

El triunfo de la modernidad: notas hacia una historia crítica de las ideas en América Latina

Por Alfonso SÁNCHEZ MUGICA*

HACE ALGUNOS AÑOS me sorprendió que títulos tan ambiciosos como *Historia de la vida privada*¹ o *El hombre ante la muerte*² trataran exclusivamente —o, con más precisión, con un marcado énfasis— el cambio de las mentalidades del mundo medieval hacia la Edad Moderna o su continuidad en nuestra época, pero también exclusivamente lo que había ocurrido en Francia. No intentaban siquiera, con esos títulos tan generales, una mínima referencia a otras culturas y sociedades; en vez de colocar títulos como “Historia de la vida privada en la Francia medieval y la Europa moderna” o “El hombre francés ante la muerte en la Alta Edad Media y el Renacimiento”, hacían una declaración de universalidad que ya ha dejado de funcionar y de tener sentido. Actualmente se ve en ello la afirmación sin fundamento y la reproducción ilegítima de la estructura de los valores universales de Occidente (y más que de un Occidente que podría parecer más amplio de lo que es en realidad, de los valores de la Europa cristiana). Asimismo, abonan a favor de considerar teleológicamente a la modernidad; es decir, este momento histórico de la dominación europea sobre el resto del mundo es visto como un imperativo histórico, como una necesidad social; e igualmente ilustran la forma en que del plano concreto de una sociedad particular se elevan a uno universal y general.

Así, en el disgusto con la colonización ideológica, pero también con la colonización interior que los propios historiadores mexicanos y latinoamericanos reproducimos sintiéndonos superiores y felices porque estamos a la altura del debate dominante, me he propuesto tanto encontrar las raíces de ese disgusto como evaluar las posibilidades de un ejercicio emancipador e indigenizador. Y este ejercicio lo inicié con la curiosidad en las formas de la llamada nueva historia como herra-

* Profesor y coordinador del Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; e-mail: <sanchezmugica@yahoo.com.mx>

¹ Philippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la vida privada*. Madrid, Taurus, 1992, tomo I. La obra consta de diez tomos que van del Imperio romano y la antigüedad tardía hasta el siglo XX

² Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999

mienta necesaria y suficiente de emancipación ideológica, cultural y científica, para la aproximación crítica a la historia de las ideas en América Latina. Problemática ésta que ha cruzado el tema central del Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe, llevado a cabo en Roma durante el año 2005, y en buena medida la escritura de la historia de las ideas en la región.

La estructura de estas notas que buscan la construcción de una historia crítica de las ideas en América Latina y el Caribe, en analogía con la teoría social crítica, consta de dos partes eslabonadas: un primer eje que se refiere propiamente a la historia de las ideas, y un segundo eje de tipo teórico-conceptual, que tiene que ver con la cuestión —ciertamente ya debatida, pero sobre la que nunca sobran nuevos planteamientos— de si América Latina es occidental o no, y si es un espacio de modernidad o no, si América Latina es moderna o tradicional, o mixta, como se llegó a afirmar en la ya relativamente olvidada teoría de la modernización.³ Así, hay quienes afirman que se puede hablar de América Latina como un extremo Occidente, como un Occidente extremo o como un Occidente de otro modo,⁴ aunque claro, ese otro modo tendría que contener la posibilidad de los modos de Occidente.

Lo mismo ocurre con el concepto de modernidad. Cabe aquí la pregunta sobre si América Latina es moderna o participa de una modernidad incompleta, si es un paradigma alternativo de la modernidad, y por eso la reproduce en algunos de sus términos y la contradice en otros. Aunque valdría la pena reiterar que en este caso, y a diferencia del concepto de Occidente, el de *modernidad* conlleva una teleología. La finalidad histórica del progreso, la idea de un fin y una finalidad. Al respecto cabe recordar que la historia moderna, la historia a partir de la ruptura de Giambattista Vico de la espiral del tiempo, de la pregunta kantiana sobre si existe progreso o no, la historia racionalista, capitalista, la historia europea se escribe para responder a la pregunta, ¿cómo hemos llegado aquí?, aquí que es un cierto fin de la historia, el progreso; dicho en otras palabras, la modernidad. En ese sentido la pregunta que la historiografía europea y de mentalidad europea hace sobre América Latina y el Caribe es ¿por qué América Latina y el Caribe no han llegado a reproducir la necesidad histórica del progreso?, ¿por

³ Cf. Walter W Rostow, *The stages of economic growth, a non-Communist manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960; y Samuel Huntington, *Political order in changing societies*, New Haven, Yale University Press, 1968

⁴ Cf. Alain Rouquié, *América Latina introducción al extremo Occidente*. 4ª ed., México. Siglo XXI, 1997

qué el mundo subdesarrollado ---o en vías de ese desarrollo--- se ha detenido, estancado o tomado otras rutas? Pero, más allá, existen otras posibilidades, quizá algunos piensen que América Latina ha sido posmoderna antes de la posmodernidad, como se deduciría al pensar en las formas del surrealismo evidentes en su vida social, o latentes en el barroco extremo al que llegó durante las últimas etapas de su vida colonial, y que han permanecido fuertemente en algunas formas de su expresión artística contemporánea y secular.

Pero si desde siempre la historiografía ha tratado de responder a la pregunta sobre la "incompletitud" de nuestro continente, el eje histórico que hoy trata de analizar cómo ha evolucionado la historia de las ideas en América Latina tiene como inicio el arribo de la historiografía francesa a nuestro continente y su entusiasta recepción por los historiadores indígenas, especialmente de lo que se llamó en los años cincuenta del siglo xx la historia de las ideas. Esta historia de las ideas, recogida por una colección homónima del Fondo de Cultura Económica, produjo dos interesantes obras que estaban escritas a caballo entre la historia y la filosofía. Una referida al momento originario de América, *La invención de América*⁵ y la otra a los esfuerzos más recientes por traducir la comunidad cultural e histórica en una comunidad de instituciones y realidades políticas, *Idea y experiencia de América* de Antonio Gómez Robledo.⁶ Estas obras se sitúan dentro de dos importantes corrientes dominantes en la filosofía y la historia del momento en que fueron escritas, la filosofía de lo mexicano,⁷ y la inserción de lo mexicano en lo universal,⁸ que se condensan merced a cierto existencialismo ---especialmente aquel que refleja la recepción de la filosofía

⁵ Cf. Edmundo O'Gorman, *La invención de América investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, SEP/CFE, 1984 (*Lecturas mexicanas*, núm. 63). Cabe hacer notar la salvedad que el propio autor señala en el prólogo a la segunda edición de su libro, donde refiere que la preocupación originaria de su investigación data de 1940, y fue concretada en el texto *La invención de América el universalismo de la cultura de Occidente*, México, FCE, 1958, obra que fue corregida y aumentada para la edición inglesa de 1961 y publicada en español en 1976 con el subtítulo con el que hoy la conocemos

⁶ Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América*, México, FCE, 1958 (col. *Tierra firme, v. Serie Historia de las ideas de América*). Es significativo señalar cierto paralelismo entre ambas obras que coinciden tanto en la casa editorial que las publica como en la fecha de publicación. Al respecto, también puede hacerse notar que el texto de Gómez Robledo es una obra de síntesis que tiene, al menos como antecedente, su libro *Etopeya del monroísmo* de 1939

⁷ Cf. Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, FCE, 1960, 235 págs.

⁸ Véase v. gr. Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977; y Andrés Molina Enriquez, *Los grandes problemas nacionales*, México, A. Carranza, 1909

de Martin Heidegger en México— y el enfoque de la historia de las ideas, con importantes fuentes historicistas.

En el plano de las ciencias sociales, se repiten los mismos esquemas, por ejemplo, en los estudios provenientes de las relaciones internacionales, los enfoques integracionistas y sus teorías suponen que América Latina no es una unidad integrada, como puede serlo la Unión Europea, que se ha constituido en el paradigma de la integración. La razón de esta descalificación radica en la reducción del problema a una óptica de instituciones y cadenas productivas y comerciales, a la esfera meramente económica, y al análisis a partir del neoinstitucionalismo económico. Pero un enfoque culturalista e histórico como los que señalaron en su momento Edmundo O'Gorman y Gómez Robledo—vería que América Latina está más integrada que Europa en razón de la lengua común que comparte, el eje étnico-histórico y lingüístico de los pueblos indígenas, la conquista y colonización, las independencias de la metrópoli, las luchas entre liberales y conservadores durante el siglo XIX y la defensa de la soberanía frente a Estados Unidos. En cambio, se presenta una Europa que habla diversos idiomas, que ha mantenido la defensa de sus diversas culturas y se señala también el hecho de que no todos sus regímenes políticos son republicanos, algunos son monárquicos, entre otros elementos que se destacan ocasionalmente.

A los pocos años de la aparición de la aportación historicista que se ha mencionado, se sumó al debate que desde la Revolución Mexicana, en 1910, si no es que desde décadas anteriores, ya se había dado para saber qué era lo mexicano. Algunos incluso afirman que esta indagación de nacionalidad se inició con la curiosidad por lo prehispánico que manifestaron los humanistas ilustrados, especialmente los jesuitas;⁹ siguiendo esta línea del elemento prehispánico, existen otras preocupaciones de orden nacionalista durante el siglo XIX pero, de manera particular hacia fines de éste, el nacionalismo arquitectónico porfiriano expresa una apropiación del pasado con el objeto de construir un presente nuevo y separado de la herencia hispánica. Se valora la condición prístina de lo prehispánico y se convierte en el origen de lo mexicano. De manera semejante tiene lugar un movimiento de pensamiento dirigido a la diferenciación de los orígenes históricos e institucionales y de su comunidad latinoamericana.

⁹ Véase *Humanistas del siglo XVIII* (1941), Gabriel Méndez Plancarte, selec. e introd., México, UNAM, 1979 (*Biblioteca del Estudiante Universitario*, núm. 24)

La filosofía de lo mexicano fue propuesta como problema por José Gaos:¹⁰ posteriormente fue desarrollada por Abelardo Villegas,¹¹ quien concluirá que toda la filosofía debe girar alrededor del tema de México. De tal forma podemos apreciar tres vertientes o significados en esta filosofía: *a)* la filosofía del mexicano. Esta vertiente se refiere a la filosofía que hacen los mexicanos, solamente por el hecho de que quienes la hacen pertenecen a una cultura en particular; *b)* la filosofía de lo mexicano. Se trata de aquella que intenta conocer la esencia de lo mexicano, su ser, en la creencia de que existe una esencia tal o, en su defecto, que sí es posible pensar en la existencia de rasgos esenciales de una determinada sociedad y cultura; y, finalmente, *c)* la filosofía sobre lo mexicano. En este caso el pensamiento filosófico se dedica a los temas mexicanos como objeto de estudio, ya sea por su historia o por sus particularidades culturales y sociales y trabaja temas caros a los mexicanos, en especial durante el siglo xx, la Revolución Mexicana, el indigenismo, la conquista, la relación con Estados Unidos etcétera.

Al respecto podemos observar que en el pensamiento filosófico general ha sido reconocido —desde Gaos, pero no superado del todo, y menos aún sin dificultad— que los mexicanos podían tratar de las ideas mexicanas, de los temas mexicanos y de las reflexiones que dichos temas habían suscitado. El problema cada vez más evidente era, y sigue siendo, que los mexicanos hablen y traten de lo universal y del mundo occidental, de los temas clásicos de la filosofía. Se consideraba adecuado, oportuno e interesante que los mexicanos habláramos de los significados que tienen para nosotros las máscaras, la fiesta y las relaciones con la muerte, que opináramos sobre la construcción de nuestros liberalismos o sobre la filosofía mexicana, de las culturas prehispánicas y del devenir de nuestras sociedades latinoamericanas, pero existía y existe una gran barrera que impide a los filósofos o pensadores mexicanos expresarse libremente y sin descalificaciones de Immanuel Kant, Wilhelm Hegel o Carlos Marx. Más aún, era impensable que se hicieran exégesis e interpretaciones, cuando no simplemente traducciones, de Heráclito y Platón, de Aristóteles y Pascal. En el mejor de los casos, quienes se atrevían a hacerlo eran considerados reproductores de aquellas ideas, propagadores de lo universal y lo occiden-

¹⁰ José Gaos, "Lo mexicano en filosofía", en *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, Imprenta Universitaria, 1954, y José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980, p. 118.

¹¹ Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo xx*. México, FCE, 1993 (col. *Política y derecho*).

tal, discípulos de la modernidad que incapaces de darle carácter propio, sólo alcanzaban a describir sus formas, sin comprenderlas plenamente.

El ejemplo más patético y claro de estas limitaciones impuestas al ejercicio del intelecto en nuestro continente es la conclusión a la que llega Antonio Gómez Robledo cuando descubre que la filosofía *en el Brasil* (no *del Brasil*, ni de los brasileños) había sido la reproducción más fiel y dogmática del positivismo decimonónico francés. En su exposición de *La filosofía en el Brasil*¹² crea una caracteriología y etiología “instructivas para México”; en Brasil, afirma, “lo primero que hiere a la vista es la falta de originalidad”.¹³ El positivismo es así una importación que desvirtúa los valores propios y lo mismo podría aplicarse a las actuales corrientes antipositivistas de la historiografía contemporánea, aquellas que parten de la negación del credo de Leopold von Ranke. Es más, según José Gaos, este texto sobre Brasil constituye un “‘alegato’ a favor de la educación sobre la base del humanismo grecolatino y cristiano medieval en general y filosófico en particular”;¹⁴ en otras palabras, es usado por Gómez Robledo para sostener su visión de lo que debe ser la filosofía y todo el pensamiento moderno. Que un alemán nos hable de Octavio Paz y un japonés de la transición democrática en México y un ruso de la escritura maya, no tiene problema, el problema empieza cuando la dirección de estos vectores de pensamiento corre de Sur a Norte, de la periferia al centro. En una conferencia conmemorativa de la muerte de Friedrich Nietzsche, dictada en el Palacio de Bellas Artes, el ponente de origen austriaco refirió que ninguna traducción al castellano de los textos de Nietzsche era realmente fiel a su pensamiento, salvo uno o dos libros traducidos por no recuerdo qué traductor “autorizado”; la afirmación llevaba así la calificación de que todos los que habíamos leído sus obras en castellano lo habíamos hecho “de forma equivocada”, no nos bastaba el hecho de leer, ni el de leer a sus críticos y comentaristas, sino la guía que ese conferencista nos diera, su *verdadera* interpretación, finalmente la interpretación de los europeos, lo cual ya habíamos oído con respecto, por ejemplo, a la traducción de las obras de Marx por Wenceslao Roces.

¹² Antonio Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*, México, Imprenta Universitaria, 1946.

¹³ Gaos, “La filosofía en el Brasil”, en *Filosofía mexicana de nuestros días* [n. 10], p. 262

¹⁴ *Ibid.*, p. 267

En este sentido estas notas pretenden apuntar hacia una crítica a la historiografía francesa y en general europea —entendida en los términos de Peter Burke—¹⁵ que le ha dado singular auge a estas realidades que con tanta fuerza se han asentado entre nuestros historiadores, así como, en general, a las aportaciones eurocéntricas que tienen la pretensión de enseñarnos a ver nuestro propio pensamiento. El debate de tal historiografía ha ido transitando de una amplia historia de las ideas, con acento en lo filosófico (en lo específico) y como producto de autores en particular, hacia una historia no centrada en los pensadores profesionales, sino en un pensamiento más difícil de aprehender, el pensamiento común, el sentido social del pensamiento; así, de la historia de las ideas se llega a la historia de las mentalidades, las ideas colectivas, los valores entendidos. No se intenta ignorar que la historia de las ideas como fruto de la revolución historiográfica de los *Annales* enfrentada a la historia política, pasó por el purgatorio de la historia económica y social de Lucien Febvre y Marc Bloch, y del mismo Fernand Braudel, quienes tuvieron que hacer un esfuerzo por resignificar la inmensidad de los datos que legiones de historiadores europeos habían acumulado en sus investigaciones sobre la Edad Media, y al mismo tiempo debían dotarlos de sentido moderno, el sentido económico y social de los hechos individuales y colectivos que requería un capitalismo nacido en Europa y que estaba transformando todo el mundo.

Después de ese circuito que corrió de las ideas generales hacia las individuales, el enfoque se dirigió a la llamada historia intelectual, en la que nuevamente se ponía de manifiesto la importancia de los pensadores individuales, pero situados en contextos mayores que coincidían con grupos, élites, instituciones y estructuras reproductoras de las ideas; así se escribieron las obras de George Duby, Robert Darnton y Roger Chartier, por citar algunos de los historiadores que traducían al pensamiento el viejo dilema histórico de lo individual y lo general. Esta identificación de procesos de pensamiento llegó a una ampliación del enfoque y del concepto, hasta lo que Peter Burke ha denominado historia cultural.¹⁶ Esta orientación, no obstante, se expresa en los términos que Niklas Luhmann denomina “observación de segundo orden”, es decir, la cultura es delimitada por una observación donde el observa-

¹⁵ Peter Burke, *The French historical revolution the Annales school 1929-89*, Stanford, Stanford University Press, 1990

¹⁶ Cf. Peter Burke, *Historia social del conocimiento. de Gutenberg a Diderot*, Barcelona, Paidós, 2002 (col *Orígenes*); y también Georges Duby, “La historia cultural”, en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, dirs., *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999 (col *Pensamiento*), pp. 449-455

dor observa al observador. Aunque su afirmación aborda una idea sobre la cultura en general, la proyección que puede hacerse a partir de una lectura cuidadosa de su análisis comparte el sentido de que la occidentalización es, de cierta forma, una *comparación*, y su universalismo, la dimensión total de esa autorreferencia. En esta sucesión de ideas Luhmann llega a la conclusión de que la cultura es una expresión exclusivamente occidental.¹⁷

Y es aquí donde empieza el aspecto crítico de lo que podría ser una historia crítica de las ideas. Para lo cual se debe entender el calificativo "crítico" nacido a partir de dos sentidos del término, en primer lugar reconocer que todo pensamiento está asociado a una sociedad en particular, y en ese orden de ideas a un interés que expresa y representa dicha sociedad; y, en segundo lugar, que existe una referencialidad en el pensamiento, es decir, la distancia de la sociedad que lo expresa y la sociedad que lo refiere marca una diferencia, diferencia que se consigue en buena medida a partir de descubrir los intereses implícitos, las limitaciones de tiempo y espacio, de ideología y cultura etc. Este descubrimiento vincula también la historia crítica con la teoría social crítica que impulsó la Escuela de Frankfurt y sus sucesores, y de ella hereda la idea de emancipación ideológica y social. Así se concibe que el desarrollo historiográfico que se ha dado en regiones de Europa como Francia, Italia, Inglaterra, e incluso en América como es el caso de Estados Unidos, tiene una matriz occidental y moderna, y con ello, una matriz hegemónica: es un hecho evidente que los "pueblos *hegemónicos políticamente*" se han convertido en "pueblos *hegemónicos culturalmente*",¹⁸ y no a la inversa. Tal hecho ha permitido que el pensamiento nacido en estos países constituya un enfoque universal, y alcance los grandes logros de difusión y prestigio que tiene esa literatura, pero también expresa sus profundas limitaciones, en especial su interés en reproducir la estructura hegemónica más que en procurar un momento emancipatorio. Además, está fundada en una diferenciación, en los límites de su propia cultura que se expresa en el debate entre los antiguos y los modernos. Es decir, en el significado de la modernidad entendida, de acuerdo con Borges, como una conciencia particular del tiempo, del tiempo particular que vivimos y del tiempo en general, incluso del concepto de tiempo, pero más que eso, la modernidad es

¹⁷ Niklas Luhmann, "La cultura como un concepto histórico", *Historia y grafía* (México, Universidad Iberoamericana), núm. 8 (1997), p. 12

¹⁸ Gaos, "Lo mexicano en filosofía" [n. 10], p. 331, cf. también José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945.

finalmente una superstición.¹⁹ Ésa es la gran ruptura que marca a Europa y que en realidad construye a la Europa moderna.

Sin embargo América Latina ha construido su identidad y su realidad a partir de otra matriz, no la de la comparación entre los antiguos y los modernos, no entre los europeos y los otros pueblos a quienes se les sometió aún antes de querer comprenderlos, entendiendo a unos como civilizados y a otros como bárbaros. América Latina y el Caribe se construyen entre lo originario y lo importado, lo prístino y lo impuesto. Entre una realidad que ya no es, pero que pervive en fragmentos dispersos y no bien identificados, y la realidad del mundo occidental, entre procesos de dejar de ser para ser como otros. Con la occidentalización llega el debate de la modernidad, y esto también es diferente para Indoamérica y para el resto de América Latina, los países construidos a partir de la colonización europea han tenido otra construcción social que aquellos que tuvieron grandes culturas y aún conservan una buena parte de su población indígena y mestiza, así como sus mecanismos mentales con estructuras preoccidentales. En particular estas estructuras estarían fijas en sus lenguas originarias que, como muchos otros vivientes contemporáneos nuestros, se encuentran en peligro de extinción. Pero sus momentos son otros, no premodernos —porque eso sería suponer que la modernidad es una necesidad histórica, una determinación a la que todos tendrían que llegar algún día—, sino alternativos y simultáneos. Mientras que durante el siglo xix y buena parte del xx, los Estados procuraban consolidarse mediante la construcción de la nación, como el mito de una unidad homogénea —que en el fondo fue un proceso de homogeneización—, hacia fines del siglo xx y principios del xxi, ha venido un movimiento contrario hacia la consideración de las realidades prenacionales, la diversidad indígena tal y como es ahora, y no como fue *ab origine*, también como conciencia y no sólo como mito.

La modernidad y la occidentalización se van a sobrescribir en el mundo prehispánico, y en el mundo del primer contacto y del primer mestizaje, que ya no es ni indio ni español; ya se ha hablado, por ejemplo, del sincretismo religioso, pero se olvidan otras formas sincréticas y de superposición, palimpsestos culturales y sociales, hibridaciones políticas, anulaciones y negaciones del pensamiento y las mentalidades. Efectivamente de una forma violenta y hegemónica, a partir del uso del

¹⁹ “Me creo libre de toda superstición de modernidad, de cualquier ilusión de que ayer difiera íntimamente de hoy o diferirá de mañana”. Jorge Luis Borges, “Prólogo” en Adolfo Bioy Casares. *La invención de Morel*, Buenos Aires, Emecé, 1953

poder pero, sin lugar a dudas, en una modalidad que al sumarse a identidades anteriores también reconoce un legado común en el mundo grecolatino y judeocristiano. Los referentes de lo que hubiera podido ser ese “mundo antiguo” deben ser aquí borrados, rescatados en parte, pero enseguida negados y transfigurados. Visiones del mundo o filosofías, hay quienes hablan de filosofía, mentalidades y cosmovisiones que están inscritas en un idioma o en muchos y que perviven en la medida que estos idiomas no desaparecen del todo, por no hablar de formas de vida que se van reproduciendo en el mundo de la conquista. Para José Gaos la actividad filosófica, el filosofar, es una actividad que ha sido privativa de pocos pueblos, y, con excepción de China o la India (donde incluso cabría la polémica que se describe enseguida), todos ellos son europeos.²⁰

Así la filosofía —y quizá la historia— sería una forma del pensamiento europeo, a diferencia de las afirmaciones de Miguel León-Portilla sobre la existencia de una filosofía náhuatl.²¹ Al decir “es una idea universalmente aceptada la de que la filosofía es creación de unos pocos pueblos”, José Gaos fundamenta tal afirmación por el origen de los filósofos, por los hogares de cultivo y difusión de la filosofía;²² pero también porque esta actividad es un ejercicio de “dar razón” (*lógon didonai*), que va de lo “nacional” a lo “universal”. Gómez Robledo coincide con Gaos al afirmar “que no pudo haber filosofía allí donde, como acontecía en el México precortesiano, todas las representaciones arqueológicas y escatológicas, de los primeros principios y de los últimos fines, se dieron siempre indisolublemente vinculadas a la religión”.²³ Hay que aclarar que éstas son afirmaciones de verdad y no de valores; es decir, cuando se dice que los pueblos indígenas no tuvieron filosofía parece que se les menosprecia e infravalora considerando que no tenían la inteligencia o la capacidad para el pensamiento abstracto y reflexivo. Todo lo contrario, lo que se afirma con ello es que la filosofía es una creación propia de ciertos pueblos europeos y que se confirma con la definición griega y tan platónica de la misma, ese “amor a la sabiduría”. Cuando los propios mexicanos se sienten ofendidos por la afirmación de que los pueblos indígenas no tenían filosofía están con-

²⁰ Gaos, “Lo mexicano en filosofía” [n 10], pp. 325-357

²¹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Ángel María Garibay K., pról., México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956.

²² Gaos, “Lo mexicano en filosofía” [n 10], pp. 332ss.

²³ Antonio Gómez Robledo, “El pensamiento filosófico mexicano” [*Ábside* (México), año xi, núm. 2 (abril-junio de 1947)], en *Obras I Filosofía*, México, El Colegio Nacional, 2001, p. 88

firmando su colonialismo mental que considera que la filosofía es el más alto desarrollo del pensamiento humano mientras la precisión astronómica de los mayas o la literatura náhuatl, por ejemplo, no lo son.

Ahora bien, esta reproducción y aceptación de la cultura dominante por parte de los subordinados es evidente en la absorción paulatina de elementos criollos, autoconquistados y autoconquistadores y en la existencia de ladinos y caciques, en rangos de hegemonía y dominación jerarquizada y múltiple, de mediación y negación del yo, que han imperado en gran parte de la historia, es decir, en aquellos que han seguido las modas ideológicas occidentales, europeas y hoy anglonorteamericanas. En este sentido, Benito Juárez expresa esa aspiración profunda del indio que quiere dejar de serlo y se hace criollo, y busca la negación y destrucción de las bases que permiten la pervivencia de su cultura para que no exista más un "otro", sometido y marginado, y todo sea ese "nosotros" del liberalismo europeo. Así será el liberalismo de su Reforma lo que acabará con los pueblos de indios, sus comunidades y la propiedad comunitaria de las tierras, donde encontraban sustento material y simbólico.

Aquí recuerdo otros textos de reciente aparición, *Historia de la vida cotidiana en México*,²⁴ en especial el primer tomo dedicado a *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*.²⁵ Puede que éste sea el caso de otra extrapolación explicativa de la historiografía actual que sirve para que nuestro yo europeo, occidental y moderno entienda a nuestro otro yo indígena y desaparecido. ¿Pero es que hay vida cotidiana antes de la modernidad? ¿La vida familiar, individual y social del mundo prehispánico no obedecía al orden cósmico y no se diferenciaba a partir de la individualización, la secularización y la racionalidad modernas? ¿Hasta qué punto podemos conocer un pensamiento no occidental ni moderno si nuestras matrices cognoscitivas pertenecen a la revolución científica? ¿Qué tanto sabemos de los saberes que fueron destruidos por la conquista y cómo y hasta dónde sobrevivieron en sus mismas formas o en otras que no reconocemos porque se mimetizaron en ellas o se ocultaron en ellas? El Renacimiento español, ¿es una modernidad diferente al Renacimiento italiano, francés y de los Países Bajos, o en el fondo son una y la misma cosa? El texto de

²⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru, dir., *Historia de la vida cotidiana en México*, México, FCE/El Colegio de México, 2004, 6 tomos

²⁵ Pablo Escalante Gonzalbo, coord., *Historia de la vida cotidiana en México Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, FCE/El Colegio de México, 2004, tomo 1

Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras*,²⁶ se aproxima a estos temas acerca de la fe y descubre una evangelización plural, en diversos planos, no monolítica de la jerarquía eclesiástica, ni de la vanguardia dogmática erasmiana, sino diversificada, incompleta, fragmentaria y, a la vez, universal o común a toda la población, a pesar de los estamentos de indios y españoles, y a pesar de lo que se podría pensar como una dominación oficial o única. Así sería un ejemplo del tipo de historia que debe plantearse, en más de un sentido ése es un texto desmisticador.

Lo mismo podría pensarse del barroco mexicano e hispanoamericano, una realidad tan compleja y de múltiples lecturas, considerado por algunos como una primera identidad, pero finalmente como una identidad moderna, un paradigma original de la modernidad, opuesto en ciertos aspectos a la modernidad capitalista, industrial y racionalista que sería la modernidad triunfante. El barroco iberoamericano, sin lugar a dudas representa la expresión de una particularidad del ser americano, una distinción, una afirmación de diferencia frente al Imperio e, incluso, una forma extrema de la Contrarreforma y, por ello, constituye una crítica y una toma de posición *frente* a esa misma Contrarreforma. El barroco procesa la identidad, la interpreta, la busca, la recrea y, para decirlo en sus propias palabras, la inventa. Posteriormente, su contratendencia se radicaliza y así tenemos la Ilustración americana, con sus peculiaridades, en sus vertientes de liberalismo, romanticismo y positivismo. Para el caso mexicano la negación se vuelve una forma de creación, se recrea en lo que podría considerarse un movimiento antimoderno: el antipositivismo del Ateneo de la Juventud, el vitalismo de una ideología revolucionaria y del nacionalismo revolucionario, que lleva también a una autoafirmación que es a la vez política y simbólica, la filosofía del mexicano y la filosofía de lo mexicano; la búsqueda de particularidad y autoafirmación se detiene allí.

Esta revisión puede llevar a una reflexión de las formas de pensar y así descubrir que mientras las visiones europeas de la historia de las ideas son contextualistas —van del autor al lector y del individuo a la sociedad y de lo colectivo a lo personal—, en América Latina los textos tienen que ser revisados desde una óptica metadiscursiva, más allá de lo contextual, para no simplificar en una lectura posmoderna, sino alcanzar una óptica política y una óptica del poder, y también desde una óptica de la cultura, pero entendida como las múltiples referencialidades y los significados múltiples y no sólo la referencia hegemónica.

²⁶ Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1986

Proscripción, ignorancia y olvido son los destinos del pensamiento latinoamericano, y antes que por revisores extracontinentales, son considerados así por los propios latinoamericanos. Ya se vio que las filosofías como sistemas sociales lo eran por efecto del poder traducido en una hegemonía política y su conversión en una hegemonía cultural y estas determinantes siguen tiñendo el pensamiento en América Latina.

Por una parte actúan y conspiran las vanguardias y el progresismo, que van barriendo estratos anteriores del pensamiento y la cultura o modas teóricas e imposiciones dogmáticas (y en este caso hago referencia a las imposiciones científicistas) acumulan nuevas ópticas y nuevas realidades sobre el suelo de nuestra realidad en un ejercicio de ocultamiento. Por otra parte, más grave aún a nuestro parecer, la necesidad del referente se impone, actúa la necesidad de vernos en otro espejo para sabernos, un espejo que cada día tiene menos que ver con lo que somos y hemos sido y más con los esfuerzos programáticos de una globalidad cada vez más capitalista, más occidental y más moderna, hasta el extremo de la sobremodernidad de la que habla Marc Augé, con sus excesos de información, de imágenes y de individualismo.²⁷

Si estas reflexiones tienen un cauce prescriptivo sería el de proponer finalmente algunos ejes de análisis que se orienten a romper con el colonialismo ideológico, no solamente aquel que se nos ha impuesto, sino principalmente el que nosotros asumimos consciente e inconscientemente. De hecho, al pensar en las referencias bibliográficas de estas notas veo la reproducción en buena medida de este panorama que he descrito. Así que podría pensarse en algunos ejes de análisis como el de la filosofía, de los lenguajes, las gramáticas del pensamiento o las coordenadas de ubicuidad. El segundo eje debe derivar las ideologías de las políticas reales y no de los valores que puedan soportar. El siguiente corresponde a las ciencias sociales y a su indigenización, pero también a la ruptura de los paradigmas dominantes mediante la reelaboración de las ciencias sociales mexicanas; y el quinto tiene que ver con la historia, con la historiografía, pero sobre todo con la idea de la historia en América Latina, en primer lugar, y una vez establecida ésta, pasar a la historia de las ideas, y a las ideas de la historia de las ideas de América Latina, en donde esta idea crítica de la historia de las ideas de América Latina tiene un lugar.

²⁷ Marc Augé, "Sobremodernidad del mundo de hoy al mundo de mañana". *Memoria* (México), núm. 129 (noviembre de 1999), pp. 5-15

Para este programa de investigación se puede partir de la reflexión sobre el *quanto* América es latina (y *quanto* Europa es latina también); si afirmamos que América Latina es moderna, debemos saber cuánto lo es, en qué aspectos se cumple y en cuáles no, el *quanto* que es inconclusa (en términos habermasianos de modernidad inconclusa)²⁸ o defectiva o incompleta o qué tanto, incluso, es antimoderna. Aún cuando la modernidad sea la idea de modernidad, su fetichismo y superstición hacen que valga la pena rastrear este mito en un continente que fue la proyección de una idea, la Idea por excelencia, la realización del espíritu europeo, del espíritu cristiano del Renacimiento y la modernidad. Aún cuando la idea de la modernidad vaya cambiando con los vaivenes del mundo europeo y anglosajón, es decir, no la modernidad que ha llevado a los excesos de la racionalidad, sino una segunda modernidad, como Ulrich Beck ha llamado a la globalización. Lo mismo debe preguntarse de si América Latina es occidental, *quanto* occidental somos y si este Occidente es moderno o no, no a partir de un concepto previamente elegido de la modernidad, sino de un concepto definido por su función. Si logramos obtener una idea de ese *quanto* somos figura y semejanza de los pueblos que nos han dominado y nos dominan culturalmente, entonces podremos conocer esa identidad y estaremos listos para emprender una verdadera emancipación del pensamiento.

²⁸ Jürgen Habermas, "La modernidad, un proyecto incompleto", en Hal Foster, Jürgen Habermas et al., *La posmodernidad*. México, Kairós/Colofón, 1988, pp. 19-36