

Memoria, identidad, poder. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vencedores

Estela Fernández Nadal*

Resumen: La figura del chileno Francisco Bilbao (1823-1865), como pensador americanista y crítico de las filosofías de la historia eurocentristas, constituye el hilo central de este análisis. La autora expone los elementos claves de la crítica de Bilbao respecto de los sistemas de pensamiento que promueven una aceptación pasiva del pasado y el presente como un designio de la Providencia o bien del Progreso. Se develan las lógicas que existen tras las distintas versiones de la filosofía de la historia, como teoría justificadora del relato de los vencedores sobre los vencidos, como así de las intenciones hegemónicas de los países centrales respecto de las nacientes repúblicas latinoamericanas del siglo XIX. El carácter visionario y libertario de Bilbao es destacado por la autora, especialmente en cuanto forjador de una original teoría crítica de la historia con raíces americanas.

Palabras clave: filosofía de la historia, progreso, teleología, americanismo, identidad.

Abstract: The figure of the Chilean author Francisco Bilbao as an American thinker and a critic of the Europe-centered histories of philosophy constitutes the central thread of this analysis. The author presents the key elements of Bilbao's critic of the models of thought which promote a passive acceptance of the past and present as an intention of Providence or the good of Progress. The logics behind different versions of philosophy of history are revealed as theories justified by the view of the conquerors over the defeated, as well as of the hegemonic intentions of the central countries in regards to the newborn Latino American republics of the XIX century. The visionary and liberal character of Bilbao is emphasized by the author, especially as the creator of an original critical theory based on American roots.

Key words: history of philosophy, progress, teleology, Americanism, identity.

* * *

Dentro del *corpus* filosófico producido en nuestra América, ocupa un lugar de no poca importancia la reflexión inscrita en el campo disciplinar conocido como filosofía de la historia.

Como es sabido, esta rama de la filosofía ha sufrido de modo directo los embates de la crítica contemporánea de la modernidad. Esta crítica ha demostrado que la construcción de grandes relatos, articulados en torno de sujetos hipostasiados que recorren la historia «universal» hacia la conquista de objetivos predeterminados, supone muchas veces una perspectiva teleológica de dudosa cimentación en criterios científicos. El carácter ideológico de este tipo de construcción narrativa, presente en el mismo concepto de historia «universal», que desconoce el carácter agónico y contingente de los procesos históricos y la diversidad de sujetos que, desde posiciones disímiles y con miradas diferenciadas, participan en el mismo, ha sido también señalado.

Ahora bien, acordar en la crítica epistemológica a la Filosofía de la Historia como disciplina que aspira a develar el sentido o el fin del desarrollo humano como totalidad, no impide reconocer el valor que las producciones teóricas, susceptibles de enmarcarse en su campo de problematicidad, pueden portar. Pues, en la medida en que tales discursos vehiculan una lectura de la realidad, no exenta evidentemente de carga ideológica, ameritan, precisamente por ello, ser analizados en su relación con el contexto social y simbólico del cual emergen. En este sentido, Arturo Roig ha señalado la función de las Filosofías de la Historia como formas de saber práctico, que regulan la configuración de otras formas del saber, tales como la historia, la política y la moral. En tanto herramientas de construcción de la realidad, las Filosofías de la Historia -al igual que otras expresiones narrativas de la cultura: los relatos utópicos, las novelas o los cuentos populares- ponen en juego posicionamientos subjetivos frente a la realidad, que pueden resultar reveladores de conflictos y polémicas presentes en el campo social y cultural, y que encierran, por cierto, un interés indudable para la Historia de las ideas¹.

De modo particular, no puede desconocerse la importancia teórica y práctica de este tipo de relato en la definición de las identidades colectivas, tanto en su alcance general como, específicamente, entre

nosotros. Los pueblos que han sufrido la imposición de formas culturales extrañas, en el proceso de subordinación a intereses materiales también ajenos y mediante el uso de la violencia en todos sus grados y formulaciones, se han visto impelidos, a lo largo de su historia, no sólo a procurar revertir esa dependencia en los planos económico y político, sino también a cuestionar las Filosofías de la Historia de cuño imperialista, que han justificado, en cada caso, aquella imposición y aquella violencia.

En nuestra América, este cuestionamiento ha cuajado en una multiplicidad de aportes teóricos, que abarcan desde la crítica sistemática a los supuestos ideológicos del relato imperial, hasta la construcción de lo que podríamos llamar –por analogía con la categoría de *utopías «para sí»*, elaborada por Arturo Roigⁱⁱ– *Filosofías de la Historia «para sí»*. Entendemos por tales aquellos relatos de identidad donde se produce la emergencia de un sujeto colectivo que se afirma en su calidad de «americano» o de «latinoamericano», para proponer una lectura del pasado y del futuro que le permita proyectar su capacidad de transformación de la realidad. Se trata de formas de ejercicio de la *memoria*, en el sentido de una capacidad activa de selección y articulación de lo acontecido, desde una perspectiva no aséptica, sino teñida de compromiso histórico y orientada fuertemente hacia el futuro, con sentido utópico.

Como ejemplo de lo que venimos diciendo, podemos recordar que Roig ha enfatizado el valor teórico y práctico del discurso bolivariano, donde tiene lugar una «inversión» de los supuestos colonialistas de la Filosofía de la Historia europea. Nos referimos al desconocimiento manifiesto de la historicidad del hombre de estas tierras que, en las narraciones de Filosofía de la Historia indicadas, resultaba rebajado a la condición de pura «naturaleza», y a la asignación a América del carácter de continente vacío, a la espera de ser llenado por las utopías de los europeos. En oposición a tales supuestos, en el discurso independentista americano –y en particular en la célebre “Carta de Jamaica”– aparece una comprensión de lo histórico como dimensión fundamentalmente proyectada al futuro y como tarea por realizar por parte de un sujeto que se afirma en su vocación de autodeterminación política y económica y decide construir en América una utopía “para sí”ⁱⁱⁱ.

El lugar paradigmático de esta inversión, en el discurso de Simón Bolívar, es la formulación de la utopía de la unidad continental hispanoamericana. En su proyecto, el Libertador no desconoce la importancia de una serie de factores que proceden del pasado, como la comunidad de lenguaje, de religión y de costumbres, a los que les reconoce un papel conformador de identidad. Pero estos elementos identitarios no bastan para forjar la unidad que proyecta Bolívar: dado que se trata de una unidad futura –no de la dependencia sino de la independencia, no del pasado sino del futuro–, es necesario refuncionalizarlos e incorporarlos en una visión de la historia construida sobre un fundamento nuevo, a saber, la voluntad política del sujeto americano. Entendida como el verdadero motor del proceso de unificación americana, esa voluntad no se proyecta desde un vacío histórico: reconoce el valor de los elementos conformadores de identidad previamente dados, pero los integra en una visión fundamentalmente proyectiva, apoyada en una decidida vocación de transformación de lo dado y de construcción de lo otro, de lo distinto^{iv}.

Luego del logro de la independencia, en la etapa de la construcción de las nuevas repúblicas y en el marco del espíritu del romanticismo social, la preocupación por la construcción de una Filosofía de la Historia que diera cuenta del particular destino de los pueblos hispanoamericanos en el decurso de la humanidad, adquirió un lugar relevante en la reflexión sudamericana y, de modo particular, en el programa de la «segunda independencia», entendida fundamentalmente como «emancipación mental».

En los jóvenes argentinos Sarmiento y Alberdi, el diagnóstico generacional de la realidad hispanoamericana suponía una crítica a la generación ilustrada anterior, la de los “padres” que nos habían dado la independencia política, pero no habían sabido apreciar la imposibilidad de trasladar modelos extraños a nuestro suelo ni la necesidad de promover una identidad política específicamente americana y, por tanto, capaz de hacer extensiva la independencia lograda en el campo político a la totalidad de los ámbitos de la vida social continental^v.

A partir de la distinción entre el pasado revolucionario inmediato y la específica misión actual, se diseña toda una Filosofía de la historia sesgada por una comprensión específica de la temporalidad. La misma se orienta claramente a la comprensión de la propia identidad y a la producción de un saber explicativo de la realidad americana.

Casi dos décadas más tarde, pero siempre dentro de este clima intelectual, el chileno Francisco Bilbao produce un texto notable, «La ley de la Historia», del que queremos ocuparnos en esta ocasión^{vi}.

Francisco Bilbao (1823-1865), que en su juventud sufrió la excomunión y el escarnio público por haber atacado frontalmente a la Iglesia y a la oligarquía de su país en su opúsculo *Sociabilidad Chilena* (1844), y que completó su formación luego en Francia, bajo las enseñanzas de Quinet, Michelet y Lamennais, era un militante del «humanismo liberal», hostil a la tradición religiosa del catolicismo y crítico de la propiedad privada ilimitada y abusiva^{vii}.

En el texto que nos interesa analizar, presentado como conferencia en Buenos Aires, en 1853, Bilbao retoma y continúa la inversión de la historia colonialista y eurocéntrica que había practicado ya Bolívar, al tiempo que la articula a las preocupaciones sobre el destino y la identidad de los pueblos y naciones americanas, iniciada por escritores de la generación romántica.

Antes de situarse en el campo de la Filosofía de la Historia, Bilbao se plantea la pregunta por el estatuto teórico de la Historia como disciplina. Plantea entonces que ésta es, simultáneamente, «narración» y «doctrina» (137). Como «doctrina», la Historia devela «el desarrollo lógico de una premisa que se mueve en los hechos», es decir, pone de manifiesto una racionalidad dialéctica del desarrollo humano (una «ley»). Pero además, en tanto «narración», la Historia es «memoria» y, como tal, involucra la racionalidad del sujeto que historiza discursivamente un proceso. El resultado es «una exposición de la vida» de un sujeto colectivo (la humanidad) que se dirige a la «realización de un ideal». Este «ideal» es, para Bilbao, un fin providencial que, a diferencia del que poseen los seres sin conciencia y la misma materia, puede ser, en el caso del hombre, conocido por él y -agregamos nosotros- deseado, querido, proyectado.

Hay una racionalidad de lo real, que puede ser descubierta, y hay, además, una racionalidad del sujeto que construye el pasado histórico. Y en este sentido la Historia es «la razón juzgando la memoria y proyectando el deber del porvenir» (137). Se pone en juego, de este modo, la intervención decisiva del sujeto que juzga lo «sido» desde un «deber ser», desde un *ideal* regulador, hacia el cual, al mismo tiempo, se proyecta el presente y el pasado.

El papel de la Historia como «memoria» es fuertemente resaltado por el autor: no se trata de una tarea erudita que se agota en la reconstrucción de lo acaecido; por el contrario, en ella se juega la constitución de los sujetos como tales, pues, «la conciencia de la identidad de nuestro ser, no podría existir sin el recuerdo». La identidad se construye en el ejercicio de la memoria, que permite hilvanar en un continuo histórico la propia subjetividad como totalidad de pasado-presente-futuro. “De lo cual puede rigurosamente deducirse que la historia es el elemento necesario para tener conciencia de la identidad humana a través del tiempo y del espacio, y el elemento anterior del progreso, porque sin conciencia de la vida pasada no tendríamos conciencia de la hora que vivimos” (139). La memoria es condición de posibilidad de cualquier proyección futura, aunque ésta interviene recíprocamente, en tanto ideal regulador desde donde el sujeto “juzga”, en la reconstrucción de aquella.

Ahora bien, si la historia posee una “ley”, la Filosofía de la Historia es una reflexión segunda, cuyo objeto es la «exposición» de la “ley de la Historia”^{viii}. Pero esta tarea puede ser entendida, en principio, de dos maneras completamente distintas, cuya contraposición le permitirá a Bilbao tanto definir la función de una Filosofía de la historia “latinoamericana”, que está en buena medida por hacerse, como desnudar los supuestos ideológicos de las Filosofías de la historia europeas vigentes en su época. En síntesis, como ha sostenido Roig, hay en Bilbao dos grandes líneas al interior de la Filosofía de la Historia: una, la que denomina «del viejo mundo» y a la que considera expresión del espíritu de dominación característico de las naciones europeas; su función es la justificación de la conquista. Otra, es la Filosofía de la Historia «del nuevo mundo», que es la tarea que Bilbao se propone realizar y que supone como paso previa la crítica de la primera^{ix}.

Comencemos por la primera. Se trata de una Filosofía de la Historia que no es más que “la crónica de los acontecimientos elevada a la categoría de causa y efecto” (141), esto es, una exposición del pasado que hace de todo lo acontecido lo que **debió ser**, que justifica los hechos y otorga, a todo el espectáculo de horror, muerte y destrucción pasados, el estatuto de la necesidad histórica. Bilbao denuncia: “todas las teorías que conozco son el resultado de los hechos elevados a la categoría de ley”, y pasa revista a las diversas Filosofías de la historia europeas que concitan la consideración de sus contemporáneos, para descubrir en todas ellas el mismo horizonte fatalista y determinista. Para ello, propone una clasificación de esos «sistemas», que permite agruparlos en cuatro grandes grupos.

A un primer tipo pertenecen las concepciones “panteístas”, cuyo máximo representante es Hegel,

para quien la “historia es el movimiento de Dios en el espacio y el tiempo”. Bilbao pone en evidencia, no sin cierta ironía, el carácter etnocéntrico del pensamiento hegeliano: “la síntesis de los contrarios es las naciones germánicas. Entre las naciones germánicas, la Prusia; entre las ciudades de Prusia es Berlín; y entre los hombres de Berlín, el filósofo Hegel venía a ser la última expresión del absolutismo revelado por la historia” (146).

Una segunda clase de fatalismo teórico es el que corresponde a la concepción “católica”; su paladín es Bossuet, quien, autoconfiriéndose el privilegio discursivo de portavoz de Dios y conocedor de sus designios, intenta mostrar –a partir de la “afirmación impía” de que ha habido un pueblo elegido, llamado a cumplir el papel histórico de redentor de la humanidad caída– que todo el encadenamiento de los hechos pasados conspira, desde el principio, al fin señalado en los libros del Antiguo Testamento.

En tercer lugar, Bilbao ubica las concepciones «naturalistas». Herder, destacado exponente de este grupo, “ve la ley no en el pensamiento, sino en la naturaleza exterior”. Se trata de un determinismo físico, que asigna a cada pueblo un destino marcado por la geografía, el terreno, el clima, la flora y la fauna; y que, en definitiva, sujeta el destino humano a “la acción de los agentes exteriores” (152).

Finalmente, Coussin –ese “erudito de humo que no ha podido resistir a la revolución de 1830”– ocupa un cuarto lugar en la tipología de Bilbao. Su concepción “eclectica” resulta de conciliar los tres sistemas anteriores en una síntesis filosófica e histórica, que no logra superar los graves errores de sus predecesores^x.

Pues bien, todas estas Filosofías de la Historia de cuño europeo están atravesadas por el mismo impulso determinista y fatalista; por su influjo, la totalidad del acontecer es presentada como resultado necesario de premisas establecidas, despojando al hombre del carácter de agente histórico. Para nuestro autor, el origen del error común a todas las expresiones filosóficas europeas por él revisadas, radica en el desconocimiento del dualismo constitutivo de la condición humana; en efecto, en la naturaleza del hombre “se verifican las nupcias solemnes de la fatalidad y la libertad”. La tensa confluencia de infinitud y finitud, que se produce en el hombre, sólo encuentra su solución en la medida en que “la fatalidad sea dominada por el elemento libre y la libertad sea ordenada al fin supremo” (144). Como organismo natural, el hombre está sujeto a necesidades y condiciones que limitan sus posibilidades de acción y realización; pero, como ser consciente, capaz de memoria y de proyección, se abre a la dimensión de la libertad. Se trata, empero, de una dimensión que no se transita sin esfuerzo, y que supone una permanente puesta en ejercicio de la actividad voluntaria y libre, aplicada a la transformación de las condiciones en las que se realiza toda práctica^{xi}.

Así, para Bilbao, el hombre es sujeto de la propia historia y la historia es un camino a recorrer, cuyo trazado no está prefijado antes de emprender la marcha. El fin, que Bilbao señalaba al comienzo de este texto, se revela así como no dado previamente y no determinado. No corresponde al terreno de los hechos, sino del deber ser; no es un *topos*, sino una utopía, en el sentido de idea reguladora de la teoría y de la praxis y la condición de posibilidad de lo posible.

Pero además de las trazas deterministas y negadoras de la libertad humana, las Filosofías de la Historia europeas, que el chileno analiza y pone en sospecha, poseen otros matices igualmente negativos, que es preciso develar.

Por una parte, todas esas construcciones narrativas encierran un carácter ideológico, que a Bilbao le interesa denunciar. Se trata del “error” de identificar el “pensamiento dominante de un pueblo”, esto es, de un sujeto histórico particular, como **la** ley de la historia (142). Pues ocurre que, si bien la ley de la Historia es un imperativo que “debe existir en la conciencia”, no se identifica con ninguna de las formulaciones particulares en las que haya podido revelarse o concretarse a lo largo del tiempo histórico^{xii}. “Las concepciones humanas –que son obra del pensamiento– no son la realidad”, nos dice Bilbao. Y agrega: “La idea de un objeto, no es el objeto. Si hay una ley, la ley como pensamiento divino debe ser independiente de la conciencia humana” (155). El designio que Dios ha grabado en la frente del hombre tiene, de esta forma, un carácter objetivo, y aunque es legítimo hipotetizar que éste pueda conocerlo en alguna medida, su existencia es independiente de la conciencia que de él se pueda alcanzar.

Así, las formulaciones que los hombres producen del designio divino, que es la ley de la Historia, no se identifican con la ley misma. Por eso las concepciones humanas –las diversas Filosofías de la Historia– son varias y múltiples; se trata siempre de aproximaciones a una verdad que las excede a todas

y que existe con independencia de ellas. Ahora bien, lo que nos interesa destacar es que el abismo infranqueable entre los productos del pensamiento humano y la «realidad» de la ley, le permite a Bilbao poner en descubierto el carácter ideológico de las Filosofías de la Historia que cuestiona. En ellas, una concepción particular –la de un pueblo dominante– eleva su peculiar perspectiva a la categoría de ley, produciéndose una identificación falsificadora entre el verdadero y objetivo fin de la humanidad y lo que **ese** pueblo **crea** que debe ser ese fin. En esta línea, las Filosofías de la historia se revelan como justificaciones teóricas del pensamiento dominante, como ideologías puestas al servicio de intereses de sujetos particulares –fundamentalmente “pueblos”, pero también determinados sectores sociales al interior de las nuevas repúblicas hispanoamericanas–, que se autoinvisten del carácter de intérpretes de la divinidad y elevan sus pretensiones de poder al rango de destino prefijado para toda la humanidad.

Por otra parte, todas las Filosofías de la Historia señaladas, al cuestionar seriamente la libertad humana y la contingencia histórica, comprometen severamente las nociones fundamentales del mundo moral. El concepto de justicia resulta menoscabado por la legitimación de todas las formas de barbarie padecidos por la humanidad; y la idea misma de divinidad es socavada y remplazada por la imagen de un “Dios cómplice de la ruina de los pueblos”. “Toda esa sangre, tanto dolor, la Grecia encadenada, Sagunto aniquilada, el mundo diezmado, tanta lágrima, tanta patria y tanto derecho pisoteado, todo eso era providencialmente previsto, y lo que es más, ejecutado por la mano del Dios mismo” (149). La crítica se dirige especialmente a Bossuet, pero se aplica a todas las expresiones de la Filosofía de la Historia europeas analizadas, en la medida en que en todas ellas anida la ideología de la fatalidad y la necesidad históricas.

Esta consagración de lo fáctico en el lugar de un **deber ser** necesario y fatal ahoga la libertad y conduce a consecuencias perniciosas en el campo de la moral: la glorificación del éxito, la humillación ante la prepotencia de la fuerza, la “veneración de los malvados” y su elevación a la categoría de heroicidad. En definitiva, podría decirse con Franz Hinkelammert que Bilbao advierte el procedimiento ideológico oculto en la legitimación de una ética funcional al *statu quo*, que soslaya la responsabilidad humana ante los efectos de las acciones y los carga en la cuenta de una necesidad de tipo providencial^{xiii}. La inversión de este patrón filosófico se expresa en el modo en que Bilbao pretende ofrecer, en todo momento, “normas espirituales para una acción humana responsable y en la que, si bien será la razón la que habrá de guiarla, también juega un importante papel la voluntad, lo que supone una comprensión de la vida humana como esfuerzo”^{xiv}.

La conclusión de Bilbao es que todas las Filosofías de la Historia europeas encierran la perspectiva histórica de los dominadores y denotan un modo de pensar y de proceder propio de «pueblos caducos», estremecidos ante los sacudimientos de la modernidad, que anuncian la emancipación futura de la plebe sometida^{xv}. El viejo mundo, “antes de morir ha querido sin duda eternizarse, encarnando en sus siglos las revelaciones del Eterno” (154). Nosotros, los americanos de los “Estados Des-Unidos del Sur”, debemos cuidarnos de ser invadidos por los plagios de la fatalidad europea. Tal es lo que ocurre cuando intelectuales nuestros reflejan o reproducen aquella criticada cosmovisión eurocéntrica y determinista en la interpretación del propio pasado; se justifica entonces toda la destrucción producida en estas tierras por el conquistador europeo y por los opresores que se han ido sucediendo luego en el poder. “La conquista americana, la extinción de las razas, la servidumbre de los indígenas, la esclavitud de los negros, la anarquía y hasta el despotismo de los monstruos americanos, han sido reconocidos como necesidades providenciales” (153).

Frente a ese tipo de Filosofía de la Historia, Bilbao reivindica el valor teórico y extra-teórico de otra forma de posicionarse frente a la historia vivida y a la propia historicidad. Se trata de un proyecto de Filosofía de la Historia que, al poner en ejercicio una afirmación de sí mismo y de la propia cultura, hace posible la constitución del hombre de estas tierras en auténtico sujeto de la historia. Ahora bien, en este caso, el filosofar sobre la Historia parte de la inversión de los supuestos que hemos visto operar en el pensamiento europeo y, particularmente, del procedimiento de transformación de lo empíricamente dado (ser) en imperativo del orden práctico (deber ser). Por oposición, la Filosofía de la Historia que Bilbao propone, funda su legitimidad en su carácter de **teoría** que **juza** los hechos desde aquel ideal regulador presentado por el autor.

A partir de una distinción entre el carácter empírico de los hechos y el carácter teórico-práctico de la “ley” de la Historia, objeto de la Filosofía, Bilbao produce los párrafos más inquietantes de su conferencia, en los que despunta un pensamiento con capacidad de interpelarnos desde nuestra actualidad. La ley, que el filósofo de la Historia busca revelar, no pertenece al terreno de los hechos sino del deber,

entendiendo por tal esa idea reguladora de la praxis que orienta hacia el completo desarrollo de las facultades humanas y hacia el logro pleno del derecho: “La ley de la historia es la conquista de la libertad”. A partir de aquí, la función del filósofo queda claramente definida: “armados de ese principio, podéis bajar a la palestra del pasado y despertar a los siglos en su tumba para interrogar la significación de las acciones” (157). En frases que recuerdan la función que Nietzsche asigna al tipo de historiografía que llama “crítica” y la utilidad que la misma presta a quien vive “en cuanto que sufre y tiene necesidad de liberación”^{xvi}, Bilbao propone la tarea de juzgar al pasado desde el horizonte abierto por la utopía de la libertad plena, para condenar o absolver a los hechos y a sus protagonistas.

El historiador enfrenta el pasado, y evalúa desde el patrón de la dignidad humana las civilizaciones, imperios, conquistas y creencias de los siglos anteriores. Ahora bien, ante el juicio de la historia, el pasado se revela como una trama compleja, en la que interviene una pluralidad de sujetos y de voces. El análisis a que somete Bilbao las Filosofías de la Historia imperiales europeas, demuestra que éstas, aunque hablan en nombre de la «humanidad», adoptan un punto de vista particular, que Bilbao llama «de los dominadores» y que, –viene al caso recordar– en el siglo siguiente Benjamin caracterizaría como el “de los vencedores”, el del “ejército victorioso” que arrastra su presa (la cultura) como un trofeo de triunfo^{xvii}. Por lo tanto, frente a ellas existe otro punto de vista: el “de los vencidos”, que **nuestra** Filosofía de la Historia –la **americana**, la construida a partir de la inversión de los supuestos colonialistas de la versión oficial, en sus diversas formulaciones consagradas– debe adoptar. La construcción de la memoria no es entonces una labor aséptica que trabaja con un material neutro y no contaminado por los conflictos. Y Bilbao compromete su vocación histórica y filosófica por la revisión del pasado en favor de aquellos que han sido desposeídos de su voz y su memoria por el ejercicio del poder y de la violencia. Es a los poderosos –los legisladores, los explotadores, los responsables de la esclavitud, la sangre, la ignorancia, el terror y la superstición que abaten a los pueblos– a quienes Bilbao se propone condenar; y es a quienes sufren y resisten –“vosotros, hombres o pueblos, que en todo tiempo protestáis”–, a quienes el chileno quiere absolver y rescatar del olvido a que han sido sometidos por los relatos de la Filosofía de la Historia imperial y oficial.

“Y diremos a los primeros [los opresores]: fui paria, fui de la casta servicial en la India, esclavo en Grecia y en Roma, siervo en la edad media. Tuve sed de justicia y no me disteis de beber; tuve hambre de lo divino y humillasteis mi razón divina [...]. He vivido y vivo en proletariado inmenso, siervo del capital y de la usura, esclavo de los dogmas [...] Habéis usurpado y usurpáis mi soberanía en todo el mundo, con la fuerza y la mentira, usurpando mi derecho al gobierno con monarquías y caudillos, con sacerdotes y con falsos profetas. –Atrás vosotros, que la ley de la historia es ser libre en todo tiempo y lugar, en alma y cuerpo” (157).

Esta explícita toma de partido por los oprimidos, que nos permite situar a Bilbao en una línea de continuidad con el pensamiento de Martí – “con los pobres de la tierra / quiero yo mi suerte echar”^{xviii} –, convierte al chileno en un acérrimo enemigo de la “teoría del progreso”, que domina todas las Filosofías de la Historia europeas, tomadas como anti-modelo de su propia concepción. Esa doctrina “vulgar”, a la que califica como una de las “más absurdas y de funestos resultados” por él conocidas, oculta toda la destrucción ocasionada por los dominadores y padecida por los dominados bajo el manto del un supuesto designio de la historia, que, por medio de alguna intervención providencial, convertiría, a largo plazo, todo el mal y el sufrimiento en efectos secundarios de un ulterior bienestar general. Podemos decir que, sorprendentemente, las palabras de Bilbao se aproximan de forma curiosa al *dictum* benjaminiano, según el cual, desde la perspectiva de los oprimidos, lo que se ha llamado “progreso” no es más que “una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina”^{xix}.

Además del sesgo ideológico que la atraviesa, la idea de progreso posee consecuencias nefastas en el plano de la práctica, pues conduce a la inacción, a la abdicación del ideal; fomenta la actitud pasiva y resignada del hombre frente al presente y al porvenir; favorece, en definitiva, la perspectiva de los poderes establecidos, que gozan de fuertes medios de influencia y presión para forzar el curso de la historia en la dirección que resulta más conveniente a sus intereses. “Cuando los pueblos llegan a persuadirse que todo camina en virtud de una ley inexorable, independiente de la voluntad [...], entonces hacemos abdicar al soberano que no sólo debe imperar en el foro, sino en el movimiento de los tiempos” (158).

La lectura de *La ley de la Historia*, texto producido por Francisco Bilbao a mediados del siglo XIX, nos muestra que la denuncia del carácter ideológico de la idea de progreso, así como también la crítica a los grandes relatos de Filosofía de la Historia, tienen una larga tradición entre nosotros. Bilbao

reivindica el valor de este campo del saber, al que concibe como un instrumento de comprensión del pasado y de proyección al futuro que puede cumplir, sin duda, un papel opresor, de justificación de la fuerza y de confirmación del poder –tal como acontece en el “pensamiento dominante” europeo, que tan ácidamente cuestiona–, pero que igualmente puede servir a la afirmación del sujeto americano en función de su superación y liberación –tal como se esboza en su propia propuesta de una Filosofía de la Historia nuestra, latinoamericana–. Desde un punto de vista actual, el valor de este texto radica, sin embargo, en sus aportes, no tanto para una efectiva construcción de un saber filosófico sobre la historia con pretensiones de univocidad y verdad absolutas, sino para el enriquecimiento de un campo disciplinar seguramente más modesto, pero no menos importante: el de la teoría crítica de la historia y de las ideologías. En este sentido, Bilbao presenta una serie de pautas interpretativas de innegable fecundidad para evaluar las diversas formulaciones de la Filosofía de la Historia –tanto explícitas como implícitas, tanto producidas en los centros hegemónicos del planeta como entre nosotros–, y un conjunto de criterios teóricos valiosos para la reconstrucción de la vasta memoria de América Latina. La utilidad de estos lineamientos no se agota en la tarea de historiar el pasado de nuestros pueblos, su tradición intelectual y las diversas concepciones filosóficas que han operado en la trabajosa y conflictiva construcción de la identidad –la de los vencidos y la de los vencedores–; ellos extienden generosamente su pertinencia a la reflexión sobre los hechos presentes y sobre la proyección de los mismos en el futuro próximo de nuestros países.

Citas bibliográficas

ⁱ Arturo Roig, «Filosofía de la Historia y Filosofía iberoamericana», en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001, 130 s.

ⁱⁱ Cfr. A. Roig, “El discurso utópico y sus formas en la Historia intelectual ecuatoriana”, en *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1987, 49 ss.

ⁱⁱⁱ Cfr. A. Roig, «Bolívar y la Filosofía de la Historia», en *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO, 1984, 63-75.

^{ix} «Es una idea grandiosa pretender formar, de todo el Mundo Nuevo, una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América. Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de las repúblicas[...]. Esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración»; Simón Bolívar, «Carta de Jamaica» (1815), en J. L. Romero (comp.), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, 2 vol., Caracas, Ayacucho, 1977, II, 97. El Libertador agrega: «Seguramente la unión es la que nos falta para completar la obra de nuestra regeneración [...]. Yo diré a Ud. lo que puede ponernos en actitud de expulsar a los españoles y de fundar un gobierno libre: *es la unión*, ciertamente; mas esta unión no nos vendrá por prodigios divinos sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos» (99).

^v Cfr. Estela Fernández Nadal, «Progreso, dialéctica y revolución. El discurso sobre la historia en los escritos juveniles de Alberdi y Sarmiento», en *Actas del IV Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur, «Pensar la mundialización desde el Sur»*, Asunción, UNESCO, 2002, en prensa.

^{vi} Francisco Bilbao, «La ley de la Historia» (Buenos Aires, 1858), en *Obras Completas*, 2 vol., Buenos Aires, 1865-1866, II, 137-168. En adelante, en las citas colocadas en el cuerpo del trabajo se indicará sólo la paginación correspondiente, entre paréntesis y al final del texto citado.

^{vii} Cfr. Clara Jalif de Bertranou, «Esbozo de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao», en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, N° 27, Vol. 3, México, UNAM, mayo-junio de 1991, 34-51.

^{viii} «La exposición de la ley del desarrollo humano ha recibido en nuestros días el nombre de filosofía de la historia»; F. Bilbao, *Op. Cit.*, 145.

^{ix} A. Roig, «Filosofía de la Historia y Filosofía iberoamericana», en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001, 122.

^x «Coussin tomó la idea fundamental de este sistema [el hegeliano], pero con una variación notable. En vez de ser la Prusia el pueblo privilegiado, lo fue la Francia; y la carta de Luis XVIII como último resultado político de la conflagración Europea vino a ser la manifestación de lo absoluto»; F. Bilbao, *Op. Cit.*, 147.

^{xi} «El bien y el mal de la historia depende [...] no del curso pasivo de los tiempos, sino de los esfuerzos del hombre»; F. Bilbao, *Op. Cit.*, 158. Sobre la importancia de la voluntad como motor de la utopía, *cf.* el trabajo de C. Jalif de Bertranou, ya citado, 45 s.

^{xii} «Pero una es la ley, y otro puede ser el pensamiento dominante que un pueblo puede tomar como ley de su vida. Es sabido que el pueblo romano se creía nacido para dominar al mundo. La filosofía de la historia de ese pueblo, es pues conocida. He ahí por qué él creyó ser su ley. ¿Pero era esa la ley? -He aquí que se presenta la cuestión. No era esa la ley. Luego la ley de la historia es independiente del pensamiento, creencia, religión o acciones de determinado pueblo»; F. Bilbao, *Op. Cit.*, 142.

^{xiii} F. Hinkelammert establece una separación radical entre las «éticas del Bien Común», que parten del reconocimiento del ser humano como sujeto vivo concreto y asumen la responsabilidad de los actores por los efectos indirectos que las acciones parciales proyectan sobre la totalidad socio-ambiental, y las «éticas funcionales al sistema», basadas en la racionalidad medio-fin de las acciones directas y fragmentarias. Estas últimas son un producto de la Modernidad y, acorde con la lógica que las gobierna, eliminan toda referencia al Bien Común, al que sustituyen por el concepto de «interés general». Por su carácter instrumental, se desentienden de toda responsabilidad por los efectos destructivos de las acciones instrumentales directas y, ante la evidencia del daño que estas producen, apelan a la intervención correctiva, de índole automática, de alguna instancia hipostasiada (la Providencia, el mercado). En definitiva, son «éticas de la no-responsabilidad», pues desplazan la responsabilidad humana frente a las crisis sociales y medioambientales hacia los efectos no intencionales de las acciones, y confían en la capacidad sistémica de autorregulación de sujetos sustitutivos extrahistóricos. *Cfr.* «Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo», *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las ideas*, Año 2, N° 2, Mendoza, INCIHUSA-CRICYT, 2002, en prensa.

^{xiv} A. Roig, «Filosofía de la Historia y Filosofía iberoamericana», *Ed. Cit.*, 121.

^{xv} «Su denuncia -dice Roig- va contra los ideólogos de la colonización y dominación del mundo [...]. Se trata de una Filosofía de la Historia que 'narra' o 'relata' los hechos, sin interesar el dolor, la injusticia, las marginaciones y, en fin, las atrocidades, vistos todos como momentos inevitables que concluyen en un presente que les otorga validez y justificación»; en *Op. Cit.*, 122 s.

^{xvi} F. Nietzsche, «Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida» (1875), en *Consideraciones intempestivas*, cit. en G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 41.

^{xvii} W. Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia», en *Para una crítica de la violencia*, 3 ed., México, Premiá, 1982, 111.

^{xviii} José Martí, «Versos Sencillos» (1891), en *Obras Escogidas en tres tomos*, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1992, II, 522.

^{xix} W. Benjamin, *Op. Cit.*, 113.

Notas

* Dra. en filosofía, argentina, profesora de la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, e investigadora del CONICET de Argentina.