibles, muestra claramente el hecho de la redundancia. En efecto, la noción de “modelo” implica de modo consciente o no, las de repetición o copia y la fuerza de la circularidad del discurso, en cuanto mensaje, depende del grado de ontologización de la noción misma de paradigma dentro de este tipo discursivo clásico que ha impedido hasta ahora una correcta interpretación del valor de todo mensaje. La distinción entre un “discurso opresor” y un “discurso liberador” sólo puede avanzar, por eso, mediante el reconocimiento del grado de ilegitimidad de la afirmación del sujeto respecto a sí mismo, puesta de manifiesto justamente en la fuerza que deriva del ejercicio del tipo de redundancia que hemos señalado. La función que hemos denominado de “apoyo” y que lleva a supeditar nuestro propio discurso a otro, que es sin más el de un sujeto absoluto que nos hace de garantía, surge de esta necesidad de redundancia.

Deberíamos hacer todavía algunas consideraciones sobre los problemas que plantea la naturaleza dialéctica del discurso historiográfico. Habíamos dicho que hay un momento selectivo pre-discursivo y pre-dialéctico que lleva a la eliminación de un cierto sujeto (elusión), que queda por eso mismo fuera de la circularidad del mensaje, pero que al mismo tiempo no puede dejarse de tener presente dentro de la realidad objetiva a la cual se hace mención en ese mismo mensaje (alusión). Este sujeto que es sometido al doble juego de “elusión-alusión” es aquel que actual o potencialmente enuncia o puede enunciar en algún momento, un discurso en el que se piense el proceso histórico desde un centro axiológico diverso del nuestro. Pues bien, el juego mencionado implica además “ilusión”, que es en este caso, “ilusión de objetividad”, lo cual no significa que el mensaje organizado sobre una circularidad excluyente, no tenga su grado de “objetividad”, la que está dada en la posibilidad misma de la circularidad. La ilusión consiste en entender que el valor dialéctico de nuestro discurso es la expresión omnicomprendensiva de una “dialéctica real”, siendo que para podernos instalar en nuestra “dialéctica discursiva” hemos comenzado por suspender lo dialéctico mismo. Entre la realidad, como proceso dialéctico que nos excede y el horizonte dialéctico, por donde sucede que corremos el riesgo permanente de quedarnos en ese horizonte. Una de las maneras de superar la “ilusión de objetividad” consiste en comenzar a dudar acerca de la legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos, que es la que nos confirma en nuestros criterios selectivos. En última instancia la constitución de esa “dialéctica discursiva” y de su objetividad defectiva, es un problema de “falsa conciencia” y su superación, sin dejar de lado aquella duda como momento metodológico saludable, depende de la marcha de las contradicciones a que nos somete la “dialéctica real”, y que nos abre a una praxis que puede resultar desocultante.

El proceso histórico se nos presenta como una permanente quiebra de la circularidad de los mensajes establecidos. Para los interlocutores instalados en el interior de su propia circularidad discursiva es concebible la presencia de lo “nuevo” histórico, pero nunca entendido como una “alteridad” que venga a irrumpir de modo destructivo respecto de la circularidad misma. La noción hegeliana del concepto, quien contiene

en si los posibles momentos de su propio desarrollo, nos da la exacta idea del modo cómo es entendida esa circularidad. Es por otra parte, la raíz constitutiva de los “universales ideológicos”, que son por eso mismo opresores y causas de marginación. Las filosofías de la historia se organizan sobre ellos y como hemos dicho en un comienzo, la confrontación de las sucesivas filosofías de la historia con las que los pensadores europeos del siglo XIX y comienzo del actual han pretendido justificar el papel de la Europa colonizadora del resto del mundo, muestran la relatividad de aquéllas.

La estructura típica del discurso opresor señalada a través de algunos ejemplos de la modernidad europea, juega fundamentalmente sobre la base de un doble vaciamiento de historicidad, que alcanza su máxima fuerza en la relación de Europa con el mundo colonial, si bien es asimismo observable en las relaciones entre burguesía y proletariado dentro de la Europa misma. Aquella historicidad es negada, en algunos casos radicalmente, al hombre no-europeo, al colonial, declarado como una pura geografía y a la vez resulta negada al colonizador al hacer que su mensaje sea reproducción de otro de naturaleza absoluta. Entre geografía y ontología no hay lugar para lo histórico propiamente dicho.

A su vez el esquema se repite dentro del mundo colonial mismo entre dominadores y dominados, entre aquellos que hacen de vehículo satisfecho de la colonización y quienes sufren todas las formas de opresión, tanto las externas como las internas. Estos son los nihilizados por toda conciencia opresora que no practica nada más que una sola “dialéctica”, en Europa o en América Latina y cuyo símbolo en todo discurso ya desde los albores de la modernidad, es para nosotros, los latinoamericanos, el “caribe” o el “caníbal”.

Nada más ajeno a toda autocrítica que la tesis de Charles Aubrun según la cual los europeos son “dialécticos”, mientras que los latinoamericanos somos “estáticos y maniqueos” de donde concluye que “el rendimiento de la maquina (sic) latinoamericana para hacer historia... es notoriamente inferior a la maquina histórica europea”, nuevo modo de justificar una determinada filosofía de la historia, la de la Europa colonialista y de seguirse moviendo dentro del ámbito de la ilusión de objetividad con la que se encubre el discurso opresor⁵.

Para terminar quisiéramos hacer referencia a algunas ideas expresadas por José Martí en ese breve y significativo escrito suyo de 1981 titulado “Nuestra América”.

La filosofía de la historia en América Latina no tuvo, particularmente a lo largo del siglo XIX y salvo excepciones, formulaciones independientes y se la encuentra incorporada generalmente como momento del discurso filosófico-político, dentro del cual el problema del destino de nuestras América, como asimismo el de la comprensión de su pasado, han sido temas constantes. El esquema básico sobre el cual aparece organizado juega casi siempre sobre la oposición “civilización/barbarie”, en donde el primer término funciona como el absoluto sobre el cual se apoya el mensaje del pensador y el segundo, la “barbarie”, es sin más el sujeto sin voz con el cual no hay interlocución, es el hombre deshistorizado dentro de ese mismo mensaje.

A este típico discurso opresor se opone precisamente José Martí, denunciando el falso absoluto en el que se apoya y exigiendo que sea puesto el mismo en “formas relativas”; denunciando a su vez el desconocimiento de ese hombre al que se declara “bárbaro” y exigiendo que se escuche su voz. “No hay batalla entre la civilización y la barbarie – dice – sino entre la falsa erudición y la naturaleza”, es decir, entre el hombre ideologizado, enunciador de mensajes cultos, salido de las universidades y el hombre espontáneo, natural, exento de mediaciones que cuando expresa su mensaje no recurre a absolutos, sino que lo hace a partir de su cotidianidad. En este último radica justamente el poder de irrupción en la historia: “Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros”. Se trata del único hombre que puede quebrar la circularidad del discurso opresor, por lo mismo que sufre en carne propia la opresión y la marginación. Si no queremos caer una vez más en una selección nihilizadora y quedarnos en el nivel de

⁵ Aubrun Charles: “Alma América”, in *Terzo Mondo é Comunità Mondiale. Teste delle relazioni presentate e lette ai Congressi di Genova*, Milán, 1967, p. 283-286.

una mera dialéctica discursiva, no tenemos otra vía que la del reconocimiento de ese hombre poseedor de una voz propia. “Con los oprimidos – dice Martí – habra que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”.

Martí nos propone claramente las condiciones para la enunciación de un discurso liberador. Ellas son de forma en lo que respecta a la enunciación, pero implica también un compromiso que es su contenido mismo. La forma de la palabra es una misma cosa con el compromiso de la palabra. En el discurso opresor ese compromiso es ocultado bajo el manto de la “objetividad” y de la “cientificidad”, es decir que este discurso disimula su propio contenido; el discurso liberador se caracteriza, por el contrario, por un acto de manifestación del compromiso, entendido este acto como condición de posibilidad el mensaje.

La filosofía de la historia como mensaje no se aparta de la problemática que plantea el discurso filosófico-político, más aun, en cuanto ha sido uno de los más poderosos instrumentos de justificación de las relaciones de dominio y servidumbre, es una de las formas de ese discurso. No renegamos sin embargo de la filosofía de la historia, lo que quisiéramos es presenciar el pasar de la prehistoria de ese tipo de saber a su verdadera historia. El destino oscuro de nuestra humanidad así lo exige imperiosamente.