

Orlando Lima Rocha

El temor de los vencidos

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretaria de Desarrollo Institucional

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Académico

Dr. José Francisco Mejía Flores

Jefa de Publicaciones

Mtra. Leticia Juárez Lorencilla

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

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
37

Orlando Lima Rocha

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



Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
México 2023

Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IN400220 *Recuperar al sujeto desde América Latina*, cuyo responsable es el Dr. Mario Magallón Anaya.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Lima Rocha, Orlando, autor.

Título: El temor de los vencidos : filosofía de la memoria desde nuestra América / Orlando Lima Rocha.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2023. | Serie: Colección Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 37.

Identificadores: LIBRUNAM 2212057 | ISBN 978-607-30-7928-0.

Temas: Filosofía latinoamericana – Historia. | Memoria (Filosofía). | Memoria – Aspectos políticos. | América Latina – Civilización.

Clasificación: LCC B1001.L55 2023 | DDC 199.8—dc23

Diseño de cubierta: Marie-Nicole Brutus H.

Diseño y edición de interiores: Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: agosto de 2023

Fecha de edición: 24 de agosto de 2023

D. R. © 2023 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510
Ciudad de México, México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades 8° piso,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Ciudad de México, México
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-30-7928-0 (Obra)

DOI: 10.22201/cialc.9786073079280p.2023

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

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

A mis amigos, maestros y alumnos.

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

ÍNDICE

Prólogo	13
<i>Mario Magallón Anaya</i>	

INTRODUCCIÓN	33
--------------------	----

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

1. Violencias de la memoria, encubrimientos de la historia: el sujeto latinoamericano como horizonte y utopía.....	69
---	----

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

2. La dimensión antropológica de la historia.....	99
Existencia cultural en su historicidad concreta	100
Para una historia de la persona humana	108
Con sentido liberador comunitario: desde el recuerdo de los vencidos	113

3. Políticas del olvido y la razón anamnética de la historia . . 121
De la memoria como tiempo y el tiempo como memoria
de la historia: el lugar antropológico de la memoria . . 122
Memoria: el fundamento subjetivo de la historia 127
Políticas del olvido: la razón anamnética en la historia . . . 142
Por una historia de la memoria: justicia, perdón
y reparación desde los vencidos de nuestra América . . 152

TERCERA PARTE.

EL TEMOR DE LOS VENCIDOS.

HISTORIA SACRIFICIAL

DESDE UN HORIZONTE PROPIO

4. El orden sacrificial de Occidente: violencia, cultura
y poder para una “historia sacrificial” 173
El sacrificio: violencia de la historia, historia
de la violencia 174
Violencia y cultura: del orden originario al caos
sacrificial 176
Violencia y poder: del caos sacrificial a la administración . . 183
Violencia e historia: límites y alcances para una
“historia sacrificial”. 191
5. Hacia una filosofía de la historia sacrificial: violencia
y liberación desde la cultura del temor 195
Del sacrificio como orden de la historia y la historia
sacrificial 195
Para una filosofía de la historia sacrificial: la falacia
absolutista 202
Desde la cultura del temor y hacia una filosofía
de la historia sacrificial 211
Para la humanización de la historia: los vencidos
como sujetos de la historia 224

CUARTA PARTE.
MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS,
APERTURAS DE LA HISTORIA.
HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA
DESDE LA ANTROPOÉTICA POLÍTICA
DE LA HISTORIA

6. Los “vencidos” como sujetos de la historia:
el contrapunto de la historia ocluida 239
La historia como contrapunto: el sujeto histórico entre
individuo y sociedad 239
La historia ocluida: marginación de los sujetos “sin
historia” y exclusión de los “vencidos de la historia” . . 244

7. Antropoética política de la historia: para una historia
como apertura desde los vencidos 259
La historia como apertura: la persona humana desde
una antropoética política de la historia. 260
Los “vencidos” como sujetos de la historia ante una
filosofía de la historia sacrificial 270
Necesidad de una filosofía de la memoria desde los
vencidos de la historia. 278

REFLEXIONES FINALES 281
Violencias de la memoria: la historia como utopía
del recuerdo reprimido 284
Filosofía de la memoria desde los vencidos de nuestra
América: la justicia como horizonte anamnético
de la historia 305

FUENTES 321

PRÓLOGO

El presente texto trata de una diversidad de temas y problemas desde un análisis crítico que tiene como eje o núcleo problematizador la memoria, el olvido, el temor, el temblor y la exclusión de los vencidos, entes-seres humanos de nuestra América y, puede decirse, que del resto de mundo, de pueblos que históricamente fueron conquistados, marginados y excluidos por el poder imperial de las metrópolis europeas; donde etnias, pueblos y naciones fueron y son sometidos, excluidos y despojados de sus derechos y libertades sociales, políticas, económicas y culturales.

Estas formas de poder y prácticas de dominio ejercidas en contra de las naciones conquistadas y sometidas en todo el orbe a través del tiempo y de la historia tienen implícita una política de superioridad de los dominadores, radicada en el poder y control de las personas humanas y sus territorios, lo que pone a debate los derechos humanos: civiles, políticos, económicos, jurídicos y culturales.

Leopoldo Zea señala que:

Así, al norte de América se formó el más poderoso centro de poder de nuestros días; y al sur, los pueblos que surgieron de la conquista y colonización mestizadora de España y Portugal. Más allá de estas dos grandes regiones de la humanidad, los pueblos de Asia, África y

Oceanía también sufrieron el impacto de la conquista y colonización iniciadas en América. Y como réplica de esta misma América formada en la conquista y coloniaje surgieron las banderas libertarias contra el coloniaje impuesto; en el norte, con la revolución del 4 de julio de 1776, en los Estados Unidos; y después se pusieron en marcha en el Continente y el Caribe a lo largo del siglo XIX, la de la ahora llamada América Latina. Y son estas mismas banderas las que se vuelven a levantar en nuestros días en Asia, África y Oceanía.¹

Esta es una forma de historicidad social moderna y compleja de desniveles sucesivos; de contradicciones, oposiciones y resistencias, donde los derechos y libertades no se dan en una relación equitativa y solidaria, sino desigual, inequitativa, injusta, excluyente y que margina. Tal desigualdad plantea conflictos, contradicciones y oposiciones a la modernidad occidental henchida de soberbia, reclamos, controversias, exclusiones, inconsistencias y aberraciones, cargadas de violencia, destrucción, exclusión, racismo y muerte; lo peor es que en el proceso histórico del siglo XX se había declarado el fin del sujeto, de la historia, de la razón integradora, lo que equivale a ser práctica nugatoria y humillante de los seres humanos y colocados como mediación: objeto, cosa, es decir, como mera inmediatez, para ser sólo parte del proceso histórico y social, pero no sujetos de la historia, como entes-seres humanos, comprometidos y responsables del acontecimiento histórico.

Por esto mismo,

Esa modernidad social se limitaría a ejecutar las leyes funcionales de la economía y del Estado, de la ciencia y de la técnica, que aunadas van a constituir un sistema que ya no influye. La cultura moderna había ya cumplido su ciclo de desarrollo en sus contenidos básicos y se han descubierto las oposiciones, las confrontaciones, las posibilidades

¹ Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México, CCYDEL-UNAM, 1990, p. 27.

y las antítesis. A la vez que la historia de las ideas, para los posmodernos, ha concluido y ha originado la poshistoria, de Vattimo, o la salida de la historia señalada por Nietzsche en *Humano demasiado humano*. Los anarquistas comparten la concepción posmoderna porque no consideran que se ha producido un desacoplamiento entre modernidad y racionalidad; al mismo tiempo reclaman y declaran también el fin de la ilustración y asumen la posición de la poshistoria y dan la partida definitiva a la modernidad.²

Esto se da en un momento crucial de la modernidad ilustrada y conflictiva occidental europea, donde la “razón imperial” es ya insuficiente para dar respuestas a los grandes problemas, que en la actualidad aquejan no sólo a nuestra región norteamericana, sino a la humanidad toda. Lo que obliga a reflexionar sobre la materialidad histórica del acontecimiento que, en la actualidad circunstanciada, es más fuerte que todas las crisis precedentes, para colocar al sujeto social, *al límite del límite*, es decir, aparentemente ya sin salidas ni alternativas o con alternativas cada vez más limitadas y difíciles de alcanzar. Esta es la percepción de la realidad social, ontológica y epistemológica del mundo de hoy, lo que demanda nuevas reconfiguraciones y reconstrucciones conceptuales y categoriales capaces de explicar la fenomenicidad de lo que acontece en todos campos de la vida humana, social, cultural y de la naturaleza.

Lo que implica tomar conciencia como sujeto histórico en relación con los otros(as), porque en nombre de los derechos y libertades sociales se han cometido las peores atrocidades en contra de los entes-seres humanos.

Porque

En nombre de la libertad y su posible realización, hombres concretos pueden ser encadenados, apresados, aniquilados. La libertad deja de

² Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006 (Cuadernos de Apoyo Docente), p. 66.

ser algo concreto, la encarnación cada vez más amplia de su espíritu en la humanidad, convirtiéndose, por el contrario, en una abstracción utilitaria, puesta al servicio de fines que niegan la misma libertad. Instrumentos de la naturaleza como ambición, como pasión y como negación de la libertad. Los Estados Unidos, el primer pueblo que reclama el derecho de sus hombres para la libertad, el mismo que reclama al viejo mundo libertades a las que éste ha podido llegar trabajosamente, se resiste a reconocer los mismos derechos y libertades a pueblos que inclusive han visto en ellos el modelo a seguir. Se enfrentan a pueblos que reclaman para sí lo que los Estados Unidos reclamaron para sí mismos ante el viejo mundo.³

Es necesario decir que la modernidad, en su forma general, no es incluyente, porque descansa en un principio o referente único, planteado por la raíz occidental europea de los conquistadores, donde el poder, dominio y control están radicados en la razón imperial; en cambio, la modernidad alternativa radical norteamericana está conformada por retos y problemas que buscan respuestas desde horizontes históricos y epistemológicos nuevos y diferentes; lo que es necesario para enfrentarlos, aceptar y reconocer que la razón y el sujeto del pensar son, como decía el maestro José Gaos, las exclusivas del ente-ser humano, sin omitir a nadie ni a nada, allí donde están incluidos todos(as), también la naturaleza en el mundo de la vida humana.

Esto es una reconstrucción hermenéutica del pasado a través de la recuperación de la memoria y del recuerdo, lo que necesita de una metodología de recuperación *mnésica*, que implica la percepción de la realidad, los recuerdos, los imaginarios y las representaciones sociales; la reconstrucción subjetiva de experiencias vividas socialmente, de manera consciente e inconsciente; las que son un referente para adaptarse y asimilar la comprensión de situaciones

³ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, pp. 19 y 20.

nuevas; lo que se realiza a través de formas dialécticas, dialógicas, de narrativas y metáforas de los fenómenos sociales de la memoria y del recuerdo, en los aspectos biológicos, psicológicos, históricos, sociales y culturales; como formas imaginarias y de representación del inconsciente colectivo.

De esta manera,

La memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales, de los grupos. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación colectiva. El estudio de la memoria social es uno de los modos fundamentales para afrontar los problemas del tiempo y de la historia, en relación con la cual la memoria se encuentra ya hacia atrás y ya más adelante.

En el estudio histórico de la memoria histórica es necesario atribuir una importancia particular a las diferencias entre sociedad de la memoria esencialmente oral y de memoria esencialmente escrita.⁴

Es un sistema dinámico de organización estructural de la memoria y de los comportamientos humanos y sociales, a través del intercambio de comunicación e información, lo que obliga a reconocer la importancia del lenguaje en el ejercicio de la memoria, producto de las relaciones sociales en la realidad histórica concreta, medio por el que se dan las posibilidades de mayor alcance y comprensión de la memoria y del recuerdo colectivo, de las etnias, pueblos y naciones, lo que implica salir de los medios físicos corporales inmediatos hacia la recuperación de la memoria, del recuerdo en el inconsciente colectivo, buscando romper con las amnesias y las afasias, es decir, con la pérdida de la memoria y el silencio, por ejemplo, el trauma histórico de la Conquista y la colonización en

⁴ Jacques le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 134.

nuestra América y en los pueblos conquistados y colonizados, este ajuste metodológico es recuperar, depositar en la memoria colectiva, que demanda explicar el porqué de estas perturbaciones, como de las razones y la elucidación social, antropológica, filosófica y política, lo que ha sido provocado por las conquistas y los neocolonialismos en los países que fueron colonias y ahora excolonias desde donde hay un control férreo: ideológico, político, social, económico y cultural, por parte de las naciones imperiales sobre los gobiernos y los Estados dependientes en el mundo; lo que hace difícil que el ejercicio de la memoria y del recuerdo colectivo aflore, se haga presente.

La pérdida voluntaria e involuntaria de la memoria colectiva tiene consecuencias en la construcción de la identidad colectiva de un pueblo, comunidad, nación o etnia; esto pone en cuestión lo que se entiende por memoria y recuerdo colectivo y, por lo mismo, es una interpelación crítica a la noción del hecho histórico y a la realidad concreta; como, a la vez, es reconocer analógicamente otras realidades históricas, filosóficas, sociales, políticas, antropológicas, económicas y culturales, lo que requiere reflexionar sobre las “comunidades imaginadas” y las representaciones de la realidad, del mundo de la vida y las condiciones de existencia como seres humanos situados.

Todo lo cual, en la historia, puede asumir diferentes formas:

Historia de las concepciones globales de la sociedad, o historia de las *ideologías*; historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época, o historia de las *mentalidades*; historia de las producciones del espíritu vinculadas no con el texto, las palabras, el gesto, sino con la imagen, o historia de lo *imaginario*, que permite tratar el documento literario y el artístico como documentos históricos a título pleno, con la condición de respetar su especificidad; historia de las conductas, las prácticas, los rituales, que remiten a una realidad escondida, subyacente, o historia de lo *simbólico*, que

tal vez conduzca un día a una historia *psicoanalítica*, cuyas pruebas de *status* científico no parecen reunidas todavía.⁵

Es importante señalar que el valor de la memoria de la realidad de nuestra América, como de su función en el análisis del papel del temor de los vencidos en la región, requieren hacer un ajuste histórico social, antropológico, filosófico, ideológico y cultural donde se combinen los testimonios orales y escritos del pasado y del presente, como la experiencia de vida; lo que implica la necesidad de recuperar la identidad colectiva y comunitaria; lo que permite afrontar colectivamente la memoria como dirección analítica de los acontecimientos en los que se funda la memoria de los vencidos, de los excluidos y los marginados de la “historia oficial, imperial de dominio”.

Por ello, puede decirse que

La memoria colectiva es uno de los elementos más importantes de las sociedades desarrolladas y de las sociedades en vías de desarrollo, de las clases dominantes y de las clases dominadas, todas en lucha por el poder o por la vida, por sobrevivir o por avanzar. [...] La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la “identidad”, individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia.

La memoria colectiva, sin embargo, no es sólo una conquista: es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose en una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición. [...]

La memoria, a la que atañe la historia, que a su vez alimenta, apunta a salvar el pasado sólo para servir al presente y futuro. Se debe

⁵ Jacques le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 13.

actuar de modo que la memoria colectiva sirva de liberación, y no a la servidumbre de los hombres.⁶

Esto es, el sentido de entender la modernidad alternativa radical de la memoria y el recuerdo, como proceso de relaciones conflictivas, es una abstracción cargada de consecuencias teórico-prácticas y epistemológicas; por ello exige la necesidad de pensar una relación dialéctico-procesual, con la practicidad histórica, e ir más allá de un acercamiento a la modernidad de la razón occidental, lo que pone en cuestión sus formas exclusivistas y excluyentes; ello implica ir a los desgajamientos y las consecuencias producidas por las dos guerras mundiales, regionales, nacionales y locales; a todo lo cual se suman las grandes crisis del siglo XX, cuyas repercusiones trascienden hasta el XXI. Por lo mismo, ya no puede decirse que el patrón de la modernidad occidental rige los procesos del desarrollo social, político, económico, filosófico y cultural, porque de cierta forma ésta neutraliza otras interpretaciones u otras zonas geográficas del pensamiento y la razón, como es el espacio y tiempo histórico nuestroamericano y mundial.

De tal modo, el proceso de modernización de la modernidad no puede entenderse ya como la racionalización de las prácticas ideológicas y políticas sólo de Occidente, sino también de otras regiones de planeta que sufrieron su impacto.

Porque, según Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs,

Los hombres de la era moderna no han sido heridos en su narcisismo a causa de los descentramientos ocurridos, sino por la incesante expansión del mecanismo (tecnológico) en detrimento de la ilusión del alma. En la modernidad existe, ciertamente, una humillación general y durante mucho tiempo no restañada de las autorrepresentaciones humanas, una *humillación producida por las máquinas*, a la luz de la cual la humillación producida por el llamado descubrimiento del incons-

⁶ Le Goff, *El orden de la memoria...*, pp. 181-183.

ciente no es, a decir verdad, más que una caricia. Si la teoría de Freud tenía tanto poder de seducción para sus clientes era porque relacionaba su posesión privada con misterios fascinantes. La huella psicoanalítica ya no nos conduce a la comprensión de la producción moderna de imágenes del mundo.⁷

En este espacio histórico temporal de la modernidad alternativa radical nuestroamericana, se busca recuperar la filosofía de la memoria y el olvido en la historia de las ideas filosófico-políticas, lo que implica rescatar el trabajo reflexivo que incita y motiva a pensar sobre el rescate ontológico y epistemológico de la identidad, de la recuperación del ente-ser identitario y óntico de los vencidos, encubierto y ninguneado por el ejercicio del poder del dominador; en igual medida implica pensar, imaginar, poetizar y crear formas de resistencia ante el sometimiento y subordinación de los vencidos, de las comunidades humanas, excluidos de nuestra América y del mundo, mirados desde un horizonte que perfila una forma filosófica, histórica y política que muestra resistencias ante el dominio del conquistador y dominador hasta la actualidad.

La historia de la humanidad es, precisamente, la historia de esta lucha; la historia de una pugna que realiza el hombre para situarse ante sí y ante los otros. Una dolorosa lucha en que el hombre hiere y es herido por su semejante. Una lucha en la que las heridas y el dolor van haciendo al hombre consciente de su humanidad, de su ser hombre, de su ser con los otros, entre los otros. La conciencia de esta afirmación se da a través de la historia en una serie de afirmaciones que, al enfrenarse a otros, se presentan también como negaciones. [...]

En la medida en que el otro se afirma a sí mismo, si no niega, al menos sí limita mi afirmación. Mi afirmación no puede valer o ir más allá de la afirmación de los otros. Por ello la siento como un “no” a

⁷ Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004, p. 192.

mi “sí”. Y, a la inversa, el “sí” de los otros puede ser un menoscabo de mi “sí” y por ello un “no”. Y esta situación no tendrá fin sino en la medida en que mi afirmación y la afirmación de los otros puede coincidir, conciliarse. Conciliarse implica reconocer en los otros lo mismo que reclamo para mí.⁸

La memoria histórica de los vencidos es la representación del refugio, resistencia y defensa en contra de la dominación imperial. Por ello, se hizo necesario reconstruir y estudiar la filosofía de la historia de las víctimas, suprimida u ocultada por los victimarios a través del discurso político, social, cultural e ideológico que se impone, mientras la coyuntura histórica y las prácticas de los derechos y la libertad no los sustituyan o pongan en cuestión la evidencia victimológica de los vencidos y sometidos por la fuerza, el temor, el temblor y el miedo.

Es la historia filosófica, política y cultural sacrificial que muestra y realiza el ejercicio de la memoria, con la intencionalidad de búsqueda para superar las patologías de carácter psicológico, emocional, existencial, que han sido suprimidas de la memoria y del olvido, como forma de resistencia contra la historia filosófica y política de la dominación.

Esta historia sacrificial es aquella cuyo orden [...] permite encauzar la violencia mimética hacia una víctima o víctimas propiciatorias, marginales al conflicto imaginario, evitando así la escalada hacia la venganza. Ritual sacrificial que, además, aunque desde la modernidad ha sido sustituido por la racionalización del sistema judicial, se renueva en cada vacío de dicho orden racional. El sacrificio es [...] una rememoración de la violencia originaria que se renueva para mantener el poder en una autoridad por vía del temor.⁹

⁸ Zea, *Dialéctica de la conciencia...*, pp. 27 y 28.

⁹ Orlando Lima Rocha, *El temor de los vencidos. Filosofía de la memoria desde nuestra América*, México, CIALC-UNAM, 2023, p. 47.

Donde se da un fenómeno de umbral de indiferencia entre el *dentro* y el *afuera* en contra los vencidos; allí donde no existe diálogo, sino el dominio de la indiferencia y de relación equívoca, que apenas se muestra por la violencia ejercida por el dominador. Esto es la palabra no dicha, revelada, contra la injusticia y la negación del otro: la víctima, lo que simplemente no es sino objeto, cosa utilizable, explotable y prescindible, es decir, no es un ser humano analógicamente reconocible e identificable como otro, en la alteridad, para no ser sí mismo como otro, sino un ser para otro.

Esto es

Una antropológica política de la historia que nos ha permitido adecuar el campo de la historia como apertura desde los vencidos de la historia. Dicha historia constituye un planteamiento orientado por este rescate de los vencidos desde la memoria misma como criterio de la humanidad y huella dejada de su existencia en la historia. Con lo cual se busca retomar la memoria como fuente de toda historia, negada por una historia civilizatoria, opresiva y excluyente de sujetos que pertenecen a una cultura hegemónica [...].

Es ahí que la memoria se presenta como el vehículo central que permite comunicar la existencia de los vencidos en el marco de una historia sacrificial occidentalmente hegemónica. Su consideración como sujetos se da sólo en el marco de la marginación y la exclusión, por lo cual se hace imprescindible dimensionar la necesidad de una historia que configure proyectos de liberación colectiva desde la memoria de los vencidos como deuda política con el pasado y construir así una real convivencia humana desde el perdón y hacia una dignidad humana justa. Estamos ante la antesala del núcleo temático de una filosofía de la memoria desde nuestra América.¹⁰

Se requiere recuperar al ente-ser, al sujeto, al individuo, al *otro* en su ontologicidad horizontal de la existencia, en la vida misma de la

¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

fenomenicidad histórica y social, en su estado de negación y supresión, como un modo de ser en el mundo, lo que de ninguna manera puede ser reconocido como un ser para la muerte, sino para la vida plena en libertad, equidad y justicia, sin exclusión de nadie, ni de nada. Es esa afectividad por la vida y la dignidad del otro la que genera temor ante el acontecimiento histórico de la situación de los vencidos, lo que tiene que ser cambiado, ante la situación óntica, ontológica, epistemológica y fenoménica del acontecimiento de la situación de las condiciones de existencia.

Lo cual promueve la reflexión sobre algunas categorías fundamentales desde la filosofía política, la cultura, en el entendido de que somos seres humanos en un horizonte particular de significación y de sentido. La intencionalidad del ejercicio de la memoria y del olvido es el reconocimiento de la importancia de resemantizar la construcción ontológica y epistemológica de los entes-seres humanos negados, reprimidos, excluidos y marginados de la historia de las ideas filosóficas, políticas, sociales, económicas y culturales nuestroamericanas.

Allí donde

El filosofar (la acción) y la filosofía (resultado discursivo y teórico) realizan una crítica radical a las diversas realidades metafísicas, materiales, simbólicas, icónicas, religiosas, políticas, jurídicas, culturales e ideológicas al problematizarlas y reflexionar sobre ellas. Cada vez, conforme la *realidad* humana y social va cambiando, se requiere posponer una nueva forma de enfrentar racionalmente los problemas que plantea. Reiteramos que toda filosofía está atravesada por una o varias ideologías e influida por las teorías vigentes de las ciencias sociales y naturales, lo cual implica un ejercicio hermenéutico de interpretación y explicación por medio de un diálogo interpersonal y discursivo.¹¹

¹¹ Mario Magallón Anaya, *Filosofía y política mexicana. En la independencia y la revolución*, México, Quivira, 2013, pp. 121 y 122.

La historia y la filosofía mismas, en general, están cargadas de tragedia, dolor y dramatismo de las víctimas; ante esto, la filosofía de la historia tiene que despejar y aclarar dónde se identifican las relaciones de poder y dominio; es allí, en la historicidad del acontecimiento donde hacen su irrupción y demandan el reconocimiento de la presencia y la existencia de los excluidos, los marginados, en lucha a muerte por el reconocimiento de la memoria histórica; esto es tomar conciencia de la situación y asumirla responsable y éticamente en el espacio y la temporalidad histórica.¹²

Es el espacio-histórico-temporal del excluido, del desconocido, negado, ignorado y sometido, que clama y lucha por ser reconocido como sujeto de la historia.

Allí, donde

Pasado y porvenir se unen en este enigma. No podrá suceder de otro modo, dado que el hombre se encuentra siempre así: viniendo de un pasado hacia un porvenir. Y de todas las condenaciones y errores del pasado sólo da remedio al porvenir, si se hace que ese porvenir no sea una repetición, reiteración del pasado, si se hace que sea de verdad porvenir. Algo tanto inédito, más necesario; algo nuevo, más que se desprende de todo lo habido. Historia verdadera, que sólo desde la conciencia —mediante la perplejidad y la confusión— puede nacer.¹³

La propuesta del texto zambraniano es la opción por la vida y defensa de la dignidad humana como eticidad de resistencia y afirmación del sujeto.

Esta reflexión se vincula y relaciona con una arqueología del saber y una genealogía del poder a la manera foucaultiana, porque remite a la reconstrucción e interpretación del pasado en su proceso genealógico para ubicar las formas de poder, control social,

¹² Cfr., Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Barcelona, Altaya, 2000.

¹³ María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 14.

sometimiento y dominio de los vencidos y de las conciencias en la fenomenicidad histórica situada y en situación, lo que implica construir una filosofía de la historia de las ideas, una antropología y sociología críticas, especialmente en sociedades que tienen como fundamento ontológico la explotación, la exclusión, la marginación y el individualismo que rompe con las formas de organización colectiva, comunitaria y democrática.

El temor de los vencidos. Filosofía de la memoria de nuestra América de Orlando Lima Rocha es, pues, una apuesta por una ética comunitaria de la convivencia que busca alternativas que modifiquen las condiciones de existencia de los vencidos, que trasgredan las formas de relación y convivencia, que vulneren la situación de dominio y exclusión de los vencidos y dominados de nuestra América.

Lo que plantea la necesidad de una filosofía de la historia como proyecto humano que trascienda los hechos o acontecimientos inmediatos de exclusión y marginación, lo que requiere reconocerlos y asimilarlos, para cambiar las condiciones de existencia de los habitantes, pueblos, naciones, etnias e individuos de nuestra América.

Esto ha sido

Una historia derivada de proyectos ajenos a los hombres y pueblos de esta América. ¿Subjetivismo? Tanto como lo puede ser el atenerse a hechos que han sido el resultado de proyectos, en los que no contó la voluntad de quienes se convirtieron, pura y simplemente, en parte pasiva de los mismos. Desde este punto de vista, la filosofía de la historia latinoamericana viene a ser la expresión de la filosofía de la filosofía de la historia universal, en la que [se] entrecruzan diversos proyectos. Tantos proyectos de los pueblos colonizadores, como los de quienes han sufrido o sufren esta dominación. Proyectos diversos pero entrelazados, concluyendo hacia metas que resultarán ser semejantes y, por lo mismo, conflictivas. Los proyectos de los hombres y pueblos de nuestra América, en ineludible relación dialéctica, de estímulo respuesta, con los del llamado mundo occidental. [...]

La historia de las ideas de la América Latina parte de una concepción eurocentrista u occidentocentrista. Esto es, busca, en primer lugar, la relación que ha guardado lo que llama su pensamiento con la filosofía, filosofemas e ideas de la cultura europea.¹⁴

Lo que implica plantear una ruptura epistemológica bachelardiana, sobre las formas de entender y analizar el problema de la memoria de los vencidos, que va más allá de las filosofías poscoloniales, que “buscan distanciarse” del pensamiento de dominación occidental, pero continúan cautivos del lenguaje y del discurso del dominador, porque manejan, aunque creo que no siempre conscientemente, la terminología y usos del lenguaje de Occidente, utilizando algunas veces discursos y terminologías aparentemente “innovadoras”, pero que no ayudan a explicar y entender el problema de que tratan y lo hacen muy farragoso; las filosofías posmodernas de distintas orientaciones teóricas, en nuestra América, más que aclarar, fragmentan y niegan la capacidad del pensar; más aún, las filosofías decoloniales buscan hacer una crítica a las distintas orientaciones filosóficas, desde la praxis crítica del marxismo, pero no atinan a cómo plantear nuevas alternativas que superen las condiciones de existencia de los marginados y excluidos de nuestra América.

Al respecto, Leopoldo Zea ya advertía del peligro de las filosofías de la dominación, como prácticas de poder, dominio y sometimiento de los países imperiales sobre los dependientes y neocolonizados; porque no basta arrancar, por la violencia, las ligas de dependencia política, ideológica y cultural impuestas por los dominadores occidentales, como ha sucedido y sucede con las excolonias; sino que es necesario arrancar la cultura imperial de dominación impuesta y autoimpuesta. Lo que implica la necesidad de cambiar de hábitos, costumbres y culturas creadas e impuestas por las metrópolis occidentales para garantizar sus dominios.

¹⁴ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 25 y 26.

Sino, más bien, asimilar ese pasado histórico e imperial, porque es también nuestro; lo que hay que copiar, si esto es posible, es el *espíritu crítico*. Porque la libertad no puede seguir descansando en la liberación de un dominio: filosófico, ideológico, político, histórico y cultural, para imponerse otro.

Leopoldo Zea señala que

La interpretación filosófica-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa u Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al decir de Gaos. El punto de vista propio sobre la más propia realidad, incluyendo la conciencia de la relación de dependencia. Conciencia de la relación de dependencia que, dentro de esta interpretación, va a permitir ofrecer el punto de vista de los dominados sobre sus dominadores, cambiando así el enfoque del conocimiento de la historia y su interpretación, la visión de los vencidos, que diría León Portilla. Ya no será Europa, o el mundo occidental, el que dé sentido a la historia de la relación de este mundo con los pueblos de la periferia, sino serán éstos los que partiendo de un enfoque propio den su sentido a esta misma historia.¹⁵

Zea confirma y reafirma que la filosofía y la cultura han de hacerse desde un horizonte histórico propio, porque la filosofía y la cultura son asimilación y superación de las condiciones de existencia marginantes y excluyentes; aceptar lo que somos: excluidos, marginados, dominados, para superarlo, para ser sí mismos “como otros” en la alteridad horizontal del reconocimiento, en la situación de autonomía, libertad, justicia y equidad, para ser sí mismos, sujetos históricos del filosofar, del pensar. Para tomar conciencia como sujetos sociales históricamente situados y en situación.

Por ello, si no hemos de repetir experiencias que no tienen por qué repetirse, habrá que no hacer los mismos errores del todavía pasa-

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

do inmediato. Tenemos ya una larga historia de dependencia, de colonización, cualquiera que sea el signo que haya tomado o tome. Debemos terminar con esta situación, pero no en forma inauténtica, disfrazándonos de hombres libres, sino luchando por ser libres y siendo libres en esta lucha. Es nuestro ser el que debe liberarse de la dependencia, no tratando de anular este nuestro ser en nombre de la independencia. Es el mismo hombre dependiente el que ha de ser libre. No libre de acuerdo con un nuevo modelo, sino libre de acuerdo con sí mismo. Y la libertad si ha de ser auténtica, tiene que darse en relación con otros hombres. Libertad frente a quien domine o pretenda dominar, pero también libertad para quien pudiera ser dominado. En este sentido la libertad de los otros es, también, expresión de nuestra propia libertad; como nuestra libertad deberá ser expresión de la libertad de los otros.¹⁶

Se pretende filosofar y hacer cultura a la altura del ente-ser humano, como una construcción artificial y creativamente humana; nada menos pero, tampoco, nada más.

La propuesta de Orlando Lima Rocha es un punto de ruptura para entender y recuperar la memoria y el olvido de los vencidos, en las muy diversas y variadas expresiones: oral, escritural, imaginaria, social, política y como modo de representación ideológica, simbólica e iconográfica, las que son indicativas de las condiciones de vida y de existencia de los sometidos, explotados, marginados e ignorados.

Para ello, Orlando Lima Rocha retoma las sugerencias epistemológicas y los motivos de Osvaldo A. Ardiles sólo como recurso y motivo de reflexión, para ejercer una filosofía de la liberación como ejercicio crítico y como proceso liberador de las conciencias de los sujetos; reflexionar sobre el temor de los vencidos está fun-

¹⁶ Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974, pp. 45 y 46.

dado en el miedo, el temor, la exclusión, el dominio y la muerte, que amenazan constantemente la existencia y la vida misma.

El texto tiene muchas aportaciones a la comprensión del problema que le ocupa, porque trae a la filosofía de la historia y de las ideas filosófico-políticas el problema de la *memoria y el olvido* desde muy diversos horizontes teóricos, ontológicos y epistemológicos; de las filosofías nuestroamericanas de raíz crítica, donde la antropología, la sociología, la etnología y la psicología tienen un papel relevante, lo cual se aleja, de cierta forma, de los viejos principios de la filosofía de la liberación dusseliana, para recuperar y reconocer que es necesario, como decía Walter Benjamin, “ir a contrapelo” de la historia, desde los marginados y excluidos de nuestra América, inclusive, del mundo.

Lo que obliga a la necesidad de pensar esto, como evasión ante la negación y la muerte, porque ésta “es incomprendible”. Lo importante es recuperar la memoria y el olvido de los vencidos de nuestra América, donde aparece y se hace presente el problema de la justicia y del perdón.¹⁷

Así, la memoria de los vencidos permitirá poner en cuestión la posibilidad de una justicia universal y concreta que permita realizarse en un presente y futuro sin el pasado que lo constituye. Tal es el valor de, no solamente conmemorar desde el poder, sino también rememorar desde el sufrimiento humano, entendiendo que ambos (conmemoración y rememoración crítica) son esenciales para el reconocimiento de las víctimas vencidas de la historia y su representación discursiva como sujetos de su propia historia.

Así, la utopía de lo históricamente vivido, la vigilia de la experiencia convivencial y la memoria de lo proyectivamente configurado permiten la confección de una justicia anamnética, necesaria para la

¹⁷ Cfr., Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

construcción de una filosofía de la memoria que se perfila desde el temor de los vencidos.¹⁸

Reconocer la necesidad de historiar y categorizar la realidad norteamericana como entes-seres situados y en situación histórica, que permita acercarse al problema de la memoria y el olvido del temor de los vencidos, más allá de las ataduras de ideologías y tradiciones, para proponer una forma diferente, si se quiere, utópica e historizada de la Patria Grande de Bolívar. De lo que se infiere un diálogo y una dialéctica sobre la historia y la historicidad de la cultura del miedo, del temor y dominio como formas de poder.

Así,

El temor social, como forma de vida originada por la violencia sistemática desarrollada en nuestras desdichadas latitudes por el proyecto histórico de dominación metropolitana, teóricamente está encabalgado entre la angustia y el miedo. Participa del carácter general y mediato de aquélla; sostiene subconscientemente el poder inhibitorio y autorrepresivo de éste. Su función cultural en nuestra historia ha sido múltiple y polivalente. El temor ha garantizado la cohesión social, la estabilidad de los valores y hasta la posibilidad misma de la convivencia humana tal como la impone la Pax del imperio.

El hombre desarrollado en la violencia sistemática sólo tiene miedo de los signos del Poder en cuanto lo percibe como terrible, es decir, en la medida en que adquiere ante sus ojos la capacidad amedrentante que le han obligado a conferirle. El temor se vuelve, así, reaseguro de la reificación político-cultural.¹⁹

En la investigación de Lima Rocha inciden una diversidad de autores y personajes de aquí y de allá, que transitaron o fueron de utilidad para orientar y apuntalar las prácticas discursivas del

¹⁸ Lima Rocha, *op. cit.*, pp. 55 y 56.

¹⁹ Osvaldo A. Ardiles, *Vigilia y utopía*, México, Universidad de Guadalajara, 1980, pp. 191 y 192.

autor, para no quedarse allí, sino para hacer la deconstrucción, resemantización de las epistemes en su ontologicidad fenoménica del acontecimiento, de los hechos históricos dolorosos de nuestros pueblos marginados y excluidos. Lo que ha sido el peor relato de la peor trascendencia histórica de exclusión y racismo en la historia filosófica y política de nuestra América.

MARIO MAGALLÓN ANAYA

Ciudad Universitaria en el exilio pandémico,

CDMX, a 29 de agosto de 2021

INTRODUCCIÓN

No temas ni a la sombra ni al olvido,
el sol un día besará tu frente
y de la espada rota del vencido
se forjará la espada del valiente.

Juan Bustillo Oro, *El asesino X*
(Cinta cinematográfica), México,
Tele Talía Films, 1955.

En ese largo rodar del exilio, uno de mis principales objetivos de batalla fue, y sigue siendo, luchar para que la mentira de ayer y el olvido de hoy no se transformen en la verdad del mañana.

Oswaldo Ardiles, *Prospecto para un pre-texto titulado El exilio de la razón*, Córdoba, inédito, ca. 1989, p. 3.

Es necesario volver a la memoria, a la conciencia histórica, para abrir un cauce que dignifique a la sociedad humana y reduzca la violencia.

Mario Magallón, *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, México, Fides Ediciones, 2018, pp. 42 y 43.

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

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

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

Respuestas que, si bien son sumamente fecundas y actuales, tienden casi todas hacia un acercamiento indirecto y tangencial de la dimensión constitutiva de la persona humana en su historicidad concreta: la memoria histórica.² Dimensión que es campo de realización de toda aproximación histórica.

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

² Un acercamiento más directo, además de interesante, desde la memoria en sus respectivas filosofías, lo encontramos en las filosofías de la liberación de Enri-

Así, a lo largo de nuestras investigaciones anteriores y lecturas diversas, encontramos en unas sucintas y profundas palabras del filósofo cordobés Osvaldo Ardiles (1942-2010) las líneas centrales que nos animaron, junto con el apoyo e impulso de la filósofa María Rosa Palazón Mayoral (1945), a desarrollar una investigación sobre la memoria desde los vencidos. Palabras de Ardiles que, pese a no haber proseguido sistemáticamente en sus escritos, según nuestras indagaciones,³ denotan ya los linderos que su filosofía de la liberación delineó desde *Vigilia y utopía*, particularmente su escrito “La cultura del temor y el temor a la cultura” (que es central en este trabajo).⁴ Puede por ello decirse que nuestra investigación se inspira, impulsa y pretende aventurarse a desarrollar los planteamientos ardilesianos en tanto urgentes y tradicionalmente constitutivos, como veremos a continuación. En efecto, siguiendo a Osvaldo Ardiles en su *Amar la sabiduría*:

Desde los orígenes de la historia consignada por escrito, las grandes civilizaciones se han constituido como eticidades victimológicas que sacrifican [a] sus ninguneados en aras del propio progreso en la acumulación del Poder material y espiritual. El carácter sacro de cada eticidad civilizatoria exigió siempre y sigue exigiendo ahora el “sa-

que Dussel, *El encubrimiento del otro*, La Paz, Abya-Yala, 1994 y Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989 y *Amar la sabiduría*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 2006, la propuesta de Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, el postcolonialismo latinoamericano (antes de su “giro decolonial”) de Walter Dignolo, *The Darked Side of the Renaissance*, Michigan, University of Michigan, 1995, y la historia de las ideas de Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CIALC-UNAM, 2007; *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2018 y su *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC-UNAM, 2019.

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

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

crificio” de innumerables víctimas. Un sacrificio cuyo recuerdo es reprimido por la historia oficial. El rescate de esa zona suprimida de la historia es tarea de nuestra neoclásica *anamnesis*, esto es, como una rediviva “anámnesis” crítico-liberadora. Sobre esa zona censurada y reprimida vuelve críticamente esta reflexiva *anamnesis*.

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

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

Por eso procuramos aquí una exposición que sea fundamentación razonada de nuestra opción por la vida y el “Autrui” contra el Imperio del Amo y su nihilista Voluntad de Poder. Se trata de explicar por qué se opta por el “Autrui”, es decir, por las víctimas de la historia sacrificial, y qué tenemos contra el Amo.⁵

Puede por ello decirse que la respuesta filosófica a la relación de la persona humana y la historia se podrá ahondar y enriquecer a partir de una indagación sobre la memoria, puente antrópico de la persona humana con la historia desde la memoria de los vencidos sacrificialmente constituida. Se abre así la cuestión ¿por qué y

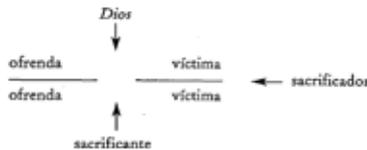
⁵ Ardiles Couderc, *Amar la sabiduría...*, pp. 66, 67 y 79.

cómo es posible pensar el nexo del humano con la historia desde la memoria de los vencidos?

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

La experiencia de marginación y exclusión, producto de violencias e injusticias históricas, ha supuesto para los estudiosos de sucesos como genocidios o etnocidios la existencia de distintos sujetos involucrados en dicha experiencia. Aunque aquí nos centraremos en los vencidos como sujetos de la historia (que mencionaremos brevemente), no podemos dejar de señalar la pluralidad de posiciones que los sujetos ocupan según su rol en el seno del conflicto y el fenómeno de violencia e injusticia (y cuyo análisis de la memoria en ellos sigue pendiente en toda su profundidad). Fenómeno cuya resolución se da por medio del ritual sacrificial de expiación, como lo considera René Girard entre muchos otros, por lo que su esquema de realización es muy similar al de conflictos violentos como las masacres históricas.⁶

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



La raya continua (—) indica la separación entre lo profano y lo divino. Por la acción ritual, ejecutada por el sacrificador o mediador —distinto del sacrificante propiamente tal—, la ofrenda / víctima es ‘hecha sagrada’, pasa de su condición profana a ser un elemento *sagrado* que, como tal, es presentado a la divinidad.

Siguiendo al filósofo José Emilio Burucúa y al historiador Nicolás Kwiatkowski,⁷ tales experiencias de violencia extrema (como los genocidios y los etnocidios) están integrados principalmente por la siguiente tipología:

- Perpetradores o victimarios, que han cometido la injusticia y actúan desde una posición con fuerza y poder material y simbólico suficiente para someter e inclusive anular la vida o su dignidad de los que daña. Son los responsables del daño y culpables del sufrimiento de las víctimas y vencidos de la historia.
- Testigos del suceso que no necesariamente están involucrados en los sucesos, pero cuyos testimonios son cruciales para las representaciones de lo acaecido (por lo que a veces las víctimas se apropian de dicha categoría).
- Víctimas o vencidos, que son aquellos sujetos que han sufrido un daño suficientemente grave como para provocarles sufrimiento producto de acciones humanas injustas y violentas, por lo cual su inocencia ante lo vivido es una condición tan fundamental como controversial. Es importante destacar que las víctimas no pertenecen a un bando exclusivo en ningún sentido.

Al ser destruida o 'transformada', simboliza una transmutación ontológica en el oferente.

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

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

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

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

Aunque también se han constituido sujetos como:

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

Si bien esta clasificación deja de lado el señalamiento del hecho mismo de lo “ofrendado” (ritual sacrificial) u “ofrecido” (conflictos violentos), elementos no inadvertidos por las filosofías críticas (como la latinoamericana, de Girard, Marx, Zambrano, entre otras), queda intrínsecamente planteado que, como nosotros desarrollamos en la presente obra, tal ofrenda sacrificial u ofrecimiento

en conflictos violentos se refiere a la dignidad y vida mismas de la persona humana en cuanto humana.

No debemos dejar de mencionar el papel de los intelectuales, cuya consideración esbozaremos brevemente en el último tramo de esta introducción, si bien, recalcamos, hemos concentrado nuestro análisis en toda víctima de etnocidios, enfocándonos en su memoria como fuente de toda tradición de pensamiento crítico. Lo anterior, mirado desde nuestra América, nos permite situarlo desde las experiencias de marginación y exclusión que históricamente han sufrido tantas víctimas que han sido y siguen siendo sacrificadas desde su dignidad por la realización de proyectos ontocráticos antihumanitarios. Allí donde la civilización y el progreso son sinónimos de avance material sin humanidad. Por ello, son también los vencidos de la historia de nuestra América.

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

Desarrollamos a continuación un abordaje panorámico de las partes en que hemos dividido nuestra investigación, tituladas: “Para una filosofía de la memoria de nuestra América”, “Una historia de la memoria desde la antropología de la historia”, “El temor de los vencidos. Historia sacrificial desde un horizonte propio” y “Memoria de los vencidos, aperturas de la historia: hacia una filosofía de la memoria desde la antropoética política de la historia”. Partes que nos permitieron reflexionar, finalmente, en torno a una “Filosofía de la memoria desde los vencidos de nuestra América”.

De la memoria como campo del filosofar desde nuestra América

La relación entre la humanidad y su historia, pensada desde la situación concreta de América Latina, se topa ya con el problema

de la marginación político-cultural de Occidente como donador de humanidad y el acontecimiento histórico que incluyó forzada y violentamente a América en la historia desde 1492; —la llamada “invención de América”— inauguró a su vez el problema de la Conquista y la colonización material y simbólica como vehículos de planetarización de la cultura occidental.

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

Ello es expresión de lo que, con Pierre Clastrés,⁸ podemos llamar *etnocidio* o asesinato cultural. Crimen producido, siguiendo al antropólogo francés, por un Estado como forma occidental de organización por vía de autoridad. De allí que, parafraseando a Clastrés, pueda afirmarse la universalidad del etnocentrismo en toda cultura y la exclusividad del etnocidio en la cultura occidental. El etnocidio, entonces, crimen no reconocido ni tipificado más que como “memoricidio”, reconocido a partir del último tercio del siglo XX por la ONU.

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

El etnocidio es, pues, la expresión histórica de las violencias de la memoria y, sin embargo, el etnocidio no logra aniquilar a la cultura gracias a la “débil fuerza” de la memoria que le permite resistir, persistir e insistir en vivir colectivamente a pesar del cri-

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

men. Como dice Ardiles, “[s]iempre hubo un universo exterior a la cultura, que comprendía al Enemigo, al Otro, al Extranjero, al Paria, etc. [...] no todo ha sido absorbido por el aparato”,⁹ y es allí donde la memoria juega este papel de exterioridad (ardilesianamente dicho, como ocluida) de la cultura civilizatoria hegemónica.

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

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

⁹ Ardiles, *Vigilia y utopía...*, pp. 165-179.

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

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

*Hacia una historia de la memoria
de los vencidos de la historia*

Si la historia es una condición de todo ser humano temporalmente situado, la dimensión antropológica, lo que hace humana a toda persona, se torna en fuente de dicha condición. La cuestión estribaría, mirado desde el lente de la memoria de los vencidos encubiertos por una historia de dominio, en “búsqueda del ser olvidado; [...] la necesidad de hacer propia una historia que fue estructurada como ajena”,¹¹ mirando más allá de un discurso histórico que, aunque hegemónico, deja de lado la dimensión antropológica que constituye toda historia y la dimensión histórica que configura toda antropología.

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

¹¹ Ardiles, *Vigilia y utopía...*, p. 325.

¹² *Ibid.*, p. 363.

Es ahí donde el tiempo puede ser interpretado como “presente” (siendo), “pasado” (sido) y “futuro” (por ser), no obstante, es gracias a la memoria que tales instancias temporales pueden ser engarzadas, integradas y configuradas hacia un proyecto existencial que permita vivir el presente desde un pasado y en torno a un futuro donde la pluralidad y colectividad sean criterios que orienten las acciones, labores y frutos histórico-sociales y antropológicos. De ahí que, parafraseando a Ellacuría, el tiempo de la memoria humana sea un tiempo de duración que nos permita ejecutar acciones como forma de autoposesión de nuestra vida.¹³

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

La memoria, entendida entonces como este puente antrópico de la historia, se convierte, como quiere Paul Ricoeur,¹⁴ en una intencionalidad netamente humana desde que se enfoca en algo más que la percepción del tiempo como devenir sucedido (como en el caso de los animales) y se aboca hacia esta voluntad de recordar conscientemente. Es en tal sentido que Freud destacó la memoria como una “pizarra mágica”¹⁵ que se convirtió en un producto civilizatorio y cultural de toda humanización, entendiendo la cultura entonces como una “antropologización de la naturaleza” y

¹³ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica...*, p. 477.

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

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

la civilización como una “represión de lo no-racional” (instintos, intuiciones, emociones y pasiones, entre otras) y generación de lo racional (intelecto, pensamiento).

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

La memoria se torna así en dimensión fundante de lo humano y de lo histórico, puente antropológico de la historia que se acompaña del olvido, entendido como su contracara, que, si bien es también producto civilizatorio, sirve para “perdonar lo que no debe ser perdonado si la justicia y la libertad han de prevalecer”¹⁷ como expresiones de una civilización no represiva en un marco de abundancia cuantitativa y cualitativa (en el sentido marcuseano planteado). Es por ella que Freud asimila civilización con represión (y donde la cultura occidental, hegemónica desde, por lo menos, cinco siglos, es expresión actual), mientras la cultura se relaciona con la justicia como primer “requisito cultural [...], o sea, la seguridad de que el orden jurídico, una vez establecido, ya no será violado a favor de un individuo, sin que esto implique un pronunciamiento sobre el valor ético de semejante derecho”.¹⁸ Por ello puede decirse, desde una posición sociológica, que toda memoria es tanto biográfica como colectiva, y sus marcos colectivos del recuerdo son siempre socio-históricos.

De allí que una reflexión sobre la memoria humana, históricamente situada, constituya a su vez una necesaria reflexión sobre la justicia como expresión de liberación del orden represivo civilizatorio. Orden que se torna también en opresivo y, en nuestros tér-

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

¹⁷ *Ibid.*, p. 238.

¹⁸ *Ibid.*, p. 88.

minos, pueden leerse como expresión de las injusticias generadas por “violencias de la memoria”; injusticias y violencias que son netamente humanas y que María Zambrano ha planteado como una “historia sacrificial” que aherroja la persona humana, reduciendo su condición humana a mero individuo, paria o ciudadano de un Estado constituido de manera absolutista en un proyecto de autoridad (pretendidamente eterna) como único orden histórico posible.

La represión que origina la memoria, al configurarse históricamente, se proyecta de manera opresiva bajo un orden sacrificial de la persona humana a la autoridad absolutista del poder de dominio como único orden posible de vida en colectividad. Por ello, la violencia y las injusticias son un orden necesario sólo si nutren al sacrificio de la persona humana para una autoridad dominadora y colonizante. Son ellas por las que toda memoria se realiza humanamente como políticas de la memoria y del olvido, en cuanto que la voluntad de recordar se torna en problema central para la realización de una convivencia dialógica desde el pólemos de la dialéctica histórica y la construcción de comunidad colectiva, abierta y plural, en aprendizaje constante de lo humano dignamente humano como sociedad justa. “¿A qué le llamamos una sociedad justa? Una sociedad que le dé a cada uno lo suyo. [...] Una sociedad que dentro de la ley tenga un lugar para todos, incluso para la gente buena que sufre. A cada uno según sus necesidades; de cada uno según sus capacidades”.¹⁹ Es allí donde la historia sacrificial condiciona la realización de una memoria desde los vencidos como sujetos de su propia historia.

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

*Filosofía de la historia sacrificial:
el temor de los vencidos desde una historia oculta*

Esta historia sacrificial es aquella cuyo orden, como quiere René Girard, permite encauzar la violencia mimética hacia una víctima o víctimas propiciatorias, marginales al conflicto originario, evitando así la escalada hacia la venganza.²⁰ Ritual sacrificial que, además, aunque desde la modernidad ha sido sustituido por la racionalización del sistema judicial, se renueva en cada vacío de dicho orden racional. El sacrificio es, en Girard, una conmemoración de la violencia originaria que se renueva para mantener el poder en una autoridad por vía del temor.

Para Girard, el sacrificio conmemora, mediante nuevas sustituciones, el asesinato primordial de una víctima emisaria. Con esto, los seres humanos pueden hacer todas sus discriminaciones, enmascarando su “deseo mimético” en la culpa de una víctima. El desconocimiento del hecho fundador engendra lo sagrado, con sus ritos y sus mitos, y la institución sacrificial queda así consagrada; la víctima es divinizada y se le reconoce el poder de resolver la crisis.²¹

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

Es por lo anterior que el planteamiento girardiano nos permite sumergirnos en los linderos de la dimensión sacrificial de la vida

²⁰ Véase René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.

²¹ Croatto, *op. cit.*, p. 363.

²² Girard, *op. cit.*, p. 234.

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

Es María Zambrano quien nos muestra un hilo de Ariadna en este complejo mecanismo cultural al afirmar, como hemos dicho más arriba, que el sacrificio de la persona humana se realiza ante y para una autoridad.²³ Tal sacrificio se manifiesta abiertamente en la constitución de la persona humana en individuo y sociedad, dentro del marco de la cultura occidental. Por el individuo, la persona humana sacrifica su condición al orden político ciudadano; por la sociedad, la persona humana sacrifica su pluralidad colectiva al orden político de Estado. Individuo y sociedad son, entonces y siguiendo a Zambrano, formas sacrificiales de relación humana donde “late el olvido acerca de la verdad de la condición humana: de que el hombre es criatura en trance de continuo nacimiento”.²⁴ Por ella el absolutismo se realiza con pretensiones de eternidad, por sobre el tiempo, y llega hasta el paroxismo de los totalitarismos y autoritarismos de Estado en nuestros días.

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

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

²⁴ *Ibid.*, p. 113.

vo expiatorio como mecanismo sacrificial que, culturalmente planteado, produce al etnocidio.

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

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

Tales son los elementos de dicha filosofía de la historia sacrificial que, contrapuesta a filosofías de la historia como la hegeliana,

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

dan cuenta de las víctimas como sujetos marginales y sacrificiales que son instrumentalizados en el desarrollo de la vida civilizada y una historia progresiva. Ello nos permite plantear la necesidad de la humanización de la historia desde la memoria de los vencidos de la historia, sacrificialmente constituidos, para entonces plantear la cuestión: ¿es posible situar a los vencidos como sujetos de la historia?

Antropoética política de la historia: aperturas desde los vencidos como sujetos de la historia

Al ser el fenómeno sacrificial de la persona humana lo que condiciona su transformación en individuos y sociedades, sometidos a un Estado como vía de organización por autoridad, encuentran su correlato en ciertas filosofías de la historia.²⁶ El primero de ellos es el enfoque individualista, que supone establecer como criterio de historicidad a los grandes sujetos, sean de Estado o de cultura en general. El segundo, el antiindividualista, que busca destacar la labor de los colectivos, pero a condición de realizarse como individuos, esto es, que el enfoque antiindividualista reconoce la colectividad únicamente integrada por individuos. Ambos enfoques terminan cosificando la historia al analizarse intrasistémicamente como producto de mecanismos separados de la memoria y la biografía como campos de la historia subjetivamente configurados. Lo cual permite poner esto en la perspectiva histórico-cultural de Occidente para entonces dar cuenta de la historia, no como un estudio de lo acaecido progresivamente, sino como el “reino de las posibilidades” (empleando una expresión ellacuriana)²⁷ que, como

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

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

bien apunta Ardiles,²⁸ permite abordar la liberación de la sensibilidad en creatividad histórica para la realización de la persona humana como libremente humana. Nos preguntamos entonces ¿cuál es el enfoque más adecuado para una historia en apertura de la persona humana?

Es aquí que mencionaremos la propuesta del filósofo Mario Magallón Anaya sobre la “antropoética política”, resemantizada de la propuesta del filósofo Edgar Morin,²⁹ y que consiste en el horizonte dialógico y condición política de todo gestar humano históricamente situado y proyectado en ideales de dignidad humana, pues ella “estriba ante todo, en la libertad por el valor y el sentido ontológico y epistemológico que se concreta en la segunda naturaleza, en la formación de los hábitos y el carácter desde un sujeto social e históricamente situado”.³⁰

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

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

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

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

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

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

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

Filosofía de la memoria desde los vencidos de nuestra América

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

Recordemos que los vencidos de la historia son personas humanas que han sido no sólo anuladas en su vida material, sino también en su presencia discursiva. De allí que la memoria juegue

un papel fundamental para la recuperación de los registros de su existencia en distintas huellas y vestigios, ya sean existenciales (tradiciones orales, testimoniales, recuerdos) o meramente culturales (como los mitos, leyendas, parábolas, monumentos, entre muchos otros).

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

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

Dicha memoria “histórica”, siguiendo a Ricoeur,³¹ configura una herida en la memoria colectiva, distanciando una “historia enseñada” y una “memoria vivida”, donde la cronología y los calendarios juegan un papel crucial. Se da así una “violencia de

³¹ Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido...*

aculturación” que genera un “sentimiento de exterioridad” frente a la historia enseñada y una memoria manipulada en su sentido práctico. Ya sea una historia “nacional” o “universal”, lo cierto es que los enfoques individualistas y colectivistas antes descritos con Palazón se dan cabida y, por ende, se anula al sujeto hasta instrumentalizarlo sacrificialmente en aras de una sociedad de individuos pertenecientes a un Estado y la exclusión de los marginados y vencidos, esta vez anulados no sólo materialmente sino también discursivamente.

Por ello, una historia más ética o unas morales de la historia más humanas, como quieren Zambrano o Todorov,³² se configuran a partir de los vencidos de la historia y su memoria, herida por esta historia ocluyente, para dar cuenta así de la utopía del recuerdo de los reprimidos que nos muestra el estudio de las deudas y proyectos pendientes con el pasado para una posibilidad de vida colectiva.

De allí que la utopía (entendida como esperanza del futuro desde las demandas del pasado con responsabilidades del presente), la vigilia (entendida como estado de alerta ante los sucesos del presente) y las posibilidades reales (entendidas como expresiones de las acciones humanas y los proyectos colectivos)³³ sean los puentes en que la historia se configura con posibilidades éticas de reconocimiento de los vencidos. Allí donde la realidad histórica se reconoce desde el testimonio del sufrimiento y las injusticias, subjetivas y colectivas, para una historia plural y colectiva donde la memoria se reconozca como fuente y marco de toda historia escrita.

Por lo anterior, la dimensión anamnética de la historia se perfila hacia una historia justa, límite que sugiere Ricoeur,³⁴ sin entrar en toda su hondura. Aquí la posición de filósofos de lengua española

³² Zambrano, *op. cit.*; Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993.

³³ Ardiles, *Vigilia y utopía...*

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

como la misma Zambrano, Luis Villoro o Reyes Mate son fundamentales.³⁵ Es gracias a sus reflexiones sobre el tema de la justicia y el perdón, siempre “difícil” colectivamente hablando (como muestra Ricoeur), que podemos afirmar la importancia de la memoria en el acto mismo de la justicia y esta última en la confección de una historia más ética.

De este modo, el sufrimiento de los vencidos se convierte en el criterio de toda injusticia, éticamente planteada como acto netamente humano que busca el daño de la vida, que perfila la marginación y exclusión de los vencidos de la historia como sujetos de su propia historia. Así, rememorar, reconocer y representar serán tres condiciones necesarias para la confección de todo recuerdo y de justicia. Rememorar para no olvidar, reconocer para no ignorar y representar para no acallar son criterios necesarios en lo que Reyes Mate ha llamado una justicia anamnética o justicia con tiempo desde la memoria como criterio epistemológico que permite traer al presente las ausencias discursivas y translingüísticas de la existencia humana.

Por lo cual una justicia se puede entender como universal en cuanto reconozca no sólo un bien común sino también la casuística concreta de las injusticias y las situaciones concretas del costado injusto en cada acción y obra humana: de allí que la correlación entre necesidades, posibilidades reales y utopías concretas esperanzadoras sean criterios de una justicia anamnética que permita el rescate de los silencios, acallamientos, nomadismos y barbarizaciones de los vencidos de la historia. Así, la memoria de los vencidos permitirá poner en cuestión la posibilidad de una justicia universal y concreta que permita realizarse en un presente y futuro sin olvidar el pasado que los constituye. Tal es el valor de, no solamen-

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

te conmemorar desde el poder, sino también rememorar desde el sufrimiento humano, entendiendo que ambos (conmemoración y rememoración crítica) son esenciales para el reconocimiento de las víctimas vencidas de la historia y su representación discursiva como sujetos de su propia historia.

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

ÚLTIMO TRAMO: HACIA UNA MILITANCIA DEL FILOSOFAR

Si ya un análisis de las masacres culturales y corporales de la realidad humana se tipifica en distintos elementos (donde los vencidos de la historia son uno de los principales sujetos integrantes), ¿cuál es el papel de los intelectuales ante ello?

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

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

Sabido es que el compromiso y la crítica son criterios políticos de la filosofía latinoamericana para plantearse como tal. Allí la filosofía se nos presenta, evocando una conocida obra de Zea y una

expresión de Ardiles, como compromiso de liberación desde una militancia con la colectividad.³⁶ Por ello, la filosofía no responde a doctrina, posición o idea alguna, pues se tornaría en mero encubrimiento ideológico, sino que responde a los problemas de su tiempo y problematiza su tiempo.

El compromiso es *condena* [...]. La única libertad que cabe en esta *condena* es la de la actitud: vergüenza o desvergüenza, valentía o cobardía, responsabilidad o irresponsabilidad. El compromiso se asume libremente, esto es, conscientemente, o mediante subterfugios. [...] En la filosofía, el filósofo se compromete por la humanidad ante la humanidad. En nombre de todo lo humano el filósofo asume la responsabilidad del pasado, el presente y todo posible futuro.³⁷

Uno de los problemas de nuestro tiempo (un tiempo de larga data, ciertamente) es el de la memoria. Ya la larga cita de Ardiles, hecha al principio de esta introducción, nos pone una consideración al respecto y es preciso acompañarla de una militancia que medie el compromiso de la crítica. Así, para el filósofo argentino, la militancia

establece la mediación de la consciencia y la criticidad que permite superar las rémoras del atraso y del prejuicio social. [...] Pero la Filosofía de la Liberación ha comenzado a ser tal desde el momento en que situó al pueblo como agente del quehacer filosófico. [...] En la militancia, el filósofo se hizo pueblo y las masas exudaron filosofía. [...] La militancia mediaba la crítica en cada situación específica. Se trataba de integrar las prácticas liberadoras, aprovechando todos los espacios disponibles (denuncia del exterior, desarrollo conscien-

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

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

tizador en las estructuras políticas del movimiento popular, en el estudiantado, en organizaciones populares, etc.). [...] De este modo, intentamos revalorizar el instante que nos toca vivir, sin olvidar la tierra que debemos construir. Sólo así tiene sentido seguir pensando en un tiempo indigente.³⁸

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

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

El “deber de la memoria” se refiere a un imperativo categórico que, kantianamente dicho por Theodor Adorno,⁴⁰ apunta a impedir la repetición de fenómenos históricos sacrificiales que se aboquen al olvido de las víctimas y vencidos como expresión de anulación de dignidad de la persona humana. Por ello, y sobre todo desde entonces, la memoria se constituye como un modo de conocimiento que, según Reyes Mate,⁴¹ busca:

³⁸ Ardiles, *El exilio de la razón...*, pp. 175, 297 y 306.

³⁹ Véase *Militancia en la vigilia...*

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

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

- Repensar la verdad, desde los “no-hechos” entendidos como sucesos sin registro escrito o accidentes testimoniales, vivenciados desde el sufrimiento humano. Por ello, la memoria permite “hacer presente lo ausente” y de ahí, la verdad históricamente situada se define desde la memoria por apelar a lo no conocido (los “no-hechos”), pensar desde el acontecimiento histórico como fuente de reflexión histórica y situarse desde la mirada de la víctima que permite ver las injusticias como efectos de una violencia humana. Así la verdad se constituye tanto de lo presente como de lo ausente.
- Repensar la política, cuestionando al progreso como lógica de la política civilizatoria desde las barbaries, marginaciones y exclusiones resultantes de tal orden. De allí que se reconozca al progreso como criterio de modernidad y llegue a hablarse de “la cara oculta de la modernidad” entendida como las catástrofes que el progreso genera y que se simbolizan en barbaries, marginalidades y exclusiones. De allí que el progreso sea campo de injusticias y sea la memoria la encargada de anclar los desastres pasados a la modernidad progresiva. De allí que la relación entre política y violencia implique asumir la historia desde la barbarie humana para una auténtica dignificación de lo político.
- Repensar la ética, puesto que si la dignidad ha sido criterio moderno de ella, las víctimas y sobrevivientes de experiencias como el Holocausto alemán o la Conquista de América denotan el hecho de que la dignidad debía hacerse a un lado para poder sobrevivir. De allí que el silencio sea el precio de los ninguneados y que desde allí resistan, a pesar de su arrebatación de dignidad. Por lo cual, la bondad colectiva se convierte en el centro ético de la vida desde la cual se puede sobrevivir en condiciones marginales y excluyentes, indignas, en una palabra. De allí la necesidad de la moralidad desde lo humano y la historia, entendida como criterio de vida colectiva solidaria en justicia fronética don-

de la alteridad es punto de partida y la dignidad, la bondad o la felicidad son objetivos de luchas a conquistar por una liberación humana integral. Lo cual implica relacionarnos desde la inhumanidad del otro por una humanidad de todos.

Por ello, al referirnos a un “derecho a la memoria” apelamos a toda memoria histórico-colectiva desde la persona humana, cuyo reconocimiento como “derechos de memoria”, parafraseando a Marcuse,⁴² es vehículo de liberación y donde la filosofía tiene una tarea fundamental puesto que “la memoria como derecho ha irrumpido en el pensamiento contemporáneo y [ha] alterado el panorama de la historia, la política, la justicia y la filosofía”.⁴³

Tales elucidaciones filosóficas no dejan de lado el imprescindible valor de la verdad, la ética y la política, sino que se anclan en lo que Osvaldo Ardiles llamó “lo estético como mediación liberadora” y que se refiere a la liberación de la sensibilidad como signo inequívoco de la liberación humana en un orden histórico no represivo, sí creativo y no sacrificial.⁴⁴ Por ello nuestra apuesta se perfila a filosofar sobre la memoria desde la dimensión antropológica en situación ético-política de una historia comprometida con toda persona humana.

Allí donde el valor de recordar se constituye no sólo en conmemoraciones colectivas, verticalmente organizadas en marcos Estado-nacionales o aun transnacionales, sino en conmemoraciones horizontalizadas por las rememoraciones colectivamente críticas que permitan la sana autocrítica social con vistas a la reconcilia-

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

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

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

ción. De forma que las conmemoraciones rememoradas críticamente permitan la realización de este “perdón difícil” desde los colectivos (del que nos habla Ricoeur)⁴⁵ y una reconciliación fincada en la solidaridad y un reconocimiento pleno de los vencidos desde la representación de la realidad histórica como realidad inmersa en un conflicto como pólemos y lucha por la liberación.

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

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

Luchar por la hegemonía en la democracia es desarrollar públicamente la capacidad de lograr consensos, ganar adeptos, fomentar vínculos nacional-populares, generar lazos de solidaridad, desmontar los mecanismos ideológicos de la dominación, propulsar los más altos niveles masivos de consciencia y establecer las adecuadas mediaciones organizativas [que] debe[n] materializarse en una nueva organización racional de las relaciones sociales de producción e intercambio

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

[y así] generar nuevas formas de vida alentadas por la esperanza y nutridas por la solidaridad. Formas de vida social articuladas en organizaciones microfísicas que se extiendan por todo el cuerpo social, revistiendo en su seno las relaciones de poder vigentes como anuncio de nuevos amaneceres.⁴⁶

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

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

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

⁴⁶ Ardiles, *El exilio de la razón...*, pp. 63 y 64.

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

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

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

Por ello, el filosofar se orienta a través de este horizonte antrópico, que es a un tiempo horizonte histórico y mnésico. Es filosofar sobre la crisis del horizonte mismo de la totalidad de lo real que estructura la realidad histórica, siempre humana. Es poner en crisis

aquello que no tiene un sentido, orientado por este horizonte antrópico de la plena convivencia de todo sujeto humano como signo de realización subjetiva y objetiva, memoriosamente configurada. Filosofar es filosofar sobre la violencia misma de la memoria que nos constituye y permite configurar nuestro mundo, la realidad histórica misma en una situación determinada.

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

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

Es así que el filosofar, entendido como modo de construcción de la filosofía, se da siempre en relación con una determinada situación histórica. Es el problema del filosofar en relación con su historia y sobre la historia misma. Filosofar sobre las ideas filosófi-

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

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

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

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

Juan Goytisolo, en *El País* (España),
14 de abril de 2002

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

Antonio Mateos Castro, *América Latina y la filosofía de la historia*, México, CIALC-UNAM, 2014, pp. 144 y 145.

Situar a América Latina, a nuestra América, en la historia ha sido una tarea moderna de larga data en la propia región que, desde

la filosofía latinoamericana, busca responder a la pregunta por la propia identidad histórica que nos constituye. Situar la realidad latinoamericana en su historicidad concreta es situar la idea del hombre y la historia desde su fenomenicidad ontológica de ser y acontecer. Ideas que van más allá de los marcos etnocéntricos de Europa y Occidente mismo y que reclaman, por esa razón, una reflexión filosófica del hombre concreto. Magna, necesaria, urgente y todavía abierta tarea que ha tenido grandes propuestas en su seno y que, podemos decir, ha planteado la vía o camino de ir a contracorriente de las violencias de la memoria común que históricamente nos han asediado y asedian aún; planteamiento pluralmente configurado a través del análisis, crítica y denuncia de los encubrimientos históricos mirados desde la propia historia para la proyección de utopías concretas en posibilidades reales como horizontes de la realidad histórica que expresen una vida digna de todo ser humano concreto.

Es desde estas violencias de la memoria que, planteamos, suponen y asumen más que una colonización de lo imaginario o de las epistemes. Abordan una colonización de la memoria fundada en el memoricidio. Entendido este último —en términos de la ONU— como “la destrucción intencional de bienes culturales que no se puede justificar por la necesidad militar” o una “purificación cultural”,¹

¹ La “guerra de la antigua Yugoslavia” de 1990 suscitó la gestación del neologismo “memoricidio”, aludiendo con éste a la devastación cultural de una nación. Su genealogía suele ubicarse en 1991 cuando el médico e historiador croata Mirko D. Grmek (1924-2000) planteó el término para referirse a la “destrucción intencional de la memoria y el tesoro cultural” del otro/adversario/desconocido, y en el escrito “Memoricidio” de Juan Goytisolo (aparecido en el diario español *El País* el 27 de agosto de 1993, publicado como capítulo de su *Cuaderno de Sarajevo* editado también por *El País* en 2012) que califica dicha guerra “como recuerdo de esta barbarie programada cuyo fin era barrer la sustancia histórica de una tierra para montar sobre ella un edificio compuesto de patrañas, leyendas y olvidos”. Sobre Grmek y la definición de la ONU puede verse Vesna Blažina, “Mémoricide ou la purification culturelle: la guerre et les bibliothèques de Croatie et de Bosnie-Herzégovine”, en *Documentation et Bibliothèques*, vol. 42, núm. 4, octubre-diciembre

lo que denota el núcleo etnocida² existente (aunque no siempre presente) en todo etnocentrismo de dominación y el dominio imperialista del etnocidio occidental colonial realmente existente en realidades como las de nuestra América.

Es el etnocentrismo que, como ha destacado Todorov,³ se caracteriza por la pretensión de universalizar los valores de una comunidad determinada fijados en el tiempo, autovalorando la propia cosmovisión como la única válida y su imposición indebida.

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

fascismo epistemológico porque constituye una relación violenta de destrucción o supresión de otros saberes. Se trata de una afirmación de fuerza epistemológica que oculta la epistemología de la fuerza. El fascismo epistemológico existe bajo la forma de *epistemicidio* cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los cono-

de 1996, pp. 149-163. Sobre Goytiso lo véase su escrito “El memoricidio”, en *El País*, 27 de agosto de 1993.

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

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

cimientos no occidentales llevada a cabo por el colonialismo europeo y que continúa hoy bajo formas no siempre tan sutiles.⁴

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

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

Sugerente en este sentido es la apreciación del antropólogo francés Pierre Clastrés (1934-1977), para quien el etnocidio está relacionado con la regulación de la producción económica por

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

parte del Estado, occidentalmente configurado, pues lo concibe desde un cierto determinismo cultural:

es sobre todo a partir de su experiencia americana que los etnólogos, y muy particularmente Robert Jaulin, se vieron llevados a formular el concepto de etnocidio. [...] El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gente [sic] diferente a quienes llevan a cabo la destrucción. El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje. [...] Pero si bien es cierto que toda cultura es etnocéntrica, sólo la occidental es etnocida. De esto se concluye que la práctica etnocida no se articula necesariamente con la convicción etnocéntrica. [...] El análisis del etnocidio implica, más allá de la denuncia de los hechos, una interrogación sobre la naturaleza, históricamente determinada, de nuestro mundo cultural. Por lo tanto, es necesario volverse hacia la historia. [...] La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado [...] [pues] toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado.⁵

Es decir, mientras el memoricidio se refiere a una destrucción del patrimonio cultural justificada por la necesidad militar, y el epistemicidio se refiere a una destrucción de los saberes y conocimientos de los naturales del lugar (por medio de la imposición de los conocimientos y saberes de los colonizadores) el etnocidio, en el sentido de Clastrés, se refiere a la esencia imperialista de los Estados cuya dominación cultural subsiste a Occidente y que busca, más que acabar con una población no occidental(izada)/civilizada (objetivo del genocidio), acabar con una población sin Estado e igualitaria, basada en una economía de subsistencia no-productiva asentada. Si bien el genocidio es un delito jurídicamente tipificado como asesinato de un grupo racial determinado a partir de los

⁵ Pierre Clastrés, “Sobre el etnocidio”, en *Investigaciones en antropología...*, pp. 56, 57, 59 y 62.

crímenes nazis en Núremberg entre 1945 y 1946, éste no ha sido el primero sino el único juzgado, ya que los crímenes coloniales de los imperialismos del siglo XV al XX, han quedado impunes⁶ en los términos de Clastrés,

En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu. [...] El etnocidio comparte con el genocidio una visión idéntica del Otro: el Otro es lo diferente, ciertamente, pero sobre todo la diferencia perniciosa. Estas dos actitudes se separan en la clase de tratamiento que reservan a la diferencia. El espíritu, si puede decirse genocida, quiere pura y simplemente negarla. Se extermina a los otros porque son puramente malos. El etnocidio, por el contrario, admite la relatividad del mal en la diferencia.⁷

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

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

⁷ Clastrés, *op. cit.*, pp. 56 y 57.

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

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

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

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

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

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

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

Una definición serena y aceptable del concepto la ofreció en 1955 Leopoldo Zea [en *América en la conciencia de Europa*], al decir: “llamo mundo occidental y Occidente al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica, han realizado los ideales culturales y materiales de la modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI”. ¿A partir del siglo XVI? En el primero tomo de *El capital* (1867), Marx había escrito: “aunque la producción capitalista, esporádicamente, se estableció ya durante los siglos XIV y XV en los países del Mediterráneo, la *era capitalista* sólo data del siglo XVI”. El propio Zea dirá en [*América en la historia*, de] 1957: “el capitalismo, esto es, el mundo occidental”. [...]

Las ideas expuestas por los latinoamericanos sobre las relaciones entre nuestra América y el mundo occidental se inscriben, pues, dentro de este dramático marco histórico.⁹

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

una concepción del mundo y la vida que se expresa en infinidad de formas y que tuvo su origen localizado en cierto ámbito territorial y por obra de determinados grupos sociales. Por algún tiempo — iniciando en el siglo IV bajo el imperio romano— sólo allí se desarrolló y por obra de esos grupos; su tendencia fue más bien a acentuar las diferencias con las culturas vecinas y a circunscribir el ámbito de su desenvolvimiento. Pero a partir de cierto momento, la cultura occidental se torna expansiva y sus portadores comienzan a difundirla más allá de las fronteras dentro de las que se había originado, y con tanto éxito que pareció justificarse la ilusión de que se había vuelto

⁹ Roberto Fernández Retamar, “América Latina y el trasfondo de Occidente”, en Leopoldo Zea (coord. e introd.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/UNESCO, 2010, pp. 300-303. Cursivas en el original.

universal. [...] Cultura sincrética, la cultura occidental surge con los caracteres que la definen en los primeros siglos medievales y como resultado de la confluencia de tres grandes tradiciones, la romana, la hebreo-cristiana y la germánica, de las cuales las dos primeras suponían una síntesis de variados elementos. [Así] una Primera Edad de la cultura occidental que se desenvuelve entre dos crisis: la del Imperio Romano cristianizado y la del orden cristiano-feudal.¹⁰

Por ello el historiador Sergio Bagú (1911-2002) pudo afirmar que las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islamismo), de origen “oriental”, denotan que Europa tiene una “absoluta incapacidad para superar lo que hereda de Oriente a partir de la idea de la divinidad única[,] [lo que] contrasta de modo extraordinario con su aptitud creadora en otros terrenos”.¹¹ Más aún, siguiendo a distintos autores,¹² puede situarse en este marco histórico el surgimiento de lo moderno dentro de los inicios de la cultura occidental, en el siglo V según esta acepción como lo *modernus*, diez siglos antes del inicio confluencial con el capitalismo epocalmente constituido en un mercado mundial. En palabras del filósofo mexicano Mario Magallón:

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

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

¹² Véanse, por ejemplo, las fuentes y reflexión de Gérard Mairet, “La ideología de Occidente, significado de un mito orgánico”, en Francois Châtelet y Gérard Mairet (eds.), *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal, 2008, pp. 232-240; Jacob Taubes, “La religión y el futuro del psicoanálisis”, en *Del culto a la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 384-391; María del Rocío Lucero Muñoz y José Antonio Mateos Castro, “Erich Fromm: industrialismo humanista y su relación con la categoría de modernidad”, en José Antonio Mateos y Mario Díaz Domínguez (coords.), *Consideraciones desde la razón práctica: problemas, tensiones y posibilidades*, México, Itaca/UATx, 2019, pp. 13-36; Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002, p. 15.

Esta es la modernidad de las nacientes metrópolis en los siglos XIX y XX. Es importante señalar que también existe otra forma de modernidad, que tuvo su inicio en el siglo XV y XVI con el descubrimiento de América y de los viajes de circunnavegación mundial. Según la concepción clásica de una tradición occidental, lo moderno es lo que sigue a la Época Medieval, sin embargo, *lo modernus* es un término que se acuñó en el siglo V de nuestra era, que significa lo más reciente, lo más nuevo.¹³

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

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

Dentro del muestrario de manifestaciones de etnocentrismo hay una que es la que nos ocupa en particular. Esta es la del eurocentrismo o, si se quiere tal vez más correctamente, “occidentalocentrismo”. El eurocentrismo, en tanto que variante del etnocentrismo, se relaciona particularmente con la centralidad de Europa o más bien de la cultura cristiano-occidental; aquella que primero está radicada en Europa, pero que luego de la Segunda Guerra Mundial se desplaza hacia Norte América.¹⁴

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

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

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

La historia moderna de América comienza con un genocidio, enmascarado en el etnocidio, explícito en las matanzas y en la disminución de la población indígena del continente debido a las guerras, epidemias y hambre. No se trata ya únicamente del choque cultural o del triunfo de los valores occidentales sobre los americanos. La ideología del Imperio descansa sobre la falsa idea que dicta que el Centro “es” y la periferia simplemente “no es”. Es así como el sentido que se da al fenómeno americano lleva a un conglomerado de acciones que permiten anular la exterioridad del Otro.¹⁶

Tal problema lo examinaremos a partir de las violencias de la memoria desde una posición fundamental del pensamiento latinoamericano como es la historia de las ideas y el pensamiento de la liberación como el ardilesiano. Preciso es asumir que “toda universalización es la manifestación de una especificidad”¹⁷ en tanto

¹⁵ Romero, *op. cit.*, p. 15.

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

¹⁷ Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 204.

que “lo ontológico acaece en lo óntico”,¹⁸ por lo cual es posible explicar las ideas, concepciones y mentalidad de las acciones que realizan los seres humanos en el tiempo y en su realidad. Situados históricamente desde lo que se ha dado en llamar historia vivida, historia relatada y narrada, es posible configurar una historia reflexionada e interpretada desde el pasado, la memoria e imaginación humanas, que configuran también su validez disciplinaria.¹⁹

La historia de las ideas latinoamericanas, actualmente denostada, obviada o hasta ignorada como una corriente del pasado por las últimas posturas de la plural filosofía latinoamericana e inclusive la llamada historia intelectual en la región:²⁰ tal ha sido, en distintos grados y sentidos, desde 1995, el caso del también plu-

¹⁸ Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, p. 62.

¹⁹ María Rosa Palazón Mayoral, “Los enigmas de la vida y la revolución historiográfica”, en Marialba Pastor (coord.), *Filosofía de la vida*, México, UNAM, 2008, pp. 11-37; véase también nuestra consideración en *Historia de las ideas en nuestra América hoy*, 2013 (tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM), así como *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles Couderc*, 2016 (tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM).

²⁰ Algunas importantes fuentes al respecto que abordan teórica, metodológica y epistemológicamente la cuestión son Leopoldo Zea, “Introducción”, en *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978; Oscar Terán, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 5ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2015; Oscar Terán, *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008; José Elías Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998; José Elías Palti, “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, en *Anales Nueva Época*, núms. 7-8, 2004, pp. 63-81; Carlos Aguirre Rojas, “El ‘largo siglo XX’ de la Historiografía latinoamericana contemporánea: 1870-¿2025?”, en *La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2010, pp. 181-219; Pilar Gilardi y Martín Ríos (coords.), *Historia y método en el siglo XX*, México, UNAM, 2017.

ral pensamiento poscolonial latinoamericano,²¹ también ubicado como posoccidentalismo²² (distinto del planteamiento de Fernández Retamar),²³ sin embargo poco correcto si se piensa que Occidente es un fenómeno histórico cultural que es más antiguo que la modernidad y se iniciaría con el Imperio Romano (desde el siglo IV) y hoy conocido como giro decolonial,²⁴ que busca trascender

²¹ Hablamos de “poscolonialismo latinoamericano” en el sentido de la obra editada por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998 y que contiene el “Manifiesto Latinoamericano de Estudios Subalternos” de 1995, con el cual se inicia esta corriente de pensamiento. Véanse también las obras de Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996; *La filosofía de los calibanes. Construcciones discursivas de la barbarie en la filosofía latinoamericana de la historia* (Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie), 1997 (tesis de maestría en filosofía, Universität de Tübingen), inédito, edición mimeografiada en español. Son esenciales también las obras de Edgardo Landier (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso/UNESCO, 2003; Walter D. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo, 2001.

²² Véase Walter D. Mignolo, “Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, en Castro-Gómez y Mendieta, *op. cit.*, pp. 31-58.

²³ Véanse las obras de Roberto Fernández Retamar, *Nuestra América y Occidente*, México, Coordinación de Humanidades-FFyL-UNAM-Centro de Estudios Latinoamericanos/Unión de Universidades de América Latina, 1978 (Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 10); *Algunos usos de civilización y barbarie y otros ensayos*, Buenos Aires, Contrapunto, 1989; *Todo Calibán*, Buenos Aires, Clacso, 2004; “Barbarie”, en Arturo A. Roig y Hugo E. Biagini (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos/UNLa, 2009, pp. 65-67; “América Latina y el trasfondo de occidente”, en Zea, *América Latina en sus ideas...*, pp. 300-330. Así como los escritos en torno al calibanismo de Aurelio Alonso, “Calibanismo”, en Roig y Biagini, *op. cit.*, pp. 84 y 85; David Gómez Arredondo, *Calibán en cuestión*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2014.

²⁴ Sobre la noción de “giro decolonial”, noción que puede considerarse aparecida desde 2005, son esenciales los estudios de Walter D. Mignolo, “Cambiano las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial”, en *Tabula Rasa*, núm. 3, Bogotá, enero-diciembre de 2005, pp. 47-72 (este parece ser, según nuestra lectura, el texto seminal que inicia con la

la crisis de la modernidad por medio de su superación en un proyecto ubicado como “civilización transmoderna” pluriversal (con pretensiones universales) —según expresión de Dussel.²⁵ Mas, nos preguntamos, ¿no acaso ha sido el modo civilizatorio de vida un modo que, como la metáfora de la razón, engendra sus propios monstruos de barbarie y salvajismo? De ahí que sea aún vigente la pregunta marcusiana sobre el tópico, esto es, si es posible una civilización no represiva,²⁶ y resulte actual, como veremos en esta obra, la apuesta de Osvaldo Ardiles sobre una liberación de la cultura del temor sacrificialmente constituida.

Con todo, en tanto giro decolonial, como tal autonombrado desde principios del siglo actual, tiene fuertes proyecciones de la filosofía de la liberación de corte dusseliano, lo que pone en la mesa los ecos posmodernos deshistorizados de planteamientos pretendidamente superadores de las teologías y filosofías de la liberación de los 1970 (o la desposmodernización del llamado poscolonialismo latinoamericano) y su actual proyección teórica subsumida bajo una (pero no la única) filosofía de la liberación fundante, por demás imprescindible, de una “descolonización para una liberación”.²⁷

Posición que, como han respondido y cuestionado varios pensadores de la región, retomando y criticando (muchas veces injus-

denominación de “giro decolonial” como giro ético más allá de los “estudios” poscoloniales o subalternos), Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2007; Alejandro de Oto, “Giro descolonial” y “Pensamiento descolonial” en Biagini, *op. cit.*, pp. 113-115, 175-178.

²⁵ Enrique Dussel, “Conclusión”, en *Política de la liberación. Tomo I: Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 551-557.

²⁶ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1989.

²⁷ Dussel, *op. cit.* Véase también nuestra entrevista al filósofo Enrique Dussel en “Aproximaciones a la génesis de la Filosofía de la Liberación”, 6 de junio de 2018 en el canal de Youtube “Ese Wey”. En <https://www.youtube.com/watch?v=6c_gtKl5oMU&t=35s> (fecha de consulta: 29 de abril de 2020).

tamente) posiciones de la plural filosofía de la liberación argentina y la historia de las ideas, ha venido decantando la cuestión de Occidente misma de modo adialéctico y hasta univocista con relación a la historia misma de una “cultura occidental” y su relación deshistorizada con nuestra América.²⁸ Situación que ha llevado al punto de ubicar, en varios de sus autores, reductivamente modernidad a colonialismo (o universal a universalismo) y haciendo apologías de lo global como una mundialización sin proceso histórico ni proyecto imperialista. Todo ello en favor de un geoculturalismo despolitizado ontologista o telúrico ahistórico²⁹ que, enmarcado a veces

²⁸ Pueden verse algunas críticas interesantes en Jorge Klor de Alva, “La poscolonización de la experiencia (latino) americana”, en Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, 2ª ed., Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2010, pp. 107-150; Húgo Achúgar, “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”. en Castro-Gómez y Mendieta, *op. cit.*, pp. 271-285; Arturo Roig, “Posmodernismo: paradoja e hipérbole”, en *Caminos de filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001, pp. 133-154; Estela Fernández Nadal, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”, en *Revista Herramienta*, 2003. En <<https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=217>> (fecha de consulta: 25 de noviembre de 2018); Mario Magallón Anaya, “Filosofía y pensamiento crítico de la actualidad”, en *De Ratz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, México, PPELA/UNAM, 2014, pp. 41-65; así como sus recientes obras *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2018; *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC-UNAM, 2018; Pierre Gaussens, “Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe”, en *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío*, núm. 23, septiembre de 2014, pp. 109-118; Miguel Ángel Urrego, “Inconsistencias teóricas y políticas del giro decolonial en una época de auge de las extremas derechas en América Latina”, en *Devenires*, vol. XIX, núm. 38, 2018, pp. 193-228. Y, más recientemente, la obra colectiva de Gaya Makaran y Pierre Gaussens (coords.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México, CIALC-UNAM/Bajo Tierra Ediciones, 2020.

²⁹ Sobre la noción geocultural véanse las obras de Gunter Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda, 1978, así como la edición de sus *Obras completas*, Rosario, Fundación Ross, 2000-2003, 4 ts.

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

Con lo cual se exalta “lo local” como “lo otro” y “subalterno” purificado de colonialismo y modernidad con la frontera en detrimento de lo nacional e incluso de la clase social (estas dos nociones entendidas colonialmente), exaltando también al “migrante” como subalterno respecto del sujeto nacional-estatal sin reconocerlo históricamente en su posición contingente colectiva y reconociéndolo solamente en mera resistencia simbólica, mítica y armónica, es decir, donde el conflicto queda fuera de consideración —cuestión que ya Osvaldo Ardiles criticara en las filosofías de la liberación que él llama populistas, incluso en el mismo sentido y precediendo a Cerutti—,³⁰ desconociendo así los fenómenos históricos de resistencia, rebeldía y crítica a colonialismos internos como proyectos de liberación colectiva tanto pasados como actuales, en órdenes nacionales y/o regionales.

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

Condición que no mina la decisiva influencia que los historiadores de las ideas y las filosofías de la liberación como la ardilesiana tienen y han tenido para tales corrientes. Su pensamiento nos muestra —adelantemos esta importante cuestión— un elemento que destacaremos y analizaremos a continuación: que la problemática de lo que hemos expuesto como las violencias de la memoria va más allá de lo que se ha considerado “cultura occidental”

³⁰ Osvaldo Ardiles, “Filosofía: populismo o liberación”, en *Revista Filosófica*, núm. 2, Toluca, UAEM, 1977, incluido también en su *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989; Horacio Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006.

a partir de la cuestión del discurso sobre la barbarie en la historia y la necesaria liberación humana en un modo no civilizatorio de organización colectiva común. Por eso mismo la cuestión de civilización/barbarie se manifiesta como un fenómeno diahistórico en la humanidad y “se refiere a una estructura mundial en la que los occidentales están tan implicados, y aún más, que los no occidentales”.³¹

Cuestión que destacamos en sentido histórico: desde el pasado, por poner en evidente crisis y cuestión el planteamiento de una “colonialidad del poder” (en el sentido de Quijano³²) como único discurso y originante de la situación latinoamericana dependiente, dominada, oprimida y reprimida en epistemicidios, memoriciidios o aun etnocidios y genocidios (donde la cuestión del Otro no surge, históricamente hablando, con el americano en sí y tiene decisivos precedentes en los conflictos religiosos del cristianismo con, sobre todo, el Islam hasta configurarse como “orientalismo periférico”);³³ así como desde el presente y el futuro, pues nos lle-

³¹ Gregor Sauerwald, “Civilización y barbarie”, en *Revista Nuestra América, “Filosofía de la liberación”*, año IV, núm. 11, México, CCyDEL-UNAM, mayo-agosto de 1984, p. 69.

³² Véase Anibal Quijano, *Antología esencial. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pról. y selec. de Daniel Assis Climaco, Buenos Aires, Clacso, 2014; sobre su obra, además del estudio introductorio de la antología citada, puede verse Víctor Hugo Pacheco Chávez (coord.), *Rompiendo la jaula de la dominación. Ensayos en torno a la obra de Anibal Quijano*, Santiago de Chile, Doble Ciencia Limitada, 2018 (gentileza del autor); Pablo Quintero, “Colonialidad”, en Biagini, *op. cit.*, pp. 49-52.

³³ Si bien es posible convalidar que “En el ‘descubrimiento’ de los demás continentes [que no son América] y de los demás hombres [que no son americanos] no existe realmente ese sentimiento de extrañeza radical. [...] Colón ha descubierto América, pero no a los americanos”. Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, 16ª ed., México, Siglo XXI, 2008, pp. 14 y 57, debe considerarse que la descripción de alteridades culturales, desde fines del siglo XV, conocida como “etnografía[.] se hizo mucho más compleja y el Otro asumió formas más variadas; junto al moro, imagen de la alteridad inasimilable, tomó forma el americano, alteridad benévola o por lo menos inocua, y que se podía

va también a problematizar el horizonte filosófico pluricultural de convivencia humana (ubicado en posiciones multiculturales, interculturales, transculturales —o su híbrido inter-trans-cultural— o incluso incultural)³⁴ que, desde las violencias de la memoria así entendidas, denotan las conflictivas relaciones culturales politizadas por una historicidad humana intrínseca, evadida a veces en tales discursos inclusive hasta niveles culturalistas (deshistorizantes y despolitizantes).

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

Lo anterior permite situar el papel del sujeto latinoamericano desde la memoria como temática necesaria para una idea del ser humano y su papel en la filosofía de la realidad histórica desde nuestra América. Proyectos fecundos y actuales de liberación.

asimilar. En ambos espejos por ella contruidos se asomó alternativamente Europa durante su carrera hacia la hegemonía mundial”. Hernán G. H. Taboada, *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 33. Sugerente en este sentido es la obra de Carlos Martínez Assad, *Los cuatro puntos orientales. El regreso de los árabes a la historia*, México, Océano, 2013.

³⁴ Una buena aproximación a tales posiciones está sintéticamente planteada en las plurales posiciones que edita Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004. Pueden verse también las obras de Mónica Quijano Velasco, *Transculturación, heterogeneidad e hibridación; tres conceptos de crítica literaria y cultural en América Latina*, México, FFyL-UNAM, 2012. Sobre la posición transcultural son imprescindibles las obras de Fernando Ortíz, “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba”, en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Consejo Nacional para la Cultura, 1963, y Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982. Sugerente también es la obra de nuestro colega David Gómez Arredondo, *Calibán en cuestión*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2014.

Así, la memoria de nuestra América ha sido una tarea colectiva y diversamente abordada desde distintas disciplinas y saberes humanísticos. Desde el lente filosófico latinoamericano, la memoria si bien ha sido periférica en su abordaje, en las últimas décadas cuenta con una mayor atención. La memoria ha sido estudiada principalmente desde la problematización de la historia, como hemos visto, que la constituye necesariamente en una dimensión política, tanto de la filosofía como de la historia misma, para un adecuado abordaje de la realidad histórica humana y con vistas hacia una justicia para la diversidad humana desde nuestra América.

Es desde esta dimensión política que se puede problematizar a la memoria como ámbito netamente humano, memoria entendida como histórica a partir del tema de los sujetos sin historia. Sujetos cuya memoria es rescatada de los olvidos y silencios impuestos por situaciones de dominación (opresiva y represiva) y que las luchas anticoloniales de liberación nacional en el mundo periférico de la posguerra impulsaron hacia el grito de sus sujetos en un proyecto de liberación integral. Proyecto humano y colectivo en pluralidad, donde la filosofía latinoamericana ha puesto un acento importante a partir de distintas expresiones.

Desde este proyecto de liberación, la plural filosofía latinoamericana ha pensado la memoria de los sujetos “sin historia”, al modo hegeliano, más allá de la “sensibilidad sesentista”³⁵ (en muchos sentidos abierta por la Revolución cubana) y más bien como un proyecto que históricamente la ha constituido desde sus inicios hasta la actualidad. Si bien, desde esta sensibilidad más bien “setentista”, puede examinarse a la filosofía latinoamericana como marcada por lo que la filósofa argentina María Cristina Liendo llama una “racionalidad poscolonial-posoccidental críti-

³⁵ Según expresión de Eduardo Devés Valdés, “La sensibilidad sesentista”, en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, t. II: desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*, Buenos Aires, Biblos, 2003, pp. 135-138.

ca del proceso moderno de occidentalización del mundo”³⁶ (con sentido claramente mignolesco —en buen neologismo— poscolonial) o bien, como la llama el filósofo uruguayo Yamandú Acosta, “transoccidental”³⁷ por constituirse como un discurso crítico de la modernidad occidental desde sus márgenes latinoamericanos (con sentido análogo a la transmodernidad dusseliana, pero posicionándose desde la modernidad).

No obstante, en último término y según nuestra consideración, tales discursos filosóficos se establecen desde una modernidad alternativa radical en cuanto proyecto de rescate del sujeto concreto e histórico para su real y pleno ejercicio de libertad con los otros y desde ellos.

Puede decirse así que toda filosofía, como la latinoamericana, tiene una función liberadora, constituida por su dimensión crítica y autocrítica que se sustenta en el rescate y reactualización de las demandas y anhelos truncados en la memoria de los sujetos “sin historia”, comprendida desde el ejercicio mismo de la memoria del propio filosofar como “historia del pensamiento”, que reactualiza el pasado, no como un momento sucedido sino como un tiempo de demandas y proyectos de transformación de la realidad histórica pendientes por realizar en nuestro presente para un futuro realmente digno, justo y libre para toda persona humana.

En este punto es central retomar la afirmación de María Cristina Liendo, según la cual “la antropología filosófica aparece como la disciplina privilegiada en tanto una plataforma de lanzamiento para iniciar el deslizamiento conceptual que procuran. A partir de ella, van construyendo el nuevo lugar de enunciación”.³⁸ Afirmación que denota la necesaria configuración de una ontología con fenomenicidad para situar al sujeto latinoamericano en su histori-

³⁶ María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 355.

³⁷ Yamandú Acosta, “Prólogo”, en *ibid.*, pp. 11 y 12.

³⁸ *Ibid.*, p. 357.

cidad concreta. Cuestión que es proyectada con base en dicha antropología, destacando así su dimensión política de todo filosofar para su concreción en filosofía (dicha en sentido amplio).

Es desde allí que las relaciones entre el filosofar y su historia, como ha planteado Leopoldo Zea, se ven necesariamente transidas de una sociología del saber para configurar una hermenéutica histórica que dimensione a la condición humana latinoamericana en su experiencia concreta, en su realidad histórica. Por ello, ante el diagnóstico de una situación de marginación occidental histórica (que no sólo histórico-occidental), se configuraron los proyectos hacia la apertura de la filosofía, más allá de sus expresiones académicas, hacia ampliaciones teóricas, metodológicas y epistemológicas.

En este tenor, Osvaldo Ardiles diagnostica la marginalidad occidental colonizada como sacrificial, desde donde es posible un discurso anticolonial de liberación integral subjetiva y colectiva por una vida digna. En sus términos:

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

Por eso decimos que, si persistimos en nuestra opción preferencial por la vida, debemos desarrollar nuestra *Filosofía de la Liberación* en la dirección de una *Filosofía de la historia sacrificial* que dé cuenta y se haga cargo en la virtud de la anámnesis de tanta pérdida insana para obstaculizar su curso depredatorio. Así defenderemos la vida contra la muerte artificialmente esparcida por el tiempo y el espacio de nuestra desventura.³⁹

³⁹ Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría, e-book*, vol. I, Axel Ardiles (ed.), Córdoba, Ediciones Sils-María, 2006 (Serie digital del sesentay ocho), pp. 60 y 61.

Dicha tarea, la de una *filosofía de la historia sacrificial* desde la memoria, es una sugerente proposición que el filósofo de la liberación no desarrolló en sus últimos años. No obstante, dejó elementos sugerentes al respecto, como hemos destacado en nuestra obra dedicada a su pensamiento.⁴⁰

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

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

No desconocemos que ha habido ya otras propuestas que fundamentalmente se posicionan desde la memoria como un modo de conocimiento para la reflexión filosófica sobre la historia y sus víctimas (en el lente de Walter Benjamin y sus famosas *Tesis* de 1940 o Metz y su *Memoria passionis*, cuestión que abordaremos mucho más adelante). Lo cual nos lleva a destacar no sólo la necesidad de un “deber de la memoria”, sino la noción de un “derecho a la memoria” (ya planteado por filósofos como los de la llamada Escuela de Frankfurt y el pensamiento judío en general —sobre todo

⁴⁰ Véase Orlando Lima Rocha, *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles Couderc*, 2016 (tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM).

a partir de la experiencia de los campos de concentración), noción en la que, consideramos prudente, es preciso proyectar nuestra filosofía de la memoria. Lo cual implica dotarla de aquel sentido marcusiano de “los derechos de la memoria [como] un vehículo de liberación es una de las más nobles tareas del pensamiento. [...] Como la capacidad de olvidar, la capacidad de recordar es un producto de la civilización —quizá su más antiguo y fundamental logro psicológico”.⁴¹

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

La memoria como derecho ha irrumpido en el pensamiento contemporáneo y alterado el panorama de la historia, la política, la justicia y la filosofía. [...] Pues un logos con memoria implica una relación interpelante que arranca del pasado para buscar respuestas en el presente y al mismo tiempo considera que recordar es aprender buscando y preguntando [...] a la recuperación de toda memoria, incluso la memoria sofocada, silenciada o simplemente olvidada. [...] La eliminación de la memoria por el aniquilamiento, la prohibición o la censura de las fuentes acompaña la historia y América Latina abunda en ejemplos ilustrativos, por lo que se sostiene que la única verdadera historia es la de la oscuridad y la derrota [...] que es preciso] recoger [en] fragmentos testimoniales o documentales, unirlos con la argamasa textual, para dar la ilusión de que “otra memoria es posible”.⁴²

Para la confección de “otra memoria” posible, se precisa, como ha destacado recientemente Mario Magallón, de una descolonización de la memoria que nos permita mirarnos y reconocernos

⁴¹ Marcuse, *op. cit.*, p. 238.

⁴² Fernando Aínsa, “Memoria individual y colectiva”, en Biagini, *op. cit.*, pp. 154-157.

en nuestra más cruda onticidad desde un enfoque histórico de las mentalidades sobre la experiencia vital, el dolor y el sufrimiento como categorías ético-políticas que potencien una memoria más justa para todos.⁴³

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

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

En tal sentido, el filósofo mexicano José Mateos Castro ha destacado recientemente el papel de una memoria histórica para pensar la filosofía de la historia desde nuestra América “desde abajo”, entendiendo por tal a los sujetos marginados y excluidos de una realidad histórica americana capitalista y occidentalmente configurada, pues implica “un optimismo militante que trata de construir una realidad que busque la justicia, la solidaridad, la esencia, en suma, su humanidad. [...] Si no se hace esto, recuperar la memoria de los vencidos injustamente se impone el olvido desde la impunidad y no será posible un proyecto basado en la justicia y en la dignidad”.⁴⁴

⁴³ Véase Magallón, *Filosofar, historia y eticidad...*

⁴⁴ José Antonio Mateos Castro, *América Latina y la filosofía de la historia*, México, CIALC-UNAM, 2014, pp. 150 y 177.

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

no puede olvidar que los vencidos tienen derechos pendientes, derechos que deben ser atendidos sin dilación si queremos seguir hablando de justicia. [...] De este modo, podemos ver que no puede haber justicia sin memoria [...]. Tenemos la urgencia de recuperar esa parte de la historia que está oculta, esa memoria del sufrimiento que nos permita hacernos cargo de los derechos aún vigentes de los vencidos, para que el sufrimiento no vuelva a repetirse.⁴⁵

Por lo anterior, para dimensionar una memoria del sufrimiento desde los vencidos, concebimos nuestra propuesta a partir de examinar el temor de los vencidos como principio de realidad para una filosofía de la memoria desde nuestra América en los siguientes puntos:

- a) Una historia de la memoria desde la dimensión antropológica que configure las políticas del olvido y la razón anamnética de la historia.
- b) Con ello, dar cuenta del temor de los vencidos en tanto historia sacrificial desde un horizonte propio que denote el orden sacrificial de Occidente (ya señalado más arriba) hacia una filosofía de la historia desde la “cultura del temor” (en términos de Ardiles), así:
- c) Destacar la memoria de los vencidos y las aperturas de la historia que permitan configurar una filosofía de la memo-

⁴⁵ María Teresa de la Garza Camino, “Memoria y justicia. Claves de la identidad”, en Alberto Sucasas y José A. Zamora (eds.), *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 292, 293 y 295.

ría desde una antropológica política sustentada, como hemos visto, en el diálogo para un pleno reconocimiento de la alteridad humana en situaciones de convivencia y conflicto posibles, para una vida en común no represiva ni opresiva. Por ello, será preciso destacar a los vencidos como sujetos de la historia y a la propia antropológica política de la historia para una historia abierta desde tales vencidos de la historia latinoamericana.

Examinaremos tales dimensiones con vistas a reflexionar, finalmente, sobre *la filosofía de la memoria latinoamericana desde las políticas del filosofar*. Con ello, lograr la realización de una “filosofía de la historia” desde la memoria, para una descolonización de la memoria desde una modernidad alternativa radical y configurar así una filosofía de la historia “desde abajo”, desde los vencidos de nuestra historia. Sujetos que son los principales para la confección de una historia justa y que colabore en la realización de la verdad histórica, signos ambos de liberación humana y digna.

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

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

Es a partir de este diagnóstico que situamos la violencia de la memoria histórica como problema decisivo de la filosofía de la memoria desde los vencidos de nuestra América. Problema que, pensado desde la tradición filosófica latinoamericana y el pensamiento antropológico, ha sido planteado en los términos del colonialismo (desde la historia de las ideas y las filosofías de la liberación), del etnocidio (en el sentido dado por Pierre Clastrés) y del epistemicidio en el marco de una colonialidad (desde el pensamiento decolonial).

Destacamos así las violencias de la memoria y su necesario abordaje con relación a una filosofía de la historia americana, para no caer en las falacias culturalistas de una colonialidad o un epistemicidio. Falacias que, recordemos, sitúan a la dominación y la

violencia históricas desde cuestiones relativas al racismo y la marginación político-cultural (bárbaros/civilizados) en términos aculturados. Esto es, como exclusivos de un mundo histórico cultural europeo, que es propietario de estos problemas, dejando de lado la cuestión antropológica y propiamente histórica de tales problemas, desde el cual propondrán la tarea de rescatar el pensamiento “otro” del “sur global” sin una dimensión antropológica concreta propiamente dicha.

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

2. LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA HISTORIA

No se trata, por tanto, de preguntarse por una especie de origen arqueológico de la sociedad, [...] sino por el principio arqui-co de la misma, un principio que puede ir tomando muy diversos contenidos o, mejor, muy distintas modulaciones, pero que sigue estando presente como fundamento de todo fenómeno social. Y este principio permanente no es ni un estatuto ni un trabajo, sino la versión específica “realizada” de los hombres entre sí.

Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Ediciones, 2007, p. 226.

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

con un sentido de liberación de toda determinación y alienación cosificantes.

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

El problema por analizar es, pues, la dimensión antropológica que toda historia supone, aunque no siempre la tiene, en tanto construcción discursiva de “lo histórico”. Dimensión por la que toda historia se torna en historia existencial, del existente humano, y toda humanidad se constituye históricamente, pues “la existencia humana, en cuanto realidad *in fieri*, que se está haciendo en un *quehacerse*, es constitutivamente histórica”.¹

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

EXISTENCIA CULTURAL EN SU HISTORICIDAD CONCRETA

Desde que existimos como especie humana, evolutivamente hablando, nos encontramos a medio camino, somos entes casi sin

¹ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, p. 159.

especialización alguna en su estructura biológica. Estructura en la que la genética nos programa en tanto seres vivos y constituye al proceso evolutivo mismo en su dinamicidad.

Neotenia es el nombre que designa tal imperfección en el proceso evolutivo del *homo sapiens*, “nuestra esencial adolescencia” que, gracias al órgano más desarrollado que tenemos (el cerebro), permite al hombre, al *homo*, tener una gran cantidad de opciones vivenciales en tanto que “es el órgano específico de la acción”. Acción que es exclusiva humana, pues “no es sólo ponerse en movimiento para satisfacer un instinto, sino llevar a cabo un proyecto que trasciende lo instintivo hasta volverlo irreconocible o suplir su carencia”.² En este sentido, cabe recordar que, como *homo sapiens*, tenemos filogenéticamente una existencia muy reciente respecto del resto de homínidos. Como apunta el historiador Sergio Bagú:

Es común admitir que el *homo sapiens-sapiens* nació filogenéticamente hace entre 35 mil y 40 mil años, porque los restos fósiles que se han encontrado de criaturas morfológicamente iguales al ser humano de nuestros días tienen esa antigüedad. Esos primeros *sapiens-sapiens* poseían ya entonces la misma capacidad craneana que Albert Einstein. A partir del australopiteco —cuya antigüedad se calcula en millones de años— se sucede en la cadena filogenética una serie de eslabones que termina con el hombre contemporáneo, pero no existe la seguridad de que se hayan descubierto ya todos los eslabones. Podemos suponer con fundamento, sin embargo, que la transición entre eslabones fue un proceso evolutivo constante y no una serie de mutaciones abruptas. Esta conclusión nos conduce a la idea de que algunos de los rasgos culturales y sociales hoy distintivos del *sapiens-sapiens* ya estaban presentes en aquellos micro-grupos de cazadores-recolectores que formaron las primeras unidades sociales en la historia de nuestra

² Fernando Savater, *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2015, pp. 16, 21 y 22.

subespecie, mientras otros se fueron gestando muy lentamente con posterioridad.³

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

El hombre, en tanto *homo laborans*, construye su mundo y desarrolla desde el intelecto a la razón y, con ello, se libera de la naturaleza casi totalmente hasta vivir en una “subtensión dinámica” entre su natural animalidad y su artificial humanidad.⁴ De este modo, el hombre desarrolla con la inteligencia a la razón, por lo que no solamente “actúa”⁵ sino que se actualiza al abrirse a la realidad en constante aprendizaje que concibe las cosas como realidades y no como meros estímulos.⁶ En tanto que tal apertura humana a la realidad se realiza desde su animalidad, estamos en

³ Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2005, pp. 16 y 17.

⁴ Cfr. El escrito de Bolívar Echeverría, “Transnaturalización”, en *Definición de la cultura*, México, FCE, 2010, pp. 127-145. Sobre el *homo laborans* véase Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

⁵ Escribe Savater que “Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, asegura taxativamente que los animales no ‘actúan’. [...] ‘Actuar’ no es sólo ponerse en movimiento para satisfacer un instinto, sino llevar a cabo un proyecto que trasciende lo instintivo hasta volverlo irreconocible o suplir su carencia”, en Savater, *op. cit.*, p. 16. Nosotros intentamos ir a un punto quizá más fundamental, desde la posición que, con Zubiri y la lectura de Ellacuría, hace de esta característica del “actuar” hacia el “actualizarse”, puesto que en este segundo término está implicada la “inteligencia sentiente”, como veremos más adelante.

⁶ La cuestión estímulo es, para Ellacuría, cuestión de animalidad, presente en los humanos por su constitución natural. Se trata de una cuestión que requiere una atención especial y dejamos para futuros trabajos. Véase Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 184-209.

una “apertura sentiente” a la realidad y se constituye así el hombre como “animal de realidades”.⁷

En definitiva, el fundamento biológico de la historia constituye al hombre como una esencia abierta, gestada en el marco de una realidad dinámica procesual entendida como historia: “La historia es formal y constitutivamente movimiento procesual. [...] El hombre es una esencia abierta, intelectivamente abierta, volitivamente abierta, sentimentalmente abierta, práxicamente abierta; abierta a su propio carácter de realidad y al carácter de realidad de todo lo demás”.⁸

La pregunta que se presenta es ¿qué significa la “esencialidad abierta” del hombre y cómo se relacionan en ella las dimensiones naturales con lo humano? Una primera constitución de lo natural sobre lo humano se da, nos dice Ellacuría, en la dimensión genética, ya que ella permite “la individualidad diversificada y la pluralidad unificada” de la especie en su ser y acontecer concretos; sólo así se gesta la socialidad, como producto estructural natural de su animalidad, empero es en y por la humanidad del humano que “ha tenido que constituirse en sociedad” a partir de su liberación tensionante de lo natural.⁹

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

⁷ Véanse especialmente Ignacio Ellacuría, “El fundamento biológico de la historia” y “La especie humana como fundamento de la sociedad”, en *ibid.*, pp. 91-123, 177-209.

⁸ *Ibid.*, pp. 121 y 199.

⁹ *Ibid.*, pp. 120, 182 y 198.

dicha: “El hombre se construye al construir su mundo. La historia existencial se identifica con la transformación de la naturaleza. Esta transformación, por la que el hombre confiere a la naturaleza atributos antropológicos, se llama ‘cultura’”.¹⁰

De este modo, la cita ardilesiana pone sobre la mesa el valor cultural de todo producto humano. Valor cultural que constituye la construcción misma del hombre en su ser (esencia) y acontecer (apertura en la empiria concreta). La construcción cultural no es azarosa, sino que se da en el marco de un cierto proyecto existencial histórico. Por eso mismo la cultura es una cuestión antropológica (por referirse al ente situado) y política (por referirse a la esencialidad, expresada en el proyecto existencial humanista ya referido), con ella el hombre

construye su esencia en la creatividad de la historia [...] desde que es concebido *con-vive* y *es-en-el-mundo* [...]. Esta estructura existencial del *con-vivir* y el *ser-en-el-mundo* posibilita la comunicación y el *encuentro* con los otros hombres y con las cosas. Su ámbito de relación es doble: con el hombre y con la naturaleza. Desde estas coordenadas construye su ser en la libertad y la elección.¹¹

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

¹⁰ Osvaldo Ardiles, *Ingreso a la filosofía*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1969, p. 232.

¹¹ *Ibid.*, p. 229. Las cursivas en el original.

sólo el hombre establece relaciones dialécticas *con* la naturaleza [...] La manera que tiene de habérselas con las cosas es primariamente intuitiva, práctica, extrateórica y, en definitiva, radicalmente referida a la vita activa, a la vida operativa, a la *lesistende Leben* [“vida dañada”]. Así se perfila la autoctonía del hombre en el mundo, es decir, su *ethos*. [...] Para que el momento de la auto-consciencia cultural sea posible, es menester se dé una previa separación, un distanciamiento entre los hombres y el resto de los entes. [...] En Occidente, el proceso de autonomización se dio con el desarrollo de la razón. [...]

El mundo es la morada del hombre en la historia. Pero este morar es realizado siempre de una peculiar manera. [...] Por ello, ese *modo de ser* conforma el *carácter* tanto de un pueblo, como de una persona.¹²

Es por la alteridad que la cultura, como afirma Terry Eagleton, tiene dimensiones históricas (del existente humano, como cultivo personal y relación con la naturaleza para *mundificar* nuestra realidad), políticas (como habitar, por el que se realiza el proyecto existencial en tanto que nos forma como personas para ser ciudadanos) y teológicas (como *culto* que apela a lo trascendente de la naturaleza y la humanidad misma).¹³ El horizonte que asemeja a los humanos, que constituye el ámbito material natural y simbólico mismo, es el cuerpo que somos, por el que nos asemejamos naturalmente y nos diferenciamos simbólicamente para trascendernos en nuestro propio proyecto existencial. Por ello puede decirse, a la manera de Leopoldo Zea, que los seres humanos somos semejantes en nuestras diferencias.

Lo anterior podemos llamarlo con toda propiedad naturaleza humana. Sin embargo, culturalmente hablando, este concepto ha

¹² Ardiles, *Vigilia y utopía...*, pp. 279-280, 381, 386-387. Cursivas y subrayado en el original.

¹³ Si bien es la idea central de toda la obra de Eagleton, me refiero al capítulo expreso de “Modelos de cultura”, aunque es interesante también el capítulo “Cultura y naturaleza”, en *Idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 167-193.

sido construido de modo occidental y su núcleo teórico parece estar en el interés propio. Como lo apunta el antropólogo Marshall Sahlins, “el concepto inherentemente occidental de la naturaleza animal del hombre como algo regido por el interés propio resulta una ilusión de proporciones antropológicas a escala mundial”.¹⁴ Por lo que el individualismo aristocrático subsiste como núcleo ideológico de la idea de naturaleza humana y es el fundamento mismo de toda folklorización cultural de colectivos humanos. En este punto podemos preguntarnos ¿es posible concebir la existencia de una “naturaleza humana” con un núcleo ideológico no asentado en el interés propio?

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

Tales posiciones epistemológicas son constitutivas de, por ejemplo, ciertas antropologías evolucionistas o estructural-funcionalistas (esencialismo metafísico), la filosofía política moderna, sobre todo en su vertiente contractual (naturalistas), así como el pensamiento posmoderno y, en muchos sentidos, de autores decoloniales (culturalistas). Todas ellas olvidan mirar históricamente a la cultura misma y dejan de lado el dato nada menor de que “la cultura

¹⁴ Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2014, p. 67.

es más antigua que el *Homo sapiens*, mucho más antigua, y fue una condición fundamental del desarrollo biológico de la especie”.¹⁵ Cuestión que deja sobre la mesa la relación casi intrínseca entre cultura y naturaleza en la constitución del colectivo “humano” todo.

Por ello, se precisa de una mirada dialéctica histórica que considere de modo equilibrado los términos “cultura/naturaleza” como componentes intrínsecos de lo humano que se condicionan mutuamente en un dinamismo procesual, sin caer en falacias culturalistas o naturalistas y considerando que toda relación cultural, en tanto humana, conlleva relaciones de poder (aquí entendido no sólo como dominación, sino también como liberación).¹⁶ Estamos entonces en condiciones de responder a la pregunta antes formulada, esto es, ¿a qué se refiere la “esencialidad abierta” del hombre?

Queda claro que tal “esencialidad abierta” se da en la cultura como una “naturaleza humana”, en el sentido dialéctico planteado. Su construcción, sin embargo, se da en aquello que Hannah Arendt llama la condición humana:¹⁷ la labor, el trabajo y la acción. Por medio de tales elementos construimos nuestra vida misma en su dimensión biológica (labor), la dimensión artificial de la existencia humana que nos permite construir nuestro mundo en identidad (trabajo) y el modo como nos relacionamos con la alteridad en pluralidad constitutiva de toda vida política y normada (acción). La racionalidad es su núcleo común, en tanto facultad judicativa y dotadora de sentido al mundo, y se gesta con relación a la alteridad humana, por eso mismo es que se trata de una ra-

¹⁵ Sahlins, *op. cit.*, p. 117. Véase también la obra de Edgar Morín, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 1974, en especial el capítulo “La hominización”.

¹⁶ Julio de Zan, *La vieja y la nueva política*, San Martín/Buenos Aires, CABA/UNAS/Edita/Jorge Baduino Ediciones, 2013, pp. 157-202.

¹⁷ Arendt, *op. cit.*

cionalidad sentiente (“impura” en tanto humana) y la condición humana es política.¹⁸

En tal sentido, como lo recuerda Zubiri, la realidad es el ámbito de actualización donde se gesta el ser y la cultura puede entenderse, en este sentido, como una “mundificación del cosmos” por parte de este “animal de realidades” que es el hombre en relación con su alteridad, por lo que es una realidad mediada (por la dimensión cultural en primera instancia) y mediatamente transformada por el trabajo humano.¹⁹ Aquí puede hablarse ya del horizonte histórico donde se gesta toda historicidad humana y cultural.

PARA UNA HISTORIA DE LA PERSONA HUMANA

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

Es la historicidad la dimensión esencial, “lo humano”, “lo natural” del hombre mismo. Así lo ha consignado desde el historicismo alemán (con Dilthey) hasta el historicismo latinoamericano (desde

¹⁸ Nos referimos al ámbito “sentiente” al modo ellacuriano, esto es, a la dimensión biológica de la sensibilidad propia del hombre y su animalidad. Para la cuestión de la racionalidad véase la definición de Osvaldo Ardiles sobre “Racionalidad”, en Ricardo Salas Astráin (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, t. 3. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, pp. 891-905; sobre la dimensión “impura” de la racionalidad y la existencia puede verse la obra de Vladimir Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus, 1990.

¹⁹ Véase la consideración que hace Osvaldo Ardiles, “Ethos, cultura y liberación”, en *Vigilia y utopía...*, pp. 361-369.

su gestación “normalizada” hasta la actualidad), cuestión eludida por el “historicismo posmoderno”.²⁰ Por eso mismo, si tenemos en cuenta que “[d]entro de la misma cultura de la que se origina la occidental, esta idea de la historicidad es algo contemporáneo en el sentido radical en que se le toma en nuestros días”,²¹ puede decirse que el centro, punto de partida y de sentido de todo acontecer histórico, es el sujeto concreto humano; sujeto de la historia cuya forma de existencia proyecta y produce una historia sin que sea necesariamente “occidental”, sino propia de la comunidad que la gesta. Las ideas no determinan mecánicamente la naturaleza cultural de los sujetos que las gestan. De allí la necesidad de la asimilación histórica crítica y autocrítica de toda idea.

La realidad histórica es así el horizonte mediano y cotidiano de existencia histórica y *subjetiva* donde se gesta y realiza prácticamente la vida en su existencia, fundante de historicidad. Ella sólo puede ser históricamente realizada, es un dinamismo de la alteridad histórica que se da en devenir (genético y estructural) y su existencia social se da ónticamente situada en su fenomenicidad concreta. Es así “intergénesis de lo humano”.²²

De este modo, la historia se abre como una dimensión fundamental (inclusive en el sentido metafísico ellacuriano del término) de la realidad misma y horizonte de vida propia. Historia entendida como un holón, una totalidad abierta y sistemática desde donde se sitúa el hombre en la realidad espacio-temporal y donde gesta su intersubjetividad individual y colectivamente a través de un marco opcional situado estructuralmente en procesualidad deviniente.²³

²⁰ Véase Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, México, Akal, 2015.

²¹ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 40.

²² Sergio Bagú, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, 9ª ed., México, Siglo XXI, 1982, p. 11.

²³ María Rosa Palazón Mayoral, *Filosofía de la historia*, Barcelona/México, UAB/UNAM, 1990.

La sensibilidad humana se presenta como puente primordial y constitutivo de toda percepción del otro, en sus dimensiones racionales y no racionales, por lo que la sensibilidad es un campo nodal de toda colonización y liberación y la dimensión estética, una mediación necesaria para el reconocimiento del otro.²⁴ Ella constituye la conciencia de la alteridad, que es condición de posibilidad de toda conciencia histórica. En tal sentido, el problema estriba en la reificación estructural y agencial de la realidad histórica y el sujeto de la historia a nivel tal que lo que se clausura y cancela es justamente la libertad, el fin último de la historia. De allí que “Lo que todo ser humano tiene en común con los demás es su capacidad de rechazar y oponerse a las determinaciones históricas, es allí donde la historia se convierte en lucha por la libertad”.²⁵ Es la liberación misma del hombre que se da en esta “capacidad de rechazar y oponerse”, de ejercer un poder de liberación, de dialectizar el poder mismo como dominación aristocrática hegemónica desde la instancia contingente que le da sustento: la relación intersubjetiva misma.

Por ello la historia, en tanto discurso, tiene un doble signo: uno utópico que esbozaremos más abajo, el otro ideológico definido como colonizante. En este último caso son varias sus caras ideológicas, según se clausure uno de sus elementos, que pueden asemejarse (sin llegar a ser “tipos ideales”) a ciertos modelos y posturas de explicación histórica: ya sea que clausuremos el sujeto (como

²⁴ Véase Osvaldo Ardiles, “‘Lo estético’ como mediación liberadora”, en *Vigilia y utopía... también* Lima Rocha, “El proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles”, en Lima Rocha, *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles Couderc*, 2016 (tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM), pp. 357-370 (de próxima aparición como libro titulado *Militar en la vigilia: la filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles*) y la obra de Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Oscar Pacheco, *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*, Córdoba, EDUCC, 2009.

²⁵ Mario Magallón, “La idea del hombre y del sujeto en América Latina en el mundo globalizado”, en Mario Magallón y Horacio Cerutti, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, UACM, 2003, p. 105.

en la ¿“pos-historia”? posmoderna),²⁶ el proceso (como en la pre-historia) o el proceso y el sujeto (como en la posición “a-histórica”). De ahí su compaginación con posturas culturalistas (posmodernas), naturalistas (prehistóricas) y esencialistas metafísicas (ahistóricas).²⁷ No obstante, todos ellos clausuran la apertura sistemática de la historia, esto es, tornan a la historia como un sistema más bien cerrado donde se clausura su historicidad concreta.

En este punto, como hemos dicho, la raigambre occidental no cancela en nada la potencialidad y posibilidades abiertas por la historia como hazaña de la libertad (en expresión crociana). Leopoldo Zea plantea acertada y concisamente esta cuestión cuando apunta: “La idea que de su libertad tienen los occidentales será el punto de partida de la conciencia que sobre su propia libertad tendrán los hombres a los que se niega la simple posibilidad de ésta. [...] Todos los hombres son libres, pero también semejantes y para demostrarlo lucharán hasta alcanzar este reconocimiento”.²⁸ Con ello, queda claro que es la dimensión antropológica humana la que constituye el modo de asimilación creativa y no de yuxtaposición clausurante de la historicidad misma de los sujetos sociales.

²⁶ ¿Qué hay después de la historia? Se trata de un término inconsistente epistemológicamente que apela a un fin de la historia como “metarrelato” en tono posmoderno (nuevamente la inconsistencia epistemológica se hace presente). Para una revisión más profunda de este término véase Mario Magallón, *Modernidad alternativa, viejos retos y nuevos problemas*, México, CIALC-UNAM, 2006.

²⁷ Sobre las posiciones culturalistas, véase, además de los escritos de Eagleton, Pierre Gaussens, “Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 23, México, febrero de 2015, pp. 109-118. Sobre la posición pre-histórica véanse los textos de Hernando Almuena, “Sobre la prehistoria y sus habitantes: mitos, metáforas y miedos”, en revista *Complutum*, núm. 9, pp. 247-260 y *Arqueología de la identidad*, Madrid, Akal, 2002. Sobre la posición a-histórica puede verse un balance de conjunto en “Concepciones ahistóricas” en María Rosa Palazón, *Filosofía de la historia*, Barcelona/México, UAB/UNAM, 1990, pp. 93-108.

²⁸ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial, 1976, p. 18.

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

El sujeto es siempre respecto de una alteridad en su historicidad: el sujeto es siempre intersubjetivo y constituye su onticidad siendo en su fenomenicidad concreta. Se trata de un sujeto no sujetado (ideológicamente hablando) sino un sujeto que construye y rehace sus modos de objetivación de la realidad concreta (expresión cultural siempre en devenir) y dentro de un marco histórico estructural y opcional en procesualidad real dinámica. Se trata de “sujetividades emergentes”²⁹ que, ante el diagnóstico de una pérdida de la morada en el mundo contemporáneo y actual por el asedio totalitario e instrumental, renuevan espacios de construcción de nuevas subjetividades contingentes a partir de su movilización y creación de proyectos colectivos. Es la vuelta de lo reprimido por esta deshistorización concreta asentada en una cultura del temor.³⁰

Por ello, el sujeto es histórico y, en tanto tal, es sujeto contingente con una triple dimensión: es actor, agente y autor de su propia existencia histórica. Es decir, siguiendo aquí a Ellacuría, un sujeto que es actor por cuanto naturaliza los modos de objetivación de

²⁹ Sobre esta expresión véase Horacio Cerutti, “Subjetividades emergentes”, en *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2011, pp. 105-126.

³⁰ Véase a este respecto Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1965; Ardiles, *Vigilia y utopía...*

la realidad, siempre es agente por cuanto es sentiente en su desarrollo biológico mismo para habérselas con su realidad concreta y posibilita así el ejercicio de su autoría, entendiendo a ésta como la apertura opcional con la realidad situada en tanto lucha por, para y en la liberación como expresión crítica de todo determinismo y mecanicismo histórico fetichizado. De allí que el ente sea sólo siendo respecto de su realidad a partir del ejercicio y realización plenificada de su marco opcional con la realidad concreta en que vive. Mas, por gestarse en una realidad reificada y colonizada, dicha praxis del marco opcional no ha podido ser otra que esta lucha por, para y en la liberación. ¿Cómo concebir esta historia? Esbozcemos algunos elementos.

CON SENTIDO LIBERADOR COMUNITARIO:
DESDE EL RECUERDO DE LOS VENCIDOS

El estar “fuera” de la historia al modo hegeliano es situarse fuera de un modo occidental de existir y de vivir en una libertad ajena y perimida. Su realización constructiva y crítico-creativa de la libertad se da siendo en un mundo conflictivo y colonizado con una mirada ectópica que busca la realización plena del hombre como sujeto de su propio tiempo y espacio, que tome a la alteridad no como plataforma, sino como horizonte mismo de reflexión a partir de y para su realidad propia.³¹

Para poder situarnos en la historia mundial, más allá de una visión hegeliana (aun micro, al modo posmoderno “post-histórico”), se precisa de una historia de las ideas de todo sujeto, individual y colectivo, en sus ideales. Una historia que es, por eso mismo, historia crítica de las ideologías y las mentalidades y cuya función

³¹ Arturo Roig, “La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar”, en *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una Ventana, 2011, pp. 235-246.

utópica está siempre presente en la medida en que contienen y presentan ideas reguladoras, aun en la sola enunciación de una palabra (“libertad”, por ejemplo).

Se trata de ideas como manifestaciones y construcciones culturales de una autognosis individual y colectiva del ente en su realidad desde su ser, su quehacer, su tener y su poder-ser como tensión de liberación en una realidad situada regional, nacional, internacional o transterradamente. Ideas en tanto “pautas de creación cultural” porque “toda vía de aplicación de una idea como norma de creación social se transforma de inmediato en hecho político”.³²

Aquí la dimensión liberadora de una historia de las ideas se posiciona desde la voz, en el habla del oprimido, su memoria y fantasía, para crear utópicamente mundos posibles y deseables, yendo así más allá de Hegel, quien “habla de lo que ha sido y lo que es, pero no quiere hablar de lo que puede llegar a ser”.³³

Así, historiar las ideas y los ideales de tales sujetos implica romper con esta actitud normalizada profesionalizante y alienada y tener en cuenta las ideas extra-académicas (“ideologías” para Francisco Romero, “filosofemas” al modo de Gaos) como manifestaciones utópicas y neotópicas donde el saber se constituya a partir de un saber del otro para establecer nuevos saberes. Lo cual conlleva una actitud necesariamente dialógica donde no sólo el habla, sino también la escucha es fundamental y sería así alimentada de “fuentes muchas veces inesperadas y con un respaldo comunitario en vistas de aquella dignidad humana” concretizada en los ideales y sus símbolos como expresión de un pensar crítico por, en y para la liberación de la realidad socio-histórica latinoamericana.³⁴

Bajo esta lente, la historia de las ideas precisa de reubicar su quehacer contingente para develar su tarea crítica de la sociedad

³² Bagú, *op. cit.*, p. 157.

³³ Zea, *Dialéctica de la conciencia americana...*, p. 15.

³⁴ Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de nuestra América*, Mendoza, EDIUNC, 1993.

actual y, más allá de una “ontología crítica del presente”, podríamos hablar de una antropología crítica del presente con actitud de “sospecha” (como actitud previa a lo teórico) a contrapelo y con actitud hegeliana de ser “hija de su tiempo”, agenciador de la realidad. Una historia de las ideas consciente de sus raíces sociales y, con ellas, de su sentido político con actitud crítica.

Porque la historia en general, y la historia de las ideas en particular, es mediación de la realidad, en tanto discurso, y por su dimensión latinoamericanista va más allá de un examen platónico de las ideas. Apunta hacia una no-evasión de la realidad, una evaluación crítica de ella en tanto latente de ideologías y desde un conocimiento (la historia) no exento de lo ideológico y sí cercano a una crítica utópica de la racionalidad misma, opresiva y dominante. Sólo así se conduce una sincronía histórica en perspectiva dinámico-estructural, donde acaecen múltiples temporalidades estructuralmente heterogéneas. Como apunta Osvaldo Ardiles:

Es sabido que en el contexto ontológico de un mismo acaecer histórico, se pueden determinar *tiempos* muy diferentes entre sí, con estructuras significativas radicalmente heterogéneas. En este fenómeno se manifiesta la sincronía de la historia, como concomitancia de estructuras temporeizantes cualitativamente diversas. Sin embargo, tal simultaneidad no debe ser considerada como una tendencia centrífuga del ente temporal. Por el contrario; es menester visualizarla en una perspectiva que no implique falsas opciones de *inclusión* o *exclusión*, sino que las asuma en la más decisiva conclusión.³⁵

Su posicionamiento se da entonces frente a una “cultura del temor” que esclerotiza y fetichiza la vida social, des-historizando la existencia, encerrando a ésta en un tiempo perimido, embalsamado y separado de toda contingencia conflictiva real como un modo

³⁵ Ardiles, *Vigilia y utopía*, p. 157. Cursivas y subrayado en el original.

de “morar” la propia realidad históricamente situada de un modo reducido y culturalmente esclerotizado a un mero “ser como”.³⁶ Sea ésta desde un pasado abstracto y perimido (tradicionalismo), desde un presente situado en torno a un futuro ajeno (como modernización desarrollista) o ya desde un futuro ajeno y con un realismo ramplón y lleno de *Realpolitik* en su visión modélica, mecánica y determinista de la realidad propia.

De ello dan muestra pensadores como San Agustín (354-430) o Thomas Hobbes (1588-1679). El primero, en cuanto a su afirmación que indica: “Mientras todos ellos [el rey, los jueces, verdugos, soldados y hasta padres] sean temidos —concluyó—, los malvados se mantendrán dentro de los límites y los buenos vivirán pacíficamente entre los malvados”.³⁷ El segundo, con su traducción tergiversada al inglés de *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides (460 a. C.- ca. 396 a. C.), donde el temor es instaurado por Hobbes como punto nodal del orden y paz sociales en lugar de la “contención”, tal como lo recuerda Carlo Ginzburg:

Pero Hobbes el traductor, en latín, *interpres*, impuso su propia interpretación a sus lectores. Pues Tucídides [en la *Historia de la guerra del Peloponeso*] había escrito “Ni el miedo a los dioses ni el respeto de las leyes humanas contenía a ningún hombre”. [...] En cambio la traducción de Hobbes difiere en un punto, en una palabra: “Ni el miedo a los dioses, ni el respeto de las leyes humanas *atemorizaba* (*awed*) a ningún hombre”. De modo que Hobbes ha traducido el verbo griego *apeirgein*, contener o refrenar, con el verbo inglés *to awe*, atemorizar, que corresponde más o menos al verbo en español de atemorizar, llenar de temor (aunque se trata, lo digo de inmediato, de una traducción provisional).³⁸

³⁶ Véase “La cultura del temor y el temor a la cultura”, en *ibid.*

³⁷ Citado en Sahlins, *op. cit.*, p. 69.

³⁸ Carlo Ginzburg, *Miedo, reverencia, terror*, México, Contrahistorias, 2014, p. 37. Agradezco a mi colega Carlos Alberto Ríos Gordillo la valiosa referencia.

Tal esclerotización del temor apunta hacia la cosificación del sujeto en su vertiente aristocratizante y hasta populista de la historia, bajo un modelo básicamente positivista: ya sea porque se historien ciertos sujetos, sea porque se hable de los “pueblos sin historia” en tanto ágrafos, nómadas o con “sabidurías tradicionales” no occidentales (aunque sí occidentalizados, en muchos puntos, como hemos dicho con Leopoldo Zea).³⁹ Esto es, la historia se convierte en historia de pocos y no en historia de todos.

De allí que toda “cultura del temor”, como ha dicho Ardiles sugerentemente, desemboca en un “temor a la cultura” misma y a su existencia histórica. Más allá de una “cultura del temor” elitista,

En este sentido, para el historiador Edmundo O’Gorman, Tucídides considera como uno de los principales resortes de la conducta “sobre todo al afán de dominio”. El fragmento al que alude Ginzburg sobre *Historia de la guerra del Peloponeso* versa, curiosamente, sobre las consecuencias de una epidemia en Atenas ocurrida en 429 a. C., donde, siguiendo la traducción del griego por Diego Gracián (con variaciones en la traducción indicada por Ginzburg y que destacaremos, a continuación, en cursivas para que el lector pueda contrastarlo), ya “no había ninguno que por respeto a la virtud, aunque la conociese y entendiese, quisiera emprender cosa buena, que exigiera cuidado o trabajo, no teniendo esperanza de vivir tanto que la pudiese ver acabada, antes todo aquello que por entonces hallaban alegre y placentero a apetito humano lo tenían y reputaban por honesto y provechoso, *sin algún temor de los dioses o de las leyes, pues les parecía que era igual hacer mal o bien, atendiendo a que morían los buenos como los malos*, y no esperaban vivir tanto tiempo que pudiese venir sobre ellos castigo de sus malos hechos por mano de justicia, antes esperaban el castigo mayor por la sentencia de los dioses, que ya estaba dada, de morir de aquella pestilencia”. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 5ª ed., introd. de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1998, pp. XXIII, 90 (capítulo VIII del libro II).

Cuestión que permite dimensionar el temor con relación a una vida casi condenada a una finitud breve y sufriente con relación a la dimensión biológica y natural, más que sobrenatural (divina) o, aun, transnatural (cultural, humana), con relación a la pandemia y el encierro realmente existente bajo el que vivimos mundialmente en 2020.

³⁹ Al respecto véanse Albertine Gaur, *Historia de la escritura*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1990; Narciso Barrera-Bassols y Víctor Toledo, *La memoria biocultural*, Barcelona, Icaria, 2008.

academicista, autoritaria, autocolonizante (inclusive con las “modas” de pensamiento) y reificante de la praxis histórica y la vida existencial. Más allá se sitúa toda reflexión crítica de la realidad gestada en ideas, que se torna hoy no sólo necesaria sino también imprescindible. Aquí la dialéctica de memoria/olvido juega un papel fundamental en una historicidad del sujeto contingente, más allá del modelo heideggeriano⁴⁰ y desde su constitución biocultural,⁴¹ para un sentido político de la utopía de un nosotros comunitario que es, por eso mismo, ético-político y se ancla con la eficacia histórica de los anhelos reprimidos de los oprimidos. Como apunta el filósofo Mario Magallón:

La dimensión política de la reflexión utópica es, a la vez, una dimensión ética. Es la exigencia del compromiso por transformar las estructuras injustas de dominación [...] De esta forma, lo utópico, como escribe Franz Hinkelammert [en *Crítica de la razón utópica*] exige la praxis eficaz para la transformación de lo real. Esta praxis implica un problema político porque en ella se juega su eficacia histórica.⁴²

La tarea, desde el horizonte de la historia de las ideas latinoamericanas, apunta entonces hacia el desenmascaramiento de esa racionalidad colonizante que recupere este “olvido del ente” y el

⁴⁰ La dialéctica memoria/olvido más allá de Heidegger ha sido planteada por Paul Ricoeur en estos términos: “Heidegger no deja ningún lugar para la memoria ni para su florón [en su análisis de la historicidad en *Ser y tiempo*] el acto de reconocimiento, al que Bergson supo prestar toda la atención que merece”, en Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2013, p. 488. Véase también un balance de conjunto sobre la relación de la memoria y la historia en el estudio de François Dosse, “Una historia social de la memoria”, en *La historia: conceptos y escrituras*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp. 201-230.

⁴¹ Barrera-Bassols y Toledo, *op. cit.*

⁴² Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2008, p. 428. Sobre la dimensión utópica como cuestión política, véase María del Rayo Ramírez Fierro, *Utopología desde nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012.

“olvido de la realidad” histórica misma desde una antropología teórico-crítica de la historia con una mirada ec-tópica de los sujetos excluidos y sus textualidades (orales y escritas) expresivas de ideales (y más aún, de sensibilidades) utópicos de su realidad históricamente situada. La pregunta antropológica, dice Ardiles, no es “¿qué es el hombre?” sino “¿quién es el hombre?”,⁴³ cuestión que abre el tema hacia las políticas del olvido y la dimensión anamnética de toda historia.

⁴³ Ardiles, *Ingreso a la filosofía...*, pp. 228-230.

3. POLÍTICAS DEL OLVIDO Y LA RAZÓN ANAMNÉTICA DE LA HISTORIA¹

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

José Gaos, “El historicismo y la enseñanza de la filosofía”, en *Obras completas*, t. III, México, UNAM, 2003, pp. 238 y 239.

¹ El presente capítulo es una versión ampliada y modificada de la ponencia “Memoria e historia. Una aproximación filosófica desde la historia de las ideas”, presentado en el IV *Coloquio Filosófico de Otoño en Cuauhtepac*, el 26 de octubre de 2017, organizado por la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas de la UACM-Cuauhtepac.

DE LA MEMORIA COMO TIEMPO Y EL TIEMPO
COMO MEMORIA DE LA HISTORIA: EL LUGAR
ANTROPOLÓGICO DE LA MEMORIA

El hombre es esencialmente histórico y su esencia sólo puede darse en el marco temporal. Por eso mismo, el tiempo puede entenderse como construcción humana, ya que su fundamento está en la existencia misma. Así, la temporalidad (física, natural, biológica, genética) se torna en tiempo por la interpretación del hombre. De ahí que el tiempo, entendido como tiempo humano, pueda tornarse en una multiplicidad de tipos subjetivos entendidos en tiempos psíquicos y biográficos históricos y ontológicos, los cuales son resemantizados colectivamente a través de tiempos míticos, mesiánicos, escatológicos, decadentistas, realizados en tres instancias fundamentales: presente, pasado y futuro. Instancias donde se realiza el mundo cultural e histórico.

Puede decirse por ello que son los tiempos psíquico y biográfico aquellos que, desde la subjetividad de todo lo humano, configuran el puente entre la temporalidad misma y el ser humano para constituir al tiempo histórico. Histórico en la medida en que los cambios se dan en la contingencia de la realidad humana. Su realización subjetiva se da a partir de la configuración histórica de espectros, testimonios, inscripciones y huellas culturales:² materiales y simbóli-

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

cas, corticales y psíquicas, escriturales, documentales o monumentales; y configuraciones biológicas y biopolíticas del ser humano,³ por lo cual se posibilita la construcción del discurso histórico planteado como posibilidad temporal en el horizonte propio de la historia. Es por ellas que es posible afirmar, en palabras de Pedro Laín Entralgo, que “no hay originalidad sin recuerdo [...]]; recordar es traer algo de nuevo al corazón, poblar otra vez el alma con todo lo que se recuerda. [...] La historia es [...] la pesquisa de un recuerdo al servicio de una esperanza”,⁴ la esperanza de los vencidos de la historia.

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

¿Cómo se relacionan ambos campos? Podemos decir, en apretada síntesis, que esta relación se abre desde la memoria como una dimensión subjetiva de la historia y materia misma de toda “ver-

pudo eludir su acción demoledora”. Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, UAM/Arrecife Producciones, 1999, p. 104.

³ Hablamos en este sentido de los planos cortical, cordial y corporal en su conjunto. No sólo nos referimos a la configuración “cerebral” del humano como humano y de su relación somática con los “núcleos exocerebrales” entendidos como producciones simbólicas gestadas en una cultura determinada, sino también a su condición de politicidad de dichos “núcleos”, que son también “artificiales” a la memoria misma. En este sentido, puede decirse que el cerebro es también —y quizá, primeramente— un órgano que condiciona nuestra politicidad y por eso mismo se construyen nuestras “redes colectivas que comparten los miembros de la comunidad humana”. Cfr. Roger Bartra, *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, 2ª ed., México, FCE, 2014.

⁴ Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, pp. 450 y 562.

dad histórica”, por lo cual la dimensión subjetiva de la historia es configurada, primeramente, desde una razón anamnética, haciendo necesaria la reflexión sobre el sentido de la historia como reino de posibilidades. Es allí donde la dimensión antropológica de la historia la condiciona como una historia auténticamente humana. Historia del sujeto histórico como principio universalizable, partiendo desde los sujetos históricamente situados como “vencidos de la historia”, considerados por la tradición dominante como “sujetos sin historia” sobre todo por una razón científica de la historia.

Es aquí donde podemos hablar de un lugar antropológico de la memoria, entendiéndolo como la condición de humanidad y condición de socialidad misma. Esto es, que la memoria es crucial en el proceso de humanización y socialización tanto individual como colectiva y, como veremos, es también un vínculo entre la dimensión biológica y la política del ser humano. La memoria humaniza al configurar la organización de los reconocimientos recordados desde planos intuitivos, emotivos, empáticos, proyectivos, intelectivos y racionales de la persona construida en su individualidad desde el seno de la colectividad en que se realiza.

Esta antropología de la memoria se configura en sentidos natural, biológico y social de la persona humana:⁵ natural, como ámbito anatómico (cerebral y bioquímico) de identidad humana consigo misma y con su alteridad (humana, natural, cósmica) gestada a lo largo del tiempo y del espacio en distintos tiempos, en tanto memoria de especie humana, condicionada por la diversidad biológica y natural; biológico, como punto de encuentro psíquico y social por medio de la conciencia (anclado al inconsciente, sin duda) para confeccionar su mundo social, como la realización

⁵ Véase Roger Bartra, *op. cit.*; Jöel Candau, *Antropología de la memoria*, trad. de Paula Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006; William Grey Walter, *El cerebro viviente*, trad. de Augusto Fernández Guardiola, México, FCE, 1961; José Luis Piniillos, *La mente humana*, Navarra, Salvat, 1970; Ricardo Tapia, *Las células de la mente*, 3ª ed., México, FCE, 2003; Ramón de la Fuente y Francisco Álvarez Leefmans, *Biología de la mente*, México, FCE, 1998.

vivenciada de las dimensiones naturales y biológicas condicionantes de la relación experiencial, simbólica y semántica del ser humano para su anagnórisis e identidad colectiva en su historicidad concreta.

Así, es posible decir que la memoria humana tiene intencionalidad y lenguaje, capaces de conceptualizar y comunicar su experiencia, lo cual le permite al ser humano evadir, acotar o mejorar su propia memoria para su propia socialización, simbólica o lógicamente, en su proceso de construcción sincrónica de la cultura misma, así como el anclaje de las distintas colectividades humanas en sentido diacrónico histórico. Por eso mismo, la memoria es condición de toda experiencia y entendimiento, y éstos son a su vez campo de toda comunicación (oral, lingüística y simbólica) con la alteridad y la realidad toda. Es, en definitiva, una memoria biocultural donde

el conjunto de la especie mantiene recuerdos de experiencias pasadas en grupos selectos y específicos de seres humanos culturalmente articulados. [...] La memoria biocultural representa, para la especie humana, una expresión de la diversidad alcanzada y resulta de un enorme valor para la cabal comprensión del presente, y la configuración de un futuro alternativo al que se construye bajo los impulsos e inercias actuales. [...] La memoria es el recurso sustancial, imostergable e insustituible de toda conciencia histórica. La especie humana, o si se prefiere la humanidad, recuerda u olvida como unidad biológica y social, el proceso histórico del que ha surgido y que lo ha moldeado y transformado. Una conciencia histórica de especie ayudará a superar los innumerables conflictos, prejuicios, malentendidos, falsas expectativas, vacíos, turbulencias ideológicas, dogmas religiosos e instintos destructivos, generados por el fenómeno humano. Reconocer y recuperar la memoria biocultural de la humanidad es una tarea esencial, necesaria, urgente y obligada.⁶

⁶ Víctor Manuel Toledo y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria, 2008, pp. 26, 190, 206.

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

Tal posición se realiza desde una historia de las ideas, la cual supone una historia de las mentalidades, una filosofía de la historia y una sociología del conocimiento. Es desde ésta que consideramos las dimensiones ontológicas y epistemológicas del sujeto, examinadas como dimensiones antropológicas históricamente configuradas que persisten en el campo metodológico de la interdisciplinariedad. Campo caracterizado por tres dimensiones, desde donde se considera la noción de mentalidad integrada, por lo menos, de nociones como lo racional, lo emotivo, lo imaginario, lo inconsciente y la conducta;⁷ elementos cruciales en el campo del estudio de la historia filosófica y política desde el horizonte de la memoria, más allá del positivismo historiográfico.

Se trata pues de reflexionar sobre la memoria como vínculo existencial con el tiempo, la alteridad y dimensión subjetiva de la historia como discurso en el marco de políticas del olvido configuradoras de todo discurso histórico humano por una construcción de la “verdad histórica” debatida entre una razón anamnética relacionada con una razón científica, debatidas entre el perdón y

⁷ Tal como lo mira Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CIALC-UNAM, 2007.

la reparación de su memoria como horizonte mismo de toda la historia anamnéticamente pensada desde la perspectiva de los vencidos de nuestra América. A continuación, profundizamos estos elementos.

MEMORIA: EL FUNDAMENTO SUBJETIVO DE LA HISTORIA

Definir la memoria es cosa discutida para los especialistas en la materia (psicólogos, biólogos, antropólogos, historiadores y filósofos principalmente). Generalmente la suponen, pero muy pocos profundizan a ese respecto.⁸ Su acercamiento se da casi siempre por metáforas; su función, estructura y distinción de otras dimensiones biológicas humanas, desde las que establecen distintas tipologías y jerarquías. Por sus metáforas y funciones, para mencionar algunas, puede ser una “cera” (Platón), una “capacidad” (Le Goff), una “pizarra mágica” (Freud), una “facultad” (Candau) o una “intencionalidad” (Ricoeur), cuya distinción es ser esencialmente selectiva y conservadora de información de lo percibido y lo pensado en la realidad histórica pasada de la subjetividad y la intersubjetividad para accionar la vida en el presente. Por su función y estructura, la memoria se considera como un almacenamiento de las experiencias que implican enlaces temporales esenciales para la experiencia y aprendizaje humanos, además de base para todo nuestro conocimiento, habilidades, ensueños, planes y esperanzas, derivando en el engrama, símbolo de mecanismos fisiológicos y estructuras cerebrales.

⁸ Aquí hemos considerado los estudios que, como hemos dicho muchas veces, suponen sin definir a la memoria, salvo en casos como los señalados más arriba. Los citamos para que el lector pueda valorar nuestra interpretación, antes que una pretendida erudición, en la sección “Memoria, violencia e historia sacrificial” de las fuentes citadas al final de la presente obra.

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

Esta búsqueda ha originado dos grandes líneas de investigación: la primera pretende descubrir los *mecanismos fisiológicos* de los que depende el almacenamiento de la información, mientras que la segunda implica la determinación de las *estructuras cerebrales* encargadas de dicho almacenamiento.⁹

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

La memoria puede definirse brevemente como la ideación del pasado, en contraposición a la conciencia —ideación del presente— y a la imaginación prospectiva o utópica —ideación del futuro, del porvenir. El término “ideación” es una categoría sociológica introducida por Durkheim, y pretende subrayar el papel activo de la memoria en el sentido de que no se limita a registrar, a recordar o a reproducir mecánicamente el pasado, sino que realiza un verdadero trabajo sobre el pasado, un trabajo de selección, de reconstrucción y, a veces, de transfiguración o de idealización (“cualquier tiempo pasado fue mejor”).¹⁰

⁹ Roberto Prado Alcalá y Gina Quirarte, “De la memoria y el cerebro”, en Ramón de la Fuente y Francisco Álvarez Leefmans, *Biología de la mente*, México, FCE, 1998, p. 229.

¹⁰ Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. I, México, Conaculta, 2005, p. 97.

No obstante, como destaca la filósofa Lapoujade, la imaginación es en su plasticidad una función de la psique cuya estructura se vuelca a la generación de imágenes más allá de lo realmente existente.¹¹ Mientras que la memoria es, más que “ideación”, una intencionalidad que se debate entre la representación creativa y selectiva de lo pasado y la acción del presente para una proyección del futuro. Tal concepción fue configurada y precedida, desde el mundo histórico occidental, por el desarrollo histórico cultural en el tiempo del griego antiguo, así como de toda sociedad y comunidad humanas.

Por eso mismo ha podido afirmar el teólogo Johannes Baptist Metz que “Memoria es entonces el concepto más indispensable de una filosofía que se entiende a sí misma como forma teórica de aquella razón que, como libertad, quiere devenir práctica [...] como medio del devenir práctico de la razón como libertad”.¹² Por ello, para el teólogo político, puede posicionarse un estudio filosófico de la memoria desde la filosofía práctica, la filosofía de la historia y la hermenéutica (cabe también hablar de la mirada fenomenológica y antropológica al respecto, como veremos a continuación).¹³

Puede decirse, con Joël Candau,¹⁴ que la memoria tiene una dimensión antropológica que ha persistido a lo largo de la historia humana, esto es, una historia narrativa míticamente. De tal modo, la memoria ha sido entendida en la cultura griega antigua como Mnemosiné o Mnemosyné, la madre de las musas, cuya tradición es, esencialmente, oral. A partir de ella se configuró la anamnesis entendida, siguiendo a Osvaldo Ardiles, en tres sentidos fundamentales (que veremos a partir de ahora): como “reminiscencia”,

¹¹ María Noel Lapoujade, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988.

¹² J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, pres. y epíl. de Reyes Mate, trad. de José María Ortega, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 3 y 12.

¹³ Para una mirada fenomenológica véase entre otras Ricoeur, *op. cit.*; mientras para la mirada antropológica véase la obra de Candau, *op. cit.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 21-25.

lo que dejamos atrás en el olvido en sentido platónico, como “historia clínica” y sinónimo de la necesidad de recuerdo, como rescate de la memoria de los vencidos por la historia de dominación.¹⁵

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

1. *Corriente cosmológica.* Gestada durante la época de los poetas Homero y Hesíodo, donde la actividad del poeta era presidida por Mnemosine, esposa de Zeus y madre de las musas, y se dedicaba casi exclusivamente al pasado, la edad primigenia del tiempo original. De este modo, las musas liberan al poeta de los males del momento, haciendo que se olvide de la miseria y la angustia. La anamnesis tiene como contrapartida el olvido del tiempo presente hacia un tiempo futuro porque “buscar es esperar encontrar. Y encontrar es reconocer lo que una vez —anteriormente— se aprendió”.¹⁶
2. *Corriente escatológica.* Es la época de poetas como Píndaro, Esquilo, Empédocles y la escuela pitagórica. La memoria no es ya referencia del tiempo originario sino “una evasión del tiempo que, en su devenir, acerca a todos los hombres, segundo a segundo, a lo ineluctable” y la memoria persiste como liberación del tiempo presente.
3. *Corriente platonista.* La memoria, para Platón (en sus diálogos, como el *Fedro* o el *Menón*, por ejemplo), “es un instrumento de liberación en relación con el tiempo”: una anamnesis donde “la memoria se vuelve la facultad de conocimiento, en tanto el esfuerzo de rememoración se confunde con la búsqueda de la verdad” y “un medio para alcanzar la perfección de la existencia real que está fuera del tiempo humano”.

¹⁵ Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría 2*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 2006.

¹⁶ Ricoeur, *op. cit.*, p. 556.

4. *Corriente aristotelista*. En esta la memoria no libera más al hombre del tiempo humano, sino que opera y permite “simultáneamente, el recuerdo y la percepción temporal, transferida de la parte intelectual del alma a su parte sensible”, que “está acompañada de la de un cuerpo”. Tal es la concepción presentada en la obra aristotélica de la *Historia natural o Parva naturalia*, por ejemplo, según la cual “todas las potencias vitales, incluso los apetitos, la percepción, la memoria, el pensamiento reflexivo, se le representaban ahora, simplemente, como efectos o resultados del cuerpo animado, que no era posible concebir separado de su ‘alma’”.¹⁷

La memoria, por tanto, es simbólicamente entendida por su función antropológica, como evasión del tiempo por las tres primeras corrientes de pensamiento griego antiguo, mientras que es con la corriente aristotelista que se anuncia la concepción moderna de la memoria y por la cual ésta “se abandona al tiempo y, simultáneamente, obliga al hombre a elaborar representaciones del tiempo que pasa”.¹⁸ El neoplatonismo es consecuente con esta última concepción, siguiendo a Metz, pues será un pensamiento que “intenta conectar fuertemente esa tradición [platónica de la *anamnesis*] con Aristóteles y por ello en él ‘el alma’ se convierte en el fundamento de la memoria”,¹⁹ preparando así el camino al pensamiento judeocristiano.

La concepción judeocristiana de la memoria tiene lugar, no ya como *anamnesis* sino más bien como *memoria passionis*.²⁰ Es decir, entre un sentido metafísico “arqueológico” y uno histórico o “escatológico” de la memoria: no ya como reminiscencia de lo olvidado y recuerdo de los olvidados, sino como tradición “entendida

¹⁷ Erwin Rohde. *Psique. La idea de alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1948, p. 261.

¹⁸ Candau, *op. cit.*, p. 24.

¹⁹ Metz, *op. cit.*, p. 4.

²⁰ Para profundizar en este punto véase Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, pp. 17-258.

como momento mediador entre el absoluto de la revelación divina y sus receptores” en sus funciones conservadora e interpretativo-renovadora.²¹ Así, en San Agustín, por ejemplo, “la memoria alcanza el rango de una categoría hermenéutica sobre la explicación de la historia de la vida ante Dios”.²²

Por ello, es a partir de la tradición judeocristiana de pensamiento que se entiende a la memoria como “memoria de la libertad” en el sentido de ser “primariamente memoria del sufrimiento (*memoria passionis*). Como tal proporciona una forma de praxis de libertad que se niega a ser interpretada, de manera abierta u oculta, con la praxis como progresivo ‘dominio de la naturaleza’”, sino más bien entre la historia y la libertad en su orientación escatológica: como repetitiva “memoria hacia adelante”.²³

A partir de entonces, a lo largo de la historia se va a enfocar la memoria en la reflexión filosófica manifiesta entre las concepciones griega antigua y judeocristiana que conllevará hasta su posicionamiento entre la razón y la historia como dos extremos ontoepistémicos que la tensionan.²⁴ Así es que Juan Luis Vives (1492-1540)

²¹ Metz, *op. cit.*, p. 15. Por ello, continúa diciendo Metz, “No por casualidad se manifiesta la fe cristiana categóricamente como ‘*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*’ y pretende hacerse responsable en la forma de narración y argumentación de la memoria liberadora (como determinada forma de esperanza) en las relaciones de la modernidad”. Para profundizar este punto véase Walter Kern y Franz-Josef Niemann, *El conocimiento teológico*, Barcelona, Herder, 1986.

²² Metz, *op. cit.*, p. 5.

²³ *Ibid.*, pp. 5 y 12. Lo cual nos lleva a la relación teleológica de la historia desde el cristianismo y su puesta entre una filosofía de la historia y una teología de la historia, si bien la dimensión escatológica judeocristiana nos lega, como afirma Jacques Le Goff (*El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 86), horizontes como los de “la *espera*, y su variedad religiosa, la *esperanza*, puede[n] convertirse en uno de los más interesantes temas de historia global para los historiadores de hoy y de mañana”.

²⁴ Para un mayor acercamiento a la realización histórica de la memoria es imprescindible consultar a Le Goff, *El orden de la memoria...*, especialmente su capítulo “Memoria”.

ha podido definir y situar a la memoria como “facultad del alma por la que alguien retiene en la mente lo conocido mediante algún sentido interno o externo [...] la sede de la memoria, y a manera de taller suyo, fue situada por la naturaleza en el occipucio”.²⁵

Se mantiene así el principio platónico de la anamnesis en distintas formalizaciones, desde los citados neoplatónicos hasta el filosofar actual, configurando miradas tanto “interiores” (personal) y “exteriores” (colectiva)²⁶ que se desarrollaron, como apunta Metz en apretadísima síntesis (me permito citarlo *in extenso*), hacia la modernidad:

en la doctrina tomista de “la luz apriorística de la razón” (que se puede descubrir en el saber-*memoria* según el *De veritate*), hasta Descartes el cual mantiene la idea innata de Dios en la forma del saber de la memoria, al menos como *modus cogitandi*, hasta Leibniz y su actualización de la doctrina platónica de la anamnesis en la defensa del conocimiento apriorístico frente al sensualismo anglosajón. Y la kantiana [...] fundamentación en su filosofía práctica y en su filosofía de la historia, ella cual Kant mismo acepta una tradición de la memoria, que, por su parte, conserva, modificándola, la doctrina platónica de la anamnesis. [Mientras que en Hegel la memoria] está separada de la vía de la anamnesis platónica [...] ella conduce a pensar la filosofía, la verdad en la situación histórica de su mediación [hasta tornarse] en memoria crítica (del presente) [y] resume metafísica e historia, “arqueología” y “escatología” y pretende devenir práctica como crítica liberadora. [En Schelling] la memoria se convierte en central porque “todo filosofar consiste en un memorizar el estado en el cual nosotros éramos uno con la naturaleza”. [En el caso de la posición hermenéutica de la llamada “filosofía de la vida” desde]

²⁵ Juan Luis Vives, “De la memoria y del recuerdo” de su “Obra psicológica”, en *Juan Luis Vives. Antología de textos*, Valencia, Universitat de Valencia, 1992, p. 531.

²⁶ La expresión de “mirada interior/exterior”, la tomo de Ricoeur, “Memoria personal, memoria colectiva”, en *La memoria, la historia, el olvido...*, pp. 125-172.

la concepción de Droysen [como Dilthey] de que la memoria tiene que ser válida como condición de posibilidad de la investigación histórica, intentan fundamentar el concepto de memoria en la categoría de vivencia, sin poderlo liberar de la sospecha de sicologismo. A este contexto pertenece también la crítica de Nietzsche a la oposición de memoria y vida que a él le sirve de defensa contra el recordar y en favor del olvido como posibilidad de vida [descuidando así] la fuerza crítica de la memoria del sufrimiento [la visión de] Bergson, la cual, estrictamente separada de la sensación, es desarrollada como fundamento dinámico de la unidad y continuidad de la vida espiritual de la persona, del yo, y es ampliada, por ejemplo, en las investigaciones de [Maurice] Halbwachs [*sic*], en la dimensión social y psicológica. Pero a este contexto pertenece también el intento de [Max] Scheler de liberar la memoria de las ideas psicologistas e interpretarla como fundamento de una relación libre y crítica frente a la “determinación histórica”, que es activa de modo prerracional y natural en el núcleo vivencial de la persona. [En la hermenéutica ontológico-existencial de] Heidegger, para el cual re-memorar significa “el acto básico ontológico/fundamental de la metafísica del ser-ahí como la fundación de la metafísica”; pero puesto que “memoria pura [...] siempre interioriza lo memorizado, es decir, que siempre repetidamente tiene que poder salir al encuentro en su posibilidad más interna”, el pensar adecuado del ser sale al encuentro de lo que la memoria del lenguaje custodia en la palabra “ser” como un soporte-futuro. De este modo permanece siempre la historia medida en la memoria como “rutina”. [En otro canal se encuentra la llamada Escuela de Frankfurt, cuya] Ilustración crítica se realiza también en oposición a la tendencia a denunciar como creencia y a abandonarlo a la arbitrariedad privada, es decir, entregarlo a la sospecha de la subjetividad ateorética, a todo lo que en la conciencia es determinación de la memoria y de la tradición y lo que no obedece al cálculo de una razón científico-técnica.²⁷

²⁷ Metz, *op. cit.*, pp. 4, 5, 7, 8 y 10.

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

La primera referencia escrita conocida acerca del cerebro data del siglo XVII antes de la era común, y está contenida en un papiro egipcio, en el que se describen los síntomas, diagnóstico y pronóstico de dos pacientes que presentaban fracturas en el cráneo. Podemos suponer que cuando menos desde esa época nuestros antepasados se plantearon interrogantes acerca de la manera en que guardamos los recuerdos de nuestras experiencias. Sin embargo, no fue sino casi 4000 años después (a finales del siglo XIX) cuando, en Europa, se sentaron las bases científicas para el estudio de la memoria.²⁸

Aristóteles ubica a la memoria en el corazón (cardiocentrismo). Si bien en otras situaciones histórico-sociales se configura a la memoria en el oído (como la actual Vietnam, siguiendo a Candau), es a partir de la patristica que la memoria se ubica en el cerebro y se le asigna la finalidad de una autognosis (cefalocentrismo) a partir de tres dimensiones: la memoria de los sentidos que refiere a imágenes de las cosas sensibles del pasado en el presente; la memoria intelectual con dimensión ética del equipamiento cognitivo del ser humano y capacitándolo para distinguir lo bueno y lo malo y pensar; por último, la memoria de los sentimientos por la cual se evoca el momento preciso de la rememoración, del recordar.

Este último sentido cefalocéntrico de la memoria puede encontrarse en la posición de distintos pensadores, como el propio Candau o Roger Bartra. Para este último se puede hablar de una

²⁸ Roberto Prado Alcalá y Gina Quirarte, “De la memoria y el cerebro”, en De la Fuente y Álvarez, *op. cit.*, p. 228.

“memoria artificial” como las huellas y testimonios culturales históricamente producidos ubicados como un “exocerebro mnemónico” que tiene una función crucial: “El exocerebro establece una comunicación entre los [dos] hemisferios [cerebrales] que permite la conducta normal y asegura la unidad de su conciencia”.²⁹ Si bien es preciso indicar que todo ejercicio de la memoria y simbolización de la misma se dan en su historicidad concreta, el recordar aún mantiene su sentido simbólico de traer algo de nuevo al corazón y se anclan, de este modo, las dimensiones sensible e intelectual de la memoria.

Por ende, la memoria ha tenido un valor simbólico como vínculo con el tiempo desde situaciones histórico-culturales de la antigua Grecia. Michel de Certeau considera que la memoria en el

antiguo sentido del término designa una presencia en la pluralidad de tiempos y no se limita pues al pasado [...] La memoria mediatiza las transformaciones espaciales. Con el método del “momento oportuno” (griego, *kairos*), produce una ruptura instauradora. Su extrañeza hace posible una transgresión de la ley del lugar. Salida de sus insondables y móviles secretos, una “jugada” modifica el orden local. La finalidad de la serie apunta por tanto hacia una operación que transforma la organización visible. Pero este cambio tiene como condición los recursos invisibles de un tiempo que obedece a otras leyes y que, por sorpresa, arrebatara alguna cosa a la distribución propietaria del espacio.³⁰

La memoria es entendida en la modernidad, como intencional “presencia (del pasado) en la pluralidad de tiempos” presentes que condicionan la acción presente y proyección futura de la vida a niveles subjetivo e intersubjetivo, vinculando fenoménicamente al sujeto desde su conciencia imbricada en la historia y explicitada

²⁹ Bartra, *op. cit.*, p. 158.

³⁰ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano, vol. I: artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, México, UIA/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2000, p. 92, nota 7 y p. 95.

narrativamente en la retroconexión de la historicidad concreta de una conciencia como “conciencia de la historia”. El tiempo de la memoria es el tiempo que hemos denominado psíquico, tiempo de la duración. La duración permite que “el pasado [sea] el que continúa avanzando y empuja hacia el porvenir”, se opone al tiempo de sucesión, porque “no es el despido del presente hacia el pasado sino la permanencia del pasado en el presente”,³¹ en consecuencia se torna como sujeto histórico en los tiempos físico y biológico, sin ellos el ser humano puede convertirse en víctima del pasado. De este modo, la memoria se gesta y realiza en niveles individual, biográfico y colectivo porque “el devenir no significa fundamentalmente paso, sino, bajo el signo de la memoria, duración. Un devenir que dura”.³² En los términos de Giménez Montiel:

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

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

³¹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 432-434.

³² Ricoeur, *op. cit.*, p. 557.

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

[...]

En pocas palabras, [citando *Les religions africaines du Brésil* de Roger Bastide] “la memoria colectiva es ciertamente una memoria de grupo, pero bajo la condición de añadir que es una memoria articulada entre los miembros del grupo”. En términos de [*Les structures idéologiques* del sociólogo Robert] Fossaert diríamos que la memoria colectiva es aquella que se constituye en y por el discurso social común, en el seno de redes sobre todo primarias, pero también secundarias, de sociabilidad, que dan origen a la proliferación de grupos o de colectividades concretas fuertemente autoidentificadas y conscientes de su relativa estabilidad a través del tiempo. Tanto el discurso de la identidad como el de los orígenes —registrado en la memoria colectiva— son modalidades del discurso social común, cuyas raíces fincan en las redes de sociabilidad.³³

La memoria se integra, al menos, de dos elementos: la rememoración y el recuerdo. La rememoración como acto intencional. El recuerdo como materia de la memoria. Candau apunta que este

³³ Giménez, *op. cit.*, pp. 98-100.

último elemento es incapaz de restituir su tiempo (la duración) y es distinto del tiempo vivido (biográfico), por lo cual —desde su núcleo mítico— es un tiempo de “pregnancia simbólica” (expresión de Cassirer), esto es, un tiempo de incapacidad humana para tener intuición objetiva de una cosa que siempre está integrada en un sentido. Gracias a ello es posible la estetización del recuerdo de lo vivido, que permite recuerdos menos represivos o traumáticos, pero no menos reales.

El recuerdo es intencional y voluntario, configura distintas funciones de la memoria. Intencionalmente, el recuerdo configura a la memoria como memoria-pasión/emoción/repetición. Voluntariamente, el recuerdo configura a la memoria como memoria razón/inteligencia/imaginación. Puede decirse que su mecanismo básico se da por medio de un “marcador somático” (como lo plantearan tanto los antiguos griegos y romanos, como algunos neurobiólogos actuales) que vincula las emociones en el razonamiento y la toma de decisiones y “consiste en establecer una serie ordenada de lugares y en asignar a cada una de ellos una marca o imagen relacionada con aquello que se quiere recordar”.³⁴

Lo anterior constituye el fundamento de la llamada mnemotecnica, creada en el siglo IV por Simónides de Ceos (ca. 556 a.C.-468 a.C.) como acto de memorización empleado para grabar datos y huellas de importancia para los sujetos implicados con base en las emociones y el inconsciente en sentido metódico con el “marcador somático” citado, empleado hasta la actualidad como “pedagogía de la memoria” o *ars memoriae* que, en último término, citando a Ricoeur, se trata de una memoria artificial como “una negación exagerada del olvido y, poco a poco, de las debilidades inherentes tanto a la preservación de las huellas como a su evocación”.³⁵ Como recuerda Alicia Montemayor:

³⁴ Bartra, *op. cit.*, p. 144.

³⁵ Véase Ricoeur, *op. cit.*, p. 93 (sugerente es todo el acápite titulado “Los abusos de la memoria artificial: las proezas de la memorización”, en pp. 83-95).

La *mnemé* designa a las técnicas nemotécnicas necesarias para poder recordar los discursos con precisión. Se considera a Simónides el inventor de las primeras técnicas que vinculan los discursos con las imágenes mentales. La memoria concebida de esta manera se asemeja a un gran edificio lleno de imágenes que nos recuerdan ciertos textos concretos. Esta técnica adquirirá gran importancia en el Renacimiento, ya que esta forma de recordar influye en la manera en que son seleccionados los tópicos en las pinturas y la forma en la que son representadas las personificaciones [...], pero también dio lugar a un fuerte simbolismo que es la base de la pintura alegórica y emblemática.³⁶

Puede decirse que toda clasificación de la memoria es analítica; sus elementos y funciones se realizan en el accionar humano. Por ello toda razón es anamnética, mas no toda la memoria está integrada por lo racional.

La memoria es condición subjetiva de la historia sólo si está configurada por las otras temporalidades. Sólo en este sentido el tiempo funda el espacio a través de la memoria y permite construir la identidad sociohistórica, tanto personal como intersubjetiva. Es así que el sociólogo y etnólogo Roger Bastide ha podido definir las redes de esta memoria intersubjetiva, no sólo como “memoria colectiva” (al modo de Halbwachs), sino como “sistema de memorias individuales interrelacionadas”, gestadas desde la estructura del grupo hacia los marcos sociales de la memoria, lo cual conlleva un bricolaje socio-histórico que configura la realidad de la conservación y los vacíos de la memoria bajo un esquema ritual que integra las transformaciones de los recuerdos colectivos en la construcción

Ejemplo de esta concepción de la memoria está en el libro de W. W. Atkinson, *Nuestra memoria y el modo de utilizarla*, México, Época, 1984. También véase José Repollés Aguilar, *La memoria*, Barcelona, Bruquera, 1968.

³⁶ Alicia Montemayor, “El legado de Simónides”, en María Rosa Palazón Mayoral (comp.), *Antología de la estética en México, siglo XX*, México, UNAM, 2013, pp. 521-534 (la cita es de la p. 530).

de identidad colectiva transcultural históricamente realizada.³⁷ Se da así la concreción de la historicidad cuya conciencia precisa de tiempos aquí considerados en la historia como devenir, en los cuales se conjugan atravesando las memorias individuales y colectivas en distintas escalas históricas, que van de la micro a la macrohistoria, como las “escalas del recuerdo” y su escritura.³⁸

La memoria es parte fundante de la historia, sucedáneo desde el anclaje con el tiempo y el espacio. Por eso mismo es condición de la politicidad humana, entendida como horizonte de convivencia de la pluralidad humana. La memoria es parte fundante en la configuración de identidad, sólo se da procesualmente, su finalidad es dar sentido y coherencia a la existencia misma. La memoria es la rememoración de lo sucedido en la historia de un modo colectivo, donde la imaginación y el recuerdo contribuyen a la reconstrucción y resemantización de lo sucedido para transitar en su dialecticidad al presente y actualizar el pasado en el presente como un tiempo vivido como experiencia de praxis histórica. Es por ello imposible hablar de “posmemorias” que culturalizan la dimensión procesual misma, puesto que todo acto de rememorar, por muy cercano a lo sucedido, implica una mediación simbólica que precisa interpretarse y racionalizarse con coherencia y pertinencia de lo percibido.³⁹

La memoria, en tanto humana, está atravesada por relaciones de poder y mutualistas.⁴⁰ Allí donde recuperan las huellas cultura-

³⁷ Roger Bastide toma el término *bricolage* de Levi-Strauss. Véase Roger Bastide, “Memoire collective et sociologie du bricolage”, en *L'Anne Sociologique*, vol. 21, 1970, pp. 65-108.

³⁸ La expresión es de Ricoeur, *op. cit.*, pp. 162-172.

³⁹ *Cfr.* Dominick LaCapra, *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009; Daniel Feierstein, *Seis estudios sobre el genocidio*, Buenos Aires, Editores del Puerto, 2008.

⁴⁰ *Cfr.* Mónica Szurmuk, “Posmemoria”, en *ibid.*, y Robert Mckee Irwin (coord.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora, 2009, pp. 224-228.

les y biológicas como mediación de lo sucedido en relación expresiva de la escritura en la operación historiográfica, la cual precisa de “transferencias” entre lo sucedido y el testigo, lo testificado y lo escrito, lo sucedido y lo escrito o entre los documentos y el historiador. La memoria se constituye en rememoración debatida con los “olvidos” tensionados por la escritura de la historia y las situaciones traumáticas vividas que muestran el campo no-consciente de la memoria como memoria/olvido. Así, la historiografía ha entrado en lugar de la memoria como superposición de la solidificación del pasado e inactualidad de la tradición en el presente y el porvenir. Por ello, el testimonio y la oralidad son dos elementos comunes y constitutivos de la relación entre memoria e historia, tanto para una memoria de la historia (o historia de la historiografía) como para una historia de la memoria (campo aparecido en la segunda posguerra del siglo XX y, como veremos más adelante, constitutiva de una historia desde la subjetividad humana individual y colectiva),⁴¹ que va más allá de una posición positivista o analítica de la historia y denota el fundamento subjetivo de todo archivo y documento validado como “histórico”.⁴²

POLÍTICAS DEL OLVIDO:

LA RAZÓN ANAMNÉTICA EN LA HISTORIA

La memoria surge, según la perspectiva psicoanalítica freudiana, de un trauma que implica la represión del placer instintivo ante el principio de realidad que le es impuesto por la necesidad. Por ello “el principio de realidad restringe la función cognoscitiva de la

⁴¹ Véase Nathan Watchel, “Memoria e historia”, en *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 35, enero-diciembre de 1999, pp. 70-91; Josefina Cuesta Bustillo (ed.), “Memoria e historia”, en *Revista Ayer*, núm. 32, Madrid, 1998.

⁴² Véase Paul Ricoeur, “Historia/Epistemología” en Ricoeur, *op. cit.*

memoria” apoyada por la fantasía:⁴³ tiene entonces la tarea de realizar “la liberación del pasado [que] no termina con la reconciliación con el presente” y “la orientación hacia el pasado tiende hacia una orientación en el futuro” a partir de la preservación de promesas y potencialidades (alguna vez realizadas y reprimidas civilizatoriamente) como vehículo de futura liberación.⁴⁴

Al llevar a cabo —con otros— el trabajo de recuperación y resignificación del pasado reprimido se busca hacerse éticamente responsable por las consecuencias pasadas, presentes y futuras de las propias acciones, ubicando y confrontando, o conteniendo, su origen pulsional. De esto trata, precisamente, ese “malestar en la cultura” descrito por Freud, de la cultura en tanto capacidad de producir procesos de *elaboración* histórico-social que permitan utilizar al pasado —aún traumático— como advertencia en relación con el presente, como conminación ética ante el ser en el mundo.⁴⁵

En este sentido, la memoria como centro del psicoanálisis configura “el retorno de lo reprimido” como noción central en tanto que anuda a esta disciplina con la historia y establece la dimensión subjetiva de ésta.⁴⁶ “La memoria se convierte en el campo cerrado en donde se oponen dos operaciones contrarias: el olvido, que no es pasividad, pérdida, sino una acción contra el pasado; la huella del recuerdo, que es el regreso de lo olvidado, es decir, una acción de ese pasado siempre obligado a disfrazarse”; mientras la histo-

⁴³ Herbert Marcuse, *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, México, Joaquín Mortiz, 1989, p. 152.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 34 y 35.

⁴⁵ Daniel Feierstein, *Memorias y representaciones, Sobre la elaboración del genocidio I*, Buenos Aires, FCE, 2012; *Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II*, Buenos Aires, FCE, 2015, p. 86.

⁴⁶ Esta noción de la memoria, a juicio de Marcuse, central para el psicoanálisis, parece dejarse de lado en valoraciones actuales del psicoanálisis con la teoría social. *Cfr.* Mario Pasqualini, *Psicoanálisis y teoría social*, Buenos Aires, FCE, 2016.

riografía opera con una “voluntad de objetividad” y desde una “ruptura del pasado en el presente”.⁴⁷ El tiempo de la memoria se opone al tiempo cronológico y recolecta los anhelos del pasado y sus sujetos vencidos para su recolección proyectiva que dinamiza la anquilosada realidad totalizadora en un movimiento mecánico.

Es decir, la temporalidad del pasado es distinta en el psicoanálisis, porque se reconoce el pasado en el presente, mientras la historia aborda el pasado desde el presente.⁴⁸ Es decir, son relaciones incluyentes en un horizonte interpretativo común, allí donde la historia reconstruye el pasado y la memoria le otorga sentido. Ambas buscan construir un relato del pasado y afinan en la narración su tarea común desde el olvido para realizar el recuerdo como el retorno de lo reprimido.

En este sentido, toda memoria históricamente situada está configurada desde las políticas del olvido autoritariamente configuradas en el ámbito subjetivo, social y político. Todorov sugiere que en toda memoria se juega su realización histórica entre la supresión (el olvido) y la conservación (rememoración) de los recuerdos. Así, la memoria sólo se da a partir de un olvido. Marc Augé ha podido hablar, en este sentido, de las formas del olvido en tanto suspensiones necesarias para retornar a distintas instancias temporales, simbolizadas en los diversos ritos (tal como sucede con los

⁴⁷ Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción. Nueva edición, revisada y aumentada*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, México, UIA/ITESO, 2004, pp. 23 y 24.

⁴⁸ Afirma De Certeau que “El psicoanálisis trata esta relación bajo el modo de la *imbricación* (uno en el lugar del otro), de la *repetición* (uno reproduce al otro bajo otra forma), del *equivoco* y de la *equivocación* (¿qué está “en el lugar” de qué? Hay en todas partes juegos de máscaras, cambios de situación y ambigüedades). La historiografía considera esta relación bajo el modo de la *sucesión* (uno después del otro), de la *correlación* (proximidades más o menos grandes), del *efecto* (uno sigue al otro) y de la *disyunción* (o uno o el otro, pero nunca los dos a la vez)”, en *Ibid.*, p. 24.

juegos).⁴⁹ Se trataría de olvidar el presente para retornar al pasado, como en los estados de posesión, el futuro y el pasado, y reencontrar el presente (en el juego de inversión de roles); el pasado busca abrazar el futuro en sentido inaugural, de comienzo y recomienzo, como en los ritos de iniciación. De allí que el olvido siempre se conjugue en presente. Es necesario recordar aquí al humanista Juan Luis Vives, quien en el siglo XVI apuntó:

se dice que olvidamos de cuatro maneras: o cuando la imagen pintada en la memoria se diluye enteramente y se borra, o cuando ha sido como emborronada e interrumpida, o cuando rehúye al ser preguntada, o cuando está apagada y como cubierta por un velo, como en la enfermedad o en medio de una gran excitación emocional. La primera es el olvido en su sentido más verdadero y propio, la segunda es oscuridad o emborronamiento, la tercera y la cuarta [son] ocultación.⁵⁰

El problema, desde la perspectiva política, estriba en considerar que son las relaciones de poder las que configuran políticas del olvido para condicionar las formas del recuerdo: que pueden afectar ciertos recuerdos “innecesarios” para el grupo hegemónico, al marginarlos de modo periférico a través del duelo y la negación o el olvido necesario para la “memoria feliz” (Ricoeur) que tiene como horizonte la realización de la justicia y la frónesis de los sujetos de la historia.

El uso de la memoria se encuentra transida de abusos tensionados por el olvido. La compulsión de la repetición, el acto de desapercibimiento y la melancolía como disminución del “sentimiento de sí” (el olvido) se oponen al trabajo de duelo para la rememoración (la memoria). De allí que Ricoeur, sin descuidar una

⁴⁹ Marc Augé, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998. María Zambrano ha destacado que “Por algo en Grecia, los Juegos Olímpicos tuvieron carácter nacional y sagrado al mismo tiempo, el carácter de rito de la ciudadanía”, en *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 23.

⁵⁰ Vives, *op. cit.*, p. 533.

taxonomía de la memoria y a partir de “la cuestión del tiempo, de la distancia y de la profundidad temporal” por una “preocupación del análisis existencial” en torno a “los grados de efectividad en la toma de conciencia”, habla del uso y abuso de la memoria y el olvido en niveles.⁵¹

- a) *Artificial*: en la memoria (memorización repetitiva/rememoración recordativa) y el olvido (por destrucción de las huellas/por persistencia de las huellas).
- b) *Natural*: en subniveles:
 1. Subjetivo impedido patológico traumático (represivo), memoria impedida/olvido por destrucción de las huellas corticales.
 2. Práctico colectivo manipulado (evasivo), memoria manipulada/olvido por destrucción de las huellas psíquicas.

⁵¹ Ricoeur, *La memoria, la historia...*, pp. 543 y 544. Véase además Ricoeur: *La lectura del tiempo pasado...*, sobre la taxonomía, que por su complejidad nos limitaremos únicamente a enunciarlas aquí. Dice Ricoeur (*La memoria, la historia, el olvido...*, p. 544) que se puede hablar, desde las neurociencias, de memoria a corto plazo y a largo plazo “y de las distinciones internas de una o de otra”. Es aquí donde surgen las distintas taxonomías, que Ricoeur suscribe en memorias “inmediata” y “de trabajo”, “declarativa” y “procedimental”, “espacial” y, por último, memorias “explícita” e “implícita”. Todas ellas se constituyen en la dimensión subjetiva y en torno a la toma de conciencia de la realidad humana. Para profundizar en torno a la taxonomía de la memoria desde las neurociencias y otras disciplinas no humanísticas, véase Paul Carrillo-Mora, “Sistemas de memoria: reseña histórica, clasificación y conceptos actuales. Primera parte: historia, taxonomía de la memoria, sistemas de memoria a largo plazo: la memoria semántica” y “Sistemas de memoria: reseña histórica, clasificación y conceptos actuales. Segunda parte: Sistemas de memoria de largo plazo: memoria episódica, sistemas de memoria no declarativa y memoria de trabajo”, en *Salud Mental*, vol. 33, núms. 1 y 2, enero-febrero/marzo-abril de 2010, pp. 85-93 y 197-205; así también Dowe Draaisma, *Las metáforas de la memoria*, Madrid, Alianza, 1998; Bartra, *Antropología de la memoria*; De la Fuente y Álvarez-Leefmans, *op. cit.*

3. Ético-político obligado institucional de omisión (amnésica), memoria obligada o conmemorativa/olvido de amnistía.
- c) Subjetiva/intersubjetiva colectiva: por una memoria feliz y un olvido de reserva, que no olvida, pero no es vengativo (desde una fenomenología de la memoria subjetiva y una sociología de la memoria intersubjetiva, hacia las historias de las escalas de los recuerdos ya planteados).

El olvido, entendido como repetición que oculta el inconsciente, se contrapone a la memoria, entendida como rememoración que actualiza y hace presente al inconsciente, por tanto “el olvido designa el carácter desapercibido de la perseverancia del recuerdo, su sustracción a la vigilancia de la conciencia”.⁵² De este modo, la acción en “la memoria es incorporada a la constitución de la identidad a través de la función narrativa” tensionada por la memorización, rememoración, la conmemoración, para entrar en relación estrecha con la dimensión epistemológica y metodológica de la historia en la política del olvido y la constitución de la identidad en la narración de la “identidad narrativa” ricoeuriana.

A esta última sólo le es posible trascender en el tiempo, a través de la escritura de la historia, entendida —en el sentido de Ricoeur— como el acto sepulcral de la memoria histórica atestada de los muertos y los acontecimientos del pasado, lo que tensiona el trabajo del duelo en la rememoración “fidedigna”. Surge así la razón científica de la historia, cuya tendencia sistemática apunta a configurar el discurso histórico como totalidad, *holon* incluyente de las totalizaciones parciales, de la “operación histórica” escrituraria que precisa de normatividades y métodos para la correcta escritura y verosimilitud estética regulada por la veritatividad de la memoria testimonial en confección de la “verdad histórica” en la obra historiográfica.

⁵² Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido...*, p. 563.

De allí que se puede decir, metodológicamente hablando, que la memoria es transversal a todo discurso histórico, pues configura los testimonios (cuya atestación o credibilidad sea verificada como verídica) que se materializan en archivos y documentos que se tornan, más allá de una mirada arqueológica “del saber”, susceptibles siempre de interpretación (de allí la resemantización documental como “documento/monumento” y los “lugares de la memoria” en torno a su configuración antropológica);⁵³ la memoria es también fuente de la dimensión comprensiva y no judicativa de la historia, al tiempo que denota la dimensión explicativa efectual de la propia historia (no causalista o teleológica, a pesar de sus posibles bondades); por lo cual, finalmente condiciona a su vez toda representación historiadora, posibilitando su crítica de validez como fuente fidedigna de lo acontecido frente a otras representaciones historiográficas y testimoniales.⁵⁴ Puede decirse que esta es la razón anamnética de toda historia auténticamente humana y de toda historiografía con “voluntad de objetividad” construida, ya que el autor siempre se juega su subjetividad en la operación histórica misma por medio de “relaciones de transferencia” (en expresión de La Capra) que son relaciones análogas a las del testigo cuando rememora. En palabras de Mario Magallón:

El inconsciente, como factor psicológico, ha sido quizá el más negado con mayor fuerza por el historiador positivista. Ya que considera que,

⁵³ Cfr. Jacques Le Goff, “Documento/monumento”, en *El orden de la memoria...*; Pierre Nora, “La aventura de los *Lieux de la memoire*”, en *Revista Ayer*, núm. 32, Madrid, 1998, pp. 17-34; Josefina Cuesta Bustillo (ed.), “Memoria e historia”, en *Revista Ayer*, núm. 32, Madrid, 1998; Candau, “El campo de la antropología de la memoria”, en Candau, *op. cit.*

⁵⁴ Cfr. La noción de “documento” y el papel de la memoria en Michel Foucault, *Arqueología del saber*, 6ª ed., trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1979; Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*; Ludmila da Silva, “El mundo de los archivos”, en Ludmila Silva y Elizabeth Jelin, *Los archivos de la representación: documentos, memoria y verdad*, Madrid, Siglo XXI/Social Science Research Council, 2002, pp. 195-219.

en el ejercicio de historiar, la subjetividad y el inconsciente, deberán ser tomados con bastantes reticencias y desconfianza. Esta posición positivista, paradójicamente, es, en mi entender, con frecuencia, asumida de manera inconsciente por los autores. Sin embargo, ¿quién puede negar conscientemente la irreversibilidad de la revolución científica de Freud? Una cuestión aparte son las dificultades metodológicas que se presentan para la verificación empírica de las hipótesis basadas en las prácticas inconscientes, las que, no obstante, contribuyen a descifrar los hechos y problemas históricos, cuya comprensión global resulta impermeable al enfoque tradicional.⁵⁵

De este modo, la historia cobra sentido histórico, como “reino de posibilidades” (Ellacuría) que cambia efectualmente (Gadamer): “Los procesos no concluyen: sus efectos se amplían y cambian de rumbo. La Historia es efectual. Existe un desacoplamiento entre el obrar de los agentes y la ‘efectuación escrituraria’, o capacidad del estudioso de actualizar los hechos”.⁵⁶

La dimensión subjetiva del discurso histórico, antes que valorativa es anamnética, su sentido se posiciona en el no-olvido del pasado desde una fiel representación de lo acaecido como dimensión subjetiva de la verdad histórica para una justicia con todos los sujetos de la historia —vencedores y vencidos, finalidad de toda representación historiadora.⁵⁷

⁵⁵ Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 158.

⁵⁶ María Rosa Palazón Mayoral, “El olvido de reserva y la memoria feliz”, en María Rosa Palazón Mayoral y Raúl Antonio Chavarría Buendía (eds.), *Historia. Caminos hacia la hermenéutica de la reconstrucción*, México, UNAM, 2013, pp. 95-109. La cita es de la p. 98. Para un acercamiento a las perspectivas ellacuriana y gadameriana, véase Ignacio Ellacuría, “El sentido del hacer histórico”, en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, pp. 113-141; Hans-Georg Gadamer, “Análisis de la conciencia de la historia efectual”, en *Verdad y método I*, 10ª ed., Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 415-457.

⁵⁷ *Cfr.* La dimensión valorativa como única posición subjetiva del discurso histórico en Agnes Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 2005.

En este sentido, es necesario hablar de una “historia de la memoria” no sólo desde el olvido como su contraparte, sino también de los silencios individuales y colectivos, sucedidos en la historia humana como condiciones de posibilidad de las políticas de la memoria y el olvido.⁵⁸

Políticas de la memoria que configuran su dimensión hegemónica de poder como memoria “de lo decible”, “lo confesable” y reprimen la dimensión periférica hasta marginarla en tanto memoria colectiva “de lo indecible” e “inconfesable”. Políticas donde la pérdida o ausencia de los sujetos, al darse no sólo por el olvido sino también por los silencios como fenómenos condicionantes de todo olvido (ya por destrucción de huellas o ya por un olvido de reserva, ricoeurianamente dicho), configuran también una historia desde los vencidos y los desaparecidos como denuncia y anuncio de espera y esperanza a realizar para un mundo justo y auténticamente humano. Allí donde el silencio no sólo es pérdida sino resistencia misma de la memoria como suspensión estratégica de la voz comunitaria ante un Estado de opresión autoritario. Así, para Ricoeur,

La noción de “identidad” se encuentra, por tanto, estrechamente vinculada a la de “poder”. El poder no es, necesariamente, un problema político. Puede tratarse de un poder hacer, de un poder obrar o de un poder amar. En el momento en que mi poder interfiere el de los demás, puede darse la posibilidad de que dicho poder pase a

⁵⁸ Jocelyne Dakhliá nos habla de una sugerente “historia del olvido” como historia de la violencia ejercida por el Estado en situaciones de colonización africana frente a una “historia de la memoria” como recuerdo de identidad colectiva. Véase Jocelyne Dakhliá, “De África a Francia, ida y vuelta: ¿una especificidad francesa de la memoria?”, en Josefina Cuesta Bustillo (ed.), “Memoria e historia”, en *Revista Ayer*, núm. 32, Madrid, 1998, pp. 69-79; véase también Michael Pollack, “Memoria, olvido, silencio”, en *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2006, pp. 17-31.

ejercerse sobre ellos. El ejercicio del poder de cada uno puede llegar a coartar el de los demás, impidiéndoles hacer algo, subordinándoles a patrones que les sean ajenos o explotándoles. Lo propio del poder político reside en su carácter jerárquico, a saber, en que uno gobierna y otro obedece. Se trata de lo que la sociología de Max Weber caracterizó en su día con el concepto de “dominación” (*Herrschaft*). El problema de la política de la memoria se encuentra precisamente aquí, pues siempre es necesario saber quién regula el poder del que gobierna sobre el que obedece, de los administradores sobre sus subordinados, de los gobernantes sobre los gobernados. Este problema es característico de cualquier institución, ya sea universitaria, económica o empresarial, en la que exista una estructura jerárquica basada en la autoridad. La memoria, en este contexto, es uno de los instrumentos pragmáticos del poder, y depende de lo que Max Weber, por citarle una vez más, llamaba precisamente *Zweckrationalität*, a saber, la racionalidad sujeta a los fines que pretende alcanzar el ejercicio del poder.⁵⁹

Queda entonces abierta la cuestión del marco de relaciones socio-históricas en las que se debate toda representación historiográfica como la finalidad de tales representaciones para la memoria humana, lo cual nos llevará a reflexionar en torno de las políticas de la filosofía de la historia en sentido histórico abierto a lo antropológico humano desde la tradición historiográfica planteada en la historia de las ideas latinoamericanas.⁶⁰

⁵⁹ Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado...*, p. 107.

⁶⁰ Con ello, no desconocemos aquí los aportes de distintas perspectivas a la historiografía latinoamericana diferentes a la historia de las ideas. Pensamos, por ejemplo, en la “historia matría” o microhistoria al modo de Luis González y González, la perspectiva hermenéutica o gormaniana o en la mal llamada “historia de las ideas”, configurada como historia intelectual recepcionada en países como Argentina desde Europa, por mencionar algunos ejemplos notables.

POR UNA HISTORIA DE LA MEMORIA:
JUSTICIA, PERDÓN Y REPARACIÓN DESDE
LOS VENCIDOS DE NUESTRA AMÉRICA

La ideología es constituyente de la tipología y los niveles de la memoria y el olvido. En tal sentido, la ideología opera segregante e integralmente en el conjunto de lo social. Integra al campo de creencias en la sociedad; segrega, en cuanto distinción y posicionamiento hegemónico de dominación o de resistencia (con tendencias liberacionistas) ante la legitimación de lo vigente. Por ende, la ideología puede ser entendida, según el filósofo Osvaldo Ardiles, “como un *instrumento noológico destinado a la transformación o conservación de un determinado orden social*, es generada en el marco de un proyecto colectivo de racionalización social” anclada como una de las “mediaciones histórico-sociales” del análisis de la realidad e integrándose en la racionalidad social (órgano social de sentido y facultad judicial de lo real) y la utopía concreta (horizonte de comprensión crítico-liberador del *statu quo* que se funda sobre las posibilidades reales producidas en el tiempo presente vivido de la historia y orienta así la marcha de nuestro concreto poder-ser).⁶¹ Integradas, ideología, utopía y racionalidad social, construyen una razón ideológico-utópica que define su proyecto de construcción social sustentada ético-políticamente. Tal es el marco, en apretada síntesis, sobre el que se debate la memoria como producción inconsciente y consciente de la subjetividad. Marco donde la cuestión del poder y lo político son condiciones humanas intrínsecas en el actuar de la memoria humana.

⁶¹ Osvaldo Ardiles, “Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano”, en Ardiles, *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*, 2a ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 203-234. Las citas son de la p. 214. Cursivas en original.

Si es cierto, entonces, que “[l]a ideología, en definitiva, gira en torno al poder”,⁶² es crucial considerar al poder no sólo en su sentido de dominación (como lo entiende Ricoeur), sino también de liberación, y donde lo político es intrínseco al poder. Por lo cual, lo político va más allá de lo institucional y se posiciona en la condición de pluralidad humana, como ha destacado Hannah Arendt.⁶³ Sólo así puede entenderse que el control de la memoria, propio de regímenes no sólo totalitarios (como quiere Todorov) sino también autoritarios (como lo son nuestras democracias latinoamericanas), esté ligado al correlato que establece con el olvido, cuya necesidad se da como olvido de reserva para una memoria feliz que permita vivir bien (más que, quizás, poder vivir felizmente).⁶⁴

De allí que la violencia constituya toda relación de poder de dominación y de liberación; tensionada por relaciones mutualistas que se configuran ético-políticamente entre el bien y el mal antropológicos al modo como expresa Ricoeur: “radical es la ‘inclinación’ al mal; originaria es la ‘disposición’ para el bien”.⁶⁵ Estas posiciones no sólo operan a nivel subjetivo o individual sino universalmente. En tal sentido, deben de politizarse para entonces abordarlos como dimensiones esenciales de lo político, de la *polis* y el *pólemos*: así, no sólo valdría hablar de un “bien común”, como horizonte de dignidad humana y los derechos humanos, sino también de un “mal común” (cuya noción nos hace pensar en la “ba-

⁶² Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido...*, p. 113. Véase también *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2001. Por supuesto, la ideología requiere de un tratamiento más vasto, imposible de realizar aquí.

⁶³ Véase Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2004; Ricoeur, *Ideología y utopía...*, pp. 621-627.

⁶⁴ Son sugerentes en este sentido las obras de Tzvetan Todorov, *La experiencia totalitaria*, México, Galaxia Gutenberg, 2013; Pilar Calveiro, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen organizado como medios de control global*, México, Siglo XXI, 2012 y Gustavo Ogarrio, *Breve historia de la transición y el olvido. Una lectura de la democratización en América Latina*, México, CIALC-UNAM/Ediciones Eón, 2012.

⁶⁵ Ricoeur, *Ideología y utopía...*, p. 630.

nalidad del mal” al modo de Hannah Arendt). En los términos de Ignacio Ellacuría,

mal común será aquel mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social. Nuestra situación está configurada por el mal común. [Y] surge el problema del bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional. [...] Donde es de capital importancia hablar primeramente de Estado de justicia y, sólo después, de Estado de derecho, porque tras el Estado de derecho puede ocultarse el mal común, la injusticia estructural e institucional.⁶⁶

La violencia como fenómeno eminentemente humano es realizada en dimensiones prácticas, formales, simbólicas, estructurales, entre otras, y su dimensión antropológica puede hallarse en la sobrevivencia y seguridad como dimensiones necesarias para la reproducción de la vida. Cual sea la dirección y la instrumentación como medio de fuerza, es una cuestión discutida. No puede decirse que la violencia sea éticamente mala o buena, sino humana, antropológica y constitutiva del pólemos, crítica del marco de dominación y radicalización, o bien justificatoria en un grado casi orgánico, “legítimo”. De ahí la posibilidad de una violencia con orientación invasiva o defensiva, y su realización en contextos de colonización; inclusive modifica la mentalidad de los sujetos colonizados, como lo mostrara un Frantz Fanon en sus escritos sobre la violencia en situaciones de colonización.⁶⁷ Sin embargo, existen otras formas de realizar el poder de unos al poder de todos, las que deben cons-

⁶⁶ Ignacio Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 2001, pp. 447-450.

⁶⁷ En especial las obras de Fanon: *Piel negra, máscaras blancas* (1952); *Los condenados de la tierra* (1961); *¡Escucha, blanco!* (1966); así como *Por la revolución africana* (1964). Sugerentes en este punto son las obras de Renate Zahar, *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, 3ª ed., México, Siglo XXI,

truirse creativamente para confeccionar situaciones de liberación comunales.

De lo cual se deriva el problema político de la autoridad y la “necesidad” de la violencia que hay que emplear contra la *violencia legítima* del Estado weberiano y del gobierno. Este problema se puede vincular con el concepto de *Revolución*, por ello nos preguntamos: ¿cuándo se justifica éticamente una revolución? Allí donde el poder existente hace fatalmente violencia y nada se realiza sin alguna constricción y la relación entre la moralidad y la política y la opción por la legitimidad o por la violencia, se pone en cuestión.⁶⁸

Es en este marco de mediaciones histórico-sociales (para recuperar la expresión ardulesiana referida a la ideología, la utopía y la racionalidad social) y fuerzas históricas (el poder y la violencia) en que la memoria se configura y por las cuales todo proceso de rememoración implica, como se ha dicho, condiciones de represión y hasta traumáticas transidas de violencia y resistencia en relaciones mutualistas y de poder. Mas, ¿cuál es el horizonte de la memoria y su vínculo con la historia? Existen, al menos, dos posiciones destacables en esta cuestión.

Al final de *Las formas del olvido*, Marc Augé plantea un “deber del olvido” y un “deber de la memoria” que se conjugan en la ocupación completa del tiempo. Así, el “deber del olvido” es devolvernos al presente conjugando todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en pasado, para vivir el retorno; en presente, para vivir el instante; en todos los tiempos, para no repetir lo olvidado y no olvidarnos de olvidar. Mas el “deber de la memoria” apela no sólo al

1976; así como Elena Oliva *et al.* (eds.), *Frantz Fanon desde América Latina*, Buenos Aires, Corregidor, 2013.

⁶⁸ Mario Magallón Anaya, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 30. Cursivas en el original.

recuerdo con fidelidad, sino también a la vigilancia al representar el recuerdo y así rememorarlo.

Más aún, tanto para la memoria y el olvido como para la historia misma, se trata de realizar una voluntad ética de encontrar la verdad con la justicia como horizonte. Aquí se juega toda su dimensión política el papel de la rememoración (para un testigo) y de las “relaciones de transferencia” (entre un historiador y su operación historiográfica). El horizonte de justicia apela no sólo a su funcional fidelidad entre lo narrado y lo acontecido, sino también a su carácter de veracidad y constitución de identidad para actuar en el presente.

Paul Ricoeur tiene esto claro al hablar, en *La memoria, la historia, el olvido*, de un “olvido de reserva” análogo al “deber del olvido” que se configura como olvido que no olvida pero tampoco odia ni toma venganza por lo sucedido. Mientras tanto, el límite de una memoria se encuentra en la “memoria feliz” como expresión de una memoria que rememora sin dolor ni represión ni trauma. Así, la memoria feliz se ancla al olvido de reserva en un deber de perdonar la falta, aunque sea difícil.

A partir de la necesidad de una “identidad narrativa”, instrumento lingüístico producido por la historia y la ficción para asignar una identidad a un determinado sujeto o grupo social, configura la necesidad de una memoria feliz para debilitar y, de ser posible, eliminar el odio y su fuerza destructora (posicionada en el “olvido de destrucción” citado). Porque los abusos de la memoria y el olvido se configuran en la distorsión narrativa, del relato, de la Historia misma. Es la distorsión de la Historia constituida por los abusos de memoria y olvido. De ahí que sean el “olvido de reserva” y la “memoria feliz” las que orienten el diagnóstico de lo real ejercido por la Historia. La cual, “basada en lo irreparable e irreversible, impide el olvido o amnistía exculpatoria; pero no se puede atar para siempre en el odio: ha de observar con otros sentimientos los hechos imperativos: cuando el texto admite la falta, abre la posibilidad de que sobrevenga la reconciliación que tranquiliza antiguos

resentimientos”.⁶⁹ En tal sentido, la historia (como discurso) apunta hacia el bien común y se aleja del mal común. El perdón, como horizonte de justicia de la memoria y el olvido, tiene su realización en el acto mismo de recordar sin violentar y sin culpar, sino recordar comprensivamente y sin juzgar.

En suma, la historia y la memoria, desde la perspectiva del perdón, ponen la deuda de los victimarios al desnudo y los liberan de la falta. “Donde reencontramos la deuda para con los muertos y la historia como sepultura”, allí donde sea posible hacer-memoria como figura del cuidado, del cuidado de sí y del nosotros, para poder seguir viviendo en comunidad.⁷⁰ Se trata no de perdonar olvidando, sino de reparación de los daños y reconciliación política para una convivencia cívica. Perdonar para reparar y reparar para reconciliar: he ahí la cuestión. Es un acto de transmisión donde intervienen el perdón, intercambio y don para la reconciliación.

Por ello ha insistido Mario Magallón que “[e]s necesario recuperar la memoria y la conciencia histórica, para abrir un cauce de continuidad que dignifique a la sociedad y reduzca la violencia para proponer un sistema de convivencia solidaria con la humanidad y de paz, en el nivel mundial”.⁷¹

Ricoeur nos pone en la mesa una aseveración que conviene explorar: “los pueblos no perdonan”,⁷² como limitación estructural que condiciona un trabajo sobre sí para la reconciliación política. Y es allí donde el acto de perdonar para vivir se torna intersubjetivamente limitado y configurado por la convivencia en bien común. Por ello es necesaria la historia, como vínculo de coherencia escritural de la memoria que colabore con dicha reconciliación política. Aquí se dimensiona la postura hermenéutica de la historia que, parafraseando a Marc Bloch, se refiere a comprender

⁶⁹ Palazón, “El olvido de reserva y la memoria feliz...”, p. 106.

⁷⁰ Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido...*, p. 643.

⁷¹ Magallón, *Reflexiones éticas...*, p. 26.

⁷² Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido...*, p. 620.

y no juzgar.⁷³ Dicha comprensión histórica da cuenta de su condición ético-política como una historia desgraciada, una “historia sacrificial”,⁷⁴ estéticamente planteada en el *Angelus novus* de las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin. Al respecto Palazón nos dice:

Como la Historia desgraciada, su rostro mira hacia una serie de acontecimientos donde sólo se observa la catástrofe. [...] Ha habido historia desgraciada; pero el privilegio de la Historia es extender su memoria más allá de cualquier recuerdo efectivo hacia un mañana comunitariamente deseable. Además de corregir o desmentir a la memoria, la Historia ha de sacarla de sus sufrimientos para que, fortalecida, no se ciegue y ensordezca a los sufrimientos de otras comunidades: para que le preocupe el futuro. También ha de abrirse a una memoria feliz que requiere, sin duda, de un olvido de reserva, nunca simétrico a los abusos de la memoria.⁷⁵

En tal sentido, conviene preguntar si para hablar de la dimensión política de la historia orientada ético-políticamente por la justicia ¿basta con indicar que la historia, en tanto discurso, es, por definición, sepulcra de los sujetos pasados? Si así fuese podría llegarse al extremo de decir que toda historia de sujetos pasados es entonces una historia justa. El enfoque ricoeuriano rehúye a esta importante cuestión.

El problema se perfila hacia esta interrogante: ¿es posible el perdón, al modo aquí planteado, en el discurso histórico; hacer historia con perdón como lo sería el hacer memoria con perdón? La justicia se mantiene como horizonte de la historia, ¿cómo podría darse esta actitud convivencial de justicia dentro del discurso

⁷³ Marc Bloch, “¿Juzgar o comprender?”, en *Introducción a la historia*, México, FCE, 1952.

⁷⁴ En expresión de Zambrano, *op. cit.*; véase también la recuperación y resemantización que hace Osvaldo Ardiles en su *Amar la sabiduría 1 y 2*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 2006.

⁷⁵ Palazón, “El olvido de reserva y la memoria feliz...”, p. 107.

histórico? Es aquí donde la cuestión de los sujetos de la historia, desde el horizonte de la justicia, perfila la cuestión hacia el reconocimiento convivencial de los sujetos vencidos de la historia.

Siguiendo el planteamiento benjamineano, puede afirmarse que sólo desde una razón anamnética memoriosa es posible escribir una historia auténticamente orientada por la justicia a partir de los vencidos de la historia. En tal sentido el tiempo mesiánico, entendido como instante de interrupción del tiempo progresivo, dimensiona la historia en relaciones de poder que dan cuenta de la historia entendida como historia de los vencidos (historicismo) o como historia de ruptura de la continuidad (mesianismo). Sin embargo, es preciso advertir que

No todos los vencidos son perdedores en sentido benjamineano: lo que les distingue es una manera de ver la historia; los primeros son historicistas, es decir, buscan su identidad y legitimación a sus hechos en una esencia, en un origen, en una manera de ser que puede cometer atropellos pero que les son perdonados si se remite al seno patrio; los segundos, que han experimentado la inhumanidad de esa manera de ser, buscan la libertad en la ruptura de la continuidad. [En tal sentido, la liberación es posible gracias a] la memoria de la experiencia histórica [ya que] no es el recuerdo de los vencedores sino el de los vencidos el que crea esperanza. [...] La dignidad de ser feliz es esa solidaridad con el pasado.⁷⁶

Para dimensionar una historia auténticamente humana y fundada en la justicia como horizonte y sentido ético-político se hace necesaria la reflexión analítica de la historia sobre aquellos sujetos que se encuentran, por decreto del historiador como juez en turno, “fuera” de la historia.⁷⁷ Una historia que dimensione su propia

⁷⁶ Manuel Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 217, 224 y 226.

⁷⁷ Sugerente en este punto es la obra de Zambrano, *op. cit.*

antropología para dar cuenta de sus propios supuestos y traspatios ideológicos, así como sustentos científicos y humanísticos. Una historia que dimensione los cambios, rupturas y transformaciones de la realidad y donde los sujetos humanos son fundamento de tales tipos de movimiento histórico. Una historia, en síntesis, fundada en la razón anamnética, antes que la razón científica. Una razón anamnética desde los vencidos de la historia que han sido deshumanizados por la propia historia, relegando sus vivencias como experiencias “sin historia” y el recuerdo que ha sido olvidado como condición de toda historia, desde la memoria de la “historia del sufrimiento del mundo” (Benjamin) y de la “búsqueda del tiempo perdido” (Marcuse) como vehículos de liberación desde una ética y cultura del recuerdo como expresión de la espera y la esperanza humanas.⁷⁸

⁷⁸ En este punto, es conveniente indicar que hablamos desde una posición filosófica de la memoria, más que teológica (como hace Metz en su obra citada). Lo cual nos lleva a considerar los aportes de la filosofía y teología judeocristianas, sobre la memoria (Metz, Benjamin o Arendt citados, así como otros personajes como Levinas y Scholem). En este punto es sugerente: Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997; Michael Löwy, *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo y utopía*, Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 2015.

TERCERA PARTE.
EL TEMOR DE LOS VENCIDOS.
HISTORIA SACRIFICIAL
DESDE UN HORIZONTE PROPIO

Hemos hablado ya de lo que entendemos por una historia de la memoria desde la dimensión antropológica. Examinamos la centralidad de categorías como las del tiempo en tanto condición de toda existencia y de ésta como fundamento de todo tiempo. Lo cual nos llevó a considerar necesariamente una antropología de la historia o dimensión antropológica de la historia, que configura el papel irreversible del ser humano en la historia para su liberación integral. Papel que se logra a partir de la memoria como configuradora de identidad y posibilidad de transformación colectiva y comunitaria. Son, en palabras de Gaos, “exclusivas del hombre” donde el horizonte trágico, violento y sufriente de la historia misma abre paso a la comprensión de una historia de sujetos marginados y excluidos hasta configurar una historia de pocos como “historia de los vencidos” y de los “hombres sin historia”. De ahí la necesidad de plantear una historia de la memoria como dimensión de una historia ética que nos permita hablar de la liberación de todo hombre concreto en su situación vital propia. El horizonte de justicia se hace así patente en la realización de una memoria feliz y la historia deja de ser arma de colonización para convertirse

en instrumento de liberación humana a través de la ruptura de la continuidad, aun en aquellas situaciones donde el silencio opera como resistencia y donde los sujetos que quedan “fuera” de la historia (científica) dejan sólo huellas en la memoria colectiva que los une a su comunidad.

Mas, nos preguntamos, ¿quién es propiamente el ser humano al que aludimos? Una primera respuesta se puede esbozar como el ser humano en tanto persona humana, en su integridad y dignidad, cuya condición humana se realiza en tanto que la vive para sí mismo y los suyos desde sí mismo como un sujeto en colectividad, como un sujeto que se sabe otro y con otros; todo ello lo hace un sujeto de una realidad de escasez, necesidades, deseos, anhelos, fantasías, voluntad y proyecciones que le permite, de modo simbólico e ideológico, no sólo producir y reproducir su mundo, sino también proyectar diferentes modos de vivirlo y distintos mundos inclusive.¹ Sin embargo, es una respuesta que alude a elementos de imprescindible consideración. Y es que, como indica María Zambrano, “[e]n el hombre hay algo que escapa a la sociedad y justamente, por suceder así, hay historia humana. [...] Si la vida humana es una serie de aventuras en el espacio-tiempo, la vida humana, la más distinta de todas, ha de ser una aventura en que se distinga, ante todo, el modo de adentrarse en el tiempo”.² Este halo misterioso, propiamente humano en su historicidad concreta, es justo nuestro horizonte de interés que deseamos destacar a continuación.

¿Qué significa propiamente aquello que escapa y va más allá del humano como individuo o sociedad? La respuesta hemos de plantearla en la dimensión de la historicidad, a partir de la pre-

¹ Sugerente es, en este sentido, la obra de Mario Pasqualini, *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y teoría social de Freud a Žižek*, Buenos Aires, FCE, 2017; véase también Orlando Lima Rocha, “La travesía social del psicoanálisis”, en *La Jornada Semanal*, núm. 1194, 21 de enero de 2018, p. 12.

² María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 119.

gunta por el sujeto como sujeto de la historia. Labilidad, finitud y proteicidad son elementos constitutivos del hombre, siempre en un horizonte abierto. Aquí cabe retomar las palabras de la propia María Zambrano, para quien

ser hombre es ser persona y persona es soledad. Una soledad dentro de la convivencia. [...] Sólo lo es [lo absoluto,] eso desconocido y sin nombre que es soledad y libertad. [...] El modo adecuado de tratar con la persona es a confianza, fundamento de la fe. [...] La persona está siempre más allá, ella es la que crea humanamente [...] pues toda creación humana se revierte de algún modo sobre la sociedad. [...] Y son hermosos los momentos de la historia en que en una cierta sociedad, la persona ha podido vivir en la órbita de una tradición, sintiéndose libre.³

Por ende, si lo propio del ser humano en cuanto humano es su vida como persona, ésta se da en el sentido de “una ética de la historia o de una historia en modo ético”,⁴ ¿en qué condiciones ha sido y sería posible la realización de los sujetos como personas, más que como individuos y/o sociedades?, ¿cuáles son las condiciones de existencia histórica negativa para el ser humano? Es la pregunta del humano como identidad y como sujeto. La pregunta del principio central que estructura la humanidad del humano, la pregunta del sujeto como sujeto de la historia.

El problema estriba en saber en qué condiciones es que esta historia ha tenido “hermosos momentos” de libertad plena, de vida libre. Quizá la respuesta nunca se logre hallar en términos fácticos. Sin embargo, tal es el horizonte mismo de la historia: la lucha por la liberación humana. El plano de la conciencia es, desde luego, fundamental, siempre que se considere su nicho de memoria y sensibilidad humanas para la proyección de una historia

³ *Ibid.*, pp. 124, 126 y 127.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

de liberación auténticamente humana. La respuesta entonces está hacia atrás, en la medida que es desde allí que se configura nuestro horizonte vital histórico.

En este sentido, la dimensión antropológica es fundamental. Ya Cassirer ha planteado que lo propio del ser humano está en la simbólica, sin embargo, es crucial considerar las dimensiones míticas y dialógicas como horizontes de la historia en la realización de la libertad humana. Y es aquí que se comprende que el hiato entre mito y logos, o entre símbolo y concepto, es poroso, pues tienen relaciones que han sido y son cruciales para la realización de la vida humana toda. Esto es, que la vida humana está imbuida no sólo por lo conceptual, sino también por lo simbólico, así como también una “logomítica” (como bien expresa Lluís Duch).⁵ La existencia humana no sólo es racional, sino también sensible y pulsional, y es el diálogo horizontal, ejercido desde ambas dimensiones, lo que permite la configuración del ser humano en cuanto tal para (no siempre “en”) un plano de convivencia.

No podemos ignorar la dimensión del pólemos dentro de este plano convivencial humano. Es decir, es preciso mirar políticamente el horizonte convivencial de la historia. Consideramos que de este modo podremos abrir el sendero hacia una “historia de todos” abierta al diálogo y la discusión de la diversidad humana pues, como ha destacado recientemente Mario Magallón, “es necesaria la reconstrucción histórica y social de la política en nuestra América, que tenga por eje izquierda-centroderecha o, según sea el caso, de cualquier otro eje similar que regule los conflictos políticos que se presentan en la sociedad civil y se respete el derecho a disentir”.⁶

En este sentido, la dimensión antropológica de la historia se torna en una “antropoética política” que podemos plantear como

⁵ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, 2ª ed., Barcelona, Herder, 2002.

⁶ Mario Magallón Anaya, *Filosofar, historia y eticidad desde nuestra América*, pról. de Orlando Lima Rocha, México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2017, p. 65.

una “antropoética política de la historia”, al modo como lo ha planteado Magallón, esto es, como una antropología fundada en el diálogo como puente antropologizante, puesto que es una práctica que nos compromete al encuentro con el otro, responsable y solidariamente, mostrándonos nuestro ser desde nuestro contacto con la otredad misma, allí donde se proyecte la

reflexión sobre la obra humana y social de una comunidad en el tiempo, en la historicidad, de la proyección y trascendencia en la *paideia*, en el *areté*, [en la historia como discurso] en los ideales del ser humano y social que se quiere educar y “cultivar” [conociéndose históricamente]. Por lo mismo, esto deberá constituirse en el proyecto de la sociedad, del ciudadano y del sistema mundial de la actualidad.⁷

Esto es, lo que llamaremos desde ahora una antropoética política de la historia en tanto anhelo zambranesco de constitución de una ética de la historia, como lo que Edgar Morin ha llamado “antropolítica o política del hombre” en tanto “antropoética”.⁸ Esto es, como historia de todos que se funda y busca la identidad en la diferencia por medio del diálogo pleno para una liberación humana integral, una “historia de todos” regulada dialógicamente para una convivencia colectiva.

Empero, es posible mirar que la “historia de todos” como horizonte se ha configurado a condición de su ideología de dominio como “historia de muchos” y definida a su vez por “unos cuantos” de forma absolutizada. La dominación, la opresión y las relaciones

⁷ Mario Magallón Anaya, “Antropología ética de la educación en tiempos posmodernos”, en *Educación Superior. Cifras y Hechos*, año 8, núms. 49-50, enero-abril de 2010, pp. 12 y 13.

⁸ Véase Edgar Morin, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, 7a ed., Barcelona, Kairós, 2005, pp. 249 y ss.; *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, París, UNESCO, 1999; “La antropolítica” en *Tierra Patria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 157-179.

de dependencia han configurado un sentido de violencia y poder humano consecuente con esta posición, como ya hemos visto.

Lo cual puede apreciarse en la historia como discurso, y es aquí que se torna crucial el papel del sujeto de la historia para poder examinar dicha cuestión. Si bien hemos dicho ya que la dimensión antropológica de la historia tiene una razón primeramente anamnética, es necesario proyectar una historia de la memoria que nos permita pensarnos históricamente desde nuestro presente hacia un pasado para plantear un porvenir más pleno de libertad integral.

La razón anamnética es así fundamental para pensar un horizonte histórico netamente humano, para proyectar una antropoética política de la historia, como la llamaremos aquí. Es desde ella que se abre la historia como “el reino de la posibilidad” (y no de la causalidad y la necesidad), como ha dicho Ellacuría,⁹ donde la liberación de todos se torna no sólo deseable y necesaria. Liberación como historia e historia como liberación, donde la discursividad histórica sea considerada no sólo la dimensión escritural (y no me refiero sólo la escritura alfanumérica) sino también la dimensión oral (dialógica) y sensible en colectividad rememorativa.

Sólo así es posible la construcción de una historia “de todos”, donde no únicamente las “fuentes” escritas y materiales sean fundamento para la escritura de la historia, sino también el recuerdo de aquellos sujetos que han quedado “sin” o “fuera” de la historia. Sujetos que son considerados por esta historia como “vencidos”, por no poder aparecer dentro de una historia al no legar ninguna fuente escrita o material de su existencia, quedando sólo su recuerdo y alusión en el recuerdo. He ahí la importancia de considerar la razón anamnética como sustancial a la historia como discurso, como fuente para la escritura de la historia.

¿Liberación de qué y hacia dónde? Justamente de una historia donde la violencia y poder de dominación persisten, desde el

⁹ Ignacio Ellacuría, “El sentido del hacer histórico”, en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, p. 137.

mundo occidental, como un “absolutismo [pues] con él, negamos lo mismo que queremos: el que la persona humana se realice íntegramente”.¹⁰ Una historia que podremos llamar aquí, a partir de lo planteado por pensadores como María Zambrano u Osvaldo Ardiles, una “historia sacrificial” que se opone a una historia donde la convivencia y realización sean el horizonte de realización plena de la condición humana de los sujetos históricos como sujetos de su historia concreta.

¿A qué nos referiremos desde ahora con esta “historia sacrificial”? Adelantemos la cuestión que examinaremos con todo detalle en los siguientes capítulos. Una historia sacrificial es el sacrificio de la persona humana como individuo al Estado dentro de un proceso de humanización de lo divino para empoderar a una cúpula a costa de la indigencia de los marginados, cuyo sentido absolutista de poder logra ocluir el tiempo humano. En palabras de Zambrano,

El sacrificio del privilegio, del lujo máximo de vivir individualmente en beneficio de un Estado que conduce —a ese precio— a una sociedad futura, donde el individuo no tiene ya por qué estar en divergencia, ni en oposición con la sociedad, donde se sentirá en tal unidad como la parte de un todo o el miembro del organismo. [...] Se trata pues de un proceso de humanización y de vitalización de lo divino, de poblar, diríamos, el espacio desierto de la divinidad que no se ha revelado todavía como persona.¹¹

Esta historia concreta “de todos” implica asumir la crisis de la modernidad en que vivimos actualmente porque “hablar del sujeto social remite, necesariamente, al tan llevado y traído problema de la modernidad, porque es en ella donde se da el proceso de formación del sujeto, del individuo”.¹² Una crisis que muestra, en

¹⁰ Zambrano, *op. cit.*, p. 68.

¹¹ *Ibid.*, pp. 120 y 122.

¹² Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, 2ª ed. corregida y aumentada, México, CIALC-UNAM, 2008, p. 367.

sus fisuras, lo endeble de binarismos pretendidamente existentes entre religioso/secular, mito/logos, símbolo/concepto, utopía/ideología, barbarie/civilización, occidentalizado/occidente, entre otros, como elementos no-rationales/rationales que expresen lo no-moderno/moderno respectivamente.

Aquí el pensamiento latinoamericanista tiene una aplicación fundamental. Desde la historia de las ideas, el marxismo, dependientismo, el pensamiento de la liberación o el pensamiento poscolonial/decolonial han establecido, cada uno a su manera, posiciones críticas de la modernidad a partir de un núcleo común: el eurocentrismo egocéntrico o, en una palabra, monotópica. De allí que, más allá de los debates (siempre necesarios) en torno a la modernidad como sustento o asiento de un modo específico de organización socioeconómica y vital como el capitalista, un horizonte común del pensamiento crítico, latinoamericano o no, es justamente el planteamiento de una vida trans-capitalista.¹³

Por ello estamos de acuerdo con Mario Magallón al posicionar nuestro análisis en el marco de una modernidad alternativa radical, es decir, en tanto que crítica de una modernidad monotópica que la revalore y reconozca como:

La modernidad filosófica europea, además de ser excluyente e imperial, con el tiempo ha perdido su filo crítico. Puede decirse que la filosofía, en general, ha reflejado su línea crítica de análisis de los enclaves formales y empíricos, y en la practicidad de su hacer diluye lo social, político, económico y cultural, lo cual se desvanece en aras de la *cultura lingüística*, donde las relaciones de propiedad e interés económico establecen las reglas de circulación, comunicación e información y, de cierta forma, en ellas desaparecen los análisis teórico-epistémicos

¹³ Véanse, las distintas posiciones en el mismo horizonte en Franz Hinkelamert, *La vida o el capital*, San José de Costa Rica, DEI, 2003; Magallón, *La democracia en América Latina...*; Enrique Dussel, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014; Horacio Cerutti-Guldberg, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, México/Ecuador, CIALC-UNAM/Universidad del Cauca, 2015.

y dialécticos. [...] Es decir, se trata de [plantear] una reflexión que recupera la dialectización histórico-discursiva incluyente de la diversidad humana en el análisis de la practicidad de su acontecer [...]. Ello requiere reconocer a la historia de las ideas de nuestra América como el espacio cultural en un proceso articulado y cambiante, que tiene como referente la onticidad del acontecer del ser humano en el mundo. [...] Se busca transgredir e ir más allá de los paradigmas de la modernidad occidental, ante una realidad histórica mundial donde se ha declarado la muerte del sujeto, de Dios, de la historia. Lo cual, mirado en retrospectiva, es una propuesta de reconstrucción de la modernidad desde formas alternativas radicales de nuestra América que recupere la tradición, la memoria y el recuerdo. [...] Lo cual demanda pensar y analizar la realidad desde un horizonte epistemológico y ontológico que vaya más allá de la “razón imperial” occidental que ha colocado al margen, en la exterioridad, a los países marginales y empobrecidos de nuestra América y el mundo.¹⁴

Es decir, es necesario entender a la modernidad alternativa radical, desde nuestra perspectiva, como una rememoración del ente concreto desde la proyección de racionalidades críticas propias, desde la propia tradición (en su memoria, oralidad y textualidad), para situarse en la historicidad universal de los seres humanos en su mundo y la realidad constitutivas y constituyentes de la vida. Esto es, más allá (en todo caso, desde una) “historia mundial” (en el sentido decolonial del término, como más allá del eurocentrismo, aunque también desde la propia tradición),¹⁵ hacia una “historia de todos” (como historia planetaria, en todo caso) en el sentido

¹⁴ Mario Magallón Anaya, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC-UNAM, 2018, pp. 20, 21, 26 y 27.

¹⁵ Véase Enrique Dussel, *Política de la liberación, tomo I: historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007; José Gandarilla Salgado, *Asedios a la totalidad*, Barcelona, Anthropos, 2012; José Gandarilla, *Modernidad, crisis y crítica*, México, CEIICH-UNAM, 2015. Orlando Lima Rocha, “Por una utopía no colonial”, en *La Jornada Semanal*, 28 de mayo de 2016.

antropoético y político del término. Es decir, desde el principio identitario humano de la igualdad en la diferencia, ya que

la perspectiva de la modernidad alternativa radical de nuestra América es un ejercicio analítico-crítico de toda forma de razón que se ostente como la “única razón”, para cuestionar los fundamentos de su propio filosofar, esto se hace extensivo a las diversas filosofías en el mundo. [...] En oposición a ello, la modernidad alternativa radical propone la construcción de un horizonte de sentido, en el que se asuman formas axiológicas valorativas incluyentes de la totalidad de los seres humanos [...]. Se trata de una historia con conciencia de la relación que guardan y han guardado los seres humanos, las naciones y los pueblos con el poder, dominio y control de las metrópolis imperiales. Por lo mismo es necesario ir más allá del absoluto dualismo: bueno igual a civilizado y malo a bárbaro o salvaje, para proponer la mutua relación de comprensión, entendimiento, diálogo, reconocimiento en equidad y justicia solidaria. [...] La modernidad alternativa radical de nuestra América rompe la concepción de las formas discursivas unitarias cerradas y excluyentes del resto de la humanidad, e intenta ir al margen de la filosofía occidental que se asume como la única razón, el único logos, la única forma de racionalidad, para colocar al margen de la historia y de la razón a las naciones que no fueron el centro de la conquista y de la civilización occidental. [...] Es una forma de racionalidad ética, filosófica y política incluyente que comparte y tiene en común la historicidad de sus principios, donde el centro común es el ser humano, *todo ser humano* en la unidad ontofenomenica.¹⁶

Situados en este horizonte, el tema presenta dos aristas al menos: el de la historia como “historia sacrificial” y la de los sujetos de la historia. En este apartado vamos a considerar la primera cuestión, esto es, la historia sacrificial, para, posteriormente, precisar a qué sujetos nos referimos al hablar de tal sacrificialidad de la historia.

¹⁶ Magallón, *Aventuras dialécticas...*, pp. 24 y 25, 28 y 29, 31 y 32.

4. EL ORDEN SACRIFICIAL DE OCCIDENTE: VIOLENCIA, CULTURA Y PODER PARA UNA “HISTORIA SACRIFICIAL”

No hay víctimas sin victimarios. El grito del pobre es el reverso del Amo. Y hay que hablar de las dos cosas al mismo tiempo. Y eso lo hace uno donde puede y como puede. [...] Acá viene eso ontológico, eso metafísico que ni la manipulación, ni la maldad, ni la perversidad del ser pudo matar. Con Dios o sin Dios. Mantenemos el deseo. ¿Por qué no ha muerto este discurso? Ése es el triunfo de Jesús, de Buda, de muchos. ¿No es eso también Parusía, repetición y segunda venida de lo reprimido? ¿Cuál hubiera sido el triunfo del Amo de la historia? Que todos habláramos el discurso del Amo, el lenguaje del Amo. El discurso utópico aflora. Incluso políticamente. [...] El Amo triunfa a medias. Nos puede dañar, pero no matar aquello que tampoco nosotros podemos matar. Ni el Amo es tan fuerte, ni nosotros somos tan fuertes para evitar la reaparición de esto.

Oswaldo Ardiles, en entrevista de 2001 con Carlos Asselborn, Oscar Pacheco y Gustavo Cruz, *Liberación, estética y política*, Córdoba, EDUCC, 2009, pp. 324, 327.

Las siguientes reflexiones quieren perfilar la “historia sacrificial” entendida aquí, a modo de hipótesis, como el orden normal y progresivo de la historia oficial y cotidiana, visto desde las élites de poder dominantes. Esto es, que la historia, aceptada en su vena etnocéntrica (hegemónicamente occidental, europea), es una historia con un orden sacrificial constitutivo que necesita del sacrificio de “muchos” para el beneficio de “pocos” y dicho orden es negado, aunque nunca abandonado por los dominantes.

Nos preguntamos entonces ¿qué entender por sacrificio?, ¿por qué asociarlo a la historia?, y finalmente ¿qué es y qué configura propiamente la “historia sacrificial”? A continuación, perfilamos una respuesta a tales cuestiones.

EL SACRIFICIO: VIOLENCIA DE LA HISTORIA, HISTORIA DE LA VIOLENCIA

Fue René Girard, en *La violencia y lo sagrado*, quien planteó la violencia como origen de toda sociedad y, su expresión, tanto cotidiana como simbólica.¹⁷ La violencia se posiciona como fenómeno existente entre los dos polos de la cultura que son los extremos existenciales: vida y muerte. Polos existentes en la cultura homínida que dio pie al nacimiento del ser humano como lo conocemos hoy. Vivir y morir son dos hechos de todo ente, el ser humano es quien los ha considerado como parte de su existencia hasta resignificarlos como símbolos propios del devenir íntimo de cada sujeto en colectividad.

De este modo, nacer y comenzar ha sido anclado al vivir, contrapuesto a morir y terminar para morir. Pero bajo el lente simbólico nada está fijo, todo fluye. Así, morir es un modo de vivir y viceversa. Analógicamente terminar es comenzar de nuevo, un recomienzo nuevo donde la temporalidad se torna no ya en mero

¹⁷ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.

devenir natural, sino en tiempo mundano como signo de la existencia histórica humana. Cuestión que, como hemos visto, es esencia de historicidad.

Es desde este fenómeno de muerte y nacimiento que la violencia signa su existencia en la humanidad.¹⁸ Así, para el psicoanálisis, el nacimiento del hombre es un nacimiento traumático porque la humanización se da a condición de su separación radical con la dimensión natural que le dio origen, entendida como desnaturalización y, con ella, de su desanimalización. Pero esta separación radical nunca es total. Como hemos visto, la dimensión biológica está siempre presente. Por ello la radicalidad de la separación estriba en ser un desgarramiento en su propia existencia. Desgarro de lo natural, existencia desde lo natural pero más allá de ella. Un trauma donde se trastoca lo natural y se configura lo artificial. Tal es la dimensión histórico-cultural donde la violencia ha signado la existencia humana desde la más íntima sensibilidad hasta la más pública racionalidad.

De este modo, el misterio de los vínculos entre individuo y sociedad, entre realidad y sueño como deseo o fantasía, o bien entre lo subjetivo y lo objetivo, trazan horizontes que van más allá de la racionalidad moderna.

Lo real, aprehendido simbólicamente e ideológicamente, es también fuente de deseo e imaginación. Allí donde la fantasía y la memoria se abren como facultades intencionales que permiten al sujeto vincular su existir con el convivir en acción y recreación de lo arcaico y reprimido con lo vigente y represivo para la proyección de un mundo propio, ineludiblemente humano.

Por eso mismo, si el hombre es un animal simbólico o, en términos zubirianos, animal de realidades, esta animalidad misma (tanto como su dimensión simbólica y real) está signada por la violencia como fuente de origen de la vida y la muerte. La vida coti-

¹⁸ Véase Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.

diana y la simbolización de la vida son signos donde la violencia deja una marca constitutiva en la humanidad toda.

Es aquí donde disciplinas como la filosofía, el psicoanálisis o la antropología, entre otras, han abierto caminos a la historia en tanto teorías de lo subjetivo y lo real. Por ello ha podido definirse hegelianamente a la historia como la lucha por la libertad. La liberación es así un proceso histórico donde la violencia ha sido constitutiva en la existencia humana y, desde nuestra consideración, ha formado parte de su condición antrópica, más que de su naturaleza (iusnaturalismo) o de su existencia formalmente histórica (iuspositivismo).

Ahora bien, cabe cuestionarnos si es cierto que la violencia es coesencial a la existencia humana ¿por qué entonces las distintas organizaciones colectivas, inclusive la llamada civilización, no ha sucumbido a la violencia misma? ¿Es factible afirmar que la existencia de un orden civilizatorio es violentamente existente? ¿Cómo se realiza la tesis girardiana de la violencia como origen de toda cultura? Examinaremos a continuación tales cuestiones a la luz de la violencia, la cultura y el poder como un orden civilizatorio que configura lo que podremos llamar desde ahora una “historia sacrificial”.

VIOLENCIA Y CULTURA: DEL ORDEN ORIGINARIO AL CAOS SACRIFICIAL

Estamos así en condiciones para entrar de lleno en la tesis girardiana, destacando la dimensión de la violencia en relación constitutiva con la sacrificialidad. El problema estriba entonces en saber ¿por qué y para quién o quiénes, según Girard, ha sido necesaria la violencia?, ¿qué papel juega la sacrificialidad como punto nodal de expresión de la violencia y la cultura en la historia humana?

En tanto coimplicada con la existencia humana, la violencia ha persistido no sólo cotidiana sino también simbólicamente. Lo

cual permite explicar a la violencia como una condición humana que, en su historicidad, acaece a lo largo, ancho y profundo de la historia. Esto es, que la violencia, en tanto condición humana, es dimensión *diahistórica* de su existencia misma. Es por lo que ha podido decir Girard que la violencia se ha “repetido” como un acto simbólico de todo suceso humano.

Cuanto más cruel y más brutal es una sociedad, más se enraíza la violencia en alguna necesidad pura. Tampoco se debe excluir, pues, la posibilidad de una violencia totalmente ajena al deseo mimético, allí donde falta lo más necesario. No obstante, incluso si se está al nivel de las necesidades básicas, cuando entra en juego una rivalidad a propósito de un objeto cualquiera, se carga forzosamente de contenido mimético. Y en tales casos, siempre interviene cierta mediación social. [...] Los comportamientos violentos surgen sobre todo entre personas que se conocen, incluso desde hace mucho tiempo. La historia de la violencia es principalmente mimética, como comprobamos en el caso desolador de la violencia doméstica.¹⁹

Para Girard, por tanto, la violencia es realidad tanto simbólica como cotidiana que, cuando es producto del deseo, éste se torna en “esencialmente mimético, se forma a partir de un deseo modelo; elige el mismo objeto que este modelo”.²⁰ En este sentido, la mimesis constituye un esquema triangular, donde la imitación es esencial y la alteridad es vista con rivalidad. El triángulo objeto/rival-mediador-modelo/sujeto-discípulo se resuelve como violencia mimética: se desea lo que el otro, el rival, desea, lo que el modelo desea y viceversa (deseo mimético); el rival fascina tanto como es odiado por el sujeto. Esto es, se da una doble mimesis: una mimesis de apropiación o el deseo del sujeto por apropiarse de un objeto porque su rival lo desea; pero de ahí surge la mimesis del antago-

¹⁹ René Girard, *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 75 y 76.

²⁰ Girard, *La violencia y lo sagrado...*, p. 153.

nista donde se da una relación ambivalente entre el sujeto y el rival de amor/odio, o sea, de fascinación.

El deseo mimético es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar a los apetitos rutinarios, puramente animales, y construir nuestra identidad, que no puede en modo alguno crearse a partir de nada. La naturaleza mimética del deseo es lo que nos hace capaces de adaptación, es lo que proporciona al hombre la posibilidad de aprender todo cuanto necesita saber para poder participar en su propia cultura. [...] La imitación y el aprendizaje son indisolubles. [...] En el mimetismo hay un menor grado de conciencia, y en la imitación la conciencia es mayor. [...] Las teorías de la imitación no hablan nunca de la mimesis de apropiación ni de la rivalidad mimética, y éste es, no obstante, el punto más importante de mi propia perspectiva. [...] Sin embargo, el deseo y la rivalidad miméticos ya estaban presentes, y son fáciles de identificar detrás de los mitos y de textos religiosos. [...] La paradoja que semejante deseo [mimético] representa es que parece estar firmemente ligado al objeto, que el deseante parece firmemente decidido a conseguir ese objeto y no otro cualquiera, siendo así que muy pronto pasa, en realidad, a comportarse de un modo oportunista. Y cuando el deseo mimético se vuelve oportunista —es decir, pasa a proyectarse sobre cualquier otra cosa que encuentra— entonces las personas a las que atormenta se enfocan paradójicamente sobre modelos sustitutivos y también sobre adversarios sustitutivos; [...] es entonces cuando emerge el mecanismo del chivo expiatorio.²¹

Sucede que la imitación es el preámbulo de una crisis, del caos, por eso mismo, la violencia se torna aquí violencia caótica o, en términos girardianos, *violencia mimética*. De esta unión violencia-deseo surgirá un horror a la imitación que, en opinión de Girard, viene de “pueblos primitivos”, y filósofos como Platón continuarían al separar, en filosofía, deseo e imitación o eros y mimesis (mientras

²¹ Girard, *Los orígenes de la cultura...*, pp. 53-56, 69 y 70.

algunos literatos hablarán del horror mimético). Pero a pesar del miedo a la imitación, no es posible eliminarla, “[n]o es posible acabar con el deseo triangular ni en las culturas más ‘simples’ ni en las más ‘complejas’. [...] Lo que ocurre es que el adulto [a pesar de tener más fuerza el deseo mimético en él y a diferencia del niño] sabe reprimirlo, cuanto menos en sus manifestaciones ‘más groseras’”.²²

El deseo mimético tiene como consecuencia una crisis mimética o, girardianamente dicho, una violencia mimética propiamente dicha por la crisis del orden natural o *degree* y devela la diferencia misma de la violencia:

La *crisis sacrificial*, esto es, la pérdida del sacrificio es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad. [...] *Degree, gradus*, es el principio de todo orden natural y cultural. Es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado.²³

Así, la mimesis de apropiación, aquella de la rivalidad es, según Girard, contagiosa: los sujetos se concentran más en el deseo de un único objeto. Al transformarse en “mimesis antagonista” sucede lo mismo, excepto por un detalle: es con la mimesis del antagonista que el objeto desaparece y se da una violencia entre “dobles” o “rivales”. Por ello, el deseo aumenta a medida que fracasa en su intento por obtener lo deseado, por lo que, al conseguir su objetivo, el deseo mismo muere. El deseo mimético coincide con el contagio de la violencia impura y deriva en locura mimética:

²² Joan-Carles Mèlich, *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 153.

²³ Girard, *Los orígenes de la cultura...*, pp. 56 y 58.

Cada vez que el discípulo cree tener el ser delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo deseando lo que el otro le señala; y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso. Por una reducción a la vez lógica y demencial, debe convencerse rápidamente de que la propia violencia es el signo más seguro del ser que siempre le elude. A partir de entonces, la violencia y el deseo van mutuamente unidos. El sujeto no puede sufrir la primera sin sentir despertarse el segundo.²⁴

Violencia y deseo, desembocados en esta locura mimética, originan desde la mimesis antagonista una “alianza contra un enemigo en común”. En ese momento se acaba la crisis y se reconcilia la comunidad, pues han hallado a un “chivo expiatorio”.

El chivo expiatorio ha desempeñado un doble papel. Por un lado, ha desintegrado el orden social, porque es el culpable de la crisis sacrificial, el responsable del *caos*. Pero aglutinar en él todo el sentimiento comunitario de odio es el gran salvador del grupo porque con su muerte volverá el *cosmos*. Ésta es su ambivalencia y fascinación. Al chivo expiatorio se le detesta y venera al mismo tiempo.²⁵

Esto es, la rivalidad mimética o mimesis del antagonista culmina en el linchamiento de una víctima que no corre el peligro de ser vengada: tal es la definición de “chivo expiatorio”. Noción esta última que tiene un claro origen semita al que aludiremos más adelante.

El propio Girard reconoció una serie de dificultades en su planteamiento para definir el sacrificio con sugerentes hipótesis al respecto de la víctima sacrificial como sujeto sin parentesco ni lazos sociales en la comunidad (sujeto extranjero, marginal a la cultura en cuestión):

Definir la diferencia entre sacrificable y no sacrificable por la plena pertenencia a la sociedad no es del todo inexacto, pero la definición

²⁴ *Ibid.*, p. 155.

²⁵ Mélich, *op. cit.*, p. 155.

sigue siendo abstracta y no brinda gran ayuda. Cabe argumentar que, en numerosas culturas, las mujeres no pertenecen realmente a la sociedad y sin embargo nunca, o casi nunca, han sido sacrificadas. Este hecho tal vez obedezca a una razón muy simple. La mujer casada conserva unos vínculos con su grupo de parentesco, al mismo tiempo que se convierte, bajo ciertos aspectos, en propiedad de su marido y del grupo de éste. Inmolarla significaría siempre correr el peligro de que uno de los dos grupos interprete el sacrificio como un auténtico crimen y se decida vengarlo. Por poco que reflexionemos sobre ello, debemos comprender que el tema de la venganza aporta en este caso una gran luz. Todos los seres sacrificables, trátense de las categorías humanas que acabamos de enumerar o, con mucho mayor motivo, de los animales, se diferencian de los no sacrificables por una cualidad esencial, y esto es así en todas las sociedades sacrificiales sin ninguna excepción. Entre la comunidad y las víctimas rituales no aparece un cierto tipo de relación social, la que motiva que no se pueda recurrir a la violencia contra un individuo, sin exponerse a las represalias de otros individuos, sus allegados, que sienten el deber de vengar a su pariente.²⁶

Todo lo anterior denota la idea central en el planteamiento girardiano: el sacrificio se concibe como un regreso al orden y a partir de ahora el linchamiento deberá repetirse periódicamente ya que “el sacrificio es una violencia sin riesgo de venganza”.²⁷ Los ritos de paso serán variantes de este sacrificio primordial.

Recordemos que todo ritual cumple su tarea de realizarse como la repetición de un acontecimiento sucedido en algún tiempo pasado para renovarse en el presente y fusionar así la vida cotidiana con el mundo simbólico, los cuales confluyen, para Girard, a través de la sacrificialidad. Por ello todo ritual es esencialmente sim-

²⁶ Girard, *La violencia y lo sagrado...*, p. 20.

²⁷ *Ibid.*, p. 23.

bólico, reclama un “mito de origen” (lo que no significa que todo mito requiera de ritos) y modela la acción humana.²⁸

En la dimensión sacrificial son los ritos de paso, entendidos como ritos que transforman el estatus social del sujeto que lo realiza, quizá los más centrales, pues son un instrumento de la conservación del orden, la jerarquía y el dominio de las generaciones viejas a las jóvenes por el poder de coacción o dominio. La violencia originaria se realiza como mito fundador de un ritual de paso para la realización de la sacrificialidad, originariamente sacrificable y ritualísticamente propiciatoria. En adelante, las víctimas del sacrificio ritual, las “víctimas rituales proceden casi siempre de unas categorías no abiertamente exteriores, sino más bien marginales: esclavos, niños, ganado, etc. Hemos visto anteriormente que esta marginalidad permite que el sacrificio ejerza su función”.²⁹

Esto es, la “violencia originaria” engendra una “víctima sacrificable” que generalmente se consideraba sagrada puesto que provenía de fuera de la comunidad. El origen de la comunidad profana tiene una raíz sacra gestada por una víctima de tal ritualidad:

todo rito sacrificial se basa en dos sustituciones: la primera viene ofrecida por la violencia fundadora que sustituye con una víctima única todos los miembros de la comunidad; la segunda, única propiamente ritual, sustituye una víctima sacrificable por la víctima propiciatoria. Sabemos que lo que caracteriza esencialmente las categorías sacrificables es que caen regularmente fuera de la comunidad. La víctima propiciatoria, por el contrario, formaba parte de la comunidad. Hemos definido el sacrificio ritual como una imitación inexacta de la violencia fundadora. [...] La comunidad surge por el contrario de lo sagrado. Los que forman parte de la comunidad son, por tanto,

²⁸ José Severino Croatto, “El rito”, en Francisco Diez de Velasco y Francisco García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 84-89.

²⁹ Girard, *La violencia y lo sagrado*..., pp. 281 y 282.

en principio, los menos adecuados para representar la víctima propiciatoria. Así se explica que las víctimas rituales sean elegidas al margen de la comunidad, entre los seres que están normalmente impregnados de sagrado puesto que lo sagrado es su habitación normal, animales, extranjeros, etcétera.³⁰

Se puede entonces definir a la violencia como un fenómeno histórico, producto de la condición humana y con un carácter netamente instrumental, operativo desde lo íntimo a lo público, que refiere a la conquista como apropiación o la defensa de lo propio por su protección y seguridad. Por eso mismo, la violencia es un fenómeno anclado a la sensibilidad humana como ámbito fundamental de configuración y realización. Pensar situadamente este fenómeno es problematizar, desde una dialéctica de lo concreto, el anclaje de la memoria y la cotidianidad como horizontes ineludibles y constitutivos de la vida. Por lo tanto, la violencia es sólo pensable a partir de su dimensión cotidiana y configuradora de identidades en lucha por su liberación integral.

VIOLENCIA Y PODER: DEL CAOS SACRIFICIAL A LA ADMINISTRACIÓN

Pensar el fenómeno de la violencia implica entonces observarla como un fenómeno relacionado con el poder, transido de ideologías, utopías, imaginarios, conductas, simbolizaciones, prácticas, emociones, razones, deseos y necesidades, entre otras. Todas ellas operan a nivel consciente e inconsciente, en escalas subjetivas, colectivas e institucionales y se sitúan históricamente en la realidad humana. La violencia tiene históricamente la tarea nodal de mantener la diferencia entre los diferentes grupos e instituciones (en sentido antropológico) humanas. Se da así:

³⁰ *Ibid.*, pp. 279 y 281.

una “buena” violencia y una violencia “maléfica”. La primera es la controlada [y] mantiene las diferencias [e] impone jerarquía. La violencia maléfica, la que es perjudicial para la supervivencia de la comunidad, es la que lleva a la crisis de diferencias, la que se contagia y se esparce. El sacrificio ritual tiene esta función restauradora de la armonía y el orden social.³¹

De este modo el ritual confluye en la dimensión mítica de la realidad, persistiendo ésta como narración originaria que racionaliza una realidad cotidiana ininteligible pero real y vinculando ritual a sacrificialidad. En otros términos, “la fiesta y el sacrificio no constituyen, en definitiva, más que un solo e idéntico rito”,³² por lo que la sacrificialidad es un ritual y la violencia ritual conlleva a su vez esta sacrificialidad. La cual tiene así la función principal de ofrendar algo a una divinidad: “El sacrificio siempre ha sido definido como una mediación entre un sacrificador y una divinidad”.³³ Por ahora conviene atender a esta relación ritual-sacrificio para poder ahondar propiamente en la sacrificialidad, motivo central de este acápite.

Si la violencia como ritual conlleva siempre un sacrificio y tiene la función de contener la violencia misma al ofrecer algo a una divinidad, puede decirse que todo ritual conlleva violencia, pero no toda violencia es ritualística. Por eso mismo, podemos decir que el ritual es un modo sagrado de administrar la violencia, tornándose esta última en sagrada al ser ritualizada. En los términos del filósofo Joan-Carles Mèlich,

El rito está estrechamente emparentado con el sacrificio. El sacrificio tiene la función, sobre todo en aquellas sociedades en la que el sistema judicial no existe, de controlar la espiral de la violencia, la escalada

³¹ Mèlich, *op. cit.*, pp. 146 y 147.

³² Girard, *La violencia y lo sagrado...*, p. 208.

³³ *Ibid.*, p. 14.

de venganza. El sacrificio sirve para desviar la violencia de algunos seres que se intenta proteger hacia otros cuya muerte no importa. Se trata de engañar a la violencia a través de más violencia. [...] *El ritual es violencia que sirve precisamente para controlar la violencia.* La víctima se sacrifica para purificar a la comunidad [...]. La violencia es sagrada desde el preciso instante en que un grupo social la percibe unánimemente contra una víctima que no corre el peligro de ser vengada. Pero para que el sacrificio sea eficaz, es necesario que los partícipes del ritual consideren a la víctima realmente culpable del crimen que se le imputa.³⁴

Por eso mismo, la administración de la violencia se da de modo ritual o también de modo judicial. La única diferencia entre ambos modos de administrarla es, según Girard, que la judicial es “más eficaz” racionalmente. En este sentido la violencia nunca es legítima, sólo justificable y legalizable. El ritual sacrificial desvía la venganza como objetivo de la violencia, mientras el aparato judicial se centra en racionalizarla como expresión “civilizada” para castigar a víctimas al culpabilizarlas (lo sean o no). Por ello, lo peligroso para Girard no es tanto la violencia misma como la pérdida de su control, de su administración.

Siempre nos imaginamos que la diferencia decisiva entre el primitivo y el civilizado consiste en una cierta impotencia del primitivo en identificar el culpable y en respetar el principio de culpabilidad. Respecto a este punto nos engañamos a nosotros mismos. Si el primitivo parece desviarse del culpable, con una obstinación que aparece ante nuestros ojos como estupidez o como perversidad, es porque teme alimentar la venganza. Si nuestro sistema nos parece más racional se debe, en realidad, a que es más estrictamente adecuado al principio de venganza. La insistencia respecto al castigo del culpable no tiene otro sentido. En lugar de ocuparse de impedir la venganza, de moderarla, de elu-

³⁴ Mèlich, *op. cit.*, pp. 146, 167 y 173.

dirla, o de desviarla hacia un objetivo secundario, como hacen todos los procedimientos propiamente religiosos, el sistema judicial racionaliza la venganza, consigue aislarla y limitarla como pretende; la manipula sin peligro; la convierte en una *técnica* extremadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia.³⁵

Y, sin embargo, para Girard ambas instituciones, el ritual y el aparato judicial, tienen un punto en común: en tanto son procedimientos “análogos”, esto

lleva a pensar que están todos enraizados en lo religioso [por lo cual] la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado.³⁶

Y lo sagrado alude tanto a lo santo como a lo maldito, allí donde el terror ocupa un lugar especial, un “terror santo”, como dice Eagleton, que canaliza sacrificialmente la violencia vengativa hacia una violencia regulada.³⁷

La religiosidad tiene, en última instancia, la tarea de “purificar” la violencia hacia una pretendida paz con no-violencia o, más bien, violencia controlada institucionalmente (sea por el ritual, sea por el aparato judicial) para la reproducción de la colectividad: “Lo religioso es en primer lugar el levantamiento del formidable obstáculo que opone la violencia a la creación de cualquier sociedad humana. La sociedad humana no comienza con el miedo del ‘esclavo’ ante su ‘dueño’ si no con lo religioso”.³⁸ Así nace la figura del chivo expiatorio, la víctima propiciatoria y marginal de la comunidad. Su origen es judío y tiene, para Girard, al menos una triple dimensión.

³⁵ Girard, *La violencia y lo sagrado...*, pp. 29 y 30.

³⁶ *Ibid.*, pp. 30 y 38.

³⁷ Terry Eagleton, *Terror santo*, Barcelona, Debate, 2008.

³⁸ Girard, *La violencia y lo sagrado...*, p. 320.

la expresión chivo expiatorio designa, en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo lugar, todas las víctimas de ritos análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y, por fin, en tercer lugar, todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor.

[...]

La desritualización moderna saca a la luz el sustrato psicosocial de los fenómenos rituales. Gritamos “chivo expiatorio” para estigmatizar todos los fenómenos de “discriminación” política, étnica, religiosa, social, racial, etcétera, que observamos a nuestro alrededor. Y con razón. No es difícil observar cómo pululan los chivos expiatorios allí donde los grupos humanos intentan encerrarse en una identidad común, local, nacional, ideológica, racial, religiosa, etcétera.

Las tesis que defienden se basan en la intuición popular que aflora en el sentido moderno de (“chivo expiatorio”). Intento desarrollar las implicaciones de esa intuición. Una intuición más rica en verdadero saber que todos los conceptos inventados por los etnólogos, sociólogos y psicólogos. Todas las disertaciones sobre la exclusión, la discriminación, el racismo, etcétera, no dejarán de ser superficiales mientras no se encaren con los fundamentos religiosos de los problemas que asedian a nuestra sociedad.³⁹

Por ello, para Girard, es sólo a partir de la crucifixión de Jesús que es posible develar el mecanismo de la violencia sacrificial porque ha desacralizado al ritual mismo. Tal es la radicalidad del mensaje en la historia del Nuevo Testamento: de este modo, Jesús como Cristo deja de ser un “chivo expiatorio” para ser una víctima del sistema sacrificial. En los términos del filósofo José María Maldones:

³⁹ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, pp. 206 y 207.

La meta de los mitos y aun de la filosofía clásica es ocultar la violencia fundadora; la de la Biblia, desvelarla. [...] En la Biblia se avanza hacia el desvelamiento del mecanismo victimatorio, desde Abel, Abraham, José, Job... Pero el clímax se encuentra en el Nuevo Testamento, en Jesús de Nazaret. Aquí ya no se pregunta, como en el mito, “¿Quién es el culpable?””, sino “¿Quién es la verdadera víctima?”. Hay todo un proceso de *desacralización* del sistema que emplaza al culto, al rito, al mito, al Templo, al sistema religioso oficial. Allí donde no tiene cabida el pobre, el excluido, el marginado, la víctima, se está sacralizando la violencia fundadora; se están buscando víctimas propiciatorias.

Estructuralmente, los Evangelios semejan un mito: hay crisis, asesinato colectivo, revelación religiosa. Pero se pone de manifiesto la inocencia de la víctima y el mecanismo de muerte de la sacralización. Cristo no funciona como chivo expiatorio, sino como víctima que desvela el mecanismo expiatorio, el sistema sacrificial. Lo cual no impide que en la Iglesia se haya hecho durante siglos una lectura sacrificial, ocultadora, de la Pasión de Cristo. No es fácil desembarazarse del principio sacrificial.⁴⁰

Por ello, desde la perspectiva plenamente cristiana, posterior a la crucifixión de Cristo, el sacrificio puede interpretarse en esa misma lógica. Como apunta José Comblin:

el sacrificio es toda la vida, no es una realidad sacral separada de lo profano, es lo profano vivido en la moción del Espíritu. El sacrificio no es dar a Dios, sino presentarse ante Él, o sea, el sacrificio consiste más bien en recibir que en dar. [...] La muerte de Jesús fue profana, semejante en todo a la muerte de todos los condenados. [...] Esto nos permite superar la idea de que Jesús quiso morir y por eso buscó quien lo matara. [...] El sacrificio del Nuevo Testamento no significa el acceso de los seres humanos a Dios, sino el acceso de Dios

⁴⁰ José María Mardones, *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 128 y 129. Las cursivas son del autor.

a los seres humanos. Dios busca un mediador para entregarles sus dones, su perdón, su reconciliación. No para pagar un precio, sino para dar gratuitamente. Dios busca a un hombre que será su Hijo al mismo tiempo. Es Jesús resucitado. El Padre lo resucita para que sea ese mediador. Jesucristo toma el lugar de la expiación: hace lo que la expiación no hace, pues da de manera gratuita la vida que Dios da. [...] El que quiera ser fiel a la verdad, la justicia, el amor, será llevado al martirio.⁴¹

Pero en el momento en el que la administración de la violencia se torna impura, es decir, vengativa o culpabilizante, se conforma una “crisis sacrificial” entendida como pérdida del control de la violencia y donde “lo trágico”, metafóricamente hablando, es el aumento de la pérdida de diferencia. De tal modo que la sociedad moderna lo es a condición de la pérdida del ritual sacrificial, más que del sacrificio en sí. En otros términos, la lógica sacrificial por violencia mimética permanece, si bien su ritualización ha ido amenorándose tampoco desaparece por completo porque es la vena de dicha lógica.

Lo sacrificial es entonces, más que nada, la realización ritualística de la violencia contenida en sus marcos hacia las víctimas marginales de la colectividad en cuestión, que en este caso es la sociedad occidental. Violencia que, en tanto ritualística, tiene en el “chivo expiatorio” el modelo de una víctima cuya sacrificialidad estriba en su inocencia e inmolación para donarse a una divinidad: ya sea ritualística, con la divinidad cósmica, ya sea no ritualística, con la divinidad mundana del dinero. Con su inmolación repetidora de la violencia fundante es capaz de contener a la violencia perjudicial y homologante: el chivo expiatorio opera para ocultar la violencia fundante, establecer las diferencias y jerarquías sociales en una sociedad y retomar así el control de la violencia por

⁴¹ José Comblin, “El sacrificio en la teología cristiana”, en *Revista Pasos*, 2^a época, núm. 96, San José, julio-agosto de 2001, pp. 6, 8 y 9.

parte del *statu quo*. Los fenómenos de discriminación peyorativa actuales conformarían fenómenos estructurados en esta sacrificialidad en crisis, asentada en la donación victimológica de los marginados sociales al capital y su vida aniquilada para la realización de tal sacrificio.

Ahora bien, si la función del “chivo expiatorio” es esencialmente conservadora del orden social ¿es posible una transformación radical bajo la lógica sacrificial o más allá del chivo expiatorio y más allá de la sacrificialidad? Girard es claro en este punto y con visión un poco pesimista nos responde: la mimesis del deseo (los objetos se eligen gracias a la mediación de un modelo) configura el que sólo sea posible renunciar al carácter objetual del deseo, pero el único modo vital de asumirlo es religiosamente y más allá del humanismo (moderno y antirreligioso, se entiende); así es posible dimensionar la violencia mimética que nos ancla a la lógica sacrificial para vivir en sociedad y con pleno control del deseo. Es decir, que estamos socialmente condicionados y sacrificialmente relacionados intersubjetivamente, a partir de las prohibiciones como expresión de la moneda del deseo en sus caras de violencia y sexualidad (pues la sexualidad se torna impura al relacionarse con la violencia). Aquí, el chivo expiatorio, junto a las prohibiciones, impiden caer en mimesis violenta bajo el mismo principio: purificar la violencia mimética por medio de la violencia ritual, expresión a su vez de la violencia fundadora. Dimensionar religiosamente la vida, y más bajo el modelo del Jesús crucificado sería, para Girard, el único modo de aminorar la crisis de la sacrificialidad.

Para renunciar completamente al anclaje objetual del deseo, para admitir la infinitud de la mimesis violenta, hay que entender, simultáneamente, que la desmesura potencial de esta violencia puede y debe ser dominada en el mecanismo de la víctima propiciatoria. No se puede postular la presencia en el hombre de un deseo incompatible con la vida en sociedad sin plantear igualmente, frente a este deseo, algo con que mantenerle bajo control. Para escapar definitivamente

te a las ilusiones del humanismo, es necesaria una única condición, pero también la única que el hombre moderno se niega a cumplir: debe reconocer la dependencia radical de la humanidad respecto a lo religioso. [...] La prohibición protege siempre a los consanguíneos más cercanos; pero sus límites no coinciden obligatoriamente con un parentesco real. [L]as prohibiciones no son inútiles [pues] impiden a los próximos caer en la mimesis violenta. [...]. Las prohibiciones no son otra cosa que la propia violencia, toda la violencia de una crisis anterior, literalmente estabilizada, muralla alzada por todas partes contra el retorno de lo que ella misma fue.⁴²

VIOLENCIA E HISTORIA: LÍMITES Y ALCANCES PARA UNA “HISTORIA SACRIFICIAL”

Vemos así la importancia que tiene el “chivo expiatorio” para la cultura occidental. El problema de la modernidad occidental radicaría entonces, siguiendo el planteamiento girardiano, en la crisis de la sacrificialidad. Lo cual constituye una sacrificialidad aminorada y atravesada por la racionalidad que, en su tecnificación, logra la eficacia por medio de la judicialización de la violencia.

De modo que se abre la eficacia como moneda de cambio del ritual: no se trata ya de repetir un mecanismo de contención de la violencia destructiva, sino de construir una institución (empresarial o de Estado) capaz de castigar a los acusados de crímenes, propiciando a su vez la venganza social.

En este sentido, lo trágico entendido como estado de homogeneización social en detrimento de la diferencia o anulación de la misma, es una dimensión de esta crisis sacrificial que expone el nihilismo y el funeral posmoderno de la divinidad y del sujeto mismo. Sin embargo, es posible volver a un análisis del funcionamiento victimario de las sociedades más antiguas para contrastar-

⁴² Girard, *La violencia y lo sagrado...*, pp. 224 y 225.

las con las sociedades actuales. En este punto sugerente es Girard al plantear que es preciso hacerlo para conocer más a fondo “las relaciones humanas dentro de los universos totalitarios”.⁴³

Lo anterior remite nuevamente a esta dimensión mimética, utópica y analógica de situaciones de opresión y violencia existentes tanto en un pasado como en nuestro presente. Sin embargo, es preciso historizar tales planteamientos para poder atender a las formas que la sacrificialidad, hoy racionalizada y desritualizada, ha llegado a tener hasta la actualidad. Ello sin olvidar, parafraseando el dicho, que la razón engendra sus propios monstruos y, en tal sentido, la locura es un estado propio de la extrema racionalidad (cualquiera que ésta sea) llevada a los extremos que denotan la dimensión mítica de la razón y lo racional del mito presente en nuestras sociedades.

Es posible afirmar que se abre el paso así para dimensionar el sacrificio como orden de la historia o lo que llamaremos, con Osvaldo Ardiles y María Zambrano, una historia sacrificial.

Por eso pudo decir Walter Benjamin que, en semejante historia, todo documento de cultura es un documento de barbarie. Esa historia era llamada por Karl Marx “prehistoria” o “Reino de la Necesidad”. Y auguraba la llegada de una verdadera “historia” humana como “Reino de la Libertad”. Dentro de la historia sacrificial, “el estado de emergencia” es la regla y no una mera excepción circunstancial. El progreso de la historia sacrificial es una tormenta (*ein Sturm*) que “acumula sin cesar ruina sobre ruina (*die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft*)”, sucediéndose como “una cadena de acontecimientos (*eine Kette von Begebenheiten*)” que constituye una catástrofe colosal. Ese es el daño irreparable que recibe la vida en los aparatos patológicos del Amo que impone la historia sacrificial.⁴⁴

⁴³ René Girard, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 168.

⁴⁴ Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría, tomo I*, Córdoba, Ediciones Artesanales del Sesentayochos/Sils-María, 2006, pp. 65 y 66.

Por lo anterior es posible indicar dos elementos que examinaremos a continuación con todo detalle. El primero, que los planteamientos de Girard permiten abrir paso a la idea de sacrificialidad como constitutiva de una historia que, en su autopresentación progresiva, va dejando víctimas a su paso; víctimas marginales y que son ahistorizadas al violentar su identidad y mancillar su memoria. Se plantea entonces a la sacrificialidad como dimensión diahistórica de la realidad humana y va imponiendo un orden desde la violencia que, aunque en crisis, persiste en el sentido de aislar a los sujetos para así canalizar la violencia civilizatoria hacia la marginalidad social para aniquilarlos material y simbólicamente. En este sentido, categorías como las de exterioridad operarían más bien geopolítica que antropológicamente o aun culturalmente.

El segundo, es preciso indicar que la sacrificialidad, como ha planteado Osvaldo Ardiles, siendo un fenómeno social, está siempre anclada al *statu quo* imperialista y desde el amo se administra la violencia para mantener su ontocracia liberticida por medio de una “cultura del temor” con ropaje civilizatorio que va cobrando víctimas sacrificialmente hasta cobrar factura a los vencidos de la historia. Esto es, “‘ontocrático’ en cuanto concibe lo real en términos de estructuración jerárquica y estática, de ‘orden’ más o menos ‘natural’, que sólo admite una dinamicidad cíclica y estabilizadora mediante un movimiento circular regido por la voluntad de dominio”.⁴⁵

Por eso ha podido definirse como historia universal ocultando su manifiesta sacrificialidad o, en palabras ardilesianas, “[l]a historia universal es la historia sacrificial sin juicio final. O bien, la historia universal es la historia oficial que se absuelve a sí misma

⁴⁵ Osvaldo Ardiles, “Ethos, cultura y liberación”, en VV. AA., *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, p. 18.

de su ‘costo’ sacrificial”.⁴⁶ Ante ella, siguiendo a Ardiles, no cabe sino una filosofía crítica de la historia sacrificial como expresión de su filosofía de la liberación, “una Filosofía de la historia sacrificial que dé cuenta y se haga cargo en la virtud de la anámnesis de tanta pérdida insana para obstaculizar su curso depredatorio”.⁴⁷

⁴⁶ Ardiles, *Amar la sabiduría...*, p. 59.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 67.

5. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SACRIFICIAL: VIOLENCIA Y LIBERACIÓN DESDE LA CULTURA DEL TEMOR

En una civilización represiva la muerte misma llega a ser un instrumento de la represión. Ya sea que la muerte sea temida como una amenaza constante, o glorificada como un sacrificio supremo, o aceptada como destino, la educación para el consentimiento de la muerte introduce un elemento de rendición dentro de la vida desde el principio —de rendición y sumisión—. Sofoca los esfuerzos “utópicos”.

HERBERT MARCUSE, *Eros y civilización*,
México, Joaquín Mortiz, 1953.

DEL SACRIFICIO COMO ORDEN DE LA HISTORIA
Y LA HISTORIA SACRIFICIAL

Para María Zambrano, en *Persona y democracia*, la historia de Occidente, entendida helenocéntricamente, es una historia trágica, la autora distingue en ella una dimensión “trágica” que se expresa

como un absolutismo en la esfera política desde la voluntad humana. En sus términos:

Parece ser simplemente que el hombre occidental a partir de Roma ha cifrado su ser en la historia, ha creído en ella, no solamente la ha hecho como les ha sucedido a todos los hombres habidos y por haber, sino que *ha querido hacerla*. Y lo ha querido absolutamente. Es este absolutismo el que hay que despejar o disolver para que nuestra historia, inevitablemente dramática como historia que es, deje de ser trágica. [...]

De este modo inmediato en que la razón se encuentra en el hombre, se ha vivido como una fe y como supuesto en todo Occidente. Ha atravesado el cristianismo, se ha insertado en él, se ha combinado con él de diversa manera. Y subsiste todavía, aunque en una grave crisis que conmueve sus más íntimos cimientos.¹

De este modo, la tragedia de la historia se genera desde la más concreta vida humana. No se trata sólo de vivir, sino de existir como aceptación de vivir bajo la condición humana. Es por tal existencia que se genera la voluntad de vivir, aún frente y bajo una divinidad o imagen de orden cósmico, por la cual el hombre no vive solamente su condición humana, sino que la quiere, quiere vivir su condición. A ello se refiere Zambrano cuando afirma que “en la historia occidental, los conflictos todos giran en torno a uno, al que se reducen y refieren: el conflicto del hombre”.² La voluntad humana de vivir aceptando su condición como un enigma a conocer para “ser o no ser” humano, tal es la definición de la tragedia occidental.

Pero ¿qué es propiamente lo que convierte en trágica y absolutista a la historia occidental según Zambrano? Aquí nos acercamos

¹ María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 41 y 58.

² *Ibid.*, p. 55. Las cursivas son nuestras.

a una visión teleológica —si se quiere— de la historia: se trata de una “ley que sólo en ciertos niveles humanos no rige: un ídolo y una víctima”.³ Pero es una ley que, para Zambrano, afecta sólo a Occidente, respecto de Oriente. Esto es, la sacrificialidad como normativa de lo occidental, al menos desde el antiguo periodo romano hasta la actualidad. Lo cual a su vez supone hablar desde la lógica de víctima-victimario para abordar “La historia [de Occidente] como tragedia”, tema central de este apartado.

Es así como esta lógica genera lo que llamaremos “sujetos ocluidos” o “sin historia”, vislumbrados por Zambrano como “masas, grupos de gente que no respiran y otras que más allá de este círculo mágico trazado por la civilización, se ahogan. Y la historia feliz acaba con la irrupción de esa gente [*sic*], de esas masas, que habían padecido la historia sin actuar en ella, sin ser sus protagonistas”.⁴

Esto es, la norma sacrificial se sustenta en el despojo de condición humana, en la situación de exclusión que genera sujetos históricos “sin historia”, meros actores (en terminología ellacuriana) sin agencialidad. A ellos Zambrano les llama muy bien “personajes”, más que “personas”. Lo que hemos venido llamando, en terminología ellacuriana, “sujetos históricos” de una historia ocluida, donde los “vencidos de la historia” se integran excluidamente y posicionan frente a “sujetos de la historia”, de una “historia abierta” o de todos (en nuestros términos).

Pero esta norma sacrificial opera no solamente en la vida cotidiana, sino también es condición de la filosofía misma. En efecto, cuando “llega la catástrofe, entonces, sólo entonces, se sabe; es un saber trágico, pues, que llega a quienes han sido capaces de padecer lúcidamente”.⁵ O como definió Osvaldo Ardiles, “La Sabiduría consiste en saber cómo sacarse de encima semejante mundo,

³ *Ibid.*, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ *Loc. cit.*

careciendo de la paciencia necesaria para aceptar lo que no se puede cambiar”.⁶

Es desde este “pesimismo” de la historia que puede vislumbrársela en su dimensión sacrificial como “tragedia sin autor”. Tragedia donde, al aceptar Zambrano la tesis orteguiana de la historia como generacional, se dan las transformaciones violentas o los cambios desde la crisis renuevan a la población dejando memorialmente inerme a la juventud, “en una situación un tanto extraña, extranjera”.

Lo cual da pie a la historia trágica de Occidente como una historia donde acaece el absolutismo, no ya sólo en el pasado (como historia trágica, que podríamos llamar una memoria sacrificial, que recuerda a los individuos como ídolos sacrificados), sino hacia el futuro (como historia sin memoria, que idolatra la novedad generacional como punto de comienzo originario y puro) como voluntad de hacer la historia totalizadamente, al menos “desde Roma” antigua: “Una especie de Ybris posee a quienes intervienen en ella, sintiéndose elegidos por ello a un rango superior al humano, desde el cual no han de dar cuentas a nadie o en último término sólo a Dios, en una especial única intimidad, como han creído ciertos protagonistas del absolutismo europeo, olvidando la limitación de ser persona”.⁷ Limitación que es, por cierto, la finalidad de toda historia, esto es, realización de la individualidad como personas que somos y no como personajes que representamos.

Allí donde la sacrificialidad se da como una historia ritual desde su constitución en tragedia, fundando así a la sociedad desde “su constitución idolátrica” del individuo o del Estado (colectivo formalizado). De este modo, la idolatría, entendida como “imagen desviada de lo divino”, es el fundamento del sujeto humano individual o del Estado (en enfoques individualistas o anti-indivi-

⁶ Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría*, tomo II, Córdoba, Ediciones Artesanales del Sesentayochos/Sils-María, 2006, p. 53.

⁷ Zambrano, *op. cit.*, p. 44.

dualistas de la historia) como “personaje”, signo del individuo/Estado como “personaje” sin rostro humano. Así, la historia constituida como idolatría configura a su víctima: el ser humano mismo.

La historia trágica se mueve a través de personajes que son máscaras, que han de aceptar la máscara para actuar en ella como hacían los actores en la tragedia poética. El espectáculo del mundo en estos últimos tiempos deja ver, por la sola visión de las máscaras que no necesitan ser nombradas, la textura extremadamente trágica de nuestra época. Estamos, sin duda, en el dintel, límite más allá del cual la tragedia no puede mantenerse. La historia ha de dejar de ser representación, figuración hecha por máscaras, para ir entrando en una fase humana, en la fase de la historia hecha tan sólo por necesidad, sin ídolo y sin víctima, según el ritmo de la respiración.

En las culturas primitivas [*sic*] las acciones históricas se danzan y se miman. Dionisios es también el dios de la historia. La historia ha sido representación trágica, pues sólo bajo la máscara el crimen puede ser ejecutado. El crimen ritual que la historia justifica.⁸

La historia trágica, en su sentido mítico y ritual, es entonces el fundamento mismo de lo que llamaremos una historia ocluida o “historia de pocos” a costa del sacrificio de muchos, ninguneados y considerados “sin historia”. Es aquí donde tiene cabida la lógica del rito sacrificial como norma y “crimen” citado de la historia. Es aquí donde el mito se renueva como rito y el rito es mitificado. La idolatría, entendida entonces como existencia alienada y alienante de lo humano como divino, configura a sus víctimas como sujetos idolátricos que se alienan al adorarlo. Idolatrando al sujeto histórico (individual o de Estado, ya lo dijimos), la víctima

por un tiempo acepta su condición. La revolución se impone entonces; el ídolo pasa a ser la víctima. Y se hace morir como ídolo, a la

⁸ *Ibid.*, p. 44.

vista de todos; todo régimen absolutista ha sentido la necesidad o ha tenido que ceder a la exigencia de las víctimas que pedían el sacrificio de un ídolo [...] El ídolo sacrificado, hecho víctima, restablece por un momento la igualdad. El nivel se iguala y la víctima participa del ídolo al verle rebajado hasta su condición, del modo que considera más cruel porque es repentino. [...] Y el ídolo conoce un momento de paz suprema al verse sacrificado; participa también de la condición de la víctima, siente haber pagado la idolatría sobre la que vivió encumbrado, se siente restituido a la condición humana.

[...]

Es como si el hombre hiciera todo lo posible por no vivir humanamente, y sólo [a] la fuerza, bajo la necesidad y el último extremo, tuviera que aceptar serlo. Y así necesita convertir el ídolo en víctima y sentirse víctima encumbrada a la condición de ídolo.⁹

La tragedia condiciona así la realización del sacrificio como un crimen histórico, privado o público. Pero también condiciona la liberación a costa de una heroicidad sacrificial. En palabras de Ricoeur, se da una “liberación en lo trágico” entendido como situación de realización del mito sacrificial donde los personajes cambian de roles entre ídolos y víctimas.

¿Cuál puede ser el fin del mal en la visión trágica? [...] la visión trágica excluye cualquier liberación distinta de la “simpatía”, de la “piedad” trágica, es decir, una emoción impotente de participación en las desdichas del héroe; una manera de llorar-con y de purificar los llantos mismos con la belleza del canto.

[...]

En la visión trágica, la salvación, en verdad, no está fuera de lo trágico, sino en lo trágico. [...] Queda el *espectáculo* trágico mismo, para purificar a quien quiera que acceda a lo sublime del verbo poético; [...] el lugar de la reconciliación trágica es el “coro” y su lirismo. [...] Terror y Piedad son modalidades del sufrir; pero de un sufrir

⁹ *Ibid.*, p. 43.

miento que puede denominarse sufrimiento de destino, [...] por eso, dichos sentimientos sólo nacen en el aura del mito trágico. [...] Esta es la liberación que ya no está fuera de lo trágico sino en lo trágico: una transposición estética del temor y de la piedad en virtud del mito trágico convertido en poesía y por la gracia de un éxtasis del espectáculo.¹⁰

Así la liberación auténtica se da en el mito trágico como “transposición estética del temor y de la piedad” donde el ídolo se torna víctima y la víctima en ídolo, dejando los personajes intactos y a la persona excluida. Allí donde se exalta el acto sacrificial como sacrificio de una víctima para la liberación colectiva, estetizando el sacrificio y arrancándolo de su situación política (histórica y cultural) que le da cabida en la historia y sus sujetos desde la sensibilidad misma.

Puede decirse entonces, con Zambrano y más allá de la posición girardiana, que la auténtica liberación se da desde lo trágico para lograr cancelarlo en vistas de una historia netamente humana. En otros términos, esta historia ocluida como historia sacrificial persiste en la tragedia que desgracia y des-humaniza o des-personaliza a la propia historia y requiere de heroicidad para su liberación misma desde (y no sólo “en”) la propia tragedia entendida como enajenación de la existencia: “Es desgraciada la tierra que necesita sangre, dolor, injusticia y temor para que, por contraste y resistencia, florezca la verdad. En este sentido, la necesidad de heroísmo es indicio de condiciones aberrantes de vida”.¹¹

Ahora bien ¿cómo se da este proceso sacrificial de la historia en tanto proyecto y cuál puede ser el horizonte de liberación de ésta? Es cuestión que analizaremos a continuación.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 371, 373 y 375.

¹¹ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, México, Universidad de Guadalajara, 1980, p. 267.

PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SACRIFICIAL:
LA FALACIA ABSOLUTISTA

¿Cuál es el proyecto de la historia sacrificial? Tal pregunta nos lleva al planteamiento ardilesiano ya esbozado, esto es, una “filosofía de la historia sacrificial”, es decir, una “historia sacrificial sin juicio final que impone sacrificios sin término para desarrollar sus proyectos supuestamente civilizatorios”.¹² Tal filosofía de la historia sacrificial es posible examinarla con mayor detalle a partir de los planteamientos de María Zambrano, que permiten situar lo que el filósofo argentino llamó “cultura del temor”, lo cual resalta un fenómeno histórico que posibilita la realización de la sacrificialidad, definido ya: se trata de la “fe humanista” occidental, iniciada con el periodo romano. Vale la pena citar a la filósofa española al respecto:

Pero esta misma fe humanista ha edificado el mayor de los obstáculos para la realización de esta sociedad que le sea adecuada: el absolutismo [o] el sueño de su poder. De ahí el absolutismo occidental tan diverso de los despotismos orientales, que comienzan con el endiosamiento de los emperadores romanos hasta los días de hoy en que acabamos de asistir a su caricatura: los totalitarismos de Estado que paradójica y extrañamente, han comportado el endiosamiento de un personaje, cosa en verdad sorprendente. [El absolutismo es] sin duda querer algo absolutamente. [...] Tenemos que distinguir entre dos grados de absolutismo: el espontáneo, que proviene sólo del querer; y el que encierra este querer en una teoría, en un sistema, en un método. [...]

Ni depende, pues, la existencia del absolutismo de ninguna forma de pensamiento filosófico, ni de ninguna religión. Se trata de una situación antes que de una teoría o de una fe específica religio-

¹² Osvaldo Ardiles, *Amar la sabiduría, tomo I*, Córdoba, Ediciones Artesanales del Sesentayocho/Sils-María, 2006, p. 65.

sa. Una situación que es el centro de la tragedia occidental, el punto en el que la pasión del existir humanamente se hace voluntad.¹³

En definitiva, se trata de dimensionar el absolutismo como condición de la tragedia occidental y la historia sacrificial para configurar el horizonte antropológico en el que tiene que inscribirse una historia más ética, una historia moralmente libre, una historia más allá de la historia entendida como lucha por la libertad porque será una historia libre. Cuando la construcción creativa se configure como criterio del modo de vivir humano, que nos ata a una historia mimética, aún en sentido girardiano, que inhibe las esperanzas y anula los anhelos como motivos de un soñar para un querer más digno y humanamente posible, los torna en mera destrucción.

Se trata de dimensionar el mecanismo por el que los sueños, anhelos y esperanzas han sido y son aún inhibidos o redirigidos como destrucción en virtud de la sacrificialidad histórica. Lo cual esclerotiza la creatividad constructiva en pos de la destrucción y las pesadillas de opresión y represión humanas vividas como historia mimética. Allí donde el deseo es reprimido y el sujeto humano es oprimido.

En consecuencia, sólo se vivirá moralmente cuando se haya vencido esta tendencia espontánea a la destrucción. [...] No necesitará un orden impuesto. [...] Liberarse de una historia mimética, hecha a imitación de una imagen de un desconocido. Combinar el sueño y la vigilia en la historia de algunas vidas se ha logrado. [...] El absolutismo es nuestro gran pecado, porque en él, con él, negamos lo mismo que queremos: el que la persona humana se realice íntegramente.¹⁴

Es por lo anterior que puede afirmarse a la persona humana como el criterio absolutamente ético, allí donde la dignidad humana y el

¹³ Zambrano, *op. cit.*, pp. 59, 60, 62 y 92.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 66 y 68.

sueño de un mundo colectivo mejor coinciden en la realización de un mejor orden político adecuado al ser humano.

La persona incluye al yo y lo trasciende, pues el yo es vigilia, atención; inmóvil, [*sic*] es una especie de guardián. La persona, como su mismo nombre lo indica, es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás, con las cosas divinas y humanas. Esta persona es moral [...] cuando porta dentro de sí la conciencia, el pensamiento, un cierto conocimiento de sí mismo y un cierto orden [...]; cuando recoge lo más íntimo del sentir, la esperanza.¹⁵

El problema estriba, en términos de Zambrano, en la realización de la persona como proyecto y en su principio de realidad como un personaje bajo una historia enajenada y enajenante, producto de la adaptación de la persona a la sociedad, lo que la lleva a actuar con máscaras y a imbuirse en la lógica del absolutismo sacrificial. Por eso, para la liberación de la persona humana, la sociedad tendría que adaptarse a la persona humana como criterio de realización de vida colectiva y subjetiva en ámbitos públicos, privados e íntimos.

Tal parece ser la lógica que torna a la persona en personaje, gracias al absolutismo, en la vida subjetiva y colectiva. Lo que llamaremos la “lógica del personaje” en Zambrano: el absolutismo se torna estructural y es esta estructura sacrificial de la vida la que condiciona el sueño como esperanza para hacerla coincidir con el exceso humano; tal coincidencia se llama ensoñación y puede ir hasta el grado en que la persona se endiosa a sí misma, tornándose en mero personaje. Ello nos conduce a la situación misma del absolutismo, como veremos a continuación.

Como hemos dicho desde el apartado anterior, el núcleo de la estructura sacrificial, para Zambrano, es la edificación de una

¹⁵ *Ibid.*, p. 79.

voluntad que se realiza por obligación y coacción, llevando al individuo a realizarse enajenadamente, a costa de sí mismo y por fines extrínsecos a él en tanto persona. Fines que le son imprescindibles porque los ha aceptado como obligación. Evoca así una política del sujeto donde los fines justifican las acciones, sean éstas morales o inmorales, “pues al aceptar lo que creían su deber han iniciado el absolutismo en contra de sí mismos: su propia persona ha sido [la] primera víctima”.¹⁶

Puede decirse entonces que la construcción de la voluntad realizada por obligación es un sacrificio fundante, aquel que torna la persona como individuo en personaje individualizado adaptado a un orden social sacrificial.

En tal sentido, no debe pasarse por alto que toda edificación es intencional y en el caso de “la construcción de santuarios y templos es en sí misma una forma de sacrificio, que involucra el consumo de trabajo y valiosos materiales”.¹⁷ Y los templos, en tanto construcciones humanas, simbolizan la sacrificialidad que expresa tanto la pretendida aniquilación de la persona (pues más bien sólo la anula) como su liberación en tanto manifestación de lo humano en la divinidad. Por ello ha podido afirmar Ardiles que

El templo no es el lugar donde habita Dios, que no tiene morada hecha por manos del hombre, sino el lugar eminente (“témenos”) desde el cual se avizora todo el universo y su misterio. En él se actualiza permanentemente lo que debe ser realizado a lo largo del tiempo. Allí se proclama solemnemente lo que debe ser llevado al seno de la historia, como levadura en la masa. El templo cristiano no es un lugar de “refugio”, es una atalaya de combate.¹⁸

¹⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷ Gordon Childe, *Progreso y Arqueología*, Buenos Aires, Dédalo, 1960, p. 133.

¹⁸ Osvaldo Ardiles, *Ingreso a la filosofía*, Córdoba, UNC/Escuela Superior de Comercio Manuel Belgrano, 1969, p. 228.

Amén de esta veta liberacionista del cristianismo, Zambrano es clara al afirmar que, sólo en Europa, esta creencia torna la esperanza en voluntad y a la voluntad en endiosamiento. De este modo, el cristianismo europeo, por ejemplo, sería cristianismo endiosado. Zambrano denota así la dimensión idolátrica de la religión cristiana. Misma que se posiciona, en su absolutismo occidental, frente al despotismo oriental.

La lógica del personaje actúa así desde el momento cristiano hegemónicamente europeo que endiosa al hombre al vincularse con el racionalismo moderno desde su culto absoluto de la unidad en detrimento de la vida entera: “El cristianismo, ya el de la Iglesia Católica, ya el de las [Iglesias] protestantes, ha sido interpretado en forma tal que sirve de fundamento al poder absoluto; ha sido un aprovechamiento, no un modo de servir al cristianismo, realizado inconscientemente. [...] El creer es vehículo del querer”.¹⁹

De este modo, el endiosamiento se configura hegemónicamente tanto en los momentos de crisis histórica (el endiosamiento configurará al absolutismo) como en los de absolutismo declarado (aquí el absolutismo configura al endiosamiento). Es así que el endiosamiento se denota como un proceso intersubjetivo que ya está en la propia memoria humana como una huella de su inconsciente y como resultado del proceso sacrificial de la historia.

Más aún, el endiosamiento denotado por Zambrano puede considerarse repetición ritual de la violencia fundadora sacrificial que veía Girard, que se cumple hasta en los tiempos modernos y tiene especial aparición con la experiencia totalitaria. Este es un punto neurálgico de la historia como historia sacrificial. Como afirma Zambrano:

El que se endiosa necesita verse y sentirse como un Dios para el otro, en el otro. Y como la especie de Dios que le sirve de patrón —inconscientemente— corresponde a épocas religiosas muy primitivas piden,

¹⁹ Zambrano, *op. cit.*, p. 88.

como ellos, víctimas, pues solamente alzándose sobre una víctima o un montón de víctimas el que no es un Dios puede hacerse la ilusión de serlo. Es el proceso del ídolo y la víctima [...] señalado hasta el extremo, hecho absoluto. Hasta ahora en toda relación social y aún interindividual, es raro que no se conserve una huella, un rastro de esta constitución idolátrica inicial de la sociedad.

[...]

Y como este endiosamiento no puede jamás cumplirse, necesita la renovación continuada de las víctimas; la víctima innumerable. Es el momento en que la historia es simplemente un crimen multiplicado alucinatoriamente; uno solo; un número ilimitado.²⁰

Puede afirmarse así que la “historia de la violencia” es la “historia del endiosamiento” como *statu quo* dominante que racionaliza la locura como razón. La persona humana es su primera víctima, ya como “verdugo”, ya como “víctima”, en el ritual sacrificial, aun en el mundo moderno. Caben aquí las palabras del filósofo argentino Gustavo Ortiz (1941-2014):

No es asombroso que en un mundo así de desolado aparezca la locura, tímida, avergonzada, culpable, oculta y arrumbada en la pieza trasera de la casa o maquillada, prepotente, exorbitada, o asistida de una lucidez insoportable; la locura tiene muchas caras. Pero todas indican una razón herida y una memoria olvidada, fisuras en la trama de sentidos, identidades fragmentadas, olvidos, desencuentros profundos, todas hablan de una razón arrogante y de una memoria frágil. [...] Es en la fraternidad que palpita en la razón práctica y en la memoria de los olvidados, en donde se mantienen las reservas de sentido de la humanidad. No hay manera más racional de vida que la que se instaura en esa olvidada fraternidad, y en la que no tendría cabida la locura, al menos en esa forma hiriente de escisión con los otros, con el mundo y con la propia identidad.²¹

²⁰ *Ibid.*, pp. 71 y 72.

²¹ Gustavo Ortiz, “Las razones olvidadas de la locura”, en Lilia Perrén (ed.), *Memoria, razón, locura*, Córdoba, EDUCC, 2013, pp. 240-241. Sobre la obra del

Por ende, la víctima, en el proceso del endiosamiento, es ninguneada en su ser persona, quedando como un nadie y olvidada en el proceso sacrificial. Pero este ninguneo tiene, para Zambrano, algo de fascinante para colectivos (“masas”, dice ella) e individuos que juegan el papel de víctimas, justamente por un “triumfo de la destrucción” motivado por embeberse en “el afán de crear” hasta extremos casi nihilistas: “hay víctimas voluntarias; los cómplices, los colaboradores, los que se ‘prestan’ dando más de lo que se les pide, inventando nuevos sacrificios [y así] suicidarse como persona, para seguir viviendo. Es el afán de vivir a toda costa, como si temiese que vivir como ser humano ya no es posible y se dispusieran entonces a regresar al escalón más bajo de la escala de los seres”.²²

Tal afán, un loco afán, configura la existencia enajenada, reificada, de los humanos como personajes. Bajo la estructura sacrificial, la historia es historia de personajes, historia de sujetos que no se reconocen a sí mismos, una historia sin “anagnórisis” o momento de identificación y autorreconocimiento que conlleva reconocer a las potenciales víctimas sacrificiales, aunque “el endiosamiento no puede jamás cumplirse”. Esto es, que el “hacerse uno con aquel desconocido que vagaba fuera, con aquel a quien se atribuía, como en *Edipo Rey*, la culpa de la peste en la ciudad”.²³ Por tanto, una historia no sacrificial, una historia libre sólo lo es cuando no se humilla a nadie en su condición, cuando no se denigra a nadie (incluido uno mismo) en su dignidad, puesto que “en cada hombre están todos los hombres” y humillar a un hombre es signo de una condición humanidad entera dañada. Por eso ha dicho Osvaldo Ardiles que:

filósofo argentino puede verse la obra colectiva de Gustavo R. Cruz, Carlos Aselborn y Oscar Pacheco (eds.), *Modernidades, legitimidad y sentido en América Latina. Indagaciones sobre la obra de Gustavo Ortiz*, pról. de Horacio Cerutti Guldberg, Córdoba, EDUCC, 2017.

²² Zambrano, *op. cit.*, p. 73.

²³ *Ibid.*, p. 76.

El sacrificio fue tan completo que la historia sacrificial borró hasta la misma memoria histórica de muchísimos seres y/o entidades sacrificados por lo que René Girard llamó “la violencia de lo sagrado”. Y “el Angel de la historia”, mentado por Walter Benjamin, es arrastrado por la sacrificialidad que le impide ver hacia dónde va. [...] Así es. La historia sacrificial no sabe a dónde va. Por eso su *telos* es el nihilismo de la voluntad de Poder que, al aniquilar al Otro victimado, se destruye a sí misma.²⁴

Por ello la búsqueda por la verdad, el ejercicio del pensamiento es uno de los modos en el cual Zambrano sitúa el “rescate” del ser humano de esta tendencia enajenante de la vida bajo una historia sacrificial. Esto es, para la filósofa española, la tarea de “humanizar la historia” entendida como la realización de una historia donde no sea necesario querer absolutamente (el absolutismo en su sentido primigenio) ni se constituya el endiosamiento como orden de su realización. Esto es, lo que llamaremos una historia abierta, “de todos”, la cual sólo es posible desde el principio sacrificial de esta realidad y donde la memoria de los vencidos es condición de toda posibilidad. Es la historia donde lo divino se muestra como persona, alumbrando humanamente a la historia misma.

Por ello, persiste la utopía de una historia sin sacrificio, más allá de la “crisis de Occidente” y, agregamos nosotros, del mundo occidentalizado. Porque si, como dice Zambrano, “no hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad”,²⁵ nos encontramos existiendo en la intemperie del occidentalismo. En una región y momento límite donde el sacrificio se “ha cumplido” en la medida de que se ha realizado el “mundo occidental” como tal y ha derivado en un mundo en crisis que ha arrastrado consigo a los otros mundos a partir de su occidentalización configurada desde la voluntad de ser

²⁴ Ardiles, *Amar la sabiduría...*, t. I, p. 66.

²⁵ Zambrano, *op. cit.*, p. 8.

y poder endiosante hasta dejarlos en esta orfandad. Ahí donde el absolutismo condiciona la existencia.

Hay un punto en el cual de una parte el racionalismo y de otra la religión, han proporcionado un apoyo a esta voluntad de poder de origen no racional y naturalmente no cristiano. Y es la concepción del tiempo.

[...]

La razón situaba sus verdades más allá del tiempo, y la religión en la Eternidad. Y de las dos cosas habría de nutrirse el sueño del absolutismo: construir no fuera del tiempo sino sobre el tiempo.

[...]

Consiste, pues, el absolutismo en una acción de cerrar el tiempo; de darlo por concluso, como si su transcurrir hubiera sido solamente en tanto que llegaba y tenía lugar la decisión suprema, el acto de voluntad contenido en todo absolutismo. Y como si ese momento no hubieran podido los hombres conseguir la idea que se quiere instituir, erigir, realizar de una vez por todas. [...] La escala de motivos va desde la más noble: el ansia de perfección, el imposible anhelo de lograr la total perfección en la vida humana, hasta el irradical y primario impulso del poder bajo el cual late otro todavía más primario y ancestral: el terror pánico a todo lo que se mueve.²⁶

Construir sobre el tiempo y esclerotizarlo para reificar la vida en virtud de un ideal de perfección hasta un anhelo de poder como signos de un terror a todo lo que se mueve. Tal ha sido el principio del absolutismo. Principio que, por eso mismo, se halla signado por una cultura del temor estructurante de las relaciones de poder en torno de la legitimación de la autoridad elitista y dominadora que conserva un orden social de modo sacrificial.

¿Cómo se ha configurado tal relación? Ha sido el filósofo argentino Osvaldo Ardiles, uno de los filósofos latinoamericanos más

²⁶ *Ibid.*, pp. 88, 89 y 91.

creativos, quien ha propuesto un abordaje en este punto. Sintéticamente dicho, se trata de una cultura del temor que se expresa como filosofía de la historia sacrificial. Profundizamos a continuación en su lectura para un abordaje de los vencidos de la historia como campo de partida para toda historia auténticamente humana.

DESDE LA CULTURA DEL TEMOR Y HACIA
UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SACRIFICIAL

Corresponde a continuación reflexionar sobre el nivel filosófico de esta historia sacrificial propiamente dicha. Hemos visto con Girard y Zambrano que la violencia, entendida como mecanismo de diferenciación y jerarquización humana, es controlada por la vía sacrificial y aun judicial. En su administración de la violencia, el absolutismo hace parte al dimensionar la realidad temporalmente esclerotizada para la manutención del dominio por vía estructural que permita lograr una perfección endiosada, imposible pero orientadora de su praxis idolátrica. Con ello, el absolutismo pretende cerrar sobre sí todo cambio temporal que trastoque sus estructuras históricas y mantener su dominio y orden conservador. Allí la víctima y el ídolo se imponen como sujetos posibilitadores del fenómeno sacrificial que legitima, por violencia dominadora, a toda autoridad en detrimento de su propia sensibilidad y agencialidad histórica.

Tal proceso supone un elemento común: el temor, que culturalmente establecido desde occidente, expresa y concita el horizonte de sentido de la historia sacrificial que se vislumbra en las periferias que han sido occidentalizadas.

Abordamos a continuación un escrito de Ardiles, ya analizado en trabajos anteriores,²⁷ titulado “La cultura del temor y el temor

²⁷ Me refiero a mis escritos: *Militar en la vigilia. La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles Couderc*, Buenos Aires, Teseo Press, 2020; “Hermes-

a la cultura”.²⁸ Sin embargo, creemos necesario incluir su análisis en el marco de lo que el propio filósofo santiagueño-cordobés ha llamado una “historia sacrificial”, cuestión ya analizada. Así pues, nuestra hipótesis de fondo es que lo que Ardiles llama “la cultura del temor” como horizonte de sentido mismo de esta historia sacrificial; en otras palabras, que el temor estructura el fenómeno sacrificial y la situación absolutista misma, estructurando así toda relación de dominación.

Se trataría, de ser convalidado nuestro planteamiento, de una estructura de muy larga duración (nunca mejor dicho, más allá de los Annales) en tanto que tiene la pretensión de situar el problema del colonialismo, persistente en latitudes como nuestra América, en el marco de un occidentalismo eurocentrado, e ir hacia el elemento estructural de dominación que, desde la perspectiva ardi-lesiana, se sitúa en lo que a continuación analizaremos como “la cultura del temor”. Ello supone aceptar, sin conceder aún (como hemos dicho en los momentos necesarios del presente escrito), el occidentalismo subyacente a la visión sacrificial de la historia.

Tengamos en cuenta algunos elementos previos para su abordaje: primero, se trata de un escrito presentado en un congreso en el México de 1976, muy seguramente bajo el exilio del propio Ardiles; segundo, Ardiles propone hablar de la “cultura del temor” para entender la situación sudamericana que se debatía entonces entre golpes de Estado, dictaduras y violencia política de Estado; tercero, por ello tiene la pretensión de examinar con todo detalle lo que considera la noción central que estructura toda relación de poder de dominación en situaciones periféricas neocoloniales, entendido como “cultura del temor”; cuarto, que esta “cultura del

néutica, cultura popular y liberación latinoamericana. Un acercamiento desde la filosofía de Osvaldo Ardiles Couderc”, en *Hermenéutica Intercultural*, núm. 28, 2017, pp. 29-54.

²⁸ Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura”, en *Vigilia y utopía...*, pp. 187-202.

temor” pueda o no extrapolarse a otras situaciones es cuestión que el propio Ardiles deja abierta al debate, pero es sugerente para poder vincular lo que venimos aludiendo como “Historia sacrificial” (con Girard, Zambrano y Ardiles mismo); quinto y último (pero no menos importante) punto, se trata, según nuestra interpretación, de una lectura con tono claramente marcusiano y frankfurtiano que ha sido ignorado como tal y no reconocido en el horizonte de, al menos, el pensamiento desde o en torno a la llamada Escuela de Frankfurt en Argentina (no digamos América Latina).²⁹ Hechas estas salvedades, estamos en condiciones de abordar el tema que nos compete.

El punto de partida se da en las nociones mismas de angustia y miedo. Mientras la primera supone una condición más general y mediata, sin objeto inclusive, la segunda alude a una condición especificada por un objeto concreto e inmediato. Así, desde la filosofía existencial, el miedo tiene objeto y la angustia tiene objetivación sólo en las situaciones límite de la vida, por ello la angustia es ontológica por referirse al mundo en el que se gesta y se contra-

²⁹ Véase al respecto la obra de Luis Ignacio García García, *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba, FFyH-UNC, 2014. Esta obra, tesis doctoral dirigida por Ricardo Forster y, por lo demás, muy detallada sobre todo en lo referente a los intelectuales de la revista *Sur* o a los “gramscianos argentinos”, por ejemplo, no tiene una sola línea de las filosofías de la liberación y su relación con este grupo intelectual alemán. Menos aún tiene referencia alguna a Osvaldo Ardiles, aunque el autor sea un filósofo cordobés (¡!). En un correo electrónico enviado el 13 de marzo de 2016 le consulté sobre esta notable ausencia y su pronta respuesta (el día 16) fue “a Ardiles no llegué a conocerlo personalmente, pero casi diría que por error. Un poco triste fue que, tras su muerte, su biblioteca fue rematada por su familia (¡no por libro, sino... por metro!), y circuló por las librerías de viejo por algunos meses. Muchos tenemos sus libros, con sus subrayados en azul y rojo, y quizá no sea después de todo una manera tan injusta de sobrevivirse”. Dado que no hubo mayor contacto por ocupaciones de ambas partes, mi deducción inmediata es que supo de Ardiles, pero no lo incluyó en su trabajo.

pone a la esperanza como metafísica y constituida en un universo y proyecto trascendente a la propia existencia concreta humana.

Por su parte, la psicología religiosa dimensiona a la angustia como medio por el que el ser humano enfrenta su contingencia y finitud, dándole así apertura al infinito que lo constituye. El miedo se opone a la libertad para la sociología de la cultura, que lo caracteriza como actitud colectiva de renuncia ante la represión del poder opresor. “Todo el problema consistiría, entonces, en el del paso de una situación a otra, en la limitación de los poderes del Estado o en la mayor participación posible del pueblo en las funciones de gobierno. Antaño, las luchas políticas del liberalismo, y hogaño, numerosas reivindicaciones sociales se orientan en estas direcciones”.³⁰

Pues bien, sea religión, filosofía, psicología o sociología, todas estas visiones epistémicas están signadas, para Ardiles, “por el marco espacio-cultural en que se originaron” como expresiones del Centro. Por tanto, tienen una validez discutible para las situaciones periféricas. En éstas se trata más bien de una noción gestada durante la historia moderna de las periferias signada por el binomio violencia-temor.

Así, el binomio violencia-temor es un binomio de consciencia-inconsciencia que configura un principio de realidad opresivo y represivo concretizado en la organización social como civilización gestada occidentalmente.

En efecto, es el temor social producto de una vida violenta. ¿Qué entender por el temor? El temor se sitúa entre la angustia y el miedo: de aquélla retoma su carácter general y mediato, de aquél su poder inhibitorio y autorrepresivo desde el inconsciente. Por su función, siempre polivalente y múltiple, operan para mantener el *statu quo* del imperio en turno a través de mantener la cohesión social, la estabilidad de valores y la convivencia humana. Su lógica es garantizar el máximo resultado con el mínimo esfuerzo, siempre para el imperio en turno. Su ámbito es, desde luego, la violencia

³⁰ Ardiles, “La cultura del temor...”, p. 190.

sistemática. Su sujeto, el humano, desarrolla un miedo a los signos del Poder al percibirlo como terrible, tornando así al poder como un instrumento de amedrentamiento y represión, mientras el temor se convierte en reaseguro de la reificación político-cultural.

Lo anterior se visualiza diáfananamente en una filogénesis (ya vimos que la ontogénesis torna al temor como reaseguro de la dimensión político-cultural esclerotizada), procesos con claro tinte marcusiano de *Eros y civilización*. Es en tal filogénesis que Ardiles dimensiona al temor como instalado en el inconsciente del homínido que se convertirá en el ser humano conocido, acompañándolo por toda su historia. Desde entonces el temor frenó los instintos y consolidó el *statu quo*: “de sus manos, salieron dioses y demonios, moral y política, obediencia y conformidad”.³¹ Por lo cual el temor es el “principio de realidad” que signa la existencia humana.

Si entonces los instintos chocan con el temor, éste es objetivado por el humano en la autoridad, dada su búsqueda de seguridad y tranquilidad. El temor se torna en temor-autoridad, validándose a sí misma y condicionando a su vez el desarrollo de la obra cultural. Así se gesta la relación Temor/Autoridad/Necesidad. Destacándose algo importante a considerar: el temor preserva y tranquiliza, por lo cual también cubre las deficiencias en el autoconocimiento, relegando al temor lo desconocido de sí y de los otros: “El individuo que en un principio se vio obligado a limitarse a sí mismo mediante el temor objetivado en autoridad, mantiene esta limitación como una supuesta necesidad de la condición humana”. Pero aquí afirma Ardiles que “necesidad, temor y autoridad no son más que facetas de una misma entidad actuando a diversos niveles de la consciencia”, puesto que el temor (núcleo de la relación) se mantiene en el inconsciente.

Ante ello no cabe sino preguntarse ¿dónde queda la sensibilidad, el deseo? ¿Son acaso meras pulsiones de la psique o es que no son también dimensiones de los cuerpos que somos? Como vere-

³¹ *Ibid.*, p. 191.

mos, la sensibilidad es también fuente de toda colonización de esta relación temor-autoridad-necesidad.

Ahora bien, para Ardiles la emergencia del ser humano respecto de la naturaleza es un hecho que conllevó la particular tarea de “construir su ser” bajo un horizonte netamente abierto a toda posibilidad. “De por sí no era nada, desde sí podía ser todo”. Pero “algo ocurrió al comienzo de la historia” y su tarea de construir su ser se convirtió en mera carga. Esto es, al sentirla como carga y no poder escapar de ella sintió la angustia, huyendo de su responsabilidad como temor y objetivándolo en la autoridad del poder de dominación.

Así la autoridad fue construida como un producto objetivado por la alienación de los sujetos y externo a ellos. Por lo cual, la autoridad era capaz de otorgarles seguridad en un marco de relaciones impersonales. Así el ser humano huye de sí mismo (no sólo melancólicamente), “se entregó al Poder y vivió de su temor objetivado [tornándose] ante su consciencia [en] la forma de lo necesario amenazante. De este modo, pudo la violencia reificada orientar a nivel de consciencia sus construcciones histórico-culturales”.³²

Más allá de *Eros y civilización* y más acá de su filosofía de la liberación, Ardiles configura una “geopolítica del temor” sustentada en la ontogénesis y filogénesis planteadas. Ella, sostiene Ardiles, “sólo sobre la base del temor y sus resultados (orden, autoridad, poder) la empresa de la civilización era posible. La represión social fue el más idóneo de los medios para realizarla”.³³ De modo que el temor se inscribe en el mundo humano como punto de origen y comienzo de toda relación social convivencial y política de autoridad, donde el poder se ancló al temor para generar el reaseguro de la autoridad y su administración de la escasez en tanto necesidad. Tal es la explicación simbólica que nos otorga Ardiles para com-

³² *Ibid.*, p. 193.

³³ *Loc. cit.*

prender el fenómeno de las relaciones de dominación que acaecen en las regiones periferizadas por el occidente europeo.

Es en este punto que Ardiles dimensiona una filosofía de la historia del temor signada por un orden sacrificial. Orden que se da en el mundo antiguo helénico, donde la “libertad era impiedad y funesta competencia con los dioses” y los mitos,³⁴ como el de Prometeo, tendrían un papel de mantenedores del orden como fuerzas represivas de lo humano para esclavizarlo. Por ello quizás aquí la memoria era comprendida como mera liberación del tiempo presente.

Punto neurálgico es el momento mismo del nacimiento de la modernidad en Occidente que vincula el capitalismo con un cristianismo neutralizado en sus tendencias liberadoras y adecuado como ideología represiva para así aplicar “ciertas nociones fundamentales del luteranismo y del calvinismo” al capitalismo.³⁵ Mérito en este punto, desde nuestra América, es la obra del historiador español Juan Ortega y Medina (hoy felizmente reeditada y prácticamente dejada de lado por el pensamiento decolonial, que —salvo honrosas excepciones— piensa desde la propia realidad y el propio pensamiento), sobre todo en su *Reforma y modernidad*.³⁶

Lo anterior da pie a lo que, en la historiografía tradicional, se conoce como el nacimiento de la “ciencia política”, signada a su vez por la secularización, desde Maquiavelo a Hobbes y destacando el uso racional del terror que hacen estos pensadores para poder controlar el poder en manos de un gobierno monárquico autoritario. Ello configuró la racionalización del poder a base del temor por parte de la sociedad burguesa.

Se crearon así las condiciones históricas para la empresa colonial que racionalizó la política del temor en una forma más des-

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Ibid.*, p. 194.

³⁶ Juan Antonio Ortega y Medina, *Reforma y modernidad*, México, UNAM, 1999; Alicia Mayer y María Cristina González Ortíz (eds.), *Obras completas, volumen 1. Europa moderna*, México, IIH-FES Acatlán-UNAM, 2013.

carada. Fincó su estructuración histórico-social sobre “millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, el servilismo”.³⁷ Con lo cual Occidente desarrolló una “cultura de la violencia” sobre la humanidad del oprimido de la periferia.

Se configuró así un (*neo*)colonialismo cultural que justificó el despojo material y simbólico de las periferias con “teorías sobre los elementos de superioridad de la raza blanca y la necesaria dependencia de los *naturales*”.³⁸ Es aquí que puede leerse una filosofía de la historia americana signada, para Ardiles, en los siguientes momentos fundamentales:

en América Latina, la primera de ellas fue la sacralización de la cultura europea considerada como soporte providencial del empeño *misional*; luego la inteligibilidad del *progreso* propulsado por el liberalismo denostador de lo propio y admirador de lo ajeno [...]; finalmente el neocolonialismo cultural propugna un desarrollismo consumista y liberticida al servicio de grupos selectos nutridos por la creciente pauperización de las masas.³⁹

De este modo, providencialismo, progresismo y desarrollismo signaron el acaecer histórico de América Latina, periferizada opresiva y represivamente. Ante ello, ciertos sectores sociales no populares de tales países colonizados internalizaron este modo de relación social signada por un poder ordenado racionalmente desde el temor. Resultado de ello fueron las “élites culturales, transformadas en *intelligentsia* anclada en el privilegio, funcionaron como vasos comunicantes del temor” y también la “buena conciencia del opresor” expresada en la “teoría del buen indígena” como sujeto de

³⁷ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, citado en Ardiles, “La cultura del temor...”, p. 195.

³⁸ *Ibid.*, p. 195.

³⁹ *Ibid.*, pp. 195 y 196.

pureza frente a la contaminada civilización (Rousseau mostró una gran inspiración a ese respecto) en un lugar de inocencia y diáfano espíritu.

Más que sólo una “falacia desarrollista”,⁴⁰ nos encontramos ante lo que podemos llamar una falacia absolutista que, como lo vemos en el planteamiento ardilesiano y zambranesco, signa tanto a la modernidad como a todo el orden civilizatorio organizado en torno a un modo cultural de vida aparentemente occidental en primera instancia, aunque puede afirmarse con toda claridad que puede ser más bien llamada un modo cultural vetero-mundana o del Viejo Mundo (por lo que a “oriente” y “occidente” conciernen los mecanismos aquí analizados). Es la falacia absolutista la que, en la modernidad, ancla al cristianismo endiosado y la unicidad racional para signar al monoteísmo y la razón como “dispositivos coloniales” emprendidos desde el siglo XV hacia nuestra América y el resto del mundo no occidental.⁴¹

Que esto sea interpretado así, no quiere indicar que para Ardiles no hubiera posibilidad de un pensamiento liberador y más aun propiamente latinoamericano. Lo hubo y lo hay, contraponiéndose al pensamiento liberticida. El problema está en el signo ideológico que cobijó a tales pensamientos. Así, para Ardiles es el Romanticismo como corriente europea de pensamiento, junto a otras como el krausismo, el socialismo utópico y el anarquismo, las que “alimentan, a veces, simultáneamente a sectores antagónicos, en el orden político y social, de nuestra *intelligentsia*”.⁴² Así en nuestra América de fines de siglo XIX se constituye en “una frustración

⁴⁰ Véase Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, UMSA, 1994.

⁴¹ Véase Abdennur Prado, *Genealogía del monoteísmo cultural. La religión como dispositivo colonial*, México, Akal, 2018.

⁴² Osvaldo Ardiles, “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 18.

generacional que se quedó sin Europa y no alcanzó América”.⁴³ Por lo que puede decirse que “hubo [filosofía latinoamericana], aunque desarrollada mediante un aparato conceptual que, en ocasiones, impidió más que posibilitó la explicitación de nuestra peculiaridad histórico-social”.⁴⁴ El problema del pensamiento propio es, para Ardiles, su falta de arraigo a “nuestra peculiaridad histórico-social” que configuró la modernidad de nuestra América desde parámetros culturalmente propios con estructuras históricamente ajenas. Esto es, el desarraigo de la razón.⁴⁵

De este modo, la cultura de la violencia desarrollada occidentalmente por el temor configuró el pensar propio tanto como las estructuras del mundo de la vida. Su tránsito por nuestra región denota una de las principales funciones del temor: consolidar el *statu quo* y tornar regresiva a la sociedad por medio del aumento cuantitativo de producción de mercancías y robustecimiento institucional del Estado represor que impide toda crítica radical para dar un salto cualitativo (revolucionar el sistema social en que vivimos). Se da así el momento administrativo racional de la violencia que Girard tanto aludió como signo de la modernidad y en detrimento de la sacrificialidad como mecanismo del *statu quo*, que no desaparece, pero pierde su lugar hegemónico en el ordenamiento social.

La cultura del temor logra entonces configurar la enajenación de unos y la alienación de otros y, como planteó René Girard, se racionaliza la administración de la violencia trasladándose, institu-

⁴³ Osvaldo Ardiles, “Leopoldo Zea. Dialéctica de la conciencia americana”, en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 9, México, FFyL-UNAM, p. 325.

⁴⁴ Ardiles, “Bases para una des-trucción...”, p. 21.

⁴⁵ Osvaldo Ardiles planteó una obra con este título en 1984, que presumiblemente nunca habría sido publicada. Si bien se conserva un artículo a manera de prólogo de este libro publicado como “Anticipos. El desarraigo de la razón”, en *Alternativa Latinoamericana*, vol. 1, enero-marzo de 1985, pp. 65-67; Ardiles, *El exilio de la razón...*

cionalmente hablando, del ritual sacrificial al aparato de seguridad (ubicado por Girard como “de justicia”); en una palabra, la cultura del temor racionaliza la violencia civilizatoria y así:

Actúa simultáneamente en los opresores y en los oprimidos. En éstos crea un fenómeno de *falsa conciencia*; por el que adjudican carácter de real y necesario a aquello cuya falta es objeto de temor; en los opresores el temor les obnubila la mirada y les impide acceder a los cambios requeridos por los diversos momentos de la evolución histórica (cambios que quizás podrían alargar un tanto su hegemonía). Todos los esfuerzos que emplean en perfeccionar los instrumentos de represión social y psicológica serían más saludablemente utilizados en fomentar el diálogo y el ejercicio mínimo de los derechos humanos.

[...]

Y así la misma violencia que pretende destruir al disidente, corrompe al opresor. [...] La cultura del temor desemboca dialécticamente en el temor a la cultura. Pero esta misma había abdicado primero ante la iniquidad.⁴⁶

Es en esos “tiempos de oscuridad” donde la cultura del temor, arduamente dicho, se presenta como violencia represiva lata en momentos de crisis histórica y se desnuda ante el colonizado para reprimirlo con la cara más cruda de la civilización hasta domesticarlo según la cultura del *statu quo*. Es así como el terror se presenta no sólo para diferenciar y jerarquizar entre la sociedad, sino también asedia a la élite que, ante el desconocimiento de la colectividad y su cultura popular, sólo puede reaccionar con un odio que configura a la cultura popular como una enemiga del propio sistema, ocluyendo su mirada y fetichizando el hecho de que es gracias a ellos, los supuestos enemigos, que el sistema tiene plena existencia. Tal es el sentido de la exterioridad como categoría ontológica exterior a la mismidad ontocrática, en términos

⁴⁶ Ardiles, “La cultura del temor...”, p. 197. Cursivas en el original.

de Ardiles. Esto es, la dimensión desconocida y no reconocida de vida humana y existencia político-cultural ante un modo de ver la vida como único y estático sentido frente al cual toda disidencia es enemiga.

Es entonces que la relación temor/autoridad/necesidad se ve signada por el odio. El odio como lente de la élite ante lo diferente a sí misma, como producto dialéctico histórico de su “cultura del temor”; el odio anclado al temor configura así la dimensión sacrificial de la sociedad y opera en los ámbitos social, familiar e íntimo para alienar su existencia histórico-cultural y despolitizar su ejercicio amoroso y creativo de historia y cultura propias y configurar así un mundo esclerotizado y temeroso de lo diferente a sí mismo, por lo cual justifica el ejercicio de la violencia (sea ésta una única persona, la pareja, la familia o el grupo social) por “seguridad propia” ególatramente en detrimento de cualquier persona ajena a su propia comunidad y por el rendimiento más “eficaz” del trabajo humano en situación de explotación y a costa de su propia vida.

Tal es el fundamento histórico sacrificial de la sociedad ontocrática y liberticida movida por el temor y despolitizadora de la vida misma para un mejor control social, una efectiva realización de la autoridad casi sin límite, una cruda y ramplona explotación, diferenciación y jerarquización pretendidamente racial, étnica y sexo-genérica.

He aquí el vínculo que articula el temor y el odio en toda la superficie de la tierra. La respuesta a los reclamos contra la persecución es siempre la misma en todos lados: *aniquilar al enemigo* y, contradictoriamente, *prevenir siempre contra su inextirpable presencia*. Él [*sic*] es presentado como la víctima propiciatoria del egoísmo y la explotación. El mal presente es mostrado como preferible a las *irreparables desgracias* que provocaría un cambio en las relaciones históricas. El *no saber adónde se iría a parar* es excusa suficiente para quedarse donde se está. El temor, nuevamente consolidando lo dado, reprime y termina por esclerotizar. Su fatídico hálito alcanza hasta la integridad del hogar.

[...]

En ella [la familia], vivir es someterse. El amor y la familia, realidades en sí esencialmente *políticas*, se transforman en la gran coartada de egoísmo [...], se han convertido en el lugar del conformismo y el aislamiento. [...] [El amor ya] no es el ámbito del encuentro con toda la existencia, aquello que posibilita y estimula la participación activa en la promoción de la historia; sino el círculo protector y alienante. Sólo así se explican esos cónyuges que nos ofrecen el deplorable espectáculo de haber hecho de su hogar un mundo, cuando lo que la dinámica del amor exige es hacer del mundo nuestro hogar.⁴⁷

Vemos así que la crisis histórica no es producto de ninguna pretendida fragmentación posmoderna, sino sobre todo neocolonial en cuanto modo moderno occidental de asumir la violencia sacrificial en las situaciones periféricas y colonizadas, que se hayan estructuralmente dominadas desde los linderos más íntimos de su subjetividad y psicología hasta los más públicos y objetivos en su racionalidad. La lógica sacrificial que examinamos con Girard se hace presente en el planteamiento ardieliano para dimensionar la moderna sacrificialidad: la “víctima propiciatoria”, que son los sujetos marginales, es sacrificada por el egoísmo y la explotación capitalista; esto es, que la explotación y el individualismo capitalistas son el moderno sacrificio de la persona humana que, como planteamos antes, se ofrece a la divinidad mercantilizada que es el capital. Es allí donde el temor opera como un principio de realidad alienante, reificador, fetichizante, del mundo de la vida en latitudes colonizadas como las de nuestra América.

En este sentido, el problema sacrificial desde la óptica ardieliana no es ya (tan sólo) el deseo mimético enfocado desde la colectividad, sino el temor enfocado desde la autoridad o lo que llamaré “el Amo”. Dicha lectura le permitirá, como veremos, establecer una mirada de larga duración que establece una genealogía

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 199 y 200. Cursivas en el original.

casi arqueológica para construir una explicación simbólica sobre la organización de la sociedad en una civilización fundada por la violencia (en esto sigue muy cerca de Girard) como principio de realidad anclada al consciente humano y el temor como un factor anclado en el inconsciente humano (aquí se encuentra más cerca de Marcuse).

Esto es, el problema planteado refiere a cómo la autoridad se ha originado y pretendidamente legitimado, más bien justificado, en su existencia. De allí que el problema de la justificación de una vida colectiva regida por vía de autoridad tenga, en su más honda y profunda realidad, al temor como la vía inconsciente que permite la presencia de toda autoridad sin cuestionar. Con ella, sus roles de administrador de la escasez y defensor de la alteridad extraña en virtud de la seguridad temerosa. Roles que le permitirán mantener su justificación renovada por vía sacrificial de la “víctima propiciatoria” ubicada ardilesianamente en los sujetos marginales que son ninguneados y explotados en detrimento de su humanidad y en virtud del sistema, moderno y capitalista en este caso, en el que se configura su existencia como victimario.

PARA LA HUMANIZACIÓN DE LA HISTORIA: LOS VENCIDOS COMO SUJETOS DE LA HISTORIA

Tal modelo de explicación, la cultura del temor, abre la veta para una liberación del temor y nos permite considerar al modelo colonial y su posterior expresión, llamada por Ardiles “orden neocolonial”, como uno de sus momentos más emblemáticos de la vida signada por la represión y opresión dominadora. En tal sentido, la colonización es, en tanto uno de los momentos más destacados por la violencia dominadora, la época que más crudamente expresa, por parte de las élites dominadoras, el fenómeno de la cultura del temor.

Desde ella es posible y necesario signar al temor como un campo de configuración de lo que se ha llamado “orden neocolonial”

que se ancla en la dominación no sólo objetiva sino también subjetiva (“colonialismo interno”, o incluso la “colonialidad”) de la mentalidad y memoria humanas desde su más propia sensibilidad sin descuidar su anclaje histórico de la realidad.

Por lo que no se trataría, desde la perspectiva ardilesiana, solamente de una crítica al “neocolonialismo cultural” (como la llama Ardiles, y que ha sido también llamada “colonialismo interno” y “colonialidad”), sino a la raíz misma del colonialismo como dimensión estructurante de la dominación: la cultura del temor. Dimensión que, diacrónicamente dicho, es colonial y moderna, pero también y sobre todo occidental; mientras, sincrónicamente dicho, opera a niveles de consciencia/subconsciencia y de sensibilidad humanas, por lo que ha sido condicionante de la humanidad misma desde sus orígenes. Lo cual implica, en este punto, aceptar sin conceder el occidentalismo subyacente al origen de la cultura del temor, según planteamientos de Zambrano y Ardiles (y cuya exploración es el principal reto para posteriores trabajos).

Puede decirse por ello que el problema de la empresa colonial que asedia estas latitudes va más allá del mismo colonialismo, originado desde fines del siglo XV. No basta entonces con suscribir a una colonialidad (que en definitiva implica una distorsión epistémica del “otro” en distintos niveles ya de su ser o “colonialidad del ser”, de su saber o “colonialidad del saber” o de su existir o “colonialidad del poder”) el origen de todas las diferenciaciones jerarquizantes (sean de raza, etnia, clase, sexo, género u otra) y estetizar la historia previa al surgimiento mismo de la modernidad (hablando además de “lo otro” sin nombrarlo ni reconocerlo plenamente o sólo a costa de ser “decolonial”, sin definir aún lo decolonial en sí mismo) y posterior al momento histórico colonial (para plantear la idea, como intentamos ver en esta obra, de una “historia mundial” sin problematizar la noción misma de quiénes son y cómo se configuran los sujetos de una historia, denotando solamente los mecanismos sistémicos que configuran a América

como el origen mismo de la modernidad sin pasar por la propia historia concreta de sus sujetos ni menos aún de su cultura).⁴⁸

No negamos aquí la potencialidad que han adquirido tales categorías para referirse al fenómeno que nos asedia desde el siglo XV, categorías que hay que someter siempre, sin duda, a un sano debate. Más bien, con el planteamiento ardilesiano, queremos poner el acento en la necesidad de problematizar los puntos de comienzo histórico y origen simbólico de la dominación opresiva y represiva signados por el temor y la violencia como principio de realidad todavía presente en nuestra vida desde la sensibilidad hasta la racionalidad. Puntos que asedian en los más actuales modos de vida y que por muy renovados y transformadores que parezcan, si no se tiene en cuenta esta problematización, difícil será dar el tan anhelado salto cualitativo de la historia para comenzar a salir de este orden sacrificial que nos ata como humanos a una vida invivible pero real y aún vigente.

Por eso mismo, como hemos dicho en otros momentos,⁴⁹ es imprescindible considerar a la “cultura del temor” ardilesiana no

⁴⁸ Mérito de Dussel, respecto de sus compañeros del grupo y aceptándolo como uno de los principales pensadores de lo que se ha dado en llamar “giro decolonial”, es poner en perspectiva histórica de una muy larga duración la organización colectiva humana a partir de las “eticidades de los sistemas de valores vigentes” y desposmodernizar el tema de la colonialidad hacia el tránsito transmoderno como proyecto neocivilizatorio. Con ello, consideramos, Dussel ha ido llevando la perspectiva de lo colonial y lo moderno a algo más que el colonialismo y la colonialidad en su vertiente secular, esto es, ha dirigido la atención hacia la dimensión religiosa y mesiánica que late en ella (revitalizando desde allí su lectura de Marx en esa línea, pero sin una lectura histórica de larga duración de lo sacrificial que tematiza como metáfora teológica en este pensador alemán). Véase Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1988; *Política de la liberación, tomo 1*, Madrid, Trotta, 2007; *Filosofías del sur*, México, Akal, 2012 y *Las metáforas teológicas de Marx*, México, Siglo XXI, 2017.

⁴⁹ Nos referimos a nuestro escrito: “‘Liberación de la filosofía’. Un acercamiento al proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles Couderc”, en *Revista Anatéllei-Se Levanta*, año XVIII, núm. 36, diciembre de 2016, pp. 89-103.

solamente en los “niveles de la consciencia” sino también en los de la sensibilidad misma. Ya que sólo así puede configurarse una reflexión más fecunda de la relación entre las dimensiones psicológica, material y simbólica de la existencia humana signadas por el temor como principio de realidad que relacionan al deseo con la justificación de la autoridad, la necesidad y la seguridad bajo la violencia como principio de realidad.

Dicha tarea tiene, recalamos, especial énfasis en la estética y encuentra, en las obras de filósofos y filósofas actuales (sin descuidar toda una gran tradición en el pensamiento de nuestra América), por citar algunos, a los mexicanos María Rosa Palazón (1945), Alberto Híjar (1935), Katya Mandoki (1947) y Miguel Ángel Esquivel Bustamante; a las filosofías de la liberación o las sudamericanas de Juan Acha (1916-1955), Adolfo Colombres (1944), Ticio Escobar (1947) y a la “Cooperativa ‘Pensamiento del Sur’” (integrada por los filósofos sudamericanos Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Oscar Pacheco), importantes exponentes de una estética crítica en clave de liberación.⁵⁰

⁵⁰ No descuidamos la existencia de una tradición estética en el pensamiento mexicano y en toda nuestra América (pensemos, por ejemplo, en Antonio Caso o Adolfo Sánchez Vázquez, por hablar sólo de dos grandes autores del caso mexicano), sin embargo, no las citamos exhaustivamente por evidente cuestión de espacio y complejidad que rebasan los objetivos del presente escrito. Remitimos a algunas obras clave al respecto: Rubén Bareiro Saguier y Miguel Rojas Mix, “La expresión estética: arte popular y folklore”, en Leopoldo Zea (coord. e introd.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1986, pp. 446-466; María Rosa Palazón (comp.), *La estética en México, siglo XX*, México, UNAM, 2013. Sobre los autores actuales, nos referimos sobre todo a las siguientes obras: María Rosa Palazón, *Reflexiones sobre estética a propósito de André Breton*, México, UNAM, 1986 y *La estética en México: diálogos entre filósofos*, México, UNAM/FCE, 2006; Alberto Híjar, *La praxis estética. Dimensión estética libertaria*, México, INBA, 2013; Katya Mandoki, *Prosaica*, México, Grijalbo, 1994 y *El indispensable exceso de la estética*, México, Siglo XXI, 2013; Miguel Ángel Esquivel, *David Alfaro Siqueiros: poéticas del arte público*, México, UNAM/INBA/JP, 2010; *Dos signos de un silencio rodeado de Realpolitik: EZLN, estética y marxismo*, México, UNAM, 2016; *Siqueiros en sus términos*, México, UNAM, 2016 y *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación*, México, UNAM, 2016; en

El horizonte ha sido esbozado. No queda sino hacer camino al andar, como dijera el poeta, cruzando estas sendas para dinamizar la reflexión desde los sugerentes, fecundos y muy actuales planteamientos de uno de los pensadores más crítico-creativos y, hasta ahora, olvidados de las filosofías de la liberación como lo es Osvaldo Ardiles Couderc.

Ante ello cabe preguntarse ¿es posible configurar situaciones que permitan dar este salto cualitativo en la historia para transformar el orden vigente de dominación signada por una cultura del temor? ¿Cuál podría ser esta historia no sacrificial?

Sobre la situación que permita el paso del temor a la libertad como realidad histórica, Ardiles ha sido enfático en afirmar que si “el temor acompañó la marcha de la humanidad [...] la humanidad avanzó [...] a pesar de él, contra él [...] por el valor. Se sabe que cuando éste mengua, robustece aquél. Al desaparecer la iniciativa histórica, ocupa su lugar el temor. [...] Lo que la libertad descubrió, el temor modificó”. Por eso mismo *el paso del temor a la libertad* para Ardiles se sitúa en “Liberar la praxis histórica de su expropiación, para superar la necesidad. Ésta [la

cuanto a las filosofías de la liberación nos hemos ocupado de un mapeo general, enfatizando el aporte de Ardiles, en nuestro libro *Militar en la vigilia*, Buenos Aires, Teseo Press, 2020, capítulo 7 y, actualmente, Enrique Dussel trabaja el tópico en sus escritos “Estética y ser” [1969] y “Arte cristiano del oprimido en América Latina (hipótesis para caracterizar una estética de la liberación)” (1980) en su *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México, UACM, 2015, pp. 177-185, 231-255, así como sus “Siete hipótesis para una estética de la liberación”, en *Siete ensayos de filosofía de la liberación*, Madrid, Trotta, 2020; de la “Cooperativa” véanse Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Oscar Pacheco, *Liberación, estética y política*, Córdoba, EDUCC, 2009; Adolfo Colombres, *Sobre la cultura y el arte popular*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1987, *Hacia una teoría transcultural del arte*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2004 y *Poética de lo sagrado*, Buenos Aires, Colihue, 2015; Juan Acha, *Las culturas estéticas de América Latina*, México, UNAM, 1993; Ticio Escobar, *La belleza de los otros (arte indígena del Paraguay)*, Asunción, RP/Museo del Barro, 1992, *El arte en los tiempos globales*, Asunción, Don Bosco, 1997, *El arte fuera del st*, Asunción, Fondec, 2004 y *La mínima distancia*, La Habana, Matanzas, 2010.

necesidad] es siempre un producto socio-sicológico, amenazante y enajenante”.⁵¹ Dimensionar a la necesidad como elemento social y sicológico para plantear su superación desde la liberación misma de la praxis histórica de los oprimidos es la tarea a realizar para efectivizar el tránsito hacia la libertad humana plena. Se trata entonces del abandono del temor como sostén de lo social a partir de la consciencia de la libertad.

Toda sociedad que por obra del temor se esclerotiza en moldes prefabricados y prohíbe todo avance, todo progreso, toda creatividad, lo hace en nombre de *la necesidad* y lo sostiene con el poder. El temor le susurra: *esto es lo real y a ello es necesario* que te adecúes, de lo contrario perecerás. La sociedad asiente y se cierra.⁵²

Es allí que se dimensiona lo sacrificial como orden de la historia. Pero ello requiere reconocer que, si lo propiamente sacrificial es una relación social entre víctima y victimario para ofender algo a una divinidad, puede decirse que el sacrificio es una humanización de lo divino al aniquilarse a la persona humana, porque sólo ella existe moralmente y es capaz de hacerle responsable y hasta culpable. En tal sentido, lúcidamente afirma Zambrano que “sólo la persona es capaz de sacrificio [por lo que] solamente cuando se revela lo divino como persona, el sacrificio humano cesa”.⁵³

Si ello requiere mostrarse, afirma Zambrano, sería a partir de “la reaparición de la memoria perdida” o bien, en términos de Ardiles, de la anamnesis. Con ello dimensionar lo que hemos sido en cuanto sujetos de la historia, de nuestra propia historia más allá de una historia colonizada y oficializada, confeccionando así lo que queremos ser como sujetos de otra historia totalmente nuestra. Ejercitar el conocimiento histórico para el pleno ejercicio de la

⁵¹ Ardiles, “La cultura del temor...”, pp. 200-201. Cursivas en el original.

⁵² *Ibid.*, pp. 200-202. Cursivas en el original.

⁵³ Zambrano, *op. cit.*, pp. 121-122.

libertad o, en términos de Zambrano, el tránsito “de una historia trágica a una historia libre”.⁵⁴ Siendo esta última, en la realidad actual, una historia-horizonte que se abre, como veremos más adelante, desde una historia ocluida en relaciones de individuo-sociedad y hacia una historia abierta en torno a la memoria de los vencidos de esta historia sacrificial desde las posibilidades reales emergentes de la materialidad de la historia para: “Partiendo de la crisis actual, la transvaloración debe generar nuevas formas de vida alentadas por la esperanza y nutridas por la solidaridad. Formas de vida social articuladas en organizaciones microfísicas que se extiendan por todo el cuerpo social, revirtiendo en su seno las relaciones de poder vigentes como anuncio de nuevos amaneceres”.⁵⁵

⁵⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁵ Ardiles, *El exilio de la razón...*, p. 64.

CUARTA PARTE.
MEMORIA DESDE LOS VENCIDOS,
APERTURAS DE LA HISTORIA.
HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA
DESDE LA ANTROPOÉTICA POLÍTICA
DE LA HISTORIA

El problema del sujeto desde la historia sacrificial se perfila hacia la siguiente cuestión: ¿en qué medida los “vencidos” pueden ser considerados como sujetos de la historia humana integral?

Se trata, por eso mismo, de abordar la cuestión de las condiciones de existencia de una “historia como contrapunto” gestada entre lo individual y lo social que generan la problemática de “la historia como ocluida”, en tanto que situación de marginación y exclusión humana. Cuestiones tales que configuran a sujetos históricos como sujetos “sin historia”, de la cual forman parte los “vencidos de la historia”.

La dimensión mítica y la historia como devenir denotan dos tiempos culturales, el mítico y el histórico, que se han configurado como modos de ser constitutivamente relacionados entre sí. Su función, además de tener una base común en la narración, ha llegado inclusive a ser, algunas veces, la de afianzar las instituciones e instituir modos de comportamiento. Es desde su íntima relación que puede hablarse de una historia humana, donde aparecen tanto la dimensión personal como la de individuos entronados como “héroes”, sean líderes, dirigentes o caudillos.

Esta dimensión individualista, más allá de la persona humana y la colectividad, configura su mirada de esta última más como

“masa” que en tanto sujeto político, más populista que popular. Una historia individualista termina así en el análisis de las conductas humanas cupulares o aristocráticas que generan identificación con el individuo, más que identidad intersubjetiva histórica.

En los mitos el tercer agente histórico, además del héroe y el villano, eran los dioses o dios, según el caso. [...] A lo largo de los siglos la Historia fue abandonando las figuras sobrenaturales. Lo que prosiguió fue un aprecio tan incondicional a los “héroes”, que los historiadores continuaron identificando su tarea con la narración de las hazañas y de los contenidos “espirituales” que trajeron al mundo los dirigentes, líderes y caudillos, que eran calificados como manantiales inagotables de ideas y sentimientos nobles.¹

Por eso, ante esta historia individualizante se postula otra, entendida como historia colectiva. Palazón sitúa esta postura desde el planteamiento de Tolstoi en *La guerra y la paz*. Para la filósofa mexicana esta perspectiva plantea que “lo importante históricamente es lo que ocurrió a causa de los individuos, así en plural: evolucionamos por las grandes y pequeñas oposiciones masivas a las normas sociales”, por lo que, distanciándose de esta sola postura, “no es razonable la disyuntiva entre historia individual o colectiva, porque los análisis completos suponen ambos puntos de vista y la exclusión de la perspectiva que no hace referencia a las personas y difumina los comportamientos de éstas”.²

Ejemplo claro de lo anterior, en cuanto a la mutua relación entre historia individual y colectiva, se encuentra en la biografía. Término que, como género, si bien tiene claros antecedentes en el pensamiento romano antiguo (de las plumas de Plutarco y Suetonio, en el siglo I d. C.) y se consolida como tal hasta fines del siglo

¹ María Rosa Palazón, *Filosofía de la historia*, México/Barcelona, UNAM/UAB, 1990, pp. 131 y 132.

² *Ibid.* p. 135. Las cursivas son nuestras.

XVII en Francia, alude a un “género impuro” situado entre la historia y la literatura por su carga narrativa y ficcional que dimensiona al individuo como un sujeto situado socialmente. De este modo, Francisco Dosse ha planteado tres “edades” de la biografía tensionadas entre lo individual y lo social: la “edad heroica” que, desde la Antigüedad hasta *circa* el siglo XIX, sitúa la historia como maestra de vida por medio de biografías de “grandes hombres”; la “edad modal” que durante el siglo XIX destacó que “el individuo” sólo tiene valor en la medida en que “ejemplifica lo colectivo” como un “tipo ideal” a la Weber en un tono novelesco; por último, la “edad hermenéutica” reflexiva de la vida, que desde el siglo XX la aborda en tanto cuestionamiento del sujeto y los procesos de subjetivación, destacando la otredad de la individualidad.³

Por ello se precisa de una explicación de los comportamientos, mentalidades y memoria que no deje de lado la realidad histórica para mantener la tensión dinámica entre explicación y comprensión del fenómeno histórico, al considerar el vínculo relacional entre individuos y sociedades. Sin caer en “falacias genéticas” o estructuralistas, situadas en los extremos de los enfoques “anti-individualistas” o “individualistas”: ya sea en teleologismos (que pretenden histórica la intencionalidad sin voluntad humana), en colectivización de la historia (como olvido biográfico de los sujetos que la integran), en legalidad sistémica funcional (que relega la acción humana, individual o colectiva, explicando el cambio en perspectiva determinista, evolucionista o difusionista) o particularista histórica (que torna en insular a cada colectividad, ocultando la estructuralidad histórica), entre otras. En suma, evitar historiar con distorsión de lo que venimos llamando, desde el planteamiento de la dimensión antropológica de la historia, posiciones que distensionen la relación naturaleza/cultura en perspectivas esencialistas metafísicas (-/-), naturalistas (+/-) o culturalistas (-/+).

³ Francisco Dosse, *El arte de la biografía: entre historia y ficción*, México, UIA, 2007. Véase también Leonor Arfuch, *Memoria y autobiografía*, Buenos Aires, FCE, 2013.

Ello implica, como bien apunta Ellacuría, a no dejar de lado el hecho de que el ser humano es un “animal de realidades” y que puede conformar un “cuerpo social” desde su carácter formal de habitar el mundo en tanto que somos animales sociales incapaces de vivir fuera de nuestras comunidades. Por ello “la convivencia es justamente corporeidad social” como horizonte de realización de una historia como apertura de liberación en cuanto integrada por personas y no sólo individuos, pues “[e]l otro en cuanto otro es, en principio, plenamente sustituible, siempre que se encuentre quien desempeñe su función; no así la persona en cuanto persona, que es insustituible precisamente en lo que ella misma es”.⁴ La labor de la historia, si bien es realizada intersubjetivamente, es intrasubjetiva.

Una convivencia de personas que sólo es posible a condición de que se haga conciencia de la alteridad en cuanto persona y así se racionalice la vida humana plena o, en palabras de Leopoldo Zea:

se pasa aquí del reconocimiento de mi semejanza con los demás al reconocimiento de mi diversidad con los demás [...]. Tomar conciencia es, entonces, saberse en relación con los otros, es la racionalización de la convivencia. Esto es, saberse en relación con los otros semejantes o como individuo [al] hacerse cómplice de la existencia de éstos, al mismo tiempo que ellos se hacen cómplices de nuestra existencia. [...] La historia de la humanidad es, precisamente, la historia de esta lucha; la historia de una pugna que realiza el hombre para situarse ante sí y ante los otros.⁵

En suma, a la posición de una historia como apertura racional convivencial que se posiciona desde las personas como sujetos históricos en libertad plena para realizar actividades finalistas y uti-

⁴ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 244 y 245.

⁵ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial, 1976, pp. 26 y 27.

litarias en equilibrio práxico y así generar identidad, se constituye una historia como oclusión. Historia que posiciona a los individuos o sociedades como únicos sujetos de la historia, configurados por actividades utilitarias que mediatizan la práctica social alienadoramente hasta generar una identificación con uno u otro extremo (lo individual o lo social).

De este modo, puede decirse con Palazón que, en tanto “analiza los procesos sistémicos, la Historia revela las conexiones internas entre las conductas efectivas de quienes participaron en los procesos históricos desde una posición opuesta a un *statu quo*”.⁶ Aquí parece estar el límite entre una historia individualizante y una historia humana: el análisis de las acciones y conductas humanas tiende a individualizarse si se queda en un mero análisis intrasistémico totalizado, mientras la apertura a dicha totalización hacia una historia humana que considere al sujeto desde su memoria, su biografía y relaciones intersubjetivas para situarlo en las relaciones colectivas, permitirá la dinamización de esta totalidad totalizada como abierta y en movimiento hacia lo real.

En este punto es menester preguntarse ¿cómo se ha dado históricamente esta relación de contrapunto entre lo social y lo individual?, ¿qué papel juegan las relaciones individuo-sociedad en la historia?, ¿cómo se relaciona en este plano la persona humana con dicha relación?

⁶ Palazón, *op. cit.*, p. 130.

6. LOS “VENCIDOS” COMO SUJETOS DE LA HISTORIA: EL CONTRAPUNTO DE LA HISTORIA OCLUIDA

No es fácil decir lo que entendemos por “humano”. Pues justamente hablamos de la historia como de un amanecer, de un proceso en que el hombre se anuncia y es anunciado. [...] Y abrir camino es la acción humana entre todas; lo propio del hombre, algo así como poner en ejercicio su ser y al par manifestarlo, pues el propio hombre es camino, él mismo.

María Zambrano, *Persona y democracia*,
Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 30 y 31.

LA HISTORIA COMO CONTRAPUNTO:
EL SUJETO HISTÓRICO ENTRE INDIVIDUO
Y SOCIEDAD

María Zambrano ha destacado que, en el caso occidental, el plano de la moralidad, lo propio del individuo, es un elemento puesto en la mesa de la historia entre los “enfoques individualistas” y los “antiindividualistas” respectivamente en sentido de individuo

versus Estado. De este modo, afirma Zambrano, “el hombre occidental tiende, sin que de ello se dé cuenta, a fundamentar toda finalidad en el origen”.⁷

De este modo, el enfoque individualista destaca que el individuo sea el criterio por excelencia del nacimiento de lo social, desligando al hombre de su relación filética de animalidad y naturalizando así al individuo; por ello ser individuo se tornó en “un privilegio que hundía sus raíces en lo sagrado [y] sobrehumano”.⁸ Lo social queda así ocluido y es condición de posibilidad necesaria de la construcción absolutista de la historia.

Mientras, el enfoque antiindividualista considera que el sujeto aparece sólo en la medida que integra un cuerpo social y se asienta en el Estado como criterio de moralidad último con “momentos” individuales, deificándose como expresión de la ciudad. El individuo queda así ocluido.

De este modo, el individuo o la sociedad, en tanto que únicos, “aparece[n] bajo una máscara no humana”, como personajes “sobrehumanos” (individuos) o “suprahumanos” (sociedades, Estados). Por ello existe un enfoque intermedio que aspira al reconocimiento pleno de los sujetos como seres humanos en existencia posible como individuos en sociedad.

Tal enfoque intermedio aborda la historia desde la polis, que, contraponiéndose al Estado, en cambio incluye a la fratria (la raza), integrada por las tribus, constituidas estas últimas a su vez por familias. Aquí el individuo y la clase social aparecen como coetáneos históricamente en el marco de una democracia que integra “el espacio de la discusión, de la libre expresión del pensamiento”.⁹ Es a partir de esta posición que, desde el mundo de la polis griega antigua sitúa Zambrano “la revelación política del hombre [y] coincide con la del individuo y de la clase social, con el am-

⁷ María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 102.

⁸ *Ibid.*, pp. 103 y 104.

⁹ *Ibid.*, pp. 105 y 106.

biente propiamente humano. Un espacio homogéneo, por tanto, abstracto”.¹⁰

Es entonces desde el marco de la polis que se gesta “el problema central de los sofistas [que] fue siempre el mismo: ‘el hombre o el ser humano individual y la raza’” y la “filosofía de la moral socrática [que] es ese compromiso solidario con el otro, como un ser sí mismo para otro”.¹¹ Y es en esa sociedad “avanzada” que se gesta un espacio homogéneo de igualdad humana como modelo asentado en la organización política de la democracia y una economía de esclavitud: igualdad sin libertad, liberación desigual, allí donde “el individuo aparece el hombre como ‘valor’ y también como ser. Está ya en principio la idea de que ser hombre valga más que tener un especial origen, o estar revestido de un poder. El hombre se va revelando como sujeto de la historia; como unidad constitutiva de la sociedad; como ‘medida’”.¹²

Por lo cual es posible reconocer, para Zambrano, que existieron “sociedades primarias en las cuales no encontramos jamás el individuo”.¹³ En estas “sociedades primarias”, siempre según Zambrano, hallamos una vida análoga a “los seres de la naturaleza” sustentada en creencias “siempre religiosas” ancladas en el terror y los tabúes como regulación de toda la vida y sin libertad alguna. En tal sentido, es necesario tener en cuenta que “otro elemento [además del ritual y las ceremonias] claramente presente en la religión primitiva [...] era el miedo. [...] Todo lo extraño y poco familiar está cargado de peligro”.¹⁴

¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹¹ Mario Magallón Anaya, *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América*, México, Torres y Asociados, 2017, pp. 57-61.

¹² *Ibid.*, p. 107.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Edward McNall Burns, *Civilizaciones de Occidente. Su historia y su cultura. Tomo I*, 11^a ed., Buenos Aires, Siglo Veinte, 1976, p. 25. Véase también Gordon Childe, *Qué sucedió en la historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1981.

Mientras las sociedades “intermedias” tendrían dioses, aunque “más abstractos” y bajo el control de un solo hombre o casta de hombres: así se gesta la teocracia, como “una forma extrema del absolutismo”. Caso ejemplar de ello es, para Zambrano, el imperio egipcio antiguo, que generó “la primera revolución democrática conocida, sería aquella en virtud de la cual cada hombre tiene su alma —la suya propia, aquí sobre la tierra— cumplida en Egipto por Osiris [quien la dio] a quienes se iniciaban en sus misterios y seguían una regla de vida [por lo que] seguía siendo un privilegio, pues, tener un alma”; sin embargo, aun a pesar de ello se generó una casta sacerdotal y “el hombre como tal, pues, no existía, no había salido del receptáculo donde su casta lo mantenía”.¹⁵ Quizás por ello es que Zambrano considera que, en tanto no se había revelado en esas culturas “lo esencial” del hombre como “valor original”, “en estas culturas no había propiamente filosofía; había sabiduría, cierta forma de poesía, religiosa o narrativa, libros sagrados. El libro sagrado, reservado a los que mandaban, a una clase especial: los escribas entre los egipcios eran también una casta”.¹⁶

Un cierto helenocentrismo, por tanto, parece estar presente en la perspectiva de Zambrano. Por ello es sólo hasta la sociedad de la polis griega que se da el ejercicio de la ciudadanía y el

descubrimiento, la aparición de la conciencia [como] un nuevo modo de vivir que exigía, ante todo, darse cuenta de sí mismo, en quien se convertía a ella [y donde] se había manifestado en la vida de la “polis”. En ella por primera vez la convivencia se establecía en virtud de la simple condición humana, si bien restringida a los ciudadanos libres. [Era] una relación social, establecida previamente, a la volun-

¹⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹⁶ *Loc. cit.* Véase también Albertine Gaur, “La situación de los escribas en la sociedad”, en *Historia de la escritura*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1990, pp. 175-191.

tad o decisión del individuo, dada ya por el hecho de la existencia de la ciudad, espacio viviente. A su vez la conciencia es como un medio donde convivimos, existe una cierta analogía entre la ciudad y la conciencia.¹⁷

Preciso es distinguir aquí que Zambrano habla del absolutismo como “una situación que es el centro de la tragedia occidental, el punto en que la pasión de existir humanamente se hace voluntad”;¹⁸ por ello, civilizaciones antiguas como las de la India, China, Mesopotamia, la maya, azteca o inca, por citar algunas, no estarían signadas por esta situación absolutista sino hasta su occidentalización como colonización europea a partir del siglo XV. Ello, sin embargo (y más allá de Zambrano), no es obstáculo para hablar de una noción de ser humano en estas culturas y sus mitos son fuente viva de ello.

Para Zambrano entonces, se dieron sociedades “primarias”, “intermedias” y “avanzadas” (el apelativo lo derivamos de su planteamiento, aunque ella no lo escribe así) en cuanto al nivel de igualdad de los seres humanos. Sin embargo ¿implica ello la existencia de una libertad humana plena? No para todos los seres humanos de la polis, menos aún para aquellos que quedan fuera de ella. La historia sigue su curso, aun en estas sociedades “avanzadas” con su modelo de la polis griega, como una historia de liberación humana. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que

La democracia es el régimen de la unidad de la multiplicidad, del reconocimiento, por tanto, de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación. El absolutismo, y aun sus residuos operantes en el seno de un régimen democrático, tiene en cuenta solamente una situación determinada. Si en efecto así sucediese, si no hubiera de hecho más que esa sola situación en el momento presente sería posible el género de unidad que el absolutismo —declarado o encu-

¹⁷ *Ibid.*, pp. 110 y 111.

¹⁸ *Ibid.*, p. 92.

bierto— propone. Pero una sociedad es un conjunto de situaciones diversas [...]. Hasta ahora el proyecto de vida democrática es el que entre todos aparece más libre de este temor ancestral a la realidad.¹⁹

La memoria de esta liberación, anclada en una democracia radical “de todos” como anhelo y esperanza utópica, permite dar cuenta de la presencia de sujetos que han sido ocluidos de la “historia” en tanto ocluidos de la polis como ciudadanos libres. Es de este modo que consideramos posible dimensionar la historia como historia ocluida y en contraposición a, como veremos después, una historia como apertura de la persona humana. Historia donde la liberación configure no ya sólo igualdad sino solidaridad en semejanza de identidad plenamente afincada en la diferencia humana. Bajo un “orden democrático [que] se logrará tan sólo con la participación de todos en cuanto personas, lo cual corresponde a la realidad humana”.²⁰

Se trata de ir desde una historia en sentido discursivo, ocluida en tanto totalizada, hacia una historia como apertura. Esto es, de una historia individualizante y sectorial hacia una historia de la persona humana. En tal sentido, la historia ha transitado y tiene que analizar el *holon* de la vida humana, denotando con ello sus relaciones como lucha por la libertad y praxis individual y colectiva. Cuestión que abordaremos en el siguiente apartado.

LA HISTORIA OCLUIDA: MARGINACIÓN DE LOS SUJETOS “SIN HISTORIA” Y EXCLUSIÓN DE LOS “VENCIDOS DE LA HISTORIA”

Ante todo, conviene preguntarnos ¿por qué ha sido posible una historia ocluida? El problema puede definirse en los términos de

¹⁹ *Ibid.*, pp. 162 y 163.

²⁰ Zambrano, *op. cit.*, p. 164.

María Zambrano, como el problema de la razón absolutista atemporal en occidente, presente también en la democracia ateniense. En sus términos, se trata del anhelo absolutista de dominio occidental en la temporalidad:

la razón situaba sus verdades más allá del tiempo, y la religión en la Eternidad. Y de las dos cosas habría de nutrirse el sueño del absolutismo: construir no fuera del tiempo, sino sobre el tiempo. [...] El error de todos los absolutismos ha sido querer detener el tiempo y aun querer retenerlo. [...] Consiste, pues, el absolutismo en una acción de cerrar el tiempo, de darlo por concluso, como si su transcurrir hubiera sido solamente en tanto que llegaba y tenía lugar la decisión suprema, el acto de la voluntad contenido en todo absolutismo. Y como si hasta ese momento no hubieran podido los hombres conseguir la idea que se quiere instituir, erigir, realizar de una vez por todas. [...]

Se trata de una situación antes que de una teoría o de una fe específica religiosa. Una situación que es el centro de la tragedia occidental, el punto en que la pasión de existir humanamente se hace voluntad.²¹

Tal construcción del absolutismo se dio incluso, paradójicamente, en el ámbito de la democracia griega ateniense. Sólo allí, para Zambrano, “individuo y ciudad, más tarde individuo y sociedad, están mutuamente condicionados. [...] Sólo a medida que fue entrando en la vida ciudadana, se atrevió a despojarse de tales emblemas o máscaras e irse vistiendo simplemente de hombre; semejante a nadie, ni a nada”.²²

Puede decirse que la historia totalizada ha construido su discurso en sentido absolutista, esto es, “sobre el tiempo” y no “en el tiempo” de la humanidad. Dicha cuestión configura lo que aquí llamamos una “historia ocluida” que, como vimos, se mantiene

²¹ *Ibid.*, pp. 89, 91 y 92.

²² *Ibid.*, pp. 112 y 113.

aún en la polis griega antigua a pesar de su anhelo democrático. Ello en tanto identifica una historia humana a la ciudad y lo social intraurbano, dejando de lado la situación no ciudadana de la polis y lo extraurbano.

Si es cierto que el criterio de humanidad se da en el criterio de ciudadanía en cuanto realización de lo humano como coimplicación individual y social, no menos cierto es que esta postura construye su propia contradicción: la de una ocusión de aquellos sujetos que, como hemos dicho, están fuera, ignorados, tanto del ámbito de la ciudadanía de la polis en su interior como más allá de la polis misma. Tales sujetos, en tanto “barbarie”, construyen un logos racional ajeno y marginal al logos “civilizado” urbano, como dice Leopoldo Zea.²³

El problema entonces se centra en la incorporación a determinada historia, no sólo a historizar a todos los sujetos. Sólo así se gesta la historia como “de pocos”, “civilizada”, frente a los “muchos” que son a su vez “bárbaros” y “sin historia”.

En este punto central es dar cuenta del problema desde la perspectiva de José Gaos, filósofo español y transterrado que aborda dicho problema, entre otros escritos, puntualmente en su trabajo “Más sobre sociedad e historia” de 1947. Allí se plantea el problema de la historización como una tarea referida a todos los sujetos en cuanto humanos, sin exclusión. En sus términos:

la concepción de la historia como algo referido exclusivamente a la ciudad parece tan exagerada como invalidada por los hechos. [...] Pueblos bárbaros, selváticos o nómadas, en todo caso, nada propiamente “urbanos”, han sido los protagonistas de la historia en momentos decisivos de ella: [...] en general, las invasiones de los pueblos nómadas y bárbaros sobre los sedentarios y cultos, los únicos propia-

²³ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988; Leopoldo Zea, “Cultura occidental y culturas marginales”, en David Sobrevilla (coord.), *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 197-211.

mente “urbanos” [...] por las llamadas grandes potencias. [...] La “ciudad” parece tal sujeto en cuanto concurren en ella estos dos elementos: una determinada forma de agrupación humana y un cierto grado de civilización o cultura. La *urbs* [o ciudad, urbe], precisamente, tiene relación por un lado con el *oppidum* [o ciudad, plaza fuerte] y la dice por otro con la *urbanitas* [o urbanidad, vida en la ciudad, malas mañas, malos modales] —y por ésta con la *humanitas* [o humanidad], a los cuales van unidos los cambios “históricos” esenciales a la historia [...]. En cambio, aun cuando una forma de agrupación no sea exactamente la de la *urbs*, [...] si es “sede” de una “cultura” superior o “agente” con eminencia de “civilización”, puede ser protagonista de la historia, y debe extenderse en concepto de *urbs* hasta alcanzar tales formas de agrupación.²⁴

En suma, el problema de identificar la humanidad con la ciudad como lo social estriba, más que en su urbanidad, en su carácter de “civilidad”, “civilizadorio”. Por ello más adelante afirma que “los pueblos nómadas y bárbaros. Su conversión en protagonistas de la historia es exactamente una ‘conversión’, que se presenta bajo la forma de la ‘invasión’. Los bárbaros ‘entran’ en la historia, pero no entran en ella hasta que ‘invaden’ a los pueblos sujetos de ella hasta entonces”.²⁵ La barbarie es sólo siendo como los civilizados urbanos, sin llegar a serlo propiamente. Tal es el marco de la inclusión absolutista.

Sigue Gaos sugestivamente planteando que los mitos y leyendas son la fuente, por decirlo así, de la sabiduría que ha tenido la humanidad en sus “porciones no históricas” desde la perspectiva antes planteada. Son fuentes que no son históricas, en el sentido discursivo del término, “porque la historia implica no sólo una de-

²⁴ José Gaos, “Más sobre sociedad e historia”, en *Obras completas. Ideas de la filosofía (1938-1950)*. México, UNAM, 2003, t. III, p. 272. Las cursivas son del original. Las traducciones del latín son nuestras a partir del diccionario de Julio Pimentel Álvarez, *Breve diccionario latín/español, español/latín*, México, Porrúa, 2011.

²⁵ Gaos, *op. cit.*, p. 273.

terminada estructura dinámica, sino también la conciencia de esa estructura. [...] La conciencia histórica ha de tener, ella misma, una determinada estructura. Así la conciencia histórica de los humanos es una conformación eminente de la relación entre las memorias individuales” y es papel de la historiografía atender dicha memoria para transformarla en discurso histórico.²⁶

El problema se centra, por ende, en los cambios y transformaciones dadas en la humanidad “histórica” y las gestadas en la humanidad “no histórica”. La incorporación civilizatoria de la historia como urbana es un punto crucial del tema, pues ella genera “la dualidad de lo no-histórico y no-humano y lo histórico y lo humano, en el seno de la humanidad, resulta problemática [...]. La dualidad no sería esencial ni eterna, sino borrada progresivamente por el movimiento de la historización”.²⁷ Se trata entonces, con Gaos, de abordar así una historización y humanización de la humanidad ante una situación de existencia humana no-histórica.

La historia de los humanos como “no-históricos” tiene su asiento en la dicotomía civilización-barbarie. Dicotomía que, como bien ha resaltado Arturo Andrés Roig, tiene la peculiar característica de mostrar el carácter ideológico de la historia humana.²⁸ Cuestión presente en la misma polis griega y que tiene que ver con el carácter que torna esta “historia de todos” en “historia de pocos” a condición de confundir el sistema categorial de clasificación con un sistema de valores, dando una carga axiológica a una posición más bien de lenguaje y habla, configurando así una defensa de la esclavitud como fundamento principal de toda realización urbana.

Con lo cual se constituye, a través de esta confusión (¿intencional?) de escalas de categorías en escalas de valores, en una posición

²⁶ *Ibid.*, p. 274.

²⁷ *Ibid.*, p. 278.

²⁸ Arturo Andrés Roig, “Civilización y barbarie. Algunas consideraciones para su tratamiento filosófico”, en *Rostro y filosofía de nuestra América*, 2ª ed., Buenos Aires, Una Ventana, 2011, pp. 27-34.

evolucionista que configura una distorsión de la percepción del otro. Distorsión, sí epistemológica (como quiere Cerutti),²⁹ pero sobre todo ética-estética en mediaciones histórico-sociales (en los términos de Ardiles).³⁰ Esto es, una distorsión tanto en la percepción gnoseológica del otro a partir del etnocentrismo del logos (¡aún en la posición dialógica!) como, sobre todo, una distorsión en la sensibilidad misma de lo propio en tanto que otro y su relación con la alteridad humana: sea esto por su posición (dentro de la urbe, pero no como ciudadano, donde el esclavo quien, según Aristóteles, no comprende por qué obedece y, por ende, es un hombre —sí, pero— inferior), por su localización (más allá de la urbe), o bien por su situación histórico-cultural (sin duda, en cuanto ideología de racismo, clasismo, sexismo, “generismo” o cualquier otro -ismo peyorativo).

Todas estas distorsiones son, sin duda, dimensiones para considerar al otro como menos que humanos: sea infra-humanos (los esclavos, como inferiores, salvajes) o como meramente in-humanos (bárbaros externos a la ciudad). Tales posiciones han configurado el “prejuicio hegeliano”, tan estudiado por Gerbi,³¹ para dar cuenta de la historicidad de este prejuicio que deja “fuera” a América de la historia universal y niega su humanidad, a condición de una futura integración eurocéntrica “civilizatoria”.

Por eso mismo, Federico Engels ha enfocado este punto como la necesidad de un análisis de los “pueblos sin historia”.³² En palabras de Mario Magallón:

²⁹ Horacio Cerutti, “La percepción del otro”, en *Presagio y tópicos del descubrimiento*, México, CCyDEL-UNAM/Ediciones Eón, 1991.

³⁰ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, 2a ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.

³¹ Antonelo Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1960.

³² Roman Rolsdolsky, *El problema de los pueblos “sin historia”*, México, Fontamara, 1981.

en esta concepción totalizadora y universal, lo primitivo, lo telúrico, lo marginal de los pueblos, resultado de la conquista de América, serán vistos, desde Europa, al “margen de la historia”. Eran, como decía Engels, aunque erróneamente, “pueblos sin historia”, a los cuales entendía como aquellos que en su pasado no consiguieron crear ningún sistema estatal vigoroso y, de tal modo, no poseían la fuerza para obtener su autonomía nacional en el futuro; eran pueblos con diversos grados de desarrollo económico y cultural, cuyos empeños por lograr la libertad también debían exhibir formas e intensidades de desarrollo histórico muy diferentes y por lo mismo podrían ser objeto de conquista y dominación: es por esta vía que América entra a la historia europea. Esta concepción unitaria de la razón, del saber de la historia, es una forma totalitaria, excluyente y violenta del resto de las comunidades humanas e históricas del resto del mundo.³³

Por eso mismo, el problema de historizar las sociedades sólo puede hacerse desde una perspectiva situada y posicionada en una lógica, no de generalización e identidad formal, sino de individuación y de semejanza con analogicidad. “La lógica de la historiografía debe ser, por tanto, la de la diferenciación hasta la individuación”, dice José Gaos.³⁴

Lo cual nos indica, en palabras del antropólogo Eric Wolf, que “la expresión ‘la gente sin historia’ [...] se remonta al siglo XIX. Marx y Engels la utilizaron para señalar su falta de simpatía por algunos movimientos nacionales separatistas de la Europa occidental”.³⁵ Ello pone en cuestión la ya difícil explicación histórica de la humanidad por medio de los “modos de producción” y su clásico entendimiento en uno “capitalista” y uno “asiático”, que ronda los linderos de una descripción más etnográfica que de

³³ Mario Magallón Anaya, *Filosofar, historia y eticidad desde nuestra América*, pról. de Orlando Lima Rocha, México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2017, p. 32.

³⁴ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras completas*, México, UNAM, 1994, t. XIV, p. 27.

³⁵ Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 2005, p. 2.

teoría. En los términos del arqueólogo chileno Luis Felipe Bate (1949):

Es necesario observar que, aun cuando en el *Prólogo...*, de 1859 la referencia al modo de producción asiático lo supone como la primera forma de sociedad clasista, ni Marx ni Engels alcanzaron a tener acceso a la información de que disponemos a partir de este siglo sobre aquellas sociedades. [...] El marxismo, como concepción teórica, no se limita a la conceptualización de las relaciones que rigen al modo de producción de un número determinado de sociedades conocidas. Y es evidente que un manejo positivista pobre y adialéctico de la teoría clásica de los modos de producción es una barrera para que la concepción dialéctica materialista de la teoría de la historia llegue a cumplir su función lógica heurística, como para permitir el enfrentamiento creativo de la investigación científica de los nuevos problemas.³⁶

De ahí que todo análisis histórico, para llegar a la concreta situación de historicidad, tiene que ser, desde cualquier punto de vista teórico, dialéctico e interdisciplinario y, por tanto, partir de la realidad propia para teorizar y asimilar analógicamente diversas teorías o elementos de ellas al análisis de lo concreto real. Como dice el antropólogo Eric Wolf, citado *in extenso*:

se necesita con urgencia más etnografía [y trabajo de campo reflexivo], precisamente porque no podemos saber las respuestas sólo en un terreno teórico. [...] La mayoría de los grupos estudiados por los antropólogos han quedado atrapados desde hace mucho tiempo en los cambios forjados por la expansión europea, amén de que tam-

³⁶ Luis Felipe Bate, *Propuestas para la arqueología*, vol. I, México, INAH, 2014, pp. 434 y 489. Es sabido que el propio Engels, como explica en su prólogo a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, basa su modelo evolutivo en las teorías evolucionistas de Morgan, para quien el modelo barbarie-salvajismo-civilización era crucial y fue retomado por el comunista inglés en los términos de sociedades pre-estatales (bárbaras o salvajes) y estatales (civilizadas).

bién han contribuido a estos cambios. [Pues] necesitamos poner al descubierto la historia de la “gente sin historia”, es decir, las diversas historias activas de acosadas minorías “primitivas”, de campesinos, de trabajadores, de inmigrantes.

[...]

Nos han enseñado, tanto en las aulas como fuera de ellas, que existe una entidad llamada Occidente, y que podemos pensar en este Occidente como si fuera una sociedad de civilización independiente de, y opuesta a, otras sociedades y civilizaciones. Inclusive muchos de nosotros crecimos creyendo que este Occidente tenía una genealogía, conforme a la cual la Grecia antigua dio origen a Roma, Roma a la Europa cristiana, la Europa cristiana al Renacimiento, el Renacimiento a la Ilustración y la Ilustración a la democracia política y a la Revolución industrial. La industria, cruzada con la democracia, produjo a su vez a Estados Unidos, en donde encarnaron los derechos a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad.

Es engañosa esta pauta de desarrollo, primeramente, porque convierte la historia en un relato de éxito moral, en una carrera en el tiempo en que cada corredor pasa la antorcha de la libertad al siguiente equipo. De este modo la historia se convierte en un relato sobre el desarrollo de la virtud, sobre cómo los buenos ganan a los malos. Con frecuencia esto acaba convirtiéndose en el relato de cómo los ganadores demuestran que son virtuosos y buenos por el sólo hecho de ganar.

[...]

Este esquema es engañoso en otro sentido. Si la historia no es más que un relato sobre el desarrollo de un propósito moral, entonces cada eslabón de la genealogía, cada corredor de la carrera, se convierte en simple precursor de la apoteosis final.³⁷

Hablar entonces de la “historia de los pueblos sin historia” supone hacerlo desde una perspectiva no histórica, paradójicamente,

³⁷ Wolf, *op. cit.*, pp. 5, 9, 10 y 17.

yendo más allá del euro y heleno-centrismo y de historias individualistas, morales y estatales. Tal es el problema de la marginación histórica. Marginación que se da en la “historia antigua” y en la “moderna” desde la invención de América. Allí donde el cortesianismo precedió y fundamentó al cartesianismo (para decirlo en una feliz expresión roigiana)³⁸ como fundamento de humanización etnocéntrica europea y colonizadora de lo real. Esto es, en el dominio hegemónico de una cultura, la cultura civilizatoria. En los términos de Ardiles

[La cultura civilizatoria parcializó el término “civilización” (del latín *civitas*)] constituyéndose en patrimonio exclusivo de un grupo etnocéntricamente considerado. Mediante esta indebida y presuntuosa expropiación, fue opuesto a “barbarie”, por lo que aquí “el hombre ya no tiene morada [...] la Edad Moderna, al arrancar al hombre del centro del ser, lo desarraigó” y relegó la producción cultural a la creación de útiles que permitan regular la naturaleza y (con Herbert Marcuse) limitar así el ámbito de la necesidad por medio del progreso, con lo que todo el sistema de medios ha subsumido y absorbido a los fines y valores en una racionalidad instrumental (que se torna como finalidad hegemónica) de toda actividad cultural existente. Aquí el dinero es la mercancía-fetiché civilizatoria y capitalista por excelencia: por ella se destina la vida *creativa* del hombre a la valorización del dinero (se le *neg-ocia*, se le *niega su ocio*), el dinero entonces no es únicamente —como acierta Marx— “el dios entre las mercancías”, sino también el dios entre los mercaderes.³⁹

¿Cómo “rescatar” a estos pueblos en su historicidad no histórica? La marginación histórico-cultural se da en los términos de su ex-

³⁸ Arturo Andrés Roig afirmó que “Cartesianismo y cortesianismo se nos dieron a la par y hasta podríamos decir que el primero nos llegó con la cara del segundo”, en Roig, *op. cit.*, p. 236.

³⁹ Ardiles, *op. cit.*, pp. 391, 395 y 398.

clusión misma de humanidad en tanto inexistentes y “vencidos” de la historia. Esto es, que su integración a una historia etnocéntrica hegemónica, como la europea con pretensión universal, se da sólo a través de su inclusión en el sentido etimológico del término, esto es, de “encerrar dentro de algo”, en este caso de la historia eurocéntrica como patrón de medida universal de humanidad.

Su presencia en la “historia” se dio sólo bajo el reconocimiento de que eran gente sin escritura (siempre que se consideren todos los sistemas escriturarios del mundo, en la perspectiva de Gaur por ejemplo),⁴⁰ sólo con tradiciones orales cuyas constataciones “científicas” dejan lugar únicamente a conjeturas. En los términos de Henri Moniot (1935-2017):

esos pueblos se estudiaban en su “presente etnográfico”, este pasado constantemente presente que se ofrecía aún a la mirada antes de hundirse. La etnología ha descrito con demasiada frecuencia un estado “tradicional” de las sociedades, estático, temporalmente sincretista y llano, propio para pasar a los archivos o al museo de culturas y a su comparatismo. [...] La clave del empleo de las tradiciones orales para fines históricos, o de su rechazo, [...] radica en sus condiciones sociales reales de creación, de conservación, de uso.⁴¹

Esto nos plantea la situación de considerar a la memoria como el fundamento mismo de la historia en cuanto dimensión sensible e intencional de la existencia humana para la confección de una historia “de todos” en convivencia democrática plena, digna y justa. Cuestión que ya hemos examinado en el capítulo previo.

En este punto, las distintas ideas del hombre y sus configuraciones explicativas de humanidad comienzan el problema de una

⁴⁰ Albertine Gaur, *Historia de la escritura*, Salamanca/Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez/Pirámide, 1990.

⁴¹ Henri Moniot, “La historia de los pueblos sin historia”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Hacer la historia*, vol. 1, *Nuevos problemas*, Barcelona, Laia, 1979, pp. 118 y 121.

disciplina que ha llamado la atención al respecto a partir de responder cuál es la categoría o el criterio definitorio, sin poder llegar a respuestas definitivas (por fortuna).

Nos referimos a la antropología como una disciplina moderna que, etimológicamente dicho, estudia al ser humano en cuanto tal. Por ello, como apunta Marvin Harris, “[l]a antropología empezó como ciencia de la historia”,⁴² una ciencia explicativa de los modos de organización y realización de los seres humanos a partir de la Ilustración europea y sus relaciones de colonización y cientifización como horizonte utópico que, como ha destacado Esteban Krotz, “estaba —como todos los fenómenos culturales de la época— profundamente arraigada en el siglo XVI”.⁴³ A partir de entonces, como apuntó Leopoldo Zea,

la historia dejará de ser crónica o relato; ahora se buscará el sentido de ésta [desde] la humanidad de los otros [que] dependerá de lo que él [el europeo] sepa de sí mismo. Su concreta humanidad será el arquetipo de toda posible humanidad. [...] Es de esta forma que el europeo aportará a la cultura la antropología y la historia [con la que] se posibilitará la existencia de otros hombres y otras historias, las cuales, de una u otra forma, serán prolongación del hombre por excelencia y de la historia universal. [...] Proyección de su ser hombre y de su historia, con la que completará y justificará, a su vez, la expansión material [e ideológica] que este mismo hombre realiza sobre otros hombres y pueblos [...] esto es, la conquista y la dominación, el colonialismo.⁴⁴

⁴² Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI, 1979, p. 7.

⁴³ Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México, FCE/UAM-I, 2002, p. 320.

⁴⁴ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 77, 78, 80 y 81.

En tanto decimonónicamente científica, la antropología estableció un canon genealógico ideológicamente decantado acríticamente por el poder de autoridad

en la que no figura ese Bacon que concordaba con Moro, Müntzer y Campanella. Más bien se trata del Bacon que hacía causa común con Descartes, Locke y Leibniz, cuya herencia fue reclamada por Galileo y Newton, Vico y Linneo, Malthus y Lyell, y entre cuyos descendientes no se encuentran Fourier y Owen, Weitling y Kropotkin, sino Darwin y Helmholtz, Pasteur y Mach.⁴⁵

Con ello, pretendió comprender la realidad de lo humano casi siempre más allá de toda historia, bajo los términos de las explicaciones gestadas en distintas posiciones ideologizadas en tanto idealizantes del humano. Es el problema mismo de lo que después se conocerá como “etnohistoria”: la historia de gente sin historia, pero no sin presente ni pasado en un porvenir determinado por la marginación y la exclusión.

Con todo, los esfuerzos de occidente por comprender lo no-occidental y no-civilizado, aunque hoy sí occidentalizado, han sido incompletos. Máxime en sentido eurocéntrico, desde la antropología como ciencia sin historia o de la historia como ciencia sin antropología o bien de toda disciplina como ciencia sin historia o de historia sin cualquiera de las disciplinas. Tales posiciones son las que han configurado una “historia de los hombres ‘sin historia’”.

Y es desde esta colonización como lente de la historia y de la antropología modernas eurocéntricas que, como hemos visto, se configuran ideologías tanto orientalistas como occidentalistas.

En este tenor, es preciso abordar de un modo interdisciplinar (en el sentido ya planteado y como venimos realizando) la situación de los excluidos de la historia, entendidos aquí como “vencidos de la historia” en tanto que, siendo ignorados por la modernidad

⁴⁵ Krotz, *op. cit.*, p. 320.

eurocéntrica, son también negados por no poder dejar huellas materiales, escriturales y simbólicas de su existencia, más allá del recuerdo y otras huellas mnésicas.

Lo cual nos lleva al punto de considerar la cuestión de la exclusión histórica como una cuestión política donde se gesta el “olvido acerca de la verdad de la condición humana: de que el hombre es criatura en trance de continuo nacimiento”, tal como lo plantea María Zambrano.⁴⁶ Un olvido que se debate entre lo que llama un “optimismo utópico” (que cabría mejor llamar optimismo ingenuo), que afirma la existencia de la condición humana con sólo negarla, y un pesimismo de la condición humana, quizá cercanos a la posición decadentista del humano que planteara Max Scheler.⁴⁷

El reto es configurar una historia de todos los sujetos humanos sin exclusión ni opresión, una historia, diría Ardiles, conclusiva en tanto que abierta a la novedad emergente de la humanidad presente, pasada y futura que ha sido ignorada, vilipendiada, negada en su ser y en su valer, así como denigrada. Sujetos que, no obstante, ellos, siempre están por venir en tanto futuro abierto y configurando así lo que llamaremos una historia abierta desde una antropoética política de la historia.

⁴⁶ Zambrano, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁷ Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1981, pp. 51-67.

7. ANTROPOÉTICA POLÍTICA DE LA HISTORIA: PARA UNA HISTORIA COMO APERTURA DESDE LOS VENCIDOS

Si la vida es una serie de aventuras en el espacio-tiempo, la vida humana, la más distinta de todas, ha de ser una aventura en que se distinga, ante todo, el modo de adentrarse en el tiempo.

María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 119.

La condición humana actualmente occidental(izada) se encuentra, quizás hoy más que nunca, en crisis. Ello se debe a que su historicidad ha sido anclada en el progreso, que mira al pasado con horror y huye de él como si dependiese de ello su presencia actualizada. Configurar la historia desde y con los vencidos de la historia es dimensionar políticamente la historia en su razón anamnética por la liberación humana. He ahí el reto, donde no deja de resonar, en este punto, la tesis VII sobre la historia de Walter Benjamin:

Los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido una vez. La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa para los dominadores de cada momento. Con lo cual decimos lo suficiente al materialista histórico. Quien hasta el día actual se haya

llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra. Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura. [...] Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo.¹

El reto está en dimensionar una historia auténticamente humana, una historia de la persona humana que se constituya desde los vencidos de la historia como sujetos que, víctimas de esta cultura civilizatoria occidental, dan cuenta de la historia como tragedia humana y su anhelo de una historia sin sacrificialidad, “a contrapelo” como utopía de convivencia plena con justicia y dignidad.

Es preciso, en este capítulo, configurar los elementos mínimos de una historia como apertura en tanto horizonte posible de la realización histórica de la persona humana desde una antropoética política de la historia para poder dimensionar, de este modo, el problema que nos interesa, esto es la cuestión de “los ‘vencidos’ como sujetos de la historia” ante una historia sacrificial. Tales son el problema y objetivos de este capítulo.

LA HISTORIA COMO APERTURA:
LA PERSONA HUMANA DESDE UNA ANTROPOÉTICA
POLÍTICA DE LA HISTORIA

Hablar del ser humano y su idea es referirnos a una pluralidad de posiciones gestadas en sentidos múltiples desde un eje común,

¹ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I: filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 181 y 182.

por lo cual se hace imprescindible su historización. En este tenor es posible hablar con mayor propiedad de una idea del ser humano que, más allá de Foucault (para quien la idea del hombre es euromoderna y no tiene más de dos siglos de existencia),² para el filósofo Max Scheler constituye el trasfondo de toda filosofía de la historia en su idea antropológica propiamente dicha desde la época antigua. Esto es, que existe en toda idea de historia una idea del hombre que la constituye como antropología de la existencia en su cotidianidad típica: “Una historia de la conciencia que de sí mismo ha tenido el hombre; una historia de los modos típicos en que el hombre se ha pensado se ha sentido y se ha visto a sí mismo en los diversos órdenes del ser, debería proceder a la historia de las teorías acerca del hombre”.³

Tal historia se suscribe, desde el punto de vista de Scheler, a cinco posturas cruciales: 1) la idea cristiana del hombre explicado por el mito de la creación; 2) la idea griega del hombre concebida como *logos* o *ratio*, para convertirlo en *homo sapiens*; 3) la idea científica y filosófica natural moderna del hombre, que lo considera como *homo faber*; 4) las filosofías que, al contrario de las anteriores, conciben al hombre de modo pesimista, como un ser decadente y en extinción; y 5) las filosofías optimistas del hombre que lo idean más allá de toda “doctrina conocida”.

Ante este panorama no cabe sino preguntarse ¿qué y quién es el ser humano como persona?, ¿qué es entonces la vida humana y qué relación tiene con la historia como mundo histórico-cultural? Lo cual nos lleva a considerar ¿cuándo comienza la historia propiamente humana, en el sentido amplio del término?

Es cierto que el término mismo de la “vida” es indeterminado y referido a la proyectualidad programática del ente. En este

² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2010.

³ Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1981, p. 11.

sentido es preciso destacar la idea del “mundo-de-la-vida”. Idea en cuanto horizonte descriptivo que ha sido aludido desde un sentido fenomenológico genético. En efecto, desde su planteamiento por Husserl en 1924, tiene la pretensión de ser, siguiendo a Hans Blumenberg, un término originario, “ahistórico” en tanto “universo de lo sobreentendido” o “comienzo artificial desde cero” y, de tal manera, “condición de posibilidad de la historia”. Si bien esta cuestión ya la hemos analizado al hablar de una “dimensión antropológica de la historia”, es necesario es retomar este punto en relación con la noción misma del sujeto como persona que estamos analizando. En tal sentido, ha dicho Blumenberg que

La conceptualidad de contraste que encierra la expresión “vida” desde hace más de un siglo es ya por su origen el contraste con el concepto mismo, es decir, el intento de hallar un único concepto que como tal contenga y ordene la exclusión de las funciones abstractas, clasificatorias, identificatorias del concepto en general. Aparece entonces como el último esfuerzo, ya casi escatológico, del concepto por ofrecer resistencia al concepto: el mundo de la vida como un mundo para quedarse, pero sólo en la defensa permanente y agotadora contra los poderes de la obnubilación, contra la fuerza bruta del concepto. [...] Necesitamos una teoría del mundo de la vida porque ya no vivimos en un mundo de la vida, o al menos porque no sabemos con exactitud en qué medida ya no vivimos en un mundo de la vida. [Pues] el mundo de la vida, como quiera que se lo defina, es por su función la condición de posibilidad de la historia y en cuanto tal no es el mismo histórico. [...] Desde esa perspectiva, el mundo de la vida es el universo de lo sobreentendido.⁴

Por ello, no se trata, como hemos dicho, de retomar la expresión “mundo-de-la-vida” en un sentido ahistórico, sino más bien trans

⁴ Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, FCE, 2013, pp. 250, 251 y 254.

y dia-histórico o más allá y a través de la historia. Retomemos, pues, la idea de la cultura como fundamento de humanidad, según plantea Sahlins, en tanto “condición fundamental del desarrollo biológico de la especie”⁵ o antropologización de la naturaleza y la realidad toda. En este sentido, la idea de un “mundo de la vida” aludiría más bien a la idea de la realidad en tanto cosmos y condición simbólica de posibilidad de la existencia. Lo cual lleva a valorar la historia como producción humana, retomando simbólicamente esta cultura antropologizante en tanto actividad finalista, Actividad que, en último término, pretenda la realización de una realidad histórica libre de la necesidad, la escasez y la mediatización de la vida de todos los seres humanos.

Esto es, la realización de la persona humana en la historia como persona. Porque el ser humano es la persona en cuanto tal. Por eso mismo, la idea de vida humana es, desde el punto de vista de la historia misma, sustancialmente histórica. Sólo así ha podido decir Ellacuría que

El ámbito de lo humano no es sin más la realidad individual de los hombres. En este primer encuentro del niño con lo otro humanizado, hay todo un “haber” humano que lo rodea y configura. Son todas aquellas cosas con que el hombre hace su vida, con las cuales los demás humanizan sus propias vidas y a las cuales han ido humanizando: todo esto le es ofrecido al niño. [...] Este ámbito de lo humano desborda su propia realidad y se introduce en ella a través de su vida con los demás. [...] La vida histórica es esencialmente cambio y los cambios en la sociedad son, en primer término, cambios en la sensibilidad vital, en los que se fundan los demás cambios. El cambio en la sensibilidad vital se manifiesta en forma de generación.⁶

⁵ Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2014, p. 117.

⁶ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 214 y 457.

Es aquí que nos topamos con la cuestión ya sugerida en el misterio antrópico planteado por Zambrano. Si ya Zubiri, y con él Ellacuría, nos hablaron del hombre como un “animal de realidades” en tanto que animal que es capaz de inteligir la realidad sentiente-mente, más allá de todo estímulo sensorial,⁷ podemos decir, como ya hemos visto, que esta inteligencia sentiente se da gracias a la memoria del ser humano. De este modo, éste se realiza como un antropeide productor de cultura, vinculando práxicamente sus dimensiones biológica, genética, cortical, natural y simbólica para poder reproducir materialmente su vida y vincularse con sus alteridades (cósmica, natural, animal y humana) en sentido coetáneo (con los de su edad), comunitario (con su colectividad que le da cabida) y contemporáneo (con los otros humanos que viven en el resto del planeta) a niveles sincrónico (en un mismo tiempo) y diacrónico (en distintos tiempos, en este caso hacia el pasado, el presente y el futuro). Esto es, que el hombre realiza su vida desde su historicidad misma.

Hablar de la vida humana es entonces hablar de su historicidad constitutiva. Por ello, a la pregunta sobre la vida humana y su relación con la historia podemos responder sintéticamente que la historia, en tanto discurso, comienza con el estudio de la vida humana ya que ésta es historia en el sentido narrativo o amplio

⁷ La cuestión puede verse ampliamente en los escritos de Ellacuría (y las obras allí referidas de Zubiri) en Ignacio Ellacuría, “La componente social de la historia” y “La componente personal de la historia”, en *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, pp. 177-396 (esta obra sintetiza mucho de lo planteado en sus *Escritos filosóficos*, a continuación citados): Ignacio Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, “Esquema general de la antropología zubiriana”, “La antropología filosófica de Xavier Zubiri”, “Antropología de Zubiri” e “Introducción crítica a la antropología de Xavier Zubiri”, en *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, 2007, t. II, pp. 71-148, 199-364, 515-664; Ignacio Ellacuría, “Persona y comunidad”, “Biología e inteligencia”, “La obra de Zubiri sobre la inteligencia humana” y “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, 2007, t. III, pp. 65-113, 137-201, 343-352, 365-394.

del término. Por lo cual, puede decirse que “la última raíz de la concepción del mundo —dice Dilthey— es la vida. Y esta vida no puede entenderse sino desde sí misma [...]. Por esto su método es descriptivo y comprensivo, no explicativo y causal, y su forma concreta será la interpretación o hermenéutica. [...] La vida es en su propia sustancia historia”.⁸ Es así que desde la hermenéutica histórica de Dilthey, pasando por Ortega y Gasset y hasta la historia de las ideas latinoamericanas, podemos situar algunos de los distintos momentos y posiciones teóricas sobre la historia como estudio de la vida humana.

Se puede decir que lo propio del ser humano es su reproducción vital a niveles físico (natural, biológico, genético y cortical), material (ecológico y corporal o fenotípico) y simbólico (diahistóricamente trascendente y vinculante por medio del tiempo de duración que es la memoria) para la construcción contingente de su mundo histórico y cultural, entendiendo dicho mundo en un marco opcional y estructuralmente situado y mediatamente constituido por la violencia, la ideología y la utopía como condiciones humanas de sus relaciones mutualistas y de poder. Todo ello en su procesualidad dinámica y contingente hacia un destino común de liberación humana. Es decir, lo propio del ser humano se gesta en la realización de lo que puede llamarse vida humana (con las dimensiones ya aludidas) a lo largo de su historia. Así, para Ella-curía “[e]l argumento de la vida está constituido, por tanto, por la duración, el decurso opcional y la destinación. Ejecución, opción y aceptación son así las formas correlativas de la autoposesión; son también tres raíces distintas de la temporalidad humana y asimismo tres formas distintas de afrontarla”.⁹

⁸ Julián Marías, “Introducción a la filosofía de la vida”, en Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, pp. 28 y 29.

⁹ Ella-curía, *op. cit.*, pp. 477.

Por eso ha podido decir el filósofo José Ortega y Gasset que el ser humano, si alguna esencia tiene, esa es la historia. La vida humana, en tanto “realidad extraña” que reúne la aparición de todas las realidades, tiene racionalidad pero, siguiendo al filósofo español, no puede fundamentarse en la razón científica física, por lo cual “el fracaso de la razón física deja la vía libre a la razón vital e histórica” y torna al concepto de espíritu como un “naturalismo larvado” que “si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto *res*, cosa, todo lo sutil, etcétera, que se quiera”, en suma una “razón *a posteriori*” que se define

Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. [...] La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica. [...] El hombre [...] se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. [...] Se vive en vista del pasado [pues] el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. [...] Hasta ahora, la Historia era lo contrario de la razón. [...] Se trata de encontrar en la Historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión “razón histórica”. [...] La razón histórica es, pues, *ratio*, *logos*, riguroso concepto [que] no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *facti* de que proviene: *ve* como se hace el hecho.¹⁰

Pero este sucedáneo que es la vida, en tanto razón histórica, no vive solamente del pasado, sino sobre todo del futuro. Como hemos visto ya en nuestro capítulo sobre el tiempo, el futuro es el tiempo fundamental del hombre. Sólo así es posible afirmar, como hace María Zambrano, que el “anhelo es la primera manifestación de la vida humana [...] más allá del anhelo, como su foco, está la

¹⁰ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, pp. 26, 38, 53, 55, 60, 67 y 68.

esperanza”.¹¹ La “espera y la esperanza” son, en este sentido (y como quiere Laín Entralgo),¹² dimensiones antropológicas esenciales por las cuales el ser humano hace su historia y ésta se gesta como “el inmenso despliegue de la esperanza humana”.¹³

La vigilia y la utopía son, de este modo, dos dimensiones constitutivas de este anhelar con esperanza para confeccionar la historia desde el futuro como instancia temporal de la posibilidad fundada en la conciencia, la memoria y la imaginación contingentes e intencionales. Son dimensiones de la ontogénesis entitativa, para decirlo en los términos de Osvaldo Ardiles, que se renuevan históricamente en la vinculación del fenómeno con la esencia dentro del marco del mundo-de-la-vida, haciendo inductivamente historia desde su propia experiencia en la realidad

entendida como proceso, movimiento productivo, transformación continua, temporización creativa que permitan la emergencia de *distintas* (y no sólo “diferentes”) formas de ser [en el sentido zubiriano del término]. [...] El mundo-de-la-vida [...] reposa sobre la capacidad humana de prever, de anticipar, esto es, sobre la inducción. La certidumbre del ser propia del mundo, presente en cualquier experiencia simple, constituye ya “una inducción”. Pero hablar de anticipaciones, de un pre-ver cotidiano, implica situarnos de lleno en lo que Husserl denomina “praxis”. Se trata de una praxis histórico-social portadora de intuiciones, previsiones e inducciones. En ella se nos da originariamente el mundo-de-la-vida.¹⁴

¹¹ María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 63 y 64.

¹² Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1957.

¹³ *Ibid.*, p. 562.

¹⁴ Osvaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 362, 365, 371-372. Véase nuestro escrito “Hermenéutica, cultura popular y liberación latinoamericana. Un acercamiento desde la filosofía de Osvaldo Ardiles Couderc”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, núm. 28, 2017, pp. 29-54.

De allí que el ser humano, desde la razón histórica de una hermenéutica existencial y antropológica, pueda ser entendido como persona dimensionando su “esencia abierta” (Ellacuría) en su identidad antropológica proyectiva de anhelos y esperanzas, fundada en el principio analógico de la identidad en la diferencia y sólo definida, como vimos con Ardiles, a partir de su praxis dialéctica histórica.

Esto es, la identidad sólo es posible desde la praxis entendida aquí como praxis histórica y tiende, en tanto anhelo de libertad, hacia su realización de la vida desde actividades finalistas como expresión de la liberación de la necesidad. Tal es el marco de realización del ser humano como persona en su condición humana de vida digna.

Por ello, si como indica Juliana González, “la condición humana es la última explicación de la condición ética”,¹⁵ esta “historia ética” que quiere Zambrano no puede ser sino ética-estética en tanto identificación sensible humana desde el dolor y hacia lo bueno en relación con lo bello. Tal es el horizonte donde lo personal se co-implica con lo social en el marco de la creatividad histórica en un proyecto abierto de libertad plena integral de realización desde las actividades finalistas como expresión de un trabajo desreificado.

Hoy, la interrogación sobre la persona humana y la ética es también, como lo fue antes, una reconsideración de su valor, sentido y significado ante una realidad social e histórica disolvente, de desencanto y de fragmentación, que potencia el individualismo exacerbado y la antropofagia, lucha ciega de todos contra todos. [...] Por lo mismo, la identidad que los latinoamericanos han construido no es definitiva sino procesual, dialéctica y en constante enriquecimiento, donde lo “fundante”, lo ontológico o metafísico está en la historia, en las tradiciones, el legado, los imaginarios sociales, las concepciones del mun-

¹⁵ Juliana González, *Ética y libertad*, México, FCE/UNAM, 2007, p. 27.

do, los mitos, los símbolos, etc. Por lo mismo, la identidad es abierta y receptiva de las influencias externas en un proceso dialéctico de síntesis.¹⁶

Por ello, es posible hablar de historia humana en cuanto horizonte de una antropoética política de la historia, entendida como una historia con antropología y una antropología con historia, cuya relación entre individuos y sociedad se da en sentidos biográfico, intersubjetivo y de producción y reproducción objetiva de su vida colectiva. Como dice Adolfo Sánchez Vázquez, “la historia del hombre no es sino la historia de su praxis”.¹⁷

Y es aquí que este marco de realización humana como persona, al ser histórica, es también política y gesta su orientación entre actividades finalistas y actividades utilitarias para la vida. Es entonces que la “humanización de la historia” (como expresa Zambrano) se torna en “historización del humano”. La historia como contrapunto entre lo individual y el marco colectivo de la sociedad del “nosotros” marcó su realización como historia ocluida de los “marginados” y “excluidos” de la modernidad. Esos “otros” ignorados y ninguneados, pero usados para construir una historia colonial, colonizada y colonizante.

Allí donde la persona se torna un “personaje” y el autor de la historia, en mero actor funcional de un discurso histórico: tal es el horizonte de una historia ocluida. Por ello, no basta solamente reconocer la historicidad de un “nosotros”, individual y/o social, sino, desde la perspectiva de la antropoética política de la historia, se trata de reconocer su vínculo con los “otros” desde su situación de “vencidos”, “los nadie”, “inexistentes” desde una historia ocluida, pero como sujetos de la historia humana, que los torna en

¹⁶ Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas filosóficas (ensayo de filosofía y de la cultura en la mexicanidad)*, México, Torres y Asociados, 2010, pp. 191 y 209.

¹⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2013, p. 403.

sujetos de una historia como apertura. Siempre desde el horizonte histórico y político de un orden democrático radical de todos, hoy asediada por el neoliberalismo y el conservadurismo. En los términos de Magallón:

Ello implica la refundación de la nación y del Estado y, desde el Estado de raíz liberal conservadora, plantear una nueva alianza de los sectores populares concebida como un eje vertebrador que replantee nuevas formas de organización política y democrática de carácter social, donde todos y todas, mayorías y minorías estén incluidos en el proyecto de recuperación de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales para todos. Esto es una democracia radical de profunda raíz popular. Lo cual bien puede ser entendido con una nueva forma política, económica, social, cultural, ética y ecológica.¹⁸

Se trata pues de abordar la cuestión de los “vencidos” como sujetos de la historia ante una “historia sacrificial” imperante en nuestra realidad histórica y para la configuración de una auténtica “historia de todos” en convivencia plena y horizontal democrática de identidad en la diferencia. Allí donde la liberación, la semejanza y la solidaridad sean horizontes vitales de existencia común.

LOS “VENCIDOS” COMO SUJETOS DE LA HISTORIA ANTE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SACRIFICIAL

Reflexionar sobre la cuestión esencial de la presente obra, esto es, sobre los sujetos excluidos de la historia, sobre la exclusión misma de la historia, implica reflexionar sobre sujetos que, siendo “vencidos” por una historia progresiva y civilizatoria sostenida en lo que hemos ubicado como la “falacia absolutista” de la filosofía de la

¹⁸ Mario Magallón Anaya, *Filosofar, historia y eticidad desde nuestra América*, México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2017, p. 74.

historia sacrificial, han tenido y tienen plena existencia histórica y social.

Nos referimos a la exclusión de los sujetos como los “vencidos” de la historia. Condición esencial que puede englobar el fenómeno de la exclusión histórica y se refiere, digámoslo una vez más, a aquellos sujetos históricos que han sido desaparecidos y acallados por una historia civilizatoria de orden occidental en tanto víctimas propiciatorias y chivos expiatorios y sólo han podido dejar huella en el recuerdo colectivo humano.

La cuestión es, desde el punto de vista de la antropoética política de la historia que venimos planteando, ¿en qué medida se puede considerar a los vencidos como sujetos de la historia si justamente son vencidos en tanto que inexistentes para una historia sacrificial civilizatoria y occidental?

Ante todo, cabe considerar que lo que hemos visto como “historia de los hombres sin historia” y la “historia de los vencidos” es sólo viable en la medida en que se planteen como afirmaciones a ser negadas por una historia más humana, aquella historia que hemos llamado “historia como apertura” desde la perspectiva de una antropoética política de la historia. Negación configurada por la situación de sacrificialidad como horizonte configurador de toda historia ocluida, según vimos previamente.

Con lo cual quizá no convenga ya llamar “vencidos” a tales sujetos, bajo el supuesto de que todo sujeto de la historia es un sujeto que ha logrado alcanzar pleno control de su vida en su reconocimiento como personas con plena existencia histórica (pasada y presente, siempre en torno a un futuro como horizonte proyectivo colectivo) a niveles de duración (de la memoria), biográfico (de la personalidad), intersubjetivo (de la comunidad) y colectivo (de la sociedad como producción y reproducción del ámbito histórico-cultural general). La cuestión, nuevamente, es ¿cómo lograr este punto?

Hemos ya hablado, en nuestro capítulo sobre la dimensión antropológica de la historia, sobre una antropología crítica del

presente que dimensione la contingente existencia de todo sujeto histórico. Es preciso en este punto profundizar someramente en su relación.

El papel que el sujeto histórico tiene en cuanto sujeto tensionado entre una biografía y su historia social se constituyen como fundamentos de proyección y opción propias en realización contingente para su configuración como sujetos histórico existenciales. ¿Cómo se puede dimensionar este punto? Abordemos brevemente una respuesta concisa principal, pero no únicamente, a través del estudio “El sujeto de la historia”¹⁹ de Ignacio Ellacuría.

Para el filósofo y teólogo español, la estructura se ha de descubrir racionalmente y se da como “estructuralismo genético” (entre estructuralismo comprensivo y el atomismo explicativo) y, en tal medida, se configura un “principio subjetivo estructural” como condición de una subjetividad estructural sobre una base económica.

Por lo mismo, no se trata de una estructura mecanicista, funcionalista ni tampoco cibernética.²⁰ Se trata más bien de una estructura cuyos procesos de transformación están dados en la realidad como realidad histórica. Esto es, a partir de las fuerzas sociales que provoquen conscientemente la transformación estructural hasta poder cambiar totalmente la estructura. La consciencia se presenta como necesaria para anclarse aquí a la praxis histórica que, como

¹⁹ Ignacio Ellacuría, “El sujeto de la historia”, en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Ediciones, 2009, pp. 281-326.

²⁰ Recuérdese que una estructura *mecanicista* se refiere a “un mundo mecánico, repetitivo, que sigue las pautas invariables fijadas por Dios desde la Creación”; mientras una estructura *funcionalista* “se adopta, reestructura y crea para asegurar los objetivos de continuidad, persistencia, estabilidad, sobrevivencia, expansión que corresponden a los valores e intereses de quienes lo dirigen o poseen”; finalmente, la estructura *cibernética* alude a un “conocimiento por objetivos” de los mensajes de control de tal estructura, lo cual es necesario considerar puesto que “las nuevas ciencias construyen su paradigma a partir de la cibernética”. Véase Pablo González Casanova, *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, México/Barcelona, UNAM/Anthropos, 2004, pp. 60, 289, 369 y 474.

hemos dicho, libera de toda mistificación en cuanto transforma la estructura desde la sociedad como cuerpo social. Volveremos más adelante al problema de la conciencia, que es la cuestión de la emergencia del sujeto mismo y nos lleva a la pregunta “¿Cuándo y cómo los hombres podrán ser sujetos de su propia historia?”²¹

Siguiendo a Ellacuría, la historia como libertad alude a su fin en sí mismo y éste sería representado por los sujetos libres que condujesen el proceso estructural, pues es sobredeterminación. Tal finalidad es utópica y “no parece pequeña tarea ni tampoco totalmente utópica, el que la humanidad entera, como sujeto último de la historia, pueda llegar a ser la creadora y la dueña de su propio curso histórico, de la vida histórica entera”.²²

De este modo, hay una legalidad determinada y determinante en la procesualidad histórica para posibilitar toda emergencia del sujeto. Se generan así tres subsistemas fundamentales de la realidad histórica: el natural (físico, biológico y psicológico), el procesual histórico (económico, social, político y cultural) y la persona (en tanto son capaces de opción). Para Ellacuría “hay una estricta co-determinación entre ellos [pues siempre] el todo [es] el que tiene prioridad sobre las partes y esta es la razón aparente de la prioridad de lo político”.²³ Por ello se necesita una consideración sincrónica del proceso histórico más que diacrónico. Sólo así podrá dimensionarse la necesidad de la determinación, lo autónomo de lo determinante.

Así se perfilan, en su historicidad humana, tanto el proceso estructural como los determinismos históricos: “el reconocimiento de un proceso estructural, que incluye como momento suyo no sólo elementos subjetivos, sino sujetos personales múltiples [pues] los sujetos serán intrahistóricos” y los determinismos históricos “fijan lo que no se puede hacer, lo que no es posible, llevan también a

²¹ Ellacuría, “El sujeto de la historia...”, p. 306.

²² Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica...*, p. 561.

²³ Ellacuría, “El sujeto de la historia...”, p. 306.

algunos resultados fijos”.²⁴ Por ello una determinación condicional, afecta, provoca y orienta al sujeto.

Todo sujeto histórico es primeramente sujeto biográfico, en cuanto sujeto de su propia vida; es sujeto histórico en cuando individuo o individuos que tienen capacidad de incidir históricamente conforme a una intención práxica. Es decir, el sujeto histórico, en tanto sujeto estructural de la historia, es autor, actor y agente cuyas dimensiones son expresión del argumento de la vida que va transformando continuamente a los sujetos.

Se constituye así el sujeto como estructural, configurado por posibilidades históricas, esperanza y función utópica, conciencia colectiva entendida como cuerpo social que, unidas, configuran una planeación colectiva histórica y realización de crisis revolucionaria para transformar las estructuras históricas.²⁵ En palabras de Ardiles, “debemos releer el pasado desde la novedad emergente de un futuro que se manifiesta ya como ‘posibilidad real’ actuante en la concreción de la historia”.²⁶ Ello nos lleva al punto de la utopía, que pasa necesariamente por el de la dialéctica y la negatividad (¡a pesar del propio Ellacuría!)²⁷ como elementos constitutivos de toda conciencia histórica. Por ello

²⁴ *Ibid.*, p. 305.

²⁵ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica...*, pp. 244-261.

²⁶ Osvaldo Ardiles, “Ethos, cultura y liberación”, en *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, p. 12.

²⁷ Lo cual no implica un antimarxismo en Ellacuría, ni mucho menos. Se trata más bien de buscar una posición metafísica de la historia que se plantea ir más allá de la dialéctica hegeliana y aún la marxiana al considerar al sujeto humano desde su propio cuerpo. Las consecuencias y manejo de esta posición han llevado a Ellacuría a buscar referentes cercanos a la antropología y la sociología, dirigiéndose así a la dimensión biológica del ser humano muy en la línea de su maestro Zubiri. Por ello, para apreciar cabalmente el punto, no se trata de considerar una filosofía de la historia sino (remito a tal obra ya citada, en este sentido) de construir una filosofía de la realidad histórica.

se puede decir que las *posibilidades reales sin la utopía son ciegas y la utopía sin las posibilidades reales resulta vacía*. Cuando una se desarticula de las otras, se cae en el *mesianismo*, que quiere realizar *ya* la utopía, o en el *oportunismo*, que nos deja inermes ante el imperio de lo vigente. La mediación entre las posibilidades reales y [la] utopía concreta está dada por *lo político*.

Lo político dice referencia a la lucha por la regulación racional de las relaciones sociales contraídas en el proceso de producción y reproducción de la existencia humana. Debemos diferenciarlo de *la política*.

La política dice referencia al juego de los intereses sectoriales expresados en partidos u otras agrupaciones con aspiraciones de poder.

Lo político es una dimensión esencial de la existencia humana. Es coextensiva a todo el campo relacional de ésta y debe subordinar la política a la consecución de sus fines racionales. [...] También la regulación racional de lo político se basa en las posibilidades reales gestadas en las estructuras materiales del ser histórico-social. Dichas posibilidades reales proveen el sustento a la creatividad político-cultural del hombre. El logro de ésta como liberación se halla encuadrada por el conjunto de condicionamientos óptico-temporales dados, liberación que se orienta a la apertura concreta y trascendental del frente histórico en cuestión. De allí que toda reflexión histórico-política deba cimentarse en el explícito reconocimiento de la existencia previa y de la primacía óptico-ontológica de la materialidad del proceso histórico-objetivo que viven nuestros pueblos.²⁸

Es aquí donde se hace necesaria la presencia de un sujeto de “novedad emergente”. Ellacuría plantea, desde una posición que hace ecos del marxismo, que “Se aceptan, por tanto, elementos subjetivos, pero no un sujeto fuera del sistema [pues] en última instancia la determinación dominante viene del todo fundado últimamente

²⁸ Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 61 y 62.

en la base económica. [...] No hay modo de salirse de la historia y de sus condicionamientos”.²⁹

Desde esa principal estructura, la economía, mirada en sentido histórico, es que el sujeto se inserta en la historia a través de la actualización de posibilidades por medio de proyectos, esto es, en el punto donde se anclan posibilidad real y utopía concreta. El ser humano se hace historia al ser, en términos de Ardiles, político, y lo político se hace histórico al ser un humano convivencialmente con los otros.

La memoria, dijo Aristóteles en su *Historia natural*, es una afección del alma. De la misma manera, Ellacuría plantea que la memoria es una afección de la historia entendida como actualización de posibilidades por vía proyectiva, esto es, que la historia es afección de la creatividad y socialidad políticas de los seres humanos. Aquí está la cuestión, para Ellacuría, de la relación del sujeto con la historia. Relación doble, necesaria en uno y posible en otro: como “sujeto histórico” y como “sujeto de la historia”. ¿Qué diferencia a cada una y cuál es la posición de los “vencidos de la historia” en ella?

Para Ellacuría, todo sujeto es histórico, ya lo vimos, en tanto sujeto vivo, está siendo afectado por esta historicidad constitutiva. Es una “condición pasiva de la historia” que nos torna, irremediabilmente, como “sujetos de la historia”. Sujetos susceptibles de hipóstasis, donde la creatividad y el tiempo de ocio son ajenados y los oprimen, suprimiendo su persona(lidad) propia. Por ello, “el que no asimila esta fortaleza [de actualizar las posibilidades históricas por medio de proyectos] queda dominado”.³⁰ Se trata de pasar de ser meros sujetos biográficos a ser sujetos autores de nuestra propia historia por medio del pleno ejercicio de nuestra agencialidad.

¿Cómo asimilar esta fortaleza? Justamente se trata de pasar de ser meros “sujetos históricos” a “sujetos de la historia”. Tal paso

²⁹ Ellacuría, “El sujeto de la historia...”, pp. 288 y 321.

³⁰ *Ibid.*, p. 321.

implica “un influjo” en el devenir histórico como efecto de (¡esto es crucial!) dejar huella en el curso de la historia. En este punto Ellacuría es claro en decir que el ser sujeto de la historia no implica ser sujeto de toda la historia, sino que

se es sujeto ante la historia a partir de una historia concreta. No se trata sólo de ser libre individualmente en la esfera de lo biográfico, sino de ser sujetos respecto del proceso histórico. [...] La condición para este influjo que deja huella visible no sólo es la capacidad subjetiva, sino su acomodación a las condiciones objetivas y su grado de objetivación conseguida. Queda abierta la pregunta de si [las] condiciones objetivas hacen surgir necesariamente el hombre adecuado.³¹

Y esta objetivación se da en los mitos, utopías, neotopías, ectopías y toda expresión de demanda y lucha por la liberación humana que persista colectiva y existencialmente aun en lo reprimido y oprimido por el poder de dominación absolutista y sacrificial. En este sentido, como afirma Jacob Taubes, “[n]o es que hayamos salido hace mucho tiempo de la historia y hayamos llegado a la *posthistoire*; estamos aún en lo profundo de la prehistoria, donde se celebra el rito sacrificial de las instituciones [humanas]”.³²

Es necesario considerar que la condición humana como sujeto de la historia conlleva ser sujeto “ante” la historia desde la más cruda onticidad, realizarse en una libertad configurada colectivamente y situarse subjetivamente de modo adecuado ante las condiciones objetivas determinantes. Y es aquí donde el debate entra en escena y queda abierta la cuestión. Por ello, preguntamos a la posición ellacuriana, ¿qué pasa con la conciencia histórica humana? Quizá justamente en este último punto se encuentra la cuestión inicial y decisiva del problema.

³¹ *Ibid.*, pp. 325 y 326.

³² Jacob Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 310.

NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA
DESDE LOS VENCIDOS DE LA HISTORIA

Retomemos la cuestión de que el sujeto de la historia tiene el objetivo de transformar su realidad para ser autor de su propio destino. Se trata, pues, de situarnos en una historia sacrificial con una situación de absolutismo que aherroja nuestra existencia. Es ante esta historia de dependencia, dominación, explotación, de marginación y, sobre todo, de exclusión que nos hemos situado (aceptando la tesis de Zambrano) desde la configuración occidental concreta y su expansión colonial, tanto en la antigüedad como en la modernidad, con el siglo XVI como tiempo del “ingreso” de lo que se conocerá como América en la historia. Historia que es producto de lo que hemos llamado “falacia absolutista” de la historia sacrificial.

Por eso mismo, es preciso decir que todo sujeto “de la” historia es siempre un sujeto emergente en su contingencia y ejercicio de valor para una propia constitución de su persona. La configuración de este tipo de emergencia se da a partir de la configuración misma de la conciencia, donde la capacidad de anteponerse, protestar y resistir ante la imposición del más fuerte es siempre la característica de toda historia en tanto proceso de liberación contingente. Historia que es referente de la necesidad de exigir y tomar a la propia conciencia en tanto colectiva, lo cual implica reconocernos a nosotros mismos desde nuestra dignidad de sujetos y reconocer esa dignidad en la alteridad de cada sujeto y situación humana. Tomar propia conciencia de la situación vital y colectiva implica desenajenación y desreificación de la vida humana misma. Lo cual conlleva ir hacia otra historia, más humana desde el existente mismo.

Es el pleno ejercicio constructivo del “nosotros” ante los “otros” como signo del *a priori* antropológico, que supone “tenernos a nosotros mismos como valiosos, y como valiosos conocernos”. Aquello

que el filósofo Arturo Andrés Roig³³ considera para retomar lo humano como capacidad de normatividad propia, sin ignorar la historicidad contingente de cada sujeto como subjetividad de un sujeto empírico. En tal sentido, se precisa de una historia que aborde a todos los sujetos, marginados y excluidos, como condición de la plena realización de tal subjetividad: la ectopía como horizonte de sujetos descolocados de su propia historicidad supone así lo que aquí hemos llamado una historia abierta más allá de una historia ocluida.

Es aquí donde los vencidos de la historia entran en el debate. Allí donde se hace necesario considerar la situación de absolutismo estructuralmente sacrificial, de lo que hemos llamado “falacia absolutista” más allá de Europa y del eurocentrismo. En palabras de Enrique Dussel,

Sólo cuando se niega el mito civilizatorio [...] se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa [...] y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la “razón emancipadora” como “razón liberadora cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se define la falacia desarrollista del proceso de democratización hegemónica [...], cuando se declara inocentes a las víctimas desde la afirmación de la alteridad [...] como personas que han sido negadas por la Modernidad.³⁴

Son aquellas víctimas, en categoría de Dussel y signadas por una falacia no sólo desarrollista sino también absolutista, que como vencidos de la historia nos presionan, presionan nuestra condición humana realmente existente y nos llaman, desde su situación de negados e ignorados (exterioridad, en el sentido ardilesiano del término, como ignorados y negados, invisibles), hacia la confec-

³³ Arturo Andrés Roig, “La filosofía de América y el problema del sujeto del filosofar”, en Roig, *op. cit.*, pp. 235-246.

³⁴ Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2000, p. 50.

ción de una historia abierta desde la propia condición humana en libertad como horizonte de horizontes. Allí donde no sólo la igualdad en democracia participativa radical, sino también la libertad en vida material libre de necesidades y con expresión plena de la creatividad humana, permitan la realización constante y contingente de historia humana realmente humana.

El tránsito hacia esa historia implica, como vimos, la apertura de los “vencidos” de la historia civilizatoria a una historia más abierta al mundo y su situación presente sacrificial, implica reconocer a los vencidos de la historia, primeramente, como sujetos históricos en tanto que biográficos (lo cual supone historiar desde la memoria, como vimos en capítulo pasado), y posteriormente como sujetos de la historia en tanto sujetos de “su” propia historia concreta. Tal es el núcleo de lo que podemos llamar una “filosofía de la memoria” ejercida, en este caso, desde los vencidos de nuestra América para hacer frente a la “falacia absolutista” de la historia sacrificial.

En este sentido, habrá tantos sujetos “de la” historia como concreciones de la historia se den. La condición de la liberación se torna histórica y estructuralmente necesaria no sólo para los “vencidos”, sino para todos. La cuestión es la dimensión “apriorista” antropológica o ética antropológica de reconocimiento valioso de sí mismo desde los otros.

Puede decirse entonces que es imprescindible considerar la dimensión sacrificial de la historia como constitutiva de toda historia ocluida. Sólo así podremos aproximarnos a la realización de una historia plenamente humana como horizonte que se vislumbra sólo desde los vencidos de la historia como una antropoética política de la historia desde una filosofía de la memoria situada desde nuestra América.

Estamos así en condiciones para profundizar, en la parte final de esta obra, sobre los criterios y elementos mínimos de lo que entendemos como una filosofía de la memoria desde los vencidos de nuestra América.

REFLEXIONES FINALES

Pues lo que en nuestra cultura estaba oculto, expresado en mil signos y velado por mil equívocos, era la voluntad popular hecha esfuerzo porfiado y persistente por ser. En lucha permanente contra la voluntad de dominio del opresor secular, las masas populares se ponen a sí mismas (actitud tética) en el juicio existencial de la resistencia. Si se les quita la palabra enmudecen, pero inventan otros senderos de lenguaje. Si no pueden cantar, cuchichean; si no pueden gritar, pintan paredes. La tarea es siempre la misma: *ser*. Pues el futuro es de los que esperan contra toda esperanza.

Oswaldo Ardiles, *Vigilia y utopía*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, p. 410.

La memoria, entendida como intencionalidad del recuerdo que hace presencia del pasado en el presente y proyecta el futuro vital para la constitución de lo humano en el tiempo en devenir, es un campo de reflexión muy añejo. En opinión de distintos estudiosos del tema, éste surge por un “temor primitivo” humano al olvido colectivo en la impureza del tiempo histórico. La memoria se con-

figura así desde las distintas vías de la condición humana (personal, social y cultural) como anhelo de trascendencia de la propia finitud. Trascendencia que permite a su vez la resemantización de la propia condición humana, donde el aprendizaje y la educación son puentes fonéticos necesarios que operan entre la memoria y su complementario, el olvido. Es allí donde se abre la posibilidad de su uso “ejemplar” de ambos, memoria y olvido (en tanto que *magistra vitae*, en el sentido dado por Todorov en *Los abusos de la memoria*), para una revitalización de la humanidad y la humanización de la vida misma en un horizonte abierto al tiempo histórico y ontofenoménicamente situado en su circunstancia. Lo cual constituye una condición necesaria para todo compromiso responsablemente asumido para una convivencia solidaria en el encuentro comunitario con los otros.

Se torna entonces necesario abordar una dimensión política de la memoria desde aquellos sujetos que colectivamente nos han constituido y constituyen aún desde su ausencia, siempre presente en el recuerdo: aquellos vencidos de una historia sacrificialmente configurada para acallar su testimonio y ocluir su recuerdo violentamente en el vendaval progresivo de un tiempo humano construido como (único) discurso histórico (posible). Es desde aquellos sujetos invisibles a una historia sacrificial, desde el recuerdo de sus vidas y demandas, siguiendo aquella frase de *El principito*: “lo esencial es invisible a los ojos”, que se podrán construir puentes por medio de esta “débil fuerza” de la memoria que vive en el recuerdo y lo reprimido para su retorno transformado como un derecho, una cultura y una política de nuestra propia existencia justamente configurada, derecho a nuestra memoria como demandas de una cultura del recuerdo que configure políticas de convivencia y dignamente vivibles. Se trata, pues, de filosofar sobre la memoria histórica, ya que ello implica problematizar un punto hasta ahora supuesto en la filosofía latinoamericana actual que, no obstante, y como veremos, ha marcado directrices y elementos nodales para su reflexión. En tal sentido, se hace necesaria una filosofía de (y

desde) la memoria que ponga de relieve tales relaciones para un proyecto de liberación humana desde un horizonte propio.

Puede decirse, por tanto, que la filosofía latinoamericana ha trabajado desde la memoria histórica para poder filosofar, pero sólo sobre ella y sobre todo a partir de su anclaje historiográfico; la filosofía latinoamericana ha perfilado a la memoria como un supuesto, más que como un problema en sí. Nuestra apuesta es abordar la memoria como un problema filosófico y del filosofar desde nuestra América.

Nos preguntamos entonces ¿cuál es la relación de la violencia con la memoria en la configuración de los vencidos de la historia y desde dónde trascenderla en vías de la liberación humana misma desde nuestro propio horizonte?

Abordamos a continuación tal pregunta a partir de algunos elementos que consideramos clave en la formulación de nuestra propuesta a partir de la violencia como eje articulador de la memoria políticamente constituida desde los vencidos de la historia. Afirmamos que la memoria es una dimensión identitaria antropológica que permite proyectar las demandas, esperanzas y anhelos desde el tiempo en su apertura real, siendo así transversal a la vigilia y la utopía en esta configuración de la condición humana. Ya desde el pasado traumatizado y reprimido de los proyectos utópicos pendientes aún por realizar, ya desde el presente rememorado en la vigilia de los proyectos en vías de realización tradicional y creativamente configurados, ya desde el futuro anamnético cargado de tradición e imprevistos para la configuración de un mundo de la vida realmente nuevo y convivencialmente solidario y democrático como proyecto de liberación integral desde tales vencidos de nuestra propia historia.

VIOLENCIAS DE LA MEMORIA: LA HISTORIA
COMO UTOPIA DEL RECUERDO REPRIMIDO¹

La violencia, como la memoria, puede entenderse como una intencionalidad humana que, a diferencia de ella, permite establecer distinciones y violaciones al constituirse como una “explosión” que penetra brutal e irracionalmente donde se dirija desde el sujeto o instrumentos que la ejercen: sea dentro o fuera de ellos mismos. La violencia es así parte de la condición humana, nos torna en *homo violentus* para poder dotar de sentido el propio accionar, material y/o simbólico, de la violencia misma y no se detiene sólo en el “uso de la fuerza”.²

Por ello, puede hablarse de la violencia hacia uno mismo y hacia lo externo a sí, a lo otro y los otros; según Erich Fromm, ella se puede realizar con fines lúdicos, de defensa o empoderamiento (reactiva), compensatorios de una ausencia necesaria (sustitutiva), así como de agresión y apoderamiento (de supresión).³

La violencia apunta, siguiendo a Vladimir Jankélévitch, a “romper las resistencias [...] el violento se encarniza contra el otro; [...] es lo opuesto al recogimiento. La violencia es no sólo penetrante, sino también centrífuga y dispersa”.⁴ Es, como hemos visto, un fenómeno humano relacionado con el poder y las relaciones sociales verticalizadas, por lo que no es legítima sino solamente justificable, legalizable e instrumentalizada desde las relaciones de poder, con

¹ Publicado como “Violencias de la memoria: la historia como utopía del recuerdo reprimido desde los vencidos de nuestra América”, en *Revista Solar*, año 15, vol. 15, núm. 2, agosto-diciembre de 2019, pp. 111-132.

² Adolfo Sánchez Vázquez considera que la violencia se refiere al “uso de la fuerza”, en su “Praxis y violencia”, en *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2013, pp. 446-473; Héctor Sevilla Godínez (coord.), *Homo Violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*, México, Colofón, 2018.

³ Erich Fromm, “Diferentes formas de violencia”, en *El corazón del hombre*, 3ª ed., México, FCE, 2015, pp. 21-38.

⁴ Vladimir Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro*, trad. de Manuel Fava, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, pp. 185 y 186.

finis al domino o liberación de un individuo o colectivo determinado. Por lo cual tiene una dimensión sacrificial que llega hasta el extremo del chivo expiatorio (en términos girardianos, entendido como víctima sacrificial inocente que no corre el peligro de ser vengada)⁵ y que se perfila en las morales de la historia como “buena” y “mala”.

Es por esto que el peligro de la violencia, siguiendo a Girard, estriba en la pérdida de su control y administración, ya sacrificial, ya legal, y que, antropológicamente dicho, tiene una relación directa con lo sagrado, sea sacrificial o legal pues, maldito o bendito, lo sagrado purifica la violencia para la paz, pues la violencia se realiza aparentemente de forma externa al humano, obstaculizada por el olvido impuesto y necesario de la colectividad para la realización de la víctima a sacrificar, hasta hacerla aparentemente autosuficiente y asimilarla a la violencia y lo sobrenatural, ámbito de lo sagrado.⁶ De allí que, si la violencia descontrolada, como hemos visto, lleva a crisis las diferenciaciones y jerarquizaciones establecidas por esta violencia sacrificial y/o legal, es esta última la que cumple su cometido al restaurar el orden social hacia este modo de vida socialmente configurado por vía de autoridad. Por ello es que el filósofo francés llama a la violencia de crisis como “violencia mala” y a la violencia sacrificial y/o legal como “violencia buena”.

⁵ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983. Para el filósofo francés “La crisis sacrificial, esto es, la pérdida del sacrificio es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad. [...] *Degree, gradus*, es el principio de todo orden natural y cultural. Es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado”, pp. 56 y 58. También en *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona, Anagrama, 2002, p. 206), dice que “la expresión *chivo expiatorio* designa, en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo lugar, todas las víctimas de ritos análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y, por fin, en tercer lugar, todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor”.

⁶ Lo cual llevó a Terry Eagleton a su *Terror santo*, Barcelona, Debate, 2008.

Aquí surge el problema del mal como un producto humano anclado al sufrimiento que pretende “la pérdida que de sí mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad”;⁷ del “mal común” en términos ellacurianos⁸ o de la “banalidad del mal” en términos arendtianos,⁹ que hace a las acciones destructoras respecto de las diferenciadas y jerarquizantes, propias de un bien común. En este sentido, la violencia tiene relación con la dignidad humana y su racionalidad legal asentada en los derechos humanos.

Toda forma de violencia (no sólo la política) conlleva algún grado de violación o, al menos, afectación de los derechos humanos. [...] En este punto, la responsabilidad jurídica del Estado —en cuanto monopolizador de la violencia considerada legítima [según concepción hobbesiana y weberiana]— es mucho mayor que la de quienes ponen en cuestión el orden vigente, y en tal cuestionamiento apelan a la violencia política, incluso armada.¹⁰

Por eso mismo, puede decirse que la violencia es un fenómeno histórico-antropológico que configura las relaciones sociales en su sentido de apropiación o defensa de lo propio por protección y seguridad. Es aquí donde la memoria se realiza como “una capacidad y una estructura histórica”¹¹ que se ancla a la sensibilidad humana desde una dialéctica de la realidad histórica concreta que la configura como horizonte ineludible y constitutivo de la vida al

⁷ Fromm, *op. cit.*, p. 198.

⁸ Ignacio Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, 2001, t. III, pp. 447-450.

⁹ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, México, De Bolsillo, 2016.

¹⁰ Waldo Ansaldi, “¡A galopar, a galopar, hasta enterrarlos en el mar! Introducción teórico-conceptual a la cuestión de la violencia en América Latina”, en Waldo Ansaldi y Verónica Giordano (coords.), *América Latina: tiempos de violencias*, Buenos Aires, Ariel, 2014, p. 73.

¹¹ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1967, p. 166.

dimensionar en el tiempo las afecciones de la dignidad humana, tales como las sufridas por los vencidos de la historia. La violencia se torna así en pensamiento desde la memoria como configuración de identidades en lucha por su liberación integral.

Pensar es necesario ante la violencia colectiva pues, siguiendo a Girard, ésta suscita la ignorancia colectiva y borra “de un plumazo” los recuerdos del pasado (y que según Girard tornan a la violencia en sagrada, como ya indicamos).¹² Y pensar es, como dice María Zambrano, “ante todo, hacer memoria, rememorar y revivir lo que se ha vivido tan rápidamente y en el sobresalto propio de la vida. De ahí lo indispensable del conocimiento histórico, el vivir, diríamos, en sentido inverso; el recorrer lo vivido en sentido inverso para hacerlo, cuanto sea posible, transparente”.¹³

De modo que un extremo de la violencia, en su impureza, es la venganza entendida como deseo de aniquilación del otro en cierto grado. Pero también puede hablarse de una violencia de liberación como reacción a una violencia de dominación, donde las situaciones de colonización llevaron a un pensador y militante caribeño como Frantz Fanon a definir a esta última como una neurosis, que hace implosión cuando produce conflictos entre los colonizados y explota para producir una violencia descolonizadora ante una

¹² Según Girard, “el saber de la violencia no cesa de aumentar; lejos, sin embargo, de propiciar la paz, este saber que siempre está proyectado sobre el otro, percibido como amenaza procedente del otro, alimenta y exaspera el conflicto. A este saber maléfico y contagioso, a esta lucidez que no es en sí misma más que violencia, la violencia colectiva hace suceder la ignorancia más absoluta. Borra de un plumazo los recuerdos del pasado; a esto se debe que la crisis sacrificial jamás aparezca bajo su aspecto verídico en los mitos y en el ritual [...]. La violencia humana siempre está planteada como exterior al hombre; y ello se debe a que se funde y se confunde con lo sagrado, con las fuerzas que pesan realmente sobre el hombre desde fuera, la muerte, la enfermedad, los fenómenos naturales”, en Girard, *La violencia y lo sagrado...*, pp. 93 y 94.

¹³ María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 130.

violencia colonial.¹⁴ ¿Cómo entender esta violencia ejercida en circunstancias de colonización (una circunstancia violenta en sí misma, según nuestra definición)?

Tal ejercicio de la violencia nos lleva a configurar una metáfora cultural que ejerce la violencia casi cotidianamente: la barbarie. Si bien la barbarie alude a la incapacidad de hablar bien un idioma como signo de humanidad (por ello la cultura fragmentaría lo social verticalizándola jerárquicamente), decimos que es más bien una metáfora porque, como apunta Todorov junto a la civilización (otra metáfora compleja),

Los bárbaros son aquellos que niegan la plena humanidad de los demás [pues] se comportan *como si* los demás no fueran humanos o no lo fueran del todo. [...] Lo bárbaro o lo civilizado son los actos y las actitudes, no los individuos y los pueblos [y pueden entenderse como] actos [que] tienen su origen en la misma “pulsión de vida” que nuestros actos de amor [y operan como] dos categorías morales que nos permiten evaluar actos humanos concretos.¹⁵

Por lo que puede decirse, según esta noción, que si la barbarie alude al desconocimiento de lo humano en la otredad, tal desconocimiento se da violentamente en una relación explosiva de violación material y simbólica que se gesta por sobre otros grupos humanos.

En tanto actitud, la barbarie es una dimensión cultural que se da en el mismo seno de la civilización, la cual, desde la perspectiva de Norbert Elías, tiene en el pudor un eje esencial del proceso de la civilización occidental que afecta a estructuras psíquicas y sociales, ya que sería un malestar que permite interiorizar temores ante la amenaza de un agente externo y los peligros interiores suscitados en un régimen de civilidad que actúan con violencia. El higienis-

¹⁴ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1965.

¹⁵ Tzvetan Todorov, *El miedo a la barbarie*, México, Galaxia Gutenberg, 2013, pp. 33, 40 y 44.

mo se torna en ideología civilizatoria que la convierte en bárbara y actúa violentamente sobre los cuerpos que somos.¹⁶

Por ende es posible afirmar que toda cultura considerada hoy como civilizada tiene en su seno una dimensión de barbarie que late en su interior filogenético, que se expresa en el etnocentrismo de toda cultura. La cual, al ensimismarse, se torna egocentrista y hasta narcisista, esto es, se barbariza. Es allí donde toda civilización se torna necesariamente violenta y existe ya como barbarie opresiva, ya como salvajismo reprimido, que la constituye como violencia cultural.¹⁷ Allí donde lo civilizado configura su propia “pulsión de barbarie”,¹⁸ en términos de Todorov que, al igual que Freud, denota “la terrible necesidad de la conexión interior entre civilización y barbarie, progreso y sufrimiento, libertad e infelicidad”.¹⁹ Por ello ha podido afirmar el antropólogo Pierre Clastrés, que sólo la cultura occidental es etnocida, en tanto aculturadora de las otredades diferentes a la propia cultura a partir de relaciones con otras culturas (de modos ya multiculturalmente, transculturalmente, inculturadamente, interculturalmente o aun transculturalmente) que conllevan una violencia que asesina culturas a partir de atentar contra su memoria.

El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje. [...] Pero si bien es cierto que toda cultura es etnocéntrica, sólo la occidental es etnocida. De esto se concluye que la práctica etnocida no se articula necesariamente con la convicción etnocéntrica. [...] La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado [pues]

¹⁶ Véase Norbert Elías, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 2019, pp. 130-138, 210, 211 y 298; José Manuel Silvero, *Sociedad, cuerpo y civilización*, Asunción, UNA, 2014.

¹⁷ Roger Bartra, *El mito del salvaje*, México, FCE, 2011.

¹⁸ Todorov, *op. cit.*, p. 43.

¹⁹ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1965, p. 33.

toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado.²⁰

Es con esta actitud de violencia cultural que la organización social civilizada ha negado su propia característica violenta y relegado a culturas “no-civilizadas” entendidas como “primitivos contemporáneos” o “sociedades sin Estado” el carácter de violentos al identificar esencialmente la “guerra” con la “sociedad primitiva” (salvaje) pues “la guerra es [para la opinión etnológica del siglo XX] un puro comportamiento de agresión y agresividad. [...] Aún entre las tribus caníbales, el propósito de la guerra nunca es matar a los enemigos para comerlos”.²¹

Es aquí que surge el temor a la muerte como una suerte de “acto fundador” violento desde un “estado de naturaleza” primitivo al origen del Estado político. Allí donde se ancla, en la cultura occidental, a la violencia con la memoria a partir de la guerra como esencia ilusoria, entendiendo memoria aquí como memoria histórica (apropiación colectiva selectiva e interpretativa de la historia) y la violencia en su sentido sacrificial (como ritual de violencia mimética ejercida hacia víctimas marginales de una sociedad determinada). De tal suerte que la filogénesis del temor de la que nos habla Ardiles²² se ancla a la violencia como un tabú de mancilla y culpabilidad en la civilización occidental, como ha observado Ricoeur,²³ para denotar la “ilusión occidental de la naturaleza humana” que se fincaría “como algo regido por el interés propio” y criterio de juicio antropológico sobre lo “no-civilizado-

²⁰ Pierre Clastrés, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 1987, pp. 59 y 62.

²¹ Pierre Clastrés, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 22.

²² Osvaldo Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura”, en *Vigilia y utopía*, 2ª ed., Córdoba, Sils-María, 1989, pp. 187-202.

²³ Paul Ricoeur, “La mancilla” en *Finitud y culpabilidad*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2011, pp. 189-208.

occidental”.²⁴ La relación de memoria con violencia se da con las “heridas simbólicas” de una memoria histórica y colectiva como una “repetición” de la muerte barbarizada por la guerra.

no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación que se puede asimilar sin ninguna duda a la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son esencialmente actos violentos legitimados después por un estado de derecho precario, lo que fue gloria para unos fue humillación para los demás. A la celebración de un lado, corresponde del otro la execración. Así se almacenaron en los archivos de la memoria colectiva heridas simbólicas que exigen curación. Más precisamente, lo que, en la experiencia histórica, pasa por paradójica, a saber, *demasiada* memoria aquí, *no suficiente* memoria allí, se deja interpretar bajo las categorías de la resistencia, de la compulsión de repetición, y finalmente se halla sometido a la prueba del difícil trabajo de rememoración. El *exceso de memoria* recuerda particularmente la *compulsión de repetición*, de la que Freud dice que conduce a sustituir, por el paso al acto, el recuerdo verdadero por el que el presente se reconciliaría con el pasado [...] Pero es para añadir enseguida que esta memoria-repetición resiste a la crítica y que la memoria-recuerdo es fundamentalmente una memoria crítica.²⁵

Es a partir de aquí que la memoria, por medio de la violencia, se ancla desde la historia como “memoria herida” (Freud) de una “vida dañada” (Horkheimer) tornándola en una “historia escolar” de Estado (comúnmente mal llamadas historias nacionales) y que se da en un largo viraje ya examinado cuyo proceso aquí sólo vamos a recordar en sus líneas torales:

²⁴ Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2011, p. 67.

²⁵ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2013, p. 108.

- a. *Memoria como fuente de la historia.* La historia tiene su razón de ser en la dimensión anamnética en tanto que parte de una temporalidad que define el espacio y acto de los testimonios y otro tipo de huellas (corticales y psíquicas, exteriores al sujeto), fuente de la memoria individual y colectiva para así configurar archivos que, por medio de su verificación, se tornen en documentos.
- b. *Memoria separada de la historia.* Es por medio de la operación escrituraria de la historia que la fase documental descrita dará pie a la fase explicativa y comprensiva, o de diagnóstico de veracidad documental y hermenéutica histórica para lograr las condiciones de la fase de representación historiadora que construya un relato con verosimilitud para dar cuenta de la conocida verdad historiográfica. Aquí se da aquella violencia de la historia sobre la memoria al autonomizarse hasta pretender separarse por un grado de cientificidad pretendidamente apolítico.
- c. *Memoria como parte de la Historia.* A partir de este punto, la operación historiográfica está completa y se trabaja a partir de debates intelectuales sobre las distintas ideas, ideologías y mentalidades gestadas en la historia humana. La noción de huellas, impulsada desde el primer momento del proceso, adquiere aquí relevancia toral pues son los criterios de los distintos tipos de historia (política, social, cultural, etc.) que van a establecer los marcos colectivos de la memoria en historias nacionales y o regionales por medio de los calendarios. El aprendizaje de la historia se apoya en la memoria histórica ya como recurso metódico o didáctico.²⁶

Este último momento del proceso de autonomía de la historia respecto de la memoria es donde se gestará la llamada memoria his-

²⁶ Lorena Llanes Arenas (coord.), *Didáctica de la historia en el siglo XXI*, México, Palabra de Clío, 2011.

tórica, haciéndolo a partir de una aculturación o violencia cultural de la memoria al establecer los marcos temporales en que puede proyectarse la memoria colectiva misma. Tal es el eje nodal de lo que hemos llamado las violencias de la memoria y tiene en el calendario su primera y nodal forma. El calendario es la “[h]istoria de los tiempos y ritmos diversos, ya lineal, ya repetitiva, que llega a ser la de nuestro tiempo. [...] Pero el calendario emplea a los hombres y las sociedades en todos los aspectos de sus vidas y, en primer lugar, en su historia individual y colectiva. Una reforma del calendario, para tener éxito, debe ante todo respetar la historia, porque el calendario es historia”.²⁷

Por ello ha podido distinguir Ricoeur en la noción de *memoria histórica* que configura Maurice Halbwachs una dimensión de enseñanza de la historia que permite moldear la continuidad de la memoria viva a partir de las discontinuidades generacionales de la memoria hasta afirmar que toda memoria histórica conlleva una violencia de aculturación venida de fuera de ella, un debate entre la historia enseñada y la memoria vivida:

La marca negativa depositada sobre los hechos evocados consiste en que el niño no pudo ser testigo de ellos. Es el reino del rumor y de la lectura didáctica. El sentimiento de exterioridad se ve reforzado por el marco-calendario de los acontecimientos enseñados: en esta edad, se aprende a leer el calendario como se aprendió a leer las horas del reloj. [...] Pero, al principio se ejerce sobre la memoria cierta violencia venida del exterior. El descubrimiento de lo que se llamará memoria histórica consiste en una verdadera aculturación en la exterioridad.²⁸

Es a partir de esta noción de “aculturación en la exterioridad” que construye Halbwachs para enfocar el nivel de historia aprendida

²⁷ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 222 y 226.

²⁸ Ricoeur, *op. cit.*, p. 508.

y calendarizada que constituye a la memoria misma, individual y colectiva (ya lo vimos con Le Goff), dotándola así de historicidad en su colectividad “transgeneracional”, en memoria histórica de marcos nacionales organizada desde círculos concéntricos y así vincular “memoria viva” con “memoria histórica” desde una historia regional o una historia nacional que se integran a una “historia universal” transgeneracional desvinculada de la dimensión antropológica, como revisamos en la segunda parte de la obra.

Maurice Halbwachs describe así una curva: de la historia escolar, exterior a la memoria del niño, nos elevamos a la memoria histórica, que, idealmente, se funde en la memoria colectiva, a la que, en cambio, amplía y ensancha, y desembocamos *in fine* en la historia universal, que se interesa por las diferencias de época y reabsorbe las diferencias de mentalidad bajo una mirada dirigida desde ninguna parte.²⁹

Por supuesto, este no es el único sentido de manipulación de la memoria, pero sí el más fundamental en relación directa con la historia: la memoria herida en su nivel práctico, “memoria manipulada”. Ya Ricoeur habló de las *heridas de la memoria* como manipulación de la “memoria artificial” entendida en el sentido de la pedagogía de la memoria y el *ars memoriae* como vaciamiento mismo de la memoria al establecer lo que más arriba, en este escrito, se citó como memoria-repetición: un nivel básico de olvido que pasa por la repetición compulsiva y que nos lleva hacia lo que el filósofo francés ubica como el primer nivel de manipulación de una “memoria natural” o viva. Esto es, el nivel patológico-terapéutico de la “memoria impedida”: allí donde las patologías de la memoria (melancolía y acedia) promueven una “compulsión de repetición” (melancolía) entendida como “exceso de memoria” a la que, psicoanalíticamente, se propone un “trabajo de rememoración” para la reconciliación del enfermo con “lo reprimido” y

²⁹ *Ibid.*, p. 512.

así lograr un trabajo de duelo ante la melancolía que permita este ejercicio de recuerdo y, desde el nivel personal, se logre una alegría de memoria feliz que recuerde sin dolor.³⁰

Con la manipulación de la memoria, en el nivel práctico de los abusos, se logra la imposición de una comunidad imaginada, como es la nación definida desde un Estado occidentalmente configurado. Dejando así de lado lo no oficial de la historia escrita y justificando la historicidad de la memoria por una falsa nacionalidad como “memoria histórica” transgeneracional que aherroja la memoria colectiva y la identidad cultural a una violencia de marcos especulativos de una historia sin historicidad plena. Aquí la noción de universalidad de esta “historia universal”, que Ricoeur lee en Halbwachs como finalidad del tránsito de la memoria como “memoria histórica”, queda vaciada de su antropología que la sustenta y estructura. De allí que el tránsito de lo personal a lo universal implique esta “memoria histórica” como heridas tanto de la memoria como de la historia, pues el sujeto es anulado y, en tal sentido, toda memoria colectiva e individual sería histórica, pero no toda memoria histórica sería necesariamente colectiva debido a las cuestiones de poder de dominio que la atraviesan. Paradoja tanto ilógica como despolitizadora de la propia realidad histórica.

Es aquí que las morales de la historia juegan una vez más (como lo hicieron desde el momento de separación entre la historia y la memoria) un papel fundamental, ya que la científicidad de la historia opera como pretendida pureza metodológica y epistemológica. Sin embargo, cabe considerar que la ciencia, a diferencia de las humanidades, no busca verdades, sino certezas, aunque éstas se asuman dogmáticamente. Ahí es donde el sentido del pólemos debe operar una necesaria reflexión desde la ciencia para poder ser crítica de la propia realidad. El propio Todorov nos dice que

Si una hipótesis [científica] se erige como verdad, dicho de otro modo, si se vuelve un dogma y no puede ser discutida ni criticada, re-

³⁰ *Ibid.*, pp. 81-109.

sulta que, justamente, se ha abandonado el dominio de la ciencia para entrar en el de una moral cualquiera, religiosa, política u otra [según un principio moral donde] los más inteligentes tienen el derecho de explotar a los que lo son menos. [Por lo que es preciso aclarar que] No es después de la explicación cuando interviene el juicio de valor: es en su mismo seno, en la identificación con su objeto.³¹

Esto es, que todas las disciplinas, científicas o no, emiten juicios de valor desde su misma descripción, prescripción y explicación, llegando así a la necesidad del imperativo ilustrado kantiano sobre la capacidad individual de valerse por la propia razón para poder dimensionar sus límites y consecuencias de transgresión.

Por ello debe tenerse en cuenta que todo acceso a la verdad es un ejercicio mediato. La verdad por medio de la veracidad factual, la verosimilitud poética y la verificabilidad científica se sustentan siempre como ámbitos escriturarios de una verdad de testimonio (en el sentido levinasiano del término, como verdad por la escucha de la otredad, más allá de los marcos sistémicos) que las constituye. La hermenéutica, la dialéctica, las certezas científicas no son menos útiles que las metáforas, los mitos y los símbolos para explicar y comprender la verdad de la realidad y sus diversos sentidos. Comprender la verdad es, así, comprendernos también a nosotros mismos. Comprender así nuestra situación de animales simbólicos, metafóricos, míticos.

Ahora bien, ¿cómo lograr trascender esta “herida de la memoria” en su nivel práctico como “memoria manipulada”? Es aquí donde se torna necesario abordar la cuestión desde la humanización misma de la historia y la fidelidad de la memoria. Allí donde los anhelos, esperanzas y posibilidades tienen cabida para una ética mínima que regule la relación de la historia con la verdad y la memoria con la fidelidad. Lo cual tiene, desde nuestra lectura, su principal referente en la dimensión utópica.

³¹ Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 16, 17 y 21.

Es aquí donde nos preguntamos ¿es posible otra forma de memoria histórica que no sea una anclada a los marcos epistemológicos del poder de dominio y que, en último término, no aherroje nuestra existencia a supuestos geográficos y transgeneracionales que delimiten aculturadamente? ¿Por qué es la utopía y cuál es tal utopía la que regule la posibilidad de una memoria histórica no aculturada?

Para responder a la última pregunta, podemos decir que se trata de establecer los marcos necesarios de una comunidad humana concreta y abierta a los sujetos no sólo allegados (coespaciales) sino también a los colectivos (contemporáneos) desde las propias personas (subjetivos) para conformar una comunidad humana desde la memoria de los vivos y los vencidos y la realización personal en sociedades intersubjetivamente configuradas.

Esta realización está en la dualidad *yo y tú*, entre mí y mi otro. Por una parte, la realización ético-personal requiere la libre afirmación del otro por sí mismo. Por otra, ese entregarse al otro sólo es posible en el terreno ético-personal cuando tiene lugar el desarrollo adecuado a su propia esencia y no se sacrifica el propio valor personal [...]. El resultado, sin embargo, es una tensión oposicional en el terreno interhumano entre *amor y derecho*. De un lado, la actitud moral consiste primordialmente en la afirmación personal del otro o, para decirlo con una sola palabra, en el amor. Más, para que esto sea éticamente posible, se supone del otro lado, que el actuante moral —yo y el otro— tiene siempre un terreno propio en el que realizar su libertad. [...] Una comunidad descansa en las relaciones personales de la mutua afirmación y respeto, amistad y amor, de la vinculación espiritual personal en una comunidad de vida y de sentimientos, sin que esa vinculación se establezca necesariamente de un modo jurídico.³²

³² Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 226 y 227.

Lo cual nos lleva a preguntarnos ¿qué sucede cuando no puede darse esta “libre afirmación del otro por sí mismo”? Es aquí donde entramos en el terreno de la primera pregunta esbozada, pues se trata de pensar en sujetos que no tienen posibilidad de hablar por medio de su propia palabra, sino que la toman prestada (ya sea por alguien más, sea por dimensiones culturales simbólicas o metafóricas, míticas, sobre todo). Ricoeur habla de resemantizar la historia desde lo que se ha dado en llamar “historia del tiempo presente” que tome en cuenta el testimonio de los sujetos vivos (dejando de lado las huellas de los sujetos muertos), puesto que “el límite para el historiador, como para el cineasta, el narrador, el juez, está en otro lugar: en la parte intransmisible de una experiencia extrema. Pero [...] quien dice intransmisible no dice indecible”.³³

Por tanto, ¿se acaba la historia en lo intransmisible, aunque sí decible? Preciso es considerar la dimensión “intransmisible” a la que alude Ricoeur y dar cuenta del testimonio de los vencidos de la historia como testimonios “intransmisibles”. Máxime si la condición de toda “historia del tiempo presente” que se apoye en testimonios supone la realización de una microhistoria al modo de Luis González y González (y anterior a la célebre propuesta de Ginzburg),³⁴ historias “matrias” que consideren la cosmovisión

³³ Ricoeur, *op. cit.*, p. 577. Un buen referente sobre historia del tiempo presente se encuentra en Julio Aróstegui, *La historia vivida*, Madrid, Alianza, 2004.

³⁴ Sobre la microhistoria mexicana, véase Luis González y González, *Invitación a la microhistoria*, México, FCE, 1986. Allí indica, en la p. 123, que “En 1971 propuse la microhistoria para el multiméxico, y catorce años después [en 1985] sigue vigente”. La propuesta de Ginzburg, lanzada en su obra *El queso y los gusanos*, es de 1976 y él mismo confesará que “Creo haber oído hablar por primera vez de ‘microhistoria’ en 1977 o 1978, de boca de Giovanni Levi”, reconociendo los aportes sobre “microhistoria” de los historiadores Fernand Braudel (1958), George R. Stewart (1959) y Luis González y González (1971), en “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella” de *El hilo y las huellas*, México, FCE, 2010, pp. 351-394. Por ello, debe cotejarse con más detenimiento las similitudes y distinciones en ambas propuestas teóricas que, en el caso mexicano, en absoluto se reducen a una “historia regional” (entendida como parte asimilable de una nación y no

de los pequeños poblados y que se inspira en la historia “arqueológica o anticuaria” nietzscheana y van más allá de las historias “nacionales” o “universales” mentadas por Halbwachs, según interpretación de Ricoeur, como fin de la memoria histórica herida.³⁵

Sin embargo, es aquí donde la memoria tiene relevancia fundamental. Desde su débil fuerza, se trata de una historia donde se configure el presente desde el pasado, hacia un futuro que se abra al infinito por medio de la huella del “rostro y corazón” del otro, que me llama en su testimonio para realizar la justicia pendiente de la historia, emergente del presente y latente del futuro. Es aquí donde se abre paso el sufrimiento de esta otredad como un criterio de la memoria y la historia, entendiendo por tal la consideración de una memoria y una historia invisibilizadas del sufrimiento humano, especialmente el de los vencidos de la historia, ya definidos como víctimas inocentes de una historia occidental progresiva y sacrificial.

La “tradicción de los oprimidos” es la tradición del otro, se trata de una perspectiva ética de la historia planteada en 1940 por W. Benjamin. A partir de la mirada ética de la filosofía de la historia, el presente sólo se entiende como tiempo “de emergencia”. [...] Ética para tiempos de emergencia, el presente es tiempo en que emerge la ética pensada a partir del otro. La ética —*prima filosofía* según Lévinas— es necesaria para abordar estos tiempos de emergencia, para cambiar la historia, para salvar la memoria de los olvidados o de aquellos cuyo recuerdo o testimonio peligra de caer en el olvido.³⁶

diferenciada de los marcos estatales de la patria), como algunas críticas suelen indicar sin mucho sustento.

³⁵ Véase Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, 2000. La historia “anticuaria o arqueológica”, nodal en la propuesta de González y González, inspiró también, por ejemplo, al Foucault de *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.

³⁶ Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, UACM, 2005, p. 437.

La historia es así el estudio de las deudas y los proyectos pendientes del pasado, memoria pasada para el plural reconocimiento humano desde las deudas del pasado como deberes del presente para un proyecto futuro colectivo. Consideramos así la “tradicción de los oprimidos” en la memoria reprimida porque la historia en que se absorbe la memoria como “histórica” es una historia progresiva que, en opinión de María Zambrano, es una historia sacrificial cuya falacia es absolutista, entendiendo por ello “el sueño del absolutismo: construir no fuera del tiempo sino sobre el tiempo. [...] El error de todos los absolutismos ha sido querer detener el tiempo y aun querer retenerlo”.³⁷ Tal es lo que hemos llamado la falacia absolutista de la historia occidental que busca cerrar el tiempo histórico y, de paso también, la memoria sólo a criterio de los que escriben la historia como vencedores. Es por ello que cabe considerarla desde la dimensión antropológica de la historia.

El debate debe llevarse a otro escenario, el del lector de historia que es también el del ciudadano sagaz. [...] El trabajo de memoria alcanzaría su objetivo si la reconstrucción del pasado lograra suscitar una especie de resurrección del pasado. [...] El presunto sentido de la historia ya no depende de estos últimos sino del ciudadano que prolonga los acontecimientos del pasado.³⁸

Ante ello, el recuerdo de los vencidos de la historia tendría, siguiendo aquí a Reyes Mate, dos niveles de significación: ya como recuerdo para impedir que se repitan barbaries en la historia en tanto “memoria del presente”, ya como recuerdo de los derechos pendientes en tanto “memoria del pasado”; nosotros agregamos el recuerdo como justicia pendiente con los vencidos de la historia en tanto “memoria del futuro”.³⁹

³⁷ Zambrano, *op. cit.*, pp. 89 y 91.

³⁸ Ricoeur, *op. cit.*, pp. 638-640.

³⁹ Reyes Mate, *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*, Buenos Aires, Altamira, 2006, pp. 124 y 125.

Con lo cual se colige que la historia que sustenta esta “memoria nacional” es una historia falsamente planteada en su universalidad reconocida, por lo cual es una historia con olvido de los vencidos y sin una cultura propiamente del recuerdo. Aquí es posible situar la propuesta de Metz sobre una “filosofía de la memoria” que la aborde como “memoria de la libertad” en tanto “memoria del sufrimiento” que orienta la acción de liberación,⁴⁰ puesto que “una cultura anamnética tiene que superar la palabra del testigo y reconocer que ésta desemboca en un silencio que cuestiona incesantemente todas las respuestas y certezas”.⁴¹ De allí que el punto pase necesariamente por la dimensión utópica de la historia ante estas violencias de la memoria y la filosofía de la historia sea un puente necesario (y hasta ineludible, como quiere Heller)⁴² para la reformulación crítica de la memoria histórica.

Aquí la filosofía latinoamericana constituye un campo fecundo para “reivindicar la memoria”⁴³ desde los dominados. Casos ejemplares son los de la historia de las ideas latinoamericanas (desde la década de 1940 al menos), la historia “precolombina” propuesta por Miguel León-Portilla (desde la década de 1950), o las filosofías de la liberación argentinas (desde la década de 1970). Todas ellas (y muchas más), consideramos, pueden suscribir sus diversos objetivos en las palabras de Leopoldo Zea cuando apunta que:

La interpretación filosófico-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa y Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al decir de Gaos. [...] Conciencia

⁴⁰ Johannes Baptist Metz, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999.

⁴¹ Mate, *op. cit.*, p. 68.

⁴² Véanse las obras de Agnes Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 2005; *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.

⁴³ Alberto Saladino, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, México, UNAM/UAEMex, 2012.

de la relación de dependencia que, dentro de esta interpretación, va a permitir ofrecer el punto de vista de los dominados sobre sus dominadores, cambiando así el enfoque de conocimiento de la historia y su interpretación, la visión de los vencidos que diría Miguel León-Portilla.⁴⁴

De este modo, es preciso retomar el ejercicio de la historia, más allá de los marcos del poder de Estado para poder reconfigurar toda memoria histórica. Transitando así hacia una historia ética que considere abiertamente los marcos de la persona en comunidad (ya esbozados con Coreth) desde dimensiones de la condición humana como lo son la vigilia, la utopía y la memoria.

Ello implica ir más allá de egocentrismos y narcisismos, que conducirían, en el sentido de Zambrano, hacia un claro sacrificio de la persona en detrimento del personaje histórico, vaciado de voluntad y contingencia. Por lo cual es preciso dimensionarla desde la persona misma para un pleno autorreconocimiento de ella en la historia y se logre ser “libre cuando no se pesa sobre nadie; cuando no se humilla a nadie incluso a sí mismo”.⁴⁵

Pero tal situación no la logrará si no reconoce lo “trágico de la condición humana”, referido a saber algo sólo después de haber actuado. Anhelar es una de esas manifestaciones primeras en la vida humana, al igual que la esperanza, los cuales permiten al ser humano utopizar. La memoria ancla la utopía a una historia existencial, más allá de una historia mimética ajenamente elaborada, con aquello que Horacio Cerutti llamó “lo utópico operante en la historia”⁴⁶ y que, muchos años antes, Osvaldo Ardiles también enunciara como “posibilidades emergentes de la materialidad de la historia” de la utopía concreta cuya mediación “está dada por lo político [como] referencia a la lucha por la regulación racional

⁴⁴ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 27.

⁴⁵ Zambrano, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁶ Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000, pp. 171-173.

de las relaciones sociales contraídas en el proceso de producción y reproducción de la existencia humana”.⁴⁷

Es decir, que la relación de la utopía con la historia se da en la dimensión política que encierra el presente como tiempo histórico concreto y tiempo de posibilidades reales, una “tensión utópica” (en el sentido ceruttiano del término) que denota la dimensión antropológica de la esperanza en la historia (como planteó el filósofo español Pedro Laín Entralgo).⁴⁸

Lo verdaderamente valioso de las utopías no es ni la crítica que hacen de su tiempo, ni las ideas fantásticas de cómo debiera organizarse la vida social, las artes y las ciencias, sino su coexistencia tensional. Esta tensionalidad explica la naturaleza, estructura y dinamismo de las utopías literarias y de todo el pensamiento utópico [incluida la relacionada con la historia]. A esta dimensión nos referimos como lo utópico manifiesto (histórica y ontológicamente), que expresa la condición humana que no está dada de una vez y para siempre, sino que va siendo en contextos culturales y sociales específicos.⁴⁹

⁴⁷ Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, p. 61.

⁴⁸ Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957. Allí aclara Laín Entralgo que “No menos de quince años han pasado [desde 1956], en efecto, desde que apareció en mí, sutil e incitante, el tema antropológico de la esperanza [el cual] debe ser resueltamente introducido en la reflexión antropológica y en la descripción historiográfica”, en pp. 9 y 14. La obra de Ernst Bloch referida es, por supuesto, *El principio esperanza*, de 1959. Consúltese, al respecto, el epílogo de Laín Entralgo a su obra *Antropología de la esperanza*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1978, pp. 194-283 (es una obra que retoma, sintéticamente, las primeras cuatro partes de *La espera y la esperanza* para entonces exponer en su totalidad la quinta parte, precisamente titulada “Antropología de la esperanza”, agregando un epílogo con decisivos estudios sobre el tema en relación con las propuestas de Ernst Bloch y del teólogo Jürgen Moltman, así como la cooperación humana como sentido antropológico).

⁴⁹ María del Rayo Ramírez Fierro, “La utopía como ‘visión’ del futuro”, en Horacio Cerutti y Carlos Mondragón (coords.), *Religión y política en América Latina*, México, UNAM, 2006, pp. 41 y 42.

Utopía es producto de la dimensión antropológica de la espera que posibilita la creación y proyección de existencia de otredades extrañas (mundos, alteridades) desde las demandas del pasado para un diagnóstico por medio de la denuncia del presente y el anuncio de esperanza futura. Tiene por eso mismo razón Roig al hablar de la memoria histórica como criterio fundamental para atender a la recepción del legado, pues todo comienzo histórico implica recomienzos desde la memoria vivida impulsada por esta “tradicción de los vencidos” que desde su silencio evocan lo reprimido no como un olvido destruido, sino como un olvido de reserva que colabora en el rescate de lo acallado y reprimido.⁵⁰

Es en tal sentido que la dimensión utópica concreta de la que nos habla Bloch tiene un valor fundamental al permitirnos resemantizar la historia desde la memoria y la memoria desde el compromiso solidario con los vencidos. Para la construcción de una comunidad históricamente situada desde la apertura de la autocrítica y la crítica para una democracia auténtica, así como una plena conciencia histórica que configure una conciencia política donde la sociedad, como la historia y la memoria, dejen de ser lugar de sacrificio a manos del poder.

Es desde la utopía que es posible historizar la memoria, en torno a y más allá de una “historia de la memoria”, a partir de la voz de los vencidos de la historia sacrificial y tanto para una conmemoración necesaria como para una rememoración equilibrada, ambas críticamente abiertas por la comunidad que les da cabida. En este sentido, la “historización de la memoria”, consideramos, no se suscribe solamente a la conmemoración colectiva (como quiere Ricoeur)⁵¹ sino también a la rememoración crítica de lo sucedido,

⁵⁰ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana, 2011, pp. 66 y 67.

⁵¹ Para Ricoeur se da una dialéctica entre la “historia de la memoria” y la “historización de la memoria” como categorías de los conceptos de historia y memoria: “una dialéctica abierta que las preserva de ese paso límite, de esa *hybris* que serían, por una parte, la pretensión de la historia de reducir la memoria al rango

abierta al acaecer histórico ya que “el pasado, como realidad, ya-no-es, pero sí ‘son’ las posibilidades que ha otorgado; el pasado continúa como posibilidad”.⁵² Conclusión del tiempo histórico que posibilita la apertura del presente desde la memoria y rememoración por medio de la vigilia del accionar humano.⁵³

FILOSOFÍA DE LA MEMORIA DESDE
LOS VENCIDOS DE NUESTRA AMÉRICA:
LA JUSTICIA COMO HORIZONTE ANAMNÉTICO
DE LA HISTORIA⁵⁴

Narrar la experiencia humana, propia o ajena, vivida a través del tiempo para no olvidarla es tarea de una disciplina añeja como la historia. Las disputas por una memoria con fidelidad de lo acon-

de uno de sus objetos y, por otra, la pretensión de la memoria colectiva de esclavizar la historia por medio de esos abusos de memoria en que pueden convertirse las conmemoraciones impuestas por el poder político o por grupos de presión.

Esta dialéctica abierta ofrece una réplica razonable a la cuestión irónica planteada, desde el preludio de la segunda parte, de saber si el *pharmakon* de la invención de la historia, según el modelo de la escritura, es veneno o remedio. La cuestión inicial, falsamente ingenua, aparece en lo sucesivo “repetida” según el modo de la *phronésis* la conciencia sagaz”, en Ricoeur, *op. cit.*, p. 507.

⁵² Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 2007, p. 528.

⁵³ Decimos que el tiempo es conclusivo pues, como ha mostrado el filósofo Osvaldo Ardiles, “en un mismo acaecer histórico, se pueden determinar *tiempos* muy diferentes entre sí, con estructuras significativas radicalmente heterogéneas. En este fenómeno se manifiesta la sincronía de la historia, como concomitancia de las estructuras temporeizantes radicalmente diversas [que] es menester visualizarla en una perspectiva que no implique falsas opciones de *inclusión* o *exclusión*, sino que las asuma en su más decisiva conclusión”, en *Vigilia y utopía...*, p. 157.

⁵⁴ Este acápite fue presentado como ponencia con el título “Para una filosofía de la memoria desde nuestra América. La justicia como horizonte desde la realidad propia” dentro del “Simposio Filosofía, Justicia, Violencia y Paz”, en el *V Congreso Iberoamericano de Filosofía*, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el miércoles 19 de junio de 2019.

tecido signan los debates en torno a una verdad histórica, nunca alcanzada y casi siempre buscada por la historia y la memoria en la palestra de la dimensión política. En este punto, la rememoración se sirve de la revisión histórica (anamnesis) para poder establecer un ejercicio políticamente crítico de una representación histórica que deja de lado las vivencias y demandas de aquellas personas que, víctimas de los vencedores, cuestionan la pretendida universalidad de una historia escrita sobre el sufrimiento de los silenciados y olvidados. De allí que el recordar sea acto no sólo de crítica en su dimensión política sino de justicia históricamente configurada por la dignificación de los vencidos y, con ellos, de la humanidad entera.

En este sentido, el sufrimiento como dimensión histórico-social que experimenta la humanidad, resultado del mal que imposibilita tanto la vivencia digna como el abandono de sí, se constituye como dimensión definitoria de los vencidos de una historia que, en su versión progresiva, avanza sacrificialmente por sobre las personas, dañando lo humano mismo de la historia, ignorando excluyentemente a los sujetos considerados innecesarios para el “avance” de la humanidad hasta situarlos como “sujetos sin historia” e ignorando incluyentemente a los sujetos necesarios para el avance a partir de su dolor como costo sacrificial. En ambos casos de ignorancia, incluyente y excluyente, la dimensión sacrificial configura chivos expiatorios que ordenan y reforman el sistema político de convivencia humana a partir del juego ideológico de la historia progresiva en los debates de la memoria, el olvido y el silencio del sufrimiento humano como única piedra de toque para poder seguir viviendo.⁵⁵

⁵⁵ Como Girard ha examinado, la ignorancia por parte de la comunidad sobre la inocencia del chivo expiatorio es esencial. Mecanismo que, esencialmente, contiene la violencia social, producto del deseo mimético exacerbado en conflicto, para mantener el *statu quo* del orden vigente. Véase René Girard, *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2006.

Pues, si como dice Agnes Heller, el sufrimiento “es un tipo de dolor que me cae desde fuera [...] para el que no hay ayuda. [...] Nunca podemos hacer otra cosa más que soportar el sufrimiento”,⁵⁶ el sufrimiento se torna en problema histórico y ético a un tiempo para denotar que, en el ejercicio de rememoración, el recuerdo hace patente el sufrimiento humano al hacer retornar lo vivido en la experiencia sensible de la cotidianidad (aún con el sufrimiento en el placer, tenido psicoanalíticamente como pulsiones reprimidas ontogenética y filogenéticamente en el marco civilizatorio de vida);⁵⁷ de ahí que el ejercicio de rememoración con horizonte ético sea necesario no sólo para la historia sino también para la plena convivencia humana: de allí que el sufrimiento de los vencidos configuran la esperanza humana como ejercicio presente de demandas del pasado que son deberes actuales para la confección de derechos humanos que permitan una mejor convivencia en el porvenir de la realidad histórica humana.⁵⁸

Recordar desde el sufrimiento humano es así un elemento constitutivo de la dimensión ética de la realidad humana, por la cual la memoria se encabalga con la política para denotar la dimensión antropológica constitutiva y nodal en la reformulación política de la justicia humana. Se trata así de rescatar a la persona humana de la sacrificialidad de la historia y la obliteración de una violencia represiva y opresiva. Es allí donde la memoria se realiza no sólo sobre el sufrimiento sino desde el sufrimiento mismo, para cuestionar una historia excluyente de la persona humana y mar-

⁵⁶ Agnes Heller, *Teoría de los sentimientos*, 3ª ed., México, Fontamara, 2011, p. 312.

⁵⁷ Véase Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016; Carlos Haeblerlin, *Fundamentos del psicoanálisis*, Madrid, Revista de Occidente, 1928; Víctor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México, FCE, 1952; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1989.

⁵⁸ Véase María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Barcelona/México, Anthropos/UIA, 2002.

ginante de la colectividad. Pues sin memoria no hay posibilidad de justicia, por ello la reserva de novedad y posibilidad está en el pasado mismo, en el pasado de los vencidos de la historia.

La memoria es así una facultad sintiente y su dimensión racional nos permite conjugar la dimensión subjetiva con aquellas dimensiones objetivas, simbólicas y no racionales humanas. Es por ella que, como humanos, vivimos la propia historicidad, individual y biográficamente intencional, así como podemos vivir la historia, colectivamente hablando con acciones y sus huellas, pasadas, presentes y posibles. El anclaje de ambas dimensiones, individual y colectiva, en el espacio público se da por medio de rituales que configuran el campo antropológico de la memoria en las conmemoraciones y monumentos para expresar la temporización y espacialización del recuerdo. Huellas materiales que aspiran a ser memorables y lograr aquel don del recuerdo “para que no perezcan por sí mismas”⁵⁹ y actualizar un pasado selectivo en el presente.⁶⁰

En tal sentido, la memoria se expone como dimensión política de la identidad personal, colectiva y social. Su actualización del recuerdo espacial y temporal es un paso necesario para no solamente “recordar para no repetir”, sino también para poder aprender de esa experiencia pasada y poder así avanzar en la colaboración de la confección de la conciencia de alteridad al afrontar críticamente agravios decisivos a la memoria, tales como el olvido y la injusticia.

Esto es lo que Reyes Mate, en su libro *El tiempo, tribunal de la historia*, nos dice para poder definir a la memoria en contraposición a la razón instrumental, como “nueva forma de racionalidad, [...] logos con tiempo [...] una razón moral porque no se puede traer el

⁵⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 187.

⁶⁰ Véase Joel Candau, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión; Alejandro Baer, “La memoria social. Breve guía de los perplejos”, en Alberto Sucasas y Jose Zamora, *Memoria, política, justicia*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 131-147.

pasado de la injusticia al presente a título de inventario sino para hacer justicia”.⁶¹ La memoria, razón moral para Reyes Mate, es un factor crucial para colaborar en la transformación del sufrimiento en dolor. Transformación no para naturalizarlo, sino porque este último sentimiento, “negativo” e inevitable antropológicamente, según Arendt, nos permite ser filogenética y ontogenéticamente selectivos en nuestros actos intencionales (y no olvidemos que la memoria es una intencionalidad también) y construcciones de colectividad convivencial. Es a partir de ahí que surge “la posibilidad de ayudar [pues] va siempre incluida en el dolor” y es desde allí que “hemos de aprender a sentir. Pero para ello, hemos de convertir el sufrimiento en dolor”.⁶²

Sólo así, las víctimas vencidas en la historia, que (recuérdese) por definición son aquellos inocentes acallados en el progreso material y retroceso de dignidad humana que expresan los efectos del mal y muestran una visión “a contrapelo” de la historia oficial, podrán ser sujetos de reconocimiento en su “afección”, reconocimiento legal aún como sujetos pasivos del delito, en términos jurídicos, y sobre todo políticos.⁶³ Por ello ha dicho Reyes Mate que “el sufrimiento es, por un lado, autoridad *teórica*, a la hora de interpretar el sentido y, por otro, autoridad *práctica*, si de lo que se trata es de realizar la humanidad de la inhumanidad en la que vivimos. [...] No se trata de competir en sufrimientos sino de rescatar la experiencia del horror que está en el sufrimiento extremo”.⁶⁴

Aquí se juega su sentido la verdad sociohistórica configurada desde la memoria. No solamente es cuestión de actualización temporal, espacial, material y simbólica (conmemoraciones y monumentos), sino también del testimonio y el testigo mismos (dimen-

⁶¹ Reyes Mate, *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid, Trotta, 2018, p. 138.

⁶² Heller, *Teoría de los sentimientos...*, pp. 311 y 313.

⁶³ Reyes Mate, *Justicia de las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2008; Daniel Feierstein, *Memorias y representaciones*, Buenos Aires, FCE, 2012, pp. 148 y ss.

⁶⁴ Reyes Mate, *Contra lo políticamente correcto*, Buenos Aires, Altamira, 2006, pp. 116-118.

sión subjetiva) para la confección de una representación histórica más fiel a lo verdaderamente sucedido. La memoria opera aquí como un trabajo con pretensión de verdad; asumiendo su dimensión consciente e inconsciente, deberá afrontar la posibilidad de rememorar sus propios límites situados en lo imperdonable por una reconciliación social, un perdón deseable y una justicia buscada. Una memoria, además, justa, que mantiene el pasado como duración de las deudas y promesas del pasado en el presente para un proyecto convivencial solidario. En tal sentido, cabe considerar la relevancia de la mediación legal como contención de las violencias de la memoria y confección de las memorias de la violencia. Como plantea el sociólogo Daniel Feierstein:

Las distintas representaciones sobre el pasado construyen de modo diferente a los “afectados” [...]. Antes de definir algo como justo o injusto, como bueno o malo, necesitamos configurar la escena que estamos juzgando. [...] La escena del juzgamiento sanciona los marcos sociales de representación sobre los que podrá operar la facultad del juicio. [...] Con todos sus enormes problemas a cuestas, la escena judicial ha resultado la heredera de los procesos de contención de la violencia a través de su reconducción desde un juicio moral razonado. [...] Los juicios [en ese sentido] efectivamente tienen una capacidad de incidencia en la construcción de representaciones y del juicio moral que ninguna otra práctica puede tener.⁶⁵

Ello supone la necesaria posición del sujeto agraviado y afectado en la fragmentación de su condición humana, por lo que el filósofo Arturo Andrés Roig considera dos dimensiones del recomienzo histórico desde la persona misma: una emergencia y una esperanza.⁶⁶

⁶⁵ Daniel Feierstein, *Juicios: sobre la elaboración del genocidio II*, Buenos Aires, FCE, 2015, pp. 254, 255 y 258.

⁶⁶ Arturo Roig, “Condición humana, derechos humanos y utopía”, en Horacio Cerutti y Rodrigo Páez, *América Latina: democracia, pensamiento y acción*, México, Plaza y Valdés, 2003, pp. 105-119.

La primera, la emergencia, lo es como resistencia frente a un derecho injusto por uno exento de discriminaciones; mientras la segunda, la esperanza, es una dimensión antropológica que nos permite confiar en lo esperado para poder trascender la situación vigente. Por medio de ellas, la emergencia y la esperanza, es que puede restituirse la condición humana de los sujetos en el espacio público que, en opinión de Arendt, “se manifiesta en la acción y el discurso [como condición de distinción y unicidad entre iguales, así como] para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija”.⁶⁷

De allí que el testigo, como voz del pasado, y el testimonio como género de la memoria sean cruciales en la reconstrucción de la condición humana desde el sufrimiento humano. En opinión de varios estudiosos de la memoria como Todorov, Ricoeur, Derrida o el citado Mate, esto configura actualmente una cultura de la memoria que se ve apoyada en “la democratización de la historia y su crisis de representación, el llamado giro subjetivo de las ciencias sociales y la ruptura de códigos culturales, ideológicos y de sistemas de referencia tradicionales”.⁶⁸ Cultura asumida en nuestra América, desde el siglo XX hasta la actualidad, por la historia de las ideas, el pensamiento poscolonial y subalterno en Estados Unidos, así como los pensamientos poscoloniales latinoamericanos, hoy autonombrados decoloniales. Por lo cual, la memoria puede ser distorsionada en un “mal de archivo” que excede de fuentes a la memoria hasta saturarla de información e impedir así la comunicación plena y necesaria para su ejercicio. De allí que, para restituirle valor al testimonio en su necesario valor de entendimiento dialógico y praxológico, haya que situarlo en los límites de construcción de la identidad subjetiva y colectiva, así como su

⁶⁷ Arendt, *op. cit.*, p. 191.

⁶⁸ Baer, *op. cit.*, p. 144.

valor ejemplar para destacar enseñanzas y valores de una moral que puede ser vigente y servil o emergente y servicial.

Lo cual se ve agravado en el “perdón difícil” del que nos habla Ricoeur, pues se dan las disputas por la verdad y la reconciliación, mediando la justicia: ya sea que se busque la verdad en detrimento de la reconciliación, ya sea que se busque la reconciliación en detrimento de la verdad.⁶⁹ Generalmente las situaciones históricas concretas son las posiciones del primer caso, mientras las posiciones abstractas lo son del segundo. De ahí que pueda decirse, con Luisa Ripa, que la memoria es recuerdo de lo imperdonable por una verdad sucedida, mientras la esperanza es el anhelo de reconciliación aun a pesar de lo sucedido.⁷⁰ Aquí la justicia tiene un papel central para establecer un equilibrio entre la memoria y la esperanza.

Surgen entonces cuestiones como las de si ¿la justicia precisa de reconciliación o ésta supone siempre su realización justa?, ¿la verdad es necesaria siempre para la reconciliación o puede haber una reconciliación sin justicia? Para ello, preciso es considerar tres niveles, ya planteados aquí y que explicitamos a continuación: *rememorar* el daño, *reconocer* a las víctimas y representar lo sucedido. Rememorar, reconocer y representar son tres dimensiones de todo recuerdo pues, como dice María Rosa Palazón, el recuerdo como un don se apoya en lo que “significa la ávida búsqueda de encontrar afinidades, comunión, coincidencias. Nada compromete más que el gusto, porque es comunidad. Nada compromete más a la justicia que el perdón y la rehabilitación social; nada la contradice más que el odio vengativo”.⁷¹

⁶⁹ Cfr. Paul Ricoeur, “Epílogo. El perdón difícil”, en *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2005, pp. 583-646.

⁷⁰ Luisa Ripa, “Memoria y verdad ¿Reconciliación?”, en Fortunato Malimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008, pp. 183-207, en especial pp. 199 y ss.

⁷¹ María Rosa Palazón, “Contradicción del derecho: venganza contra venganza”, en Palazón *et al.* (comps.), *Derecho (justicia legal) y utopía*, México, UNAM, 2016, p. 79.

Rememorar, reconocer y representar son, pues, tres condiciones necesarias para la confección del recuerdo y la justicia. De ahí que la historia sea un campo en disputa por el recuerdo de víctimas y victimarios que busca comprender sus acciones pasadas, lo que supone una filosofía de la historia sacrificial, en términos de Ardiles y una historia de la memoria, en términos de Ricoeur.⁷² Como ya indicamos, la memoria juega aquí un papel crucial en torno a estas tres operaciones (rememoración, reconocimiento y representación) que buscan, en definitiva, comprender lo sucedido para poder establecer un juicio justo que permita la reconciliación para la convivencia plenamente colectiva. Ello implica atender el sufrimiento de las víctimas, inocentes por principio, para dimensionar temporalmente a la justicia desde la memoria dañada para su reparación, “la combinación adecuada de memoria, olvido y perdón no desmemoriado, sí prudente” por una esperanza de reconciliación.⁷³

¿Cómo entonces se vinculan memoria y justicia por la esperanza de la reconciliación? Reconocer la autoridad de lo que fue dañado, afectado, fragmentado en la condición humana es el principal elemento para la emergencia del sujeto como búsqueda esperanzada de justicia. En este sentido, en palabras de Ricoeur, “[e]xiste una sabiduría de la memoria que opera junto a la política del recuerdo y del olvido. [...] Siempre hay que mantener una justa distancia respecto al pasado. [...] La sabiduría de la que hablo consiste en esa proximidad que traen consigo algunos distanciamientos. [...] Y en el fondo, una de las tareas del historiador consiste también en llevar al pasado la esperanza del futuro”.⁷⁴

⁷² Véase Osvaldo Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura”, en *Vigilia y utopía...*; Ricoeur, *op. cit.*

⁷³ Palazón, “Venganza contra venganza”, en *op. cit.*, p. 75.

⁷⁴ Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999, p. 111.

Para ello, aun a pesar del borramiento de las huellas materiales, quedan siempre aquellas simbólicas que, incluso desde la oralidad, tienen importancia fundamental, sea que se expresen en el mismo código que las originó o no y donde la calibanización político-cultural es fundamental. Es desde allí que se hace necesaria una justicia anamnética, entendida no sólo como castigo y rehabilitación de los culpables en la secuencia punición-rehabilitación-perdón (como hace Ricoeur, sin considerar que el castigado aun con culpa puede ser inocente),⁷⁵ sino también como posicionarse (epistemológica, ontológica, ética, antropológica y políticamente) desde la perspectiva de las víctimas para situarlas en primer plano ante los embates de un orden sacrificial (donde el utilitarismo y el neoliberalismo son claro ejemplo actual) de *realpolitik* que los posterga e impide expresarse, al pretender acallar conciencias y desaparecer cuerpos, así como todo rastro político de disidencia ante lo vigente (como lo hacen la tradición del pensamiento judío o latinoamericano).

Es así que, sea una noción antigua o moderna, la justicia como horizonte político se puede considerar desde estos dos elementos: el del castigo y rehabilitación de los así juzgados culpables, así como desde la posición del punto de vista de las víctimas para tener una comprensión mejor del pasado en vistas de las demandas del presente y proyectos del futuro. Sea que la justicia se organice y realice bajo el esquema del chivo expiatorio como desde la antigüedad (tal como ha estudiado René Girard, por ejemplo), o bien que se organice y procese “en un cuerpo judicial para que los sujetos no invadan la igualdad de derechos y oportunidades individuales”⁷⁶ (lo que no invalida sino que, como plantea el propio Girard, ha dejado en segundo plano el mecanismo del chivo

⁷⁵ Paul Ricoeur, “Epílogo: el perdón difícil”, en *La memoria, la historia, el olvido...*

⁷⁶ Palazón, *op. cit.*, p. 65.

expiatorio),⁷⁷ la justicia busca siempre la cohesión social y la reconciliación política en equidad fronética de igualdad y libertad, orientadas por la condición humana. La justicia busca así superar afecciones de resentimiento, venganza, ira y odio cuando impiden vivir e incluso sobrevivir.

Por ello, amén a las distintas tipologías de justicia,⁷⁸ Reyes Mate considera necesario abordar al bien común como eje articulador de la memoria con la justicia, teniéndolo como un horizonte de convivencia esperanzadora ante un “mal común” (dicho en términos de Ellacuría) que asedia nuestro pasado y presente histórico manifiestamente expresado en la experiencia de la injusticia y la vivencia como *shock* de memoria.⁷⁹ De este modo, la experiencia permite configurar al pensamiento mismo, requisito imprescindible en el ejercicio de memoria de lo decible e indecible, de lo escuchado e inescuchado.

⁷⁷ *Cfr.* Daniel Feierstein, “La hipótesis de los crímenes de Estado como pena: venganza y expiación sacrificial”, en *Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II*, Buenos Aires, FCE, 2015, pp. 155-161. Su propuesta supone que el genocidio, en la obra de Raúl Zafaronni, es “un momento más de la lógica sacrificial [lo que] puede llevar a la deshistorización del poder punitivo estatal moderno, a la vez que establece una correlación demasiado estrecha y poco elucidada entre el funcionamiento regular del sistema penal (aun cuando sea expiatorio) y la especificidad de su versión genocida”, lo cual es discutible si se entiende, siguiendo a Girard, que el fenómeno sacrificial no tiene una relación única con el sistema penal de justicia moderna, sino también con una lógica cultural religiosa que persiste hasta ahora, aun en segundo plano.

⁷⁸ Podemos entender algunos tipos de justicia como los del bien común, el sumo bien o el *otium* griegos, la tipología tomista de justicia general (de la parte al todo) y justicia particular (del todo a la parte, subdividida a su vez en distributiva —distribución de bienes— y conmutativa —reciprocidad e igualdad para comerciar), o bien, las nociones modernas de justicia referidas al individuo (como la kantiana de la autonomía o la hegeliana del Estado). Véase Sonia Arribas, “Más allá del reconocimiento y la distribución: historia e imágenes de la justicia”, en Sucasas y Zamora, *op. cit.*, pp. 77-87.

⁷⁹ Reyes Mate, “Justicia y memoria. Aproximaciones”, en *op. cit.*, pp. 127-149.

La memoria permite, en su ejercicio, atender a la importancia del sujeto concreto como expresión universalizable de las “posibilidades reales de la materialidad histórica”,⁸⁰ en términos del filósofo Osvaldo Ardiles, para poder atender a su autoridad en el ejercicio de nombrar y juzgar con mayor fidelidad la realidad conforme a la palabra y el diálogo con el otro. En este sentido, puede situarse el juicio del singular, pero no el juicio de la historia (como afirma Mate), sino más bien del historiador en turno (ya que la historia, hermenéuticamente dicho, no juzga, sino que comprende desde una efectualidad de la historicidad). Lo que no implica que dejemos de atender tanto a lo previsto como a lo imprevisto de la historia, aquella región del misterio que, por oscura y lejana que sea, no deja de ejercer un papel condicionante en nuestro mundo.

De tal modo que la responsabilidad es puente necesario entre la justicia y el ejercicio de rememoración del sufrimiento, reconocimiento de las víctimas y representación de lo sucedido. Es desde la representación de lo sucedido (que supone las otras dos), que la memoria ejerce su papel crucial en el proceso de la justicia: el realizar una representación lo más fiel a lo sucedido, para luego historificarse y colaborar así en la construcción de una deliberación más real a lo verdaderamente sucedido para poder ser equitativamente juzgado en virtud de la convivencia social. Sólo así es posible pensar la universalidad desde la subjetividad y la injusticia del sufrimiento inocente. Disloque de la justicia que hace surgir la responsabilidad por el cuidado de sí y de los otros para poder transformar el sufrimiento en dolor al acercarnos a él por medio de la rememoración, el reconocimiento y la representación de toda experiencia injusta.

En la medida en que nos hacemos cargo del sufrimiento del otro, superamos el *conatus essendi*, la querencia a una existencia que es su-

⁸⁰ Ardiles, *El exilio de la razón...*, p. 62.

pervivencia a cualquier precio, y accedemos a la existencia humana. El otro es el que nos despierta el sopor o ensimismamiento natural o vegetal y nos lleva a una existencia consciente.

El giro epistémico que plantea el sufrimiento aboca a una razón anamnética. [...] Ahí se insinúa un debate de largo alcance entre el discurso y la memoria. Para la memoria lo decisivo es el testimonio, mientras que para el discurso lo es el argumento.⁸¹

Por lo cual el bien común, siguiendo a Reyes Mate, se posiciona desde la memoria como “lo contrario a la apropiación o posesión”, una equivalencia “entre bienes y personas [...] teniendo en cuenta su singularidad”, buscando así “contribuir proporcionalmente al bien común y en recibir del mundo lo que proporcionalmente demanda el singular. Nada de apropiación sino recepción proporcional”.⁸² Por lo cual, una justicia tenida como anamnética planteará la correlación entre necesidades (justicia distributiva), posibilidades reales (justicia general) y utopías esperanzadoras (justicia universal) para poder dar cabida a la importancia de la singularidad más allá de la comunidad humana viviente (coetánea o contemporánea) y sus silencios, acallamientos y barbarizaciones producto de una imposición del poder de dominio.

Es desde lo político, como lo plantea Ardiles entendiéndolo como ordenamiento racional de la vida social por vía de autoridad, que estos elementos podrán configurar la justicia como un proyecto colectivo que, en tanto justicia anamnética, dimensione la singularidad subjetiva y regional de lo silenciado, lo acallado, lo ignorado, lo invisible e imprevisto en la historia humana para una vida colectiva más digna. Es lo político el puente entre las posibilidades reales (que nos previenen de los oportunismos de lo vigente) y la utopía (que nos previene de los mesianismos inmedatistas)

⁸¹ Mate, *El tiempo, tribunal de la historia...*, p. 145.

⁸² Mate, *Contra lo políticamente correcto...*, pp. 145-147.

como criterios de esta regulación racional por una vida colectiva existencial solidaria con el otro.

El espacio político es uno sólo y su textura es plural y contradictoria. Allí es donde se debe dar la lucha por la democracia participativa y la liberación integral [de un bloque histórico en consenso activo que] procure estimular el proceso de auto-educación de las masas en una nueva calidad de vida, basada sobre una profunda transvaloración de todos los valores, entendida como un cambio de actitud en el proceso de producción de los valores [...] alentadas por la esperanza y nutridas por la solidaridad. Formas de vida social articuladas en organizaciones microfísicas que se extiendan por todo el cuerpo social, revirtiendo en su seno las relaciones de poder vigentes como anuncio de nuevos amaneceres.⁸³

Es desde este horizonte político que la justicia general, entendida como bien común, no podrá hacerse “sin la iniciativa de cada parte y no habrá justicia distributiva más que como respuesta adecuada a la pregunta de cada fragmento”:⁸⁴ tal es el sentido del proyecto de esta justicia universal para responder afirmativamente a la pregunta de si podremos vivir juntos a partir de recordar, reconocer y representar anamnéticamente la justicia desde los vencidos de la historia sacrificialmente establecida.

Tal es el valor de recordar lo sufrido. Puede decirse que la verdad podrá existir sin justicia (de ahí las injusticias de la experiencia), pero no puede haber justicia sin verdad. Por ello la memoria es fundamental en la configuración de memorias (individuales, grupales, colectivas e históricas), representaciones y juicios (aún los legales).⁸⁵

⁸³ Ardiles, *El exilio de la razón...*, pp. 59 y 64.

⁸⁴ Mate, *Contra lo políticamente correcto...*, p. 149.

⁸⁵ Feierstein, *Memorias y representaciones...*; Feierstein, *Juicios...*

De allí la importancia de reconocer a las víctimas. Pues sólo desde esta rememoración es posible dar cuenta del sufrimiento de aquellos que fueron inocentes en fenómenos de conflicto exacerbado hasta el punto de acallar su palabra y expresión oral y simbólica. Más allá de una justicia legal, prescriptiva, el acto del reconocimiento pone en cuestión la tolerancia y el valor de la intolerancia en el proyecto de una justicia general que no sólo tolere lo presente, sino que considere lo ausente para solidarizarse con lo vivencial.

Por lo cual es preciso ahondar en la representación de lo sucedido para poder historizar las afecciones y sufrimientos, dimensionando así el justo valor de lo vivido en virtud de la historización de los juicios de valor (tal como la naturalización de la condición humana americana que se configuró desde la Conquista de este continente hasta el prejuicio hegeliano y sus epígonos actuales)⁸⁶ que naturalizan experiencias sufridas bajo esquemas utilitarios de sacrificial progreso histórico, juicios que dejan a la venganza, la ira y el odio como criterios de valoración distorsionada de la historia y ocluyen la voz y visión de los sujetos vencidos por la historia.⁸⁷

La utopía de lo históricamente vivido, la vigilia de la experiencia convivencial y la memoria de lo proyectivamente configurado desde las demandas utópicas del pasado confluyen así en la reconciliación como esperanza de una convivencia más honesta, donde las experiencias históricas hacen al perdón algo “difícil” (como lo vio Ricoeur) pero necesario y facultado de esta “redención del predicamento de irreversibilidad de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba hacien-

⁸⁶ Puede verse al respecto Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo Mundo*, México, FCE, 1993.

⁸⁷ Véase Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona, Gedisa, 1998.

do”, esto es, de perdonar sin omitir los potenciales agravantes del caso sucedido.⁸⁸

Es desde ellas que la reconciliación política y cotidiana se torna en don, en regalo que se da desinteresadamente, para poder reestablecer los mecanismos y mediaciones de la comunicación efectiva de todos y entre todos que se realiza por gusto. Allí donde la memoria constituye una piedra de toque fundamental para la sabiduría práctica, prudente y amorosa, realizada en la reciprocidad del don solidariamente vivido para reincorporar en el magma social aquello acallado e invisibilizado. Sólo así, sumergidos en la crisis social de convivencia que es la sacrificialidad absolutista (que, desde el poder de dominio, configura su política sobre el tiempo), es que, desde una posición anamnética de la vigilia, la utopía y la justicia, podrá considerarse el horizonte de la esperanza, enunciado y anunciado como liberación.

⁸⁸ Arendt, *op. cit.*, p. 256.

FUENTES

Las siguientes fuentes han sido organizadas conforme al tema de la memoria e historia sacrificial, central en la presente obra, desde las distintas disciplinas que abordamos. Las organizamos del siguiente modo:

- Memoria, violencia e historia sacrificial
- Historia y filosofía latinoamericana
- Otras fuentes

MEMORIA, VIOLENCIA E HISTORIA SACRIFICIAL

Ainsa, Fernando, “Memoria individual y colectiva”, en Hugo Biazini E. (dir.), *Diccionario del pensamiento alternativo-Adenda*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 154-157.

Ardiles Couderc, Osvaldo, *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*, 2^a ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.

_____, *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.

_____, *Philosophare in tempore belli omnium contra omnes de omnibus dubitandum in silentio Dei/Filosofar en tiempos de guerra de todos contra todos*,

- dudando de todo bajo el ominoso silencio de Dios*, Córdoba, Prospecto, s/e, ca. 1999 o 2002.
- _____. *Amar la sabiduría*, 2 vols., Axel Ardiles (ed.), incluido en CDRom, Córdoba, Ediciones Sils-María, 2006 (Serie Digital del Sesentayocho).
- Arfuch, Leonor, *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*, Buenos Aires, FCE, 2013.
- Assman, Jan, *Religión y memoria cultural*, Buenos Aires, Lilmod/Libros de la Araucaria, 2008.
- Atkinson, William W., *Nuestra memoria y el modo de utilizarla. Métodos prácticos para obtener una memoria y conservarla*, México, Época, 1984.
- Augé, Marc, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Bartra, Roger, *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, 2ª ed., México, FCE, 2014.
- Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I: filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- Biagini Hugo E. (dir.), *Diccionario del pensamiento alternativo-Adenda*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 154-157.
- Blažina, Vesna, “Mémoricide ou la purification culturelle: la guerre et les bibliothèques de Croatie et de Bosnie-Herzégovine”, en *Documentation et Bibliothèques*, vol. 42, núm. 4, octubre-diciembre de 1996, pp. 149-163.
- Burucúa, José Emilio y Nicolás Kwiatkowski, “Cómo sucedieron estas cosas”. *Representar masacres y genocidios*, Buenos Aires, Katz, 2014.
- Candau, Joël, *Antropología de la memoria*, trad. de Paula Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.
- Carrillo-Mora, Paul, “Sistemas de memoria: reseña histórica, clasificación y conceptos actuales. Primera parte: historia, taxonomía de la memoria, sistemas de memoria a largo plazo: la memoria semántica” y “Sistemas de memoria: reseña histórica, clasificación y conceptos actuales. Segunda parte: sistemas de memoria de largo plazo: memoria episódica, sistemas de memoria no declarativa y memoria de trabajo”, en *Salud Mental*, vol. 33, núms. 1 y 2, enero-febrero/marzo-abril de 2010, pp. 85-93 y 197-205.

- Certeau, Michel de, “El tiempo de las historias”, en *La invención de lo cotidiano. Volumen I: artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, México, UIA/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2000, pp. 87-99.
- Clastrés, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 1987.
- _____, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- Comblin, José, “El sacrificio en la teología cristiana”, en *Revista Pasos*, 2ª época, núm. 96, San José, julio-agosto de 2001.
- Cuesta Bustillo, Josefina (ed.), “Memoria e historia”, en *Revista Ayer*, núm. 32, Madrid, 1998.
- Dilthey, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*, introd. de Julián Marías, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- Dosse, François, *La historia: conceptos y escrituras*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- Draaisma, Dowue, *Las metáforas de la memoria. Una historia de la mente*, Madrid, Alianza, 1998.
- Dupy, Jean-Pierre, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Dussel, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2000, pp. 41-53.
- _____, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2012.
- Elías, Norbert, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 2019.
- Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, 2ª ed., San Salvador, UCA Editores, 2007.
- _____, “El mal común y los Derechos humanos”, en *Escritos filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 2001, pp. 447-450.
- _____. “El sentido del hacer histórico” en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, pp. 113-141.
- Escudero Alday, Rafael y José Antonio Martín Pallín (eds.), *Derecho y memoria histórica*, Madrid, Trotta, 2008.

- Feierstein, Daniel, *Seis estudios sobre el genocidio*, Buenos Aires, Editores del Puerto, 2008.
- _____, *El genocidio como práctica social*, Buenos Aires, FCE, 2011.
- _____, *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio I*, Buenos Aires, FCE, 2012.
- _____, *Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II*, Buenos Aires, FCE, 2015.
- _____, *Introducción a los estudios sobre el genocidio*, Buenos Aires, FCE, 2016.
- Florescano, Enrique, “Memoria del poder” y “Memoria e historia”, en *La función social de la historia*, México, FCE, 2012, pp. 97-106, 217-237.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
- Fromm, Erich, *El corazón del hombre*, 3ª ed., México, FCE, 2015.
- Fuente, Ramón de la y Francisco J. Álvarez-Leefmans, *Biología de la mente*, México, FCE, 1998.
- Garza, María T. de la, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Barcelona/México, Anthropos/UIA, 2002.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.
- _____, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- _____, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- _____, *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2006.
- Goff, Jacques le, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, trad. de Hugo F. Bauzá, Barcelona, Paidós, 1991.
- González y González, Luis, *Invitación a la microhistoria*, México, FCE, 1986.
- Goytisolo, Juan, “El memoricidio”, en *El País*, 27 de agosto de 1993.
- Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI/Social Science Research Council, 2002.
- _____, y Ludmila da Silva, *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*, Madrid, Siglo XXI/Social Science Research Council, 2002.

- Juan-Navarro, Santiago y Joan Torres-Pou (eds.), “Introducción”, en *Memoria histórica, género e interdisciplinariedad. Los estudios culturales hispánicos en el siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1967.
- LaCapra, Dominick, *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- Lain Entralgo, Pedro, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1957.
- _____, *Antropología de la esperanza*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1978.
- _____, y Pierre Nora (dirs.), *Hacer la historia, vol. I: nuevos problemas*, Barcelona, Laia, 1979.
- Magallón Anaya, Mario, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CIALC-UNAM, 2007.
- Marcuse, Herbert, *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, México, Joaquín Mortiz, 1965.
- Martínez de la Escalera, Ana María y Esther Cohen (coords.), *De memoria y escritura*. México, UNAM, 2008.
- Mate, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- _____. *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- _____, *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*, Buenos Aires, Altamira, 2006.
- _____, *Justicia de las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2008.
- _____, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011.
- _____, *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid, Trotta, 2018.
- Mateos Castro, José A., *América Latina y la filosofía de la historia*, México, CIALC-UNAM, 2014.
- Metz, Johannes B., *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- Montemayor, Alicia, “El legado de Simónides”, en María Rosa Palazón Mayoral (comp.), *Antología de la estética en México, siglo XX*, México, UNAM, 2013, pp. 521-534.

- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, 2000.
- Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.
- Palazón Mayoral, María R., “El olvido de reserva y la memoria feliz”, en Palazón y Raúl Antonio Chavarría Buendía (eds.), *Historia. Caminos hacia la hermenéutica de la reconstrucción*, México, UNAM, 2013, pp. 95-109.
- _____, *et al.* (comp.), *Derecho (justicia legal) y utopía*, México, UNAM, 2016.
- Perrén, Lilia (eds.), *Memoria, razón, locura*, Córdoba, EDUCC, 2013.
- Pinillos, José L., *La mente humana*, Navarra, Salvat, 1970 (Col. Biblioteca Básica Salvat, 24).
- Pollack, Michael, *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2006.
- Rabinovich, Silvana, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Lévinas*, México, UACM, 2005.
- Repollés Aguilar, José, *La memoria*, Barcelona, Bruguera, 1968.
- Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, UAM/Arrecife Producciones, 1999.
- _____, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- _____, “La memoria y la promesa”, en *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México, FCE, 2006, pp. 145-172.
- _____, *Finitud y culpabilidad*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2011.
- _____. *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2013.
- Rolsdolsky, Roman, *El problema de los pueblos “sin historia”*, México, Fontamara, 1981.
- Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2011.
- Saladino, Alberto, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, México, UNAM/UAEMex, 2012.
- Santos Hérceg, José, “Etno-eurocentrismo”, en Ricardo Salas Astraín (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fun-*

- damentales. Volumen I*, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Sarlo, Beatriz, *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de una cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- _____, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- Sevilla Godínez, Héctor (coord.), *Homo violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*, México, Colofón, 2018.
- Silvero Arévalos, José M., *Suciedad, cuerpo y civilización*, Asunción, UNA, 2014.
- Sucasas, Alberto y José A. Zamora (eds.), *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Trotta, 2010.
- Szurmuk, Mónica, “Posmemoria”, en Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora, 2009, pp. 224-228.
- Tapia, Ricardo, *Las células de la mente*, 3ª ed., México, FCE, 2003.
- Taubes, Jacob, *Del culto a la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Traverso, Enzo, *El pasado, instrucciones de uso*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.
- _____, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires, FCE, 2012.
- Todorov, Tzvetan, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993.
- _____, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.
- _____, *El miedo a la barbarie*, México, Galaxia Gutenberg, 2013.
- Toledo, Víctor M. y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria Editorial, 2008.
- Valdata, Marcela, “Memoria”, en Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora, 2009, pp. 173-177.
- Valencia, Guadalupe, *Entre kronos y kairós. Las formas del tiempo histórico*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- Varios autores, “La reacción de los oprimidos”, en Enrique Dussel, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta (eds.), *El pensamiento*

- filosófico, latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia. Corrientes. Temas. Filósofos*, México, Siglo XXI/CREFAL, 2009.
- Vives, Juan L., *Juan Luis Vives. Antología de textos*, Valencia, Universitat de Valencia, 1992.
- Walter, William G., *El cerebro viviente*, trad. de Augusto Fernández Guardiola, México, FCE, 1961.
- Watchel, Nathan, "Memoria e historia", en *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 35, enero-diciembre de 1999, pp. 70-91.
- Wolf, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 2005.
- Zambrano, María, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- , "América: ¿descubrimiento o encubrimiento?", en *Cuadernos Americanos*, vol. 258, núm. 1, pp. 93-104.

HISTORIA Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANAS

- Acha, Juan, *Las culturas estéticas de América Latina*, México, UNAM, 1993.
- Aguirre Rojas, Carlos, "El 'largo siglo XX' de la historiografía latinoamericana contemporánea: 1870-¿2025?", en *La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2010.
- Alonso, Aurelio, "Calibanismo", en Arturo A. Roig y Hugo E. Biagini (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos/UNLa, 2009.
- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (coords.), *América Latina: tiempos de violencias*, Buenos Aires, Ariel, 2014.
- Ardiles Cuderc, Osvaldo, *Ingreso a la filosofía*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1969.
- , "Leopoldo Zea. Dialéctica de la conciencia americana", en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 9, México, FFyL-UNAM, 1976.

- _____, “Filosofía: populismo o liberación”, en *Revista Filosófica*, núm. 2, Toluca, UAEM, 1977.
- _____, “Anticipos. El desarraigo de la razón”, en *Alternativa Latinoamericana*, vol. 1, enero-marzo de 1985.
- _____, “Racionalidad”, en Ricardo Salas Astraín (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, t. 3, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Asselborn, Carlos, Gustavo Cruz y Oscar Pacheco, *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*, Córdoba, EDUCC, 2009.
- Bagú, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, 9ª ed., México, Siglo XXI, 1982.
- _____, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres. La religión: expresión histórica, radicalidad filosófica, pauta de creación social*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2005.
- Bartra, Roger, *El mito del salvaje*, México, FCE, 2011.
- Bate, Luis F., *Propuestas para la arqueología*, 2 vols. México, INAH, 2014.
- Calveiro, Pilar, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen organizado como medios de control global*, México, Siglo XXI, 2012.
- Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.
- _____, *La filosofía de los calibanes. Construcciones discursivas de la barbarie en la filosofía latinoamericana de la historia* (Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie), tesis de Maestría en Filosofía, Universität de Tübingen, 1997 (inédito, edición mimeografiada en español).
- _____ y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- _____ y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo

- del Hombre Editores/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2007.
- _____, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, México, Akal, 2015.
- Cerutti-Guldberg, Horacio, *Presagio y tópicos del descubrimiento*, México, CCyDEL-UNAM/Ediciones Eón, 1991.
- _____, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- _____ y Rodrigo Páez Montalbán (coords.), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003.
- _____. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006.
- _____ y Carlos Mondragón (coords.), *Religión y política en América Latina*, México, UNAM, 2006.
- _____, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid/México, Biblioteca Nueva/UACM, 2009.
- _____, *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2011.
- _____, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, México/Ecuador, CIALC-UNAM/Universidad del Cauca, 2015.
- Colombres, Adolfo, *Sobre la cultura y el arte popular*, Buenos Aires, Ediciones Del Sol, 1987.
- _____, *Hacia una teoría transcultural del arte*, Buenos Aires, Ediciones Del Sol, 2004.
- _____, *Poética de lo sagrado*, Buenos Aires, Colihue, 2015.
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, tomo II: desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro*, La Paz, UMSA, 1994.
- _____, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

- _____, *Política de la liberación. Tomo I: historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.
- _____, *Política de la liberación. Tomo II: la Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009.
- _____, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014.
- _____, *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México, UACM, 2015.
- _____, *Las metáforas teológicas de Marx*, México, Siglo XXI, 2017.
- _____, *Siete ensayos de filosofía de la liberación*, Madrid, Trotta, 2020.
- Ellacuría, Ignacio, “Antropología de Xavier Zubiri”, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, “Esquema general de la antropología zubiriana”, “La antropología filosófica de Xavier Zubiri”, “Antropología de Zubiri” e “Introducción crítica a la antropología de Xavier Zubiri”, en *Escritos filosóficos*, t. II, San Salvador, UCA Editores, 2007.
- _____, “Persona y comunidad”, “Biología e inteligencia”, “La obra de Zubiri sobre la inteligencia humana” y “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en *Escritos filosóficos*, t. III, San Salvador, UCA Editores, 2007.
- Escobar, Ticio, *La belleza de los otros (arte indígena del Paraguay)*, Asunción, RP/Museo del Barro, 1992.
- _____, *El arte en los tiempos globales*, Asunción, Don Bosco, 1997.
- _____, *El arte fuera del sí*, Asunción, Fondec, 2004.
- _____, *La mínima distancia*, La Habana, Matanzas, 2010.
- Esquivel Bustamante, Miguel Á., *David Alfaro Siqueiros: poéticas del arte público*, México, UNAM/INBA/JP, 2010.
- _____, *Dos signos de un silencio rodeado de Realpolitik: EZLN, estética y marxismo*. México, UNAM, 2016.
- _____, *Siqueiros en sus términos*, México, UNAM, 2016.
- _____, *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación*, México, UNAM, 2016.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1965.
- _____, *Por la revolución africana. Escritos políticos*, trad. de Demetrio Aguilera Malta, México, FCE, 1965.

- _____, *¡Escucha, blanco!*, Barcelona, Nova Terra, 1970.
- _____, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- Fernández Nadal, Estela, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”, en *Revista Herramienta*, 2003. En <<http://www.insumisos.com/httpdocs/articulos/Los%20estudios%20poscoloniales%20y%20la%20agenda%20de%20la%20filosof%EDa%20lati.pdf>> (fecha de consulta: 20 de noviembre de 2019).
- Fernández Retamar, Roberto, *Nuestra América y Occidente*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos-Facultad de Filosofía y Letras-Coordinación de Humanidades-UNAM/Unión de Universidades de América Latina, 1978 (Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 10).
- _____, *Algunos usos de civilización y barbarie y otros ensayos*, Buenos Aires, Contrapunto, 1989.
- _____, *Todo Calibán*, Buenos Aires, Clacso, 2004.
- _____, “Barbarie”, en Arturo A. Roig y Hugo E. Biagini (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos/UNLa, 2009, pp. 65-67.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- Gandarilla, José G., *Asedios a la totalidad. Poder y política desde un encare “decolonial”*, Barcelona, Anthropos, 2012.
- _____, *Modernidad, crisis y crítica*, México, CEIICH-UNAM, 2015.
- Gaos, José, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947.
- _____, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, Colegio de México/FCE, 1973.
- _____, *Obras completas, tomo XIII: del hombre*, México, UNAM, 1992.
- _____. *Obras completas, tomo III: ideas de la filosofía (1938-1950)*, México, UNAM, 2003.
- García García, Luis I., *Modernidad, cultura y crítica. La escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba, FFyH-UNC, 2014.

- Gaussens, Pierre, “Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 23, México, septiembre de 2014/febrero de 2015, pp. 109-118.
- Gerbi, Antonelo, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1960.
- Gilardi, Pilar y Martín Ríos (coord.), *Historia y método en el siglo XX*, México, UNAM, 2017.
- Gómez Arredondo, David, *Calibán en cuestión*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2014.
- González Casanova, Pablo, *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, México/Barcelona, UNAM/Anthropos, 2004.
- Híjar, Alberto, *La praxis estética. Dimensión estética libertaria*, México, INBA, 2013.
- Hinkelammert, Franz, *La vida o el capital*, San José de Costa Rica, DEI, 2003.
- Kozel, Andrés, *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, México, Colegio de México, 2012.
- Kusch, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976.
- , *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda, 1978.
- , *Obras completas*, Rosario, Fundación Ross, 2000-2003, 4 ts.
- Lander, Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso/UNESCO, 2003.
- Liendo, María C., *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, pról. de Yamandú Acosta, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008.
- Lima Rocha, Orlando, *Historia de las ideas en nuestra América hoy. El pensamiento de Horacio Cerutti-Guldberg*, 2013 (tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM).
- , *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles*, 2013 (tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM).

- _____, “Por una utopía no colonial”, en *La Jornada Semanal*, 28 de mayo de 2016.
- _____, “‘Liberación de la filosofía’. Un acercamiento al proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles Couderc”, en *Revista Anatéllei-Se Levanta*, año XVIII, núm. 36, diciembre de 2016, pp. 89-103.
- _____, “Hermenéutica, cultura popular y liberación latinoamericana. Un acercamiento desde la filosofía de Osvaldo Ardiles Couderc”, en *Hermenéutica Intercultural*, núm. 28, 2017, pp. 29-54.
- _____, “La travesía social del psicoanálisis”, en *La Jornada Semanal*, núm. 1194, 21 de enero del 2018, p. 12.
- _____, “Filosofar sobre la memoria histórica desde la propia tradición”, en *De Raíz Diversa*, vol. VI, 2019, pp. 223-232.
- _____, “Violencias de la memoria: la historia como utopía del recuerdo reprimido desde los vencidos de nuestra América”, en *Revista Solar*, año 15, vol. 15, núm. 2, agosto-diciembre de 2019, pp. 111-132.
- _____, “Aproximaciones a la génesis de la Filosofía de la Liberación. Entrevista a Enrique Dussel”, publicado el 6 de junio del 2018 en el canal de Youtube “Ese Wey”. En <https://www.youtube.com/watch?v=6c_gtKl5oMU&t=35s> (fecha de consulta: 29 de abril del 2020).
- _____, *Militancia en la vigilia. Filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles*, Buenos Aires, Teseo Press, 2020.
- Magallón Anaya, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL-UNAM, 1991.
- _____, y Horacio Cerutti, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, UCM/Juan Pablos Editor, 2003.
- _____, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CIALC-UNAM, 2006.
- _____, *La democracia en América Latina*, 2a ed. corregida y aumentada, México, CIALC-UNAM, 2008.

- _____, “Antropología ética de la educación en tiempos posmodernos”, en *Educación Superior. Cifras y Hechos*, año 8, núms. 49-50, enero-abril de 2010, pp. 12 y 13.
- _____, *Historia de las ideas filosóficas (ensayo de filosofía y de la cultura en la mexicanidad)*, México, Torres y Asociados, 2010.
- _____, *Miradas filosóficas latinoamericanas. Antropoética política de la educación y de la universidad en la crisis global*, México, Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, 2012.
- _____, *Reflexiones éticas y políticas desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012.
- _____, “Filosofía y pensamiento crítico de la actualidad”, en *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, México, PPELA-UNAM, 2014, pp. 41-65.
- _____, *Filósofos y políticas desde nuestra América en el tiempo*, México, Torres Asociados, 2015.
- _____ y Ángel Adalberto Juárez Rodríguez, *La teología política y la filosofía de la liberación de nuestra América*, México, Torres Asociados, 2017.
- _____, *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, pról. de Orlando Lima Rocha. México, Fides Ediciones/CIALC-UNAM, 2018.
- _____, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC, 2018.
- Makaran, Gaya y Pierre Gaussens (coords.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México, UNAM, 2020.
- Mandoki, Katya, *Prosaica*, México, Grijalbo, 1994.
- _____, *El indispensable exceso de la estética*, México, Siglo XXI, 2013.
- Mateos Castro, José Antonio y Mario Díaz Domínguez (coords.), *Consideraciones desde la razón práctica: problemas, tensiones y posibilidades*, México, Itaca/UATx, 2019.
- Mignolo, Walter, *The Darked Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan, University of Michigan, 1995.
- _____, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo, 2001.

- _____, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- _____, “Cambiano las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial”, en *Tabula Rasa*, núm. 3, Bogotá, enero-diciembre de 2005, pp. 47-72.
- Ogarrío, Gustavo, *Breve historia de la transición y el olvido. Una lectura de la democratización en América Latina*, México, CIALC-UNAM/Ediciones Eón, 2012.
- Oliva, Elena *et al.* (eds.), *Frantz Fanon desde América Latina*, Buenos Aires, Corregidor, 2013.
- Ortega y Gasset, José, “Prólogo a la ‘Historia de la filosofía’ de Emile Bréhier”, en *Obras Completas, tomo VI: brindis y prólogos*, 6ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 377-418.
- Ortega y Medina, Juan Antonio, *Reforma y modernidad*, México, UNAM, 1999.
- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Conaculta, 1963.
- Pacheco Chávez, Víctor (coord.), *Rompiendo la jaula de la dominación. Ensayos en torno a la obra de Anibal Quijano*, Santiago de Chile, Double Ciencia Limitada, 2018.
- Palazón, María Rosa, *Reflexiones sobre estética a propósito de André Breton*, México, UNAM, 1986.
- _____, *Filosofía de la historia*, Barcelona/México, UAB/UNAM, 1990.
- _____, *La estética en México: diálogos entre filósofos*, México, UNAM/FCE, 2006.
- _____, “Los enigmas de la vida y la revolución historiográfica”, en Marialba Pastor (coord.), *Filosofía de la vida*, México, UNAM, 2008, pp. 11-37.
- _____ (comp.), *La estética en México, siglo XX*, México, UNAM, 2013.
- Palti, José E., *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- _____, “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panora-

- ma latinoamericano”, en *Anales Nueva Época*, núms. 7-8, 2004, pp. 63-81.
- Prado, Abdennur, *Genealogía del monoteísmo cultural. La religión como dispositivo colonial*, México, Akal, 2018.
- Quijano, Aníbal, *Antología esencial. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pról. y selec. de Daniel Assis Climaco, Buenos Aires, Clacso, 2014.
- Quijano Velasco, Mónica, *Transculturación, heterogeneidad e hibridación: tres conceptos de crítica literaria y cultural en América Latina*, México, FFyL-UNAM, 2012.
- Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982.
- _____, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998.
- Ramírez Fierro, María, *Utopología desde nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012.
- Reding Blase, Sofia, *El buen salvaje y el canibal*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2009.
- Rendón, Pedro, “Yo no quiero ser humano, porque el concepto humanidad construyó el racismo?: Walter Mignolo en la Ibero”, en *Desinformémonos. Periodismo desde abajo*, el 20 de agosto de 2016. En <<https://desinformemonos.org/yo-no-quiero-ser-humano-porque-el-concepto-humanidad-construyo-el-racismo-walter-mignolo-en-la-ibero/>>.
- Roig, Arturo Andrés, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, CCyDEL-UNAM, 1981.
- _____, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, 1987.
- _____, *Caminos de filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001.
- _____, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2ª ed. corregida y aumentada, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2008.

- _____, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, 2ª ed., Buenos Aires, Una Ventana, 2011.
- Romero, José Luis, *La cultura occidental. Del mundo romano al siglo XX*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2011.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2013.
- Sandoval, Pablo (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, 2ª ed., Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2010.
- Sauerwald, Gregor, “Civilización y barbarie”, en *Revista Nuestra América*, “Filosofía de la Liberación”, año IV, núm. 11, México, CCyDEL-UNAM, mayo-agosto de 1984.
- Silvero, José M. “Apuntes en torno a la noción de poder en Pierre Clastrés” en *Paraguay: ideas, representaciones e imaginarios*, Asunción, Secretaría Nacional de Cultura, 2011, pp. 55-72.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Clacso, 2010.
- Taboada, Hernán G. H., *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*, México, CIALC-UNAM, 2012.
- Terán, Óscar, *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- _____, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 5ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- Urrego, Miguel A., “Inconsistencias teóricas y políticas del giro decolonial en una época de auge de las extremas derechas en América Latina”, en *Devenires*, vol. XIX, núm. 38, 2018, pp. 193-228.
- Varios Autores, *Hacia una filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Bonum, 1973.
- _____, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975.
- Velázquez Delgado, Jorge, *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana. Deslindes e imaginarios*, México, UAM, 2016.

- Zahar, Renate, *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, 3a ed., México, Siglo XXI, 1976.
- Zan, Julio de, *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*, San Martín/Buenos Aires, UNSAM Edita/Jorge Baudino Ediciones, 2013.
- Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.
- _____, *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- _____, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial, 1976.
- _____, *El pensamiento latinoamericano*, 3ª ed., Barcelona, Ariel, 1976.
- _____, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.
- _____, *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, 4ª ed., México, Porrúa, 1987.
- _____, *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Ayacucho, 1991.
- _____ (coord. e introd.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/UNESCO, 2010.
- _____, *América en la conciencia de Europa*, México, UNAM, 2015.

OTRAS FUENTES

Filosofía, historia y antropología

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- _____, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, México, De Bolsillo, 2016.
- Aróstegui, Julio, *La historia vivida. Sobre la historia del presente*, Madrid, Alianza, 2004.
- Bastide, Roger, "Memoire collective et sociologie du bricolage", en *L'Anne Sociologique*, vol. 21, 1970.
- Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, trad. de Pablo González Casanova y Max Aub, 4a ed., México, FCE, 2000.

- Blumenberg, Hans, *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, FCE, 2013.
- Certeau, Michel de, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción. Nueva edición, revisada y aumentada*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, México, UIA/ITESO, 2004.
- Châtelet, François y Gérard Mairet (eds.), *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*, Madrid, Akal, 2008.
- Childe, Gordon, *Progreso y arqueología*, Buenos Aires, Dédalo, 1960.
- _____, *Qué sucedió en la historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1981.
- Coreth, Emerich, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Herder, 2007.
- Croatto, José S., *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*, Buenos Aires/Navarra, Guadalupe/Verbo Divino, 2002.
- Diez de Velasco, Francisco y Francisco García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*. Madrid, Trotta, 2012.
- Dosse, François, *El arte de la biografía: entre historia y ficción*, México, UIA, 2007.
- Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, 2ª ed., Barcelona, Herder, 2002.
- Eagleton, Terry, *La idea de cultura. Una mirada política de los conflictos culturales*, Barcelona, Paidós, 1997.
- _____, *Terror santo*, Barcelona, Debate, 2008.
- Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, FCE, 2010.
- Foucault, Michel, *Arqueología del saber*, 6ª ed., trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1979.
- _____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2010.
- Frankl, Víctor, *Psicoanálisis y existencialismo*, México, FCE, 1952.
- Gadamer, Hans-Georg, “Análisis de la conciencia de la historia efectiva”, en *Verdad y método I*, 10ª ed., Salamanca, Sígueme, 2003.
- Gaur, Albertine, *Historia de la escritura*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1990.
- Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, 2 vols., México, Conaculta, 2005.

- Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, México, FCE, 2010.
- _____, *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*, México, Contrahistorias, 2014.
- González, Juliana, *Ética y libertad*, México, FCE/UNAM, 2007.
- Haeberlin, Carlos, *Fundamentos del psicoanálisis*, Madrid, Revista de Occidente, 1928.
- Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI, 1979.
- Heller, Agnes, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 2005.
- _____, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- _____, *Teoría de los sentimientos*, 3ª ed., México, Fontamara, 2011.
- Hernando, Almudena, “Sobre la prehistoria y sus habitantes: mitos, metáforas y miedos”, en *Complutum*, núm. 9, 1997.
- _____, *Arqueología de la identidad*, Madrid, Akal, 2002.
- Jankélévitch, Vladimir, *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus, 1990.
- Kern, Walter y Franz-Josef Niemann, *El conocimiento teológico*, Barcelona, Herder, 1986.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- _____, “Histórica y hermenéutica”, en Hans-Georg Gadamer y Koselleck, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.
- _____, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- _____, *Aceleración, prognosis y secularización*, Barcelona, PreTextos, 2003.
- _____, *historia/Historia*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2010.
- _____, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.
- _____, *Historias de conceptos*, Madrid, Trotta, 2012.
- Krotz, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, FCE/UAM-I, 2002.

- Lapoujade, María N., *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988.
- Llanes Arenas, Lorena (coord.), *Didáctica de la historia en el siglo XXI*, México, Palabra de Clío, 2011.
- Löwy, Michael, *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo y utopía*, Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 2015.
- Mairet, Gérard, “La ideología de Occidente, significado de un mito orgánico”, en Francois Châtelet y Mairet (eds.), *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal, 2008, pp. 232-240.
- Mardones, José M., *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Madrid, Síntesis, 2000.
- Martínez Assad, Carlos, *Los cuatro puntos orientales. El regreso de los árabes a la historia*, México, Océano, 2013.
- Mcnall Burns, Edward, *Civilizaciones de occidente. Su historia y su cultura. 2 ts.*, 11ª ed., Buenos Aires, Siglo Veinte, 1976.
- Mélich, Joan-Carles, *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Monod, Jean-Claude, *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.
- Morín, Edgar, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 1974.
- , *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Francia, UNESCO, 1999.
- , “La antropolítica”, en *Tierra Patria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 157-179.
- Pasqualini, Mario, *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y teoría social de Freud a Žizek*, Buenos Aires, FCE, 2016.
- Ríos Gordillo, Carlos A., *Las formas de la comparación: Marc Bloch y las ciencias humanas. Ensayo de morfología e historia*, Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 2016.
- Rohde, Erwin, *Psique. La idea de alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1948.
- Savater, Fernando, *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2015.

- Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1981.
- Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.
- _____, *La conquista de América. El problema del otro*, 16ª ed., México, Siglo XXI, 2008.
- Tucidides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 5ª ed., introd. de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1998.
- Williams, Raymond, *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Zolo, Danilo, *La justicia de los vencedores*, Madrid, Trotta, 2007.

DICCIONARIOS Y REVISTAS

- Biagini, Hugo E. (dir.), *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda*, Buenos Aires, Biblos, 2015.
- _____, y Arturo Andrés Roig (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos, 2009.
- Pimentel Álvarez, Julio, *Breve diccionario latín/español, español/latín*, México, Porrúa, 2011.
- Salas Astraín, Ricardo (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, 3 vols., Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora, 2009.
- Varios Autores, "Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político", en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 223, abril-junio de 2009.

El temor de los vencidos. Filosofía de la memoria desde nuestra América, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 8 de septiembre de 2023 en Gráfica Premier S. A. de C. V., 5 de Febrero, 2309, Col. San Jerónimo Chicahualco, Metepec, México. Se tiraron 250 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 12:15 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La preparación de archivos electrónicos originales la efectuó Beatriz Méndez Carniado. La edición estuvo al cuidado de Claudia Araceli González Pérez.

ESTE LIBRO ANALIZA LA MEMORIA HUMANA, históricamente situada. Es una reflexión sobre la justicia como expresión de liberación del orden represivo civilizatorio; entorno opresivo e interpretable como expresión de las injusticias generadas por "violencias de la memoria", acciones netamente humanas.

Asimismo, se cuestiona aquí ¿cuál es el papel del filosofar como cometido ante esas situaciones? La respuesta radica en el deber filosófico desde la memoria histórica; compromiso éste que apunta a impedir la repetición de fenómenos históricos sacrificiales, sentenciados al olvido de las víctimas y los vencidos, como expresión/anulación de la dignidad de la persona humana. En suma, este trabajo se adentra en el análisis del temor de los vencidos de nuestro continente, bajo unas pautas que permitan construir lo proyectado desde ahora como una *filosofía de la memoria en/desde nuestra América*.

ISBN 978-607-30-7928-0



37

COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE