



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA HISTORICA EN SIMON BOLIVAR

Representación de la historia y construcción
del proyecto político hispanoamericano

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos

PABLO ESTEBAN ARAVENA NÚÑEZ

Profesores Guía:

Horst Nitschack
Luis Corvalán

Santiago de Chile, año 2016.

ARAVENA, NÚÑEZ, Pablo, El problema de la conciencia histórica en Simón Bolívar. Representación de la historia y construcción del proyecto político hispanoamericano. Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, 2016, (223 pgs.)
Profesor patrocinante: Horst Nitschack y Luis Corvalán

Resumen

En esta investigación nos proponemos analizar la racionalidad con la que Bolívar construyó su proyecto político hispanoamericano –la que designamos bajo el concepto de *conciencia histórica*– con el objeto de propender a un extrañamiento respecto de las actuales formas de tratar con el pasado latinoamericano. Frente a éstas buscamos relevar la “inactualidad” de Bolívar, su carácter hoy anacrónico, para hacernos conscientes de la arbitrariedad de esas formas dentro de las que habitamos hoy, que tienen como rasgo principal la disociación entre el discurso de la historia y el de la acción.

Proponemos una comprensión de Bolívar como sujeto moderno-americano construyendo formas de leer y construir (en) la Historia, un campo –en su época– de reciente invención y en el que América no tenía aún un lugar definido. He aquí nuestra tesis: fueron las respuestas ante las coyunturas presentes las que terminaron creando una nueva concepción de la Historia en la que América Latina encuentra su sitio. Dicha concepción fue fraguada en la acción, teniendo en la experiencia moderna del tiempo una matriz sobre la que volverá con importantes rectificaciones, transitando desde una filosofía de la historia de corte ilustrado hasta planteamientos ligados al historicismo.

A Andrea (amor rotundo)

*Luca y Clara...
Tierra firme para una vida naufragada.*

Agradecimientos

Espacios para la lectura, escritura y reflexión van siendo cada vez más escasos en nuestras vidas, incluso en el seno de la vida académica, por eso en primer lugar mis agradecimientos a quienes me han brindado esos espacios de manera amorosa y solidaria: en primer lugar a mi familia. En segundo lugar a mis compañeros de trabajo, a quienes no pocas veces convertí en cómplices, en encubridores de mis escapadas a alguna biblioteca u oficina inhóspita del puerto de Valparaíso. A Patricio Gutiérrez, Luis Henríquez y de modo especial a Leopoldo Benavides, Director del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso.

Agradezco la confianza depositada en mí por Horst Nitschack, en quien reconozco ante todo un académico libre. Fue del cruce de su seminario sobre Walter Benjamin (2010) y del Troncal II del Doctorado en Estudios Latinoamericanos, dirigido por Grínor Rojo, que surgió el problema de esta tesis. Agradezco en este mismo sentido a Luis Corvalán Marquez, de quien he tratado de imitar su seriedad académica. Es a Grínor –a sus planteamientos agudos y políticamente incorrectos– que debo el haber suscitado mi interés por Bolívar, quien hasta aquí no había sido más que un monumento o un panfleto.

A los intelectuales y amigos que apreció que han respaldado este trabajo en momentos en que me parecía que todo iba a nada: Sergio Rojas (Universidad de Chile), Manuel Cruz (Universidad de Barcelona), Josep Fontana (Universitat Pompeu Fabra), Esteban Mizrahi (Universidad Nacional de la Matanza) y Sebastián Carassai (Universidad de Buenos Aires). A Claudio Díaz por su impertinencia socrática. Y en especial mi agradecimiento a Carlos Bustamante, “inactual” amigo que me ilustró con su cultura clásica y ayudó a fraguar algunos planteamientos con su escucha generosa y tolerante.

Por sobre todos, y a salvo de cualquier formalidad, a mi vital “A.A.”, la artista visual Andrea Avendaño, cuya estruendosa entrada en mi vida es la obra con la que descubrí otra manera de vivir (deseando vivir).

“... es muy cierto que la vida se vive y que la historia se cuenta. Subsiste una diferencia infranqueable, pero queda parcialmente abolida por el poder que tenemos de aplicar a nosotros mismos las intrigas que recibimos de nuestra cultura y de probar así los diferentes papeles asumidos por los personajes favoritos de las historias que más nos gustan”.

Paul Ricoeur, “La vida: un relato en busca de narrador”.
En: *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*,
Buenos Aires: UCA / Prometeo, 2009. 55.

“El revolucionario, para volverse a su acción de lucha y asalto, debe haber superado en sí mismo la antítesis interior propia de su época, y haberse vuelto extraño y enemigo de ese pasado y presente de los que sin embargo él mismo sale, en su formación espiritual, aunque quiera combatirla”.

Rodolfo Mondolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*,
Argentina: Editorial Escuela, 1968. 26-27.

“La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia”.

Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2010. 22.

INDICE

INTRODUCCION

La inactualidad de Bolívar	1
¿Por qué Bolívar? Hacia un ejercicio de anacronismo frente a la actual baja de la conciencia histórica	2
Clave interpretativa y método. Lo que tiene de específico el acceso histórico al pasado	8
Fuentes y categorías de análisis	14

CAPITULO 1

El problema de la conciencia histórica en el mundo contemporáneo y América Latina

1.1. Baja de la conciencia histórica, o como nos estamos relacionando con el pasado	28
1.2. Banalización de la historia en el actual discurso bolivariano	50
1.3. Bolívar como centro de gravedad: la reflexión sobre la conciencia histórica en el pensamiento latinoamericano	69
1.4. ¿Qué era la conciencia histórica?	78

CAPITULO 2

La representación de la Historia en Simón Bolívar

2.1. La Historia como invención ilustrada	97
2.2. América en la Historia	119
2.3. Bolívar y la historia de América (hacia un levantamiento de su “pasado práctico”)	134

Capítulo 3	
Conciencia histórica para una Historia Americana	154
3.1. El trayecto político de Bolívar. Variaciones del proyecto y representación del tiempo histórico	157
3.2. Casi un “excursus”: el delirio como experiencia histórica	178
3.3. Humanismo e historicismo bolivariano	184
3.4. El último Bolívar. ¿Conciencia histórica o mero pesimismo?	194
Conclusiones	205
Bibliografía	210

INTRODUCCIÓN

La inactualidad de Bolívar

“Pues no sabría yo qué sentido tendría la filología clásica en nuestra época, sino el de actuar inactualmente, es decir contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de una época venidera”.¹

Friedrich Nietzsche

“... lo que él no dejó hecho, sin hacer está hasta hoy: porque Bolívar tiene que hacer en América todavía”.²

José Martí

En esta investigación nos proponemos analizar la racionalidad con la que Bolívar construyó el proyecto político hispanoamericano, racionalidad que designamos bajo el concepto de *conciencia histórica*, entendida ésta, a nivel general, como la experiencia moderna del tiempo, al interior de la cual se articulan de manera específica las tres dimensiones temporales que estructura dicha experiencia: el *pasado* (como reservorio de experiencias que posibilitan a la vez que limitan el repertorio de la acción), el *futuro* (como espacio de lo deseado y lo posible) que se exige en un *presente* dilemático (crisis). Si hay diferentes modernidades, también hay modalidades específicas de conciencia histórica.

Aquí buscamos establecer las articulaciones que se dan en la construcción del proyecto político bolivariano, las que son determinadas tanto por la coyuntura presente como por la representación previa de la Historia que posee el sujeto. Es Bolívar, entonces, como sujeto moderno-americano

¹ Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba: Alción Editora, 1998. 28.

² Martí, José, "Simón Bolívar", *Nuestra América*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005. 237.

construyendo formas de leer y construir (en) la Historia, campo de reciente invención en el que América no tenía aún un lugar del todo definido. He aquí nuestra tesis: *fueron las respuestas ante las coyunturas presentes las que terminaron creando una nueva concepción de la Historia en la que América Latina encuentra su sitio. Dicha concepción fue fraguada en la acción, teniendo en la experiencia moderna del tiempo su matriz y límite.*

Esta tesis no desconoce el momento presente de América Latina, más aún se debe a las actuales invocaciones a Bolívar –particularmente la del chavismo y sus irradiaciones–, pero toma distancia, pues advertimos que en el actual “retorno” de Bolívar no habría producción de conciencia histórica sino mera voluntad de afirmación por vía de un recurso mítico –o monumental-patrimonial– al pasado, lo que evidenciaría la renuncia al futuro como campo de planeamiento político, es decir a la lectura rigurosa de las estructuras subyacentes para la construcción de un proyecto social con pretensiones de adecuarse, o aplicarse, eficientemente sobre la realidad para transformarla. Frente a ello esta investigación busca efectuar un ejercicio de “inactualidad”: hacer comparecer hoy a la conciencia histórica en una época que parece haber extraviado para siempre el futuro para dejarnos huérfanos en las incertidumbres presentes. La conciencia histórica hoy es *anacrónica*. El pasado está disponible, pero ya no (con) la historia.

¿Por qué Bolívar? Hacia un ejercicio de anacronismo frente a la actual baja de la conciencia histórica

Desde fines de la década de los noventa América Latina experimenta una nueva oleada de bolivarismo.³ Lo que se invoca, o proyecta, es tan solo un

³ Los gobiernos que se han identificado como bolivarianos son, en primer lugar Venezuela; con la llegada de Hugo Chávez al poder en 1999, Bolivia; con Evo Morales en el 2005; y Ecuador con Rafael Correa en 2007. Sin duda que Venezuela y el chavismo han cumplido un rol “irradiador” del bolivarismo, por lo que es a este que nos remitiremos en adelante como caso paradigmático.

recorte de su figura histórica como de su itinerario político que, como bien se sabe –justamente por ser un proyecto de índole política– tuvo importantes virajes y no pocas contradicciones, lo que visto desde una actualidad latinoamericana que ha construido (o estereotipado) a un Bolívar antiimperialista y popular, nos parecería desconcertante. Pero este hecho por sí mismo no justifica el presente estudio, no pretendemos llevar a cabo una nueva explicación del trayecto político bolivariano para aplacar tal desconcierto (no se trata de una tesis historiográfica en el sentido tradicional), tampoco es nuestro objetivo principal el efectuar una desmitificación erudita los actuales bolivarismos, tarea que juzgamos inútil si la pretensión fuera la de una impugnación de tales regímenes (pues una desmitificación erudita no tiene alcances políticos por sí misma). Y no obstante este trabajo se debe de todas maneras a la “actualidad latinoamericana”, pero de un modo particular: quiere iluminar *lo que falta* no en el contenido político “bolivariano” de las actuales propuestas políticas, sino en la forma de tratar con el pasado implícitas en ellas, en esas invocaciones cotidianas a Bolívar que ejercen –lo que podríamos llamar asumiendo la vaguedad del término– la(s) izquierda(s) latinoamericana(s). Este es nuestro punto de partida.

Pero como trataremos de mostrarlo la impugnación viene del propio Bolívar, al hacer comparecer el modo propiamente político que tenía de tratar con el pasado frente a los actuales “usos”, que no es otro que el modo moderno, pero moderno corregido como efecto de su confrontación con la “empiría” latinoamericana. Pero aquello *que falta*, en rigor, no es nada específico de las sociedades latinoamericanas, es un rasgo general de la lógica cultural de un mundo globalizado, o del capitalismo avanzado como lo propusiera Fredric Jameson.⁴ Nos referimos a un modo inédito de tratar con el pasado que supone la baja del concepto moderno de historia como también del concepto que daba cuenta de la articulación de la actividad intelectual ligada a

⁴ Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1995.

tal concepto (el conocimiento del pasado humano) con el campo de la acción (política): la conciencia histórica. Estamos frente a un modo de tratar con el pasado que se derivaría de una crisis o ruptura con el modo tradicional (moderno) de articular la temporalidad humana *pasado-presente-futuro*, derivada de: a) las tempranas críticas al concepto de progreso histórico (fines del siglo XIX), b) del fracaso de los proyectos políticos futuristas (socialismo, fascismo, liberalismo), c) de los traumas del siglo XX como quiebra de la razón (colonialismo, holocausto, dictaduras latinoamericanas) y d) del efecto, todavía por conocer a cabalidad, de las tecnologías de la comunicación sobre la representación de la realidad. El futuro sería una dimensión atrofiada para los nativos del siglo XX, o bien inexistente para los del siglo XXI, de modo tal que el modo específico de la modernidad de tramar los acontecimientos – teleológicamente, tensados hacia futuro– se disloca. El presente se expande, se espacializa, y el pasado se desrealiza y circula, fragmentado, como postales de “lo otro” sin referencia alguna. Es lo que uno de los historiadores que mayores esfuerzos ha dedicado a estudiar el fenómeno –François Hartog– denomina como “régimen de historicidad presentista”.⁵

Lo específico en esta investigación está dado por el contenido, por la parte del pasado de la que se hace uso y abuso: Bolívar. Y he aquí la justificación última de nuestra elección: la misma figura histórica que circula como mito, o mercancía cultural, guarda un material “reactivo” a los actuales usos del pasado del que es presa. Bolívar, como paradigma del sujeto moderno, de la ilustración latinoamericana si se quiere, construyó su proyecto político en base a la rigurosa articulación (con los límites de su formación intelectual, clase y época) entre lectura del pasado americano y planeamiento político, es decir, mediante la articulación, o producción, de conciencia histórica.

⁵ De este autor véase: *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México: Universidad Iberoamericana, 2007. *Creer en la historia*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Finis Terrae, 2014. Y mi entrevista efectuada con ocasión de su visita a Chile el año 2013: “François Hartog: la historia en un tiempo catastrófico”, en *Cuadernos de Historia 41*, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 2014. 227-234.

Es en este sentido que podemos decir que Bolívar no es nuestro contemporáneo, más aún, es una figura “inactual”. Y es en esta cualidad que se funda la eficacia crítica de su pensamiento e itinerario político sobre nuestro presente. Quizá sea esta la tarea fundamental que –retomando el epígrafe de Martí– “Bolívar tiene que hacer en América todavía”.

Nosotros no identificamos la labor crítica de lo existente con los enunciados sobre “la actualidad de Bolívar” (“¡Bolívar ya lo había advertido! ¡Esto mismo ya ocurría en su tiempo! ¡Ya dijo él lo que había que hacer... hagámoslo ahora!”) sino con los de su inactualidad, en la medida que ilumina – como se ha señalado– *lo que falta* hoy. Es inactual Bolívar no en el mero sentido cronológico –no todo lo pasado es necesariamente inactual–⁶, sino fundamentalmente porque era él un sujeto que habitaba en una idea nueva de su época: la historia en su concepto moderno,⁷ la misma que hace un tiempo viene perdiendo toda evidencia para nosotros.⁸ Sin historia no tiene sentido hablar de conciencia histórica. Nuestra época es una época sin historia, en donde incluso la memoria, como reducto subjetivo del pasado para fundar proyectos o pretensiones, es colonizada y reorganizada por efecto de los medios. (De esto dan cuenta Armand y Michelle Mattelard cuando advierten que la cultura popular se ha convertido en cultura de masas, como también el

⁶ Quizá a este respecto el caso paradigmático sea el de buena parte del pensamiento de Nietzsche, que el mismo tuvo la lucidez de catalogar como “intempestivo”, como un pensamiento pertinente en el futuro, que sería nuestro hoy. Al respecto ver el volumen *Nietzsche más allá de su tiempo*. (José Jara Ed.), Valparaíso: EDEVAL, Universidad de Valparaíso, 1995.

⁷ Según sostiene Reinhart Koselleck la idea moderna de historia solo avanza en Europa a mediados del siglo XVIII, lo que implicaba un importante distanciamiento de la antigua. Ver *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993 e *historia/Historia*, Madrid: Trotta, 2004. Al respecto ver también los postulados de Lucian Hölscher, *La invención del futuro*, México: Siglo Veintiuno editores, 2014.

⁸ Al respecto François Hartog ha sostenido: “La historia, aquella en la cual se creyó en el siglo XIX, aquella que se instaló como poder rector y como reserva del sentido o del sinsentido, se está alejando de nosotros y se está transformando en pasado, en una noción superada, caduca. Es probable que el imperioso concepto, tal como Koselleck lo comprendió, haya perdido gran parte de su aura”. *Crear en la historia*, Op. Cit. 36.

filósofo de la historia Manuel Cruz cuando pregunta si hoy es posible recordar por sí mismos).⁹

Vivimos en una época en que la política –como campo privilegiado de la acción, “instante de la decisión” en el concepto harendtiano– también se ha descolgado de la historia: ya ningún referente político, ningún gobierno o Estado, construye proyectos, se plantea seriamente “metamorfosea los sueños en planos” –para usar la figura de Marshall Berman–¹⁰ sino que se fija como única meta la administración de la contingencia y capacidad de respuesta,¹¹ renuncia que está íntimamente ligada con la tesis de la “alta complejidad” que va tomando todo lo real, que funciona en concreto como excusa de la limitación, o ausencia, de todo análisis previo, de toda lectura de las estructuras persistentes, para entregarse –de facto– a algo demasiado parecido al determinismo histórico: el azar de las fluctuaciones de todo tipo. La baja de la historia está íntimamente ligada también a una renuncia a la posibilidad de penetrar lo real y a una cierta baja del humanismo, entendido éste como la certeza de la capacidad humana (no reducida solo a la razón) para desentrañar

⁹ Matterlart, Armand & Michéle, *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social*, Santiago: Lom, 2000. Y Cruz, Manuel, “El pasado en la época de su reproductibilidad técnica”, *Hacia dónde va el pasado*, Barcelona: Paidós, 2002.

¹⁰ Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México: Siglo veintiuno editores, 1998.

¹¹ Al respecto la respuesta de Hartog: “Pues ¿qué es vivir en un régimen presentista? Que vivimos inmersos en acontecimientos que vienen unos tras otros pero que no tienen relación entre ellos, y lo único que se puede hacer es actuar rápido, reaccionar. Detrás de ello está la certeza de que hemos entrado en una era de catástrofes... Un terremoto, un avión que cae, una inundación, una epidemia, un accidente nuclear. Pero entre estos no hay ningún vínculo. Y lo único que esperamos de los políticos es la rapidez de su reacción, no sus propuestas ni capacidad de hacer. [...] En los sesenta se hablaba por todas partes de “planes”, “perspectiva” o “futurología”. Pero todo esto ha desaparecido. En Francia existía un Ministerio de Planificación. El último ministro de este ministerio fue Michel Rocard, a quien François Mitterrand le confió este ministerio porque sabía que no tenía ninguna importancia, fue el modo en que Mitterrand quiso solucionar sus problemas con Rocard al interior del Partido Socialista. Es una anécdota que sin duda tiene una mayor significación, porque se trataba de un gobierno socialista, con toda una herencia de izquierda (de “progresismo”), pero para el cual el Ministerio de Planificación no contaba para nada”. “François Hartog: la historia en un tiempo catastrófico”, *Op. Cit.* 230 y 232.

lo que se esconde detrás de lo aparente y usar ese saber para modificar lo existente.¹²

Pero aquí no nos conformamos con el diagnóstico, con el acta de defunción, no asumimos la baja de la historia de un modo resignado, cuando no festivo, tal como algún posmoderno lo asumiera,¹³ viendo en ello un signo emancipatorio respecto de “los males de la modernidad”. Lo que se pierde con la historia no es poco, y no existe plana claridad aún hasta donde esta baja de la historia es un momento más en la historia de la hegemonía cultural, o de verdad obedece a un nuevo estado de mundo que afecta por igual a dominados y dominadores.¹⁴

Si la inactualidad de Bolívar está dada por el contraste que ofrece respecto de su habitar histórico frente a la ausencia, o debilidad, del nuestro, lo que nos proponemos es –mediante el examen y apertura de ese particular modo de “leer y hacer historia”– propiciar un ejercicio de *extrañamiento por efecto del anacronismo* que nos permita arrojar luz sobre el carácter arbitrario

¹² Ver por ejemplo la relación que hace Pomian entre ecologismo y conservadurismo histórico en Pomian, Krzysztof, “La crisis del futuro”, *Sobre la historia*, Madrid: Cátedra, 2007. Sobre el descarte, o imposibilidad, de los postulados tradicionales del humanismo ver Braidotti, Rosi, *Lo posthumano*, Barcelona: Gedisa, 2015. Sobre los postulados del humanismo véase Villoro, Luis, *Pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

¹³ Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990. Para luego desdecirse en *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*, Buenos Aires: Paidós, 2009.

¹⁴ He interrogado sobre esto al mismo Hartog en Aravena, Pablo, “François Hartog: la historia en un tiempo catastrófico”, *Op. Cit.* También me he referido a este problema en “La obturación del futuro en el cine chileno de los noventa”, incluido como capítulo en Salinas, Claudio y Stange, Hans (editores), *En retrospectiva. El pasado imaginado por el cine en Chile*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2016. También vale tener presente la sugerente propuesta de Jean-Claude Kaufmann: “En lo más alto, por ejemplo se encuentra en nuestros días el escepticismo crítico y el relativismo cultural, muy a la moda. En lo más bajo, la idea de que los movimientos de la historia podrían a la inversa, decirnos algo sobre nuestro futuro. La mera palabra evolución provoca escalofríos en la buena sociedad intelectual. [...] Sin embargo, la historia contada por la economía se inscribe en el materialismo más plano y en el evolucionismo más unidireccional que quepa imaginar. Un evolucionismo naturalizado, convertido en límpido porque ha borrado las contradicciones y la dinámica de lo social. ¡Lo que resulta más contrario a las ideas de la época se impone como discurso dominante, y todo aquel que pretendiera refutarlo se vería estigmatizado por falta de seriedad!”. “La fábula del sistema” en: *Historia, antropología y fuentes orales*, Nº 32, Barcelona: Universidad de Barcelona, 2004. El texto corresponde al Post-scriptum del libro *L'invention du soi (Une théorie de l'identité)*, París: Armand Colin, 2004.

de nuestra actual relación con el pasado latinoamericano.¹⁵ Como señalamos arriba, la elección de Bolívar dice relación con la presencia omnipotente que tiene hoy en el “progresismo” latinoamericano: mientras más familiar la mistificación, más abrupta será la experiencia de extrañamiento. Es precisamente de esta experiencia que emerge la conciencia de la distancia entre pasado y presente (entre tradición estructurante e instante creativo), es decir el primer momento de la conciencia histórica.¹⁶ Es quizá en este solo sentido que el presente trabajo se adscribe a la *historia* (historiografía): tomamos de ella su “función”, su operación intelectual¹⁷ por sobre la adscripción disciplinaria entendida usualmente como establecimiento y tramado narrativo de los hechos. ¿Cuál es la especificidad de dicha operación? Aquí se juega nuestro método.

Clave interpretativa y método. Lo que tiene de específico el acceso histórico al pasado

Sirva aquí para esclarecer la propuesta la vuelta sobre nuestro primer epígrafe. Tomando distancia frente al exceso de literatura histórica del siglo XIX, Nietzsche, hombre ocupado del pasado griego, se planteaba del modo ya

¹⁵ Al respecto Georges Didi-Hubermann ha definido este ejercicio anacrónico en *Ante el tiempo, Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008.

¹⁶ Aunque más adelante dedicaremos un apartado a la definición de la conciencia histórica, adelantamos aquí un planteamiento guía: “La conciencia histórica, en sentido estricto y fuerte de la expresión, comporta en mi opinión tres elementos específicos: la conciencia de una dialéctica entre tradición y libertad, el esfuerzo por captar la realidad o la verdad del pasado, el sentimiento de que la sucesión de organizaciones sociales y creaciones humanas a través de los tiempos no es cualquiera ni indiferente, que concierne al hombre en lo que éste tiene de esencial”. Aron, Raymond, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004. 103.

¹⁷ La de “función historiadora” y “operación histórica” son conceptos de Chatelet y de Certeau, respectivamente, para un planteamiento similar: la historia se define por una operación específica, que consiste en, bajo diversas estrategias, desnaturalizar el presente y abrirlo a todas las posibilidades que contiene que, no obstante, no son infinitas sino limitadas. Por eso importa el pasado. Ver al respecto: Chatelet, François, “El tiempo de la historia y la evolución de la función historiadora”, *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989 y de Certeau, Michel, “La operación histórica”, *Hacer la historia*, (Jacques Le Goff y Pierre Nora comp.), Barcelona: Editorial Laia, 1985.

citado: “Pues no sabría yo qué sentido tendría la filología clásica en nuestra época, sino el de actuar inactualmente –es decir contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de una época venidera”.¹⁸

El pasado, mediado por la “operación histórica”, tendría un poder reactivo sobre el presente. El pasado griego para Nietzsche no era valorable por su ilusoria similitud con nuestro presente (y lo que tendría por enseñarnos), o porque nos pudiera dar cuenta de ciertas continuidades, por ejemplo confirmándonos como los herederos directos de la democracia griega, sino por su abismante diferencia, por ser una forma de humanidad *otra* que viene a relativizar la nuestra extrañándonos de nosotros mismos. Ha sido precisamente Michel de Certeau quien ha formulado en toda su complejidad esa operación para dar cuenta de la inactualidad que define el trabajo del historiador más allá de las superficiales definiciones de corte positivista o metódico-documental:¹⁹

“El pasado es, ante todo, el medio de *representar una diferencia*. [...] la figura del pasado, conserva su valor primero de representar *lo que falta*. Con un material que por ser objetivo, está necesariamente *ahí*, pero es connotativo de un pasado en la medida en que, ante todo, remite a una ausencia, esa figura introduce también la grieta de un futuro. Un grupo, ya se sabe, no puede expresar lo que tiene ante sí –lo que aún falta– más que por una redistribución de su pasado”.²⁰

De este modo nuestro habitual concepto de historia cambia su centro de gravedad del pasado al futuro (lo que falta). Pues si bien hemos señalado que el modo en que Bolívar trata con el pasado para fundar la acción es *lo que falta* hoy, esa falta no puede ser –por “lógica histórica”– una mera vuelta al pasado, sino una reformulación futura: lo que hoy falta es producción de conciencia

¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.* 28.

¹⁹ Como se lo definen Bourdieu, Guy y Martín, Hervé, *Las escuelas históricas*. Madrid: Akal, 2004. 127-147. Es también lo que Benjamin designa como historia del historicismo en sus *Tesis*. Ver *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, (Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles), Santiago: Arcis/Lom, 1995. 63. Puntualmente la tesis XVII.

²⁰ Al respecto ver la formulación del citado Michel de Certeau, *Op. Cit.* 53.

histórica, pero es justamente porque somos seres históricos que no puede ser la misma conciencia histórica del pasado, debe ser un tipo específico de articulación que se aplique a la peculiaridad de nuestras necesidades presentes para salir de él. El pasado *literal* es estéril tanto para el discurso histórico como para el discurso de la acción, éste debe ser apropiado, interpretado, “elaborado” si se quiere.²¹ Pero para que no sea mera proyección del presente, y en este sentido sola afirmación de interpretaciones posiciones ya tomadas (cuando no del puro sentido común), lo interpretado debe ser *el pasado*. Sin lo otro no hay acceso a “uno mismo”: “quizá nunca conocemos tanto de nuestro propio ser histórico como cuando nos llega el hálito de mundos históricos totalmente extraños. El carácter fundamental del ente histórico es ser revelador”, sostuvo Gadamer.²² Pero ¿cómo acceder a él integralmente si somos nosotros los que lo requerimos desde el presente? ¿Si el pasado de la historiografía solo viene cuando –hoy– formulamos una pregunta? ¿Es posible realmente acceder al pasado, asumiendo ya que éste exista? Para el caso ¿cómo volver a Bolívar? La cuestión no tiene nada de obvia, aunque usualmente la obviemos.

Como es sabido fue Walter Benjamin quien llevó al extremo estas cuestiones en una crítica radical a lo que él identificó en sus *Tesis* como “historia del historicismo”.²³ Una forma de escribir historia que implicaba siempre un fenómeno de “heliotropismo” de la flor del pasado hacia el sol del presente (entendido éste como la realización del proyecto de los vencedores del pasado): “Tal como las flores vuelven su corola al sol, así, en virtud de un heliotropismo de secreta especie, tiende a volverse lo sido hacia *el* sol que

²¹ El término ha sido introducido por Todorov en *Los abusos de la memoria* para señalarla nocividad de la mera repetición memorística de los acontecimientos traumáticos de las catástrofes políticas del siglo XX. Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona: Paidós Asterisco, 2000. En este mismo sentido la distinción entre *actig out* (puesta en acto, revivencia, repetición o “posesión” por el pasado) y el *working through* (elaboración) de Dominik LaCapra. Ver sus libros: *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2005 e *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

²² Gadamer, Hans-Georg, “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme, 2010. 41.

²³ Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Op. Cit. 63.

empieza a despuntar en el cielo de la historia”.²⁴ El presente ilumina la región del pasado que le interesa, y ese interés, siendo condición para acceder al pasado, es al mismo tiempo la imposibilidad de un pasado auténtico. Por eso Benjamin terminó apostando por el recuerdo involuntario como instancia última del conocimiento del pasado: “La verdadera imagen del pretérito pasa fugazmente [...] Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro”.²⁵ Y ese instante de peligro está dado por el momento preciso de la lucha presente del oprimido (quizá el acceso a la verdadera imagen del pretérito sea su único privilegio, aunque esta pase fugazmente).

En la estela del pensamiento benjaminiano el problema ha tenido relevantes reformulaciones, que estimamos pertinente aludir dado que nuestro acceso a Bolívar apuesta justamente a una cierta irrupción (inactual o anacrónica) por sobre la majadera insistencia en su actualidad, que es la clave explotada –como veremos en el primer capítulo– por los discursos bolivarianos hoy vigentes.

Es justamente este carácter indeterminado, no-intencional, el que aleja al modo benjaminiano de la historiografía (y ya no solo la historicista), pues éste es un conocimiento tan interesado como el de cualquier proyecto político que busca legitimación. En este caso el problema estriba en el destino de la porción de pasado –siempre la mayor parte– que no ha sido iluminada por la pregunta presente del historiador de oficio. En la formulación de Siegfried Kracauer: “La agresividad del investigador tiende a hacer que el pasado retroceda, asustado, hacia el pasado; en lugar de conversar con los muertos, él es quien habla la mayor parte del tiempo”, la pretensión de hacer fértil el estudio histórico tratando de responder nuestras preguntas es una “meta legítima y necesaria,

²⁴ Benjamin, Walter, *Op. Cit.* 50.

²⁵ Benjamin, Walter, *Op. Cit.* 50-51.

pero no la única ni la más alta”.²⁶ El historiador a la vez que exhuma sepulta pasado y con ello impide la posibilidad de que este nos diga algo cuando lo necesitemos.²⁷ Los coleccionistas –figura usada por Benjamin de modo reactivo a la del historiador– en cambio, “son guiados por los objetos mismos”. Así la operación museística, como la del historicismo, lleva el riesgo de que “sería una imagen irrecuperable del pasado la que amenaza con desaparecer con cualquier presente porque este no se reconoce mentado en él”.²⁸ “Pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” significa también –según Ricardo Forster– “recuperar como si fuéramos coleccionistas [...] aquello olvidado de la historia”.²⁹

La pregunta en este punto es ¿qué rol le cabe aún a la historia tal como la conocemos, si se quiere crítica? ¿O no es un contrasentido, desde Benjamín, una “historia crítica”? Tal como lo ha propuesto Stéphane Mosès: “a menos que admitamos que si la tradición de los oprimidos puede convertirse a su vez en objeto de una historia, se tratará de una forma de historia radicalmente *diferente*”.³⁰ Esta historia tomará de las dinámicas de la memoria y la tradición sus rasgos más específicos: su carácter no lineal, sus rupturas e intermitencias, es decir su *negatividad* radical. Mismo sentido en que avanza Georges Didi-Huberman al reivindicar el anacronismo como constitutivo del verdadero conocimiento histórico, reivindicado incluso por los fundadores de la historiografía contemporánea (Marc Bloch).³¹

²⁶ Kracauer, Sigfried, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires: Los cuarenta, 2010. 111 y 115.

²⁷ Al respecto ver las observaciones de Reyes Mate en *La razón de los vencidos*, Barcelona: Anthropos, 1991. 200-202.

²⁸ Benjamin, Walter, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires: Taurus, 1989. 91 y 104.

²⁹ Forster, Ricardo, *Benjamin. Una introducción*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional / Cuadrata, 2009. 34.

³⁰ Mosès, Stéphane, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Sholem*, Madrid: Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia, 1997. 134.

³¹ “Estamos ante un tiempo que no es el tiempo de las fechas. Ese tiempo que *no es exactamente el pasado* tiene un nombre: es la memoria. Es ella la que decanta el pasado de su exactitud. [...] Esla memoria es lo que el historiador convoca he interroga, no exactamente ‘el pasado’ [...] la memoria es *psíquica* en su proceso, *anacrónica* en sus efectos de montaje, de reconstrucción o de ‘decantación’ del tiempo. No se puede aceptar la dimensión memorativa de

Lo formulado por Benjamin está en función del sujeto individual: el recuerdo involuntario que irrumpe, a menudo para provocar un cambio radical en la identidad del sujeto, pues irrumpe aquello que había quedado olvidado o reprimido en el relato del Yo. Pero es precisamente esta la pista para propiciar una posible respuesta ante la pregunta por el rol de la historia hoy: bien podríamos formular que a escala colectiva algún historiador del concierto de los de su época incida de manera impertinente con lo que nadie ha recordado o quiere recordar: la voz y la escritura impertinente que suscita el anacronismo como crítica de la cultura vigente, incluso del “progresismo” (esta fue precisamente la labor de Benjamin, y de allí su destino académico y político fatal)

La restitución del pasado es la de su diferencia respecto del presente: lo que nos indicaría que estamos en presencia del pasado sería justamente la perplejidad experimentada ante ese *otro* que éramos o que quisimos ser. Como sostiene Didi-Huberman:

“Nosotros no somos solamente extraños a los hombres del pasado, también somos sus descendientes, sus semejantes: aquí se hace escuchar, en el elemento de la inquietante extrañeza, lo armónico de las supervivencias, ese ‘tranhistórico’ al cual el historiador no puede dejar de lado incluso cuando sabe que debe desconfiar de él”.³²

la historia sin aceptar, al mismo tiempo, su anclaje en el inconsciente y su dimensión anacrónica”. Didi-Huberman, Georges, *Op. Cit.* 60. Volveremos sobre el problema del anacronismo en la historiografía planteado por este autor en el capítulo I al abordar el problema de la conciencia histórica en el mundo contemporáneo.

³² Didi-Huberman, Georges, *Op. Cit.* 60.

Fuentes y categorías de análisis

Antes de presentar el material que hemos tenido a la vista para la presente investigación, como los recursos de orden teórico que guían la problematización y la lectura del fenómeno establecido, creemos necesario transparentar el momento presente en que nos situamos, nos referimos al momento de América Latina. Pues si hemos situado al presente como centro de gravedad de los discursos sobre el pasado, esto significa que el presente contiene algo así como los “a priori” que nos permiten acceder al pasado, o al menos a la porción de pasado que esos a priori nos revela. Antes que cualquier elección consciente del aparato categorial habría que asumir que este trabajo – inscribiéndose su autor en las corrientes contrahegemónicas latinoamericanas– tiene como “a priori” un “estado de ánimo” actual bien distinto del que animó al bolivarismo de fines de los noventa e inicios del dos mil: el momento actual ya no es de optimismo o siquiera de apertura de expectativas, sino de escepticismo. El principal referente bolivariano (la Venezuela de Chávez) parece tastabillar por la aplicación de políticas erróneas y perder apoyo popular, tal como lo mostraron las elecciones legislativas del 2015. Pero no es solo Venezuela, es todo un frente de gobiernos que hasta hace poco constituían “la alternativa”, ya que habían ocupado la administración del Estado, dicho gruesamente, luego de una crisis profunda de unas economías desreguladas y de libre mercado.

Todos esos gobiernos, incluso los que no llegaron a definirse como bolivarianos, han evidenciado perder el apoyo popular en fechas recientes, en algunos casos dando paso a unos gobiernos de derecha radicales. En Venezuela el régimen de Maduro perdió las elecciones legislativas del 2015, en Bolivia el régimen de Evo Morales perdió el referéndum para modificar la constitución y permitir un tercer mandato presidencial el 2016, en Argentina cayó –bajo escándalos de corrupción– el kirchnerismo de Cristina para dar paso a la derecha de Macri el 2015, y en Brasil el régimen Lula-Roussef fue imputado

y enfrentado a la destitución también en 2015. Pero un punto importante: hasta donde es posible constatar estos gobiernos han perdido apoyo popular y han sido derrotados en las urnas por la aplicación de políticas erróneas y la evidencia pública de sus resultados. Esto es importante de aclarar para el caso de América Latina en donde las instigaciones de los Estados Unidos han sido permanentes. Son datos bastante objetivos y que no obedecen a una perspectiva meramente derrotista, de hecho un autor como James Petras, que ha acompañado estos movimientos íntimamente, ha ido en esta dirección en sus análisis: “A lo largo de los últimos tres años, algunos dirigentes latinoamericanos que presidían economías del bienestar basadas en el ‘libre comercio’ heterodoxo y la exportación de materia primas han perdido elecciones presidenciales, legislativas y municipales [...] han caído mediante las urnas y no por causas de invasiones de los Estados Unidos o golpes de Estado”.³³

Si esto constituye una definición mínima de las coordenadas presentes en las que se sitúa nuestro trabajo, se entenderá que el espíritu que lo anima es el de la revisión crítica de al menos uno de sus aspectos, aparentemente el menos relevante si lo ponemos, por ejemplo, al lado de la economía: el modo en que se relacionan con el pasado, como es leído y considerado, o no, a la hora la planeación política. En esto tenemos ya una posición que esperamos argumentar y sostener en el desarrollo de esta tesis: el progresismo latinoamericano no ha estado al margen de la lógica cultural imperante que induce a una trivialización del pasado, lógica que entronca y se refuerza con dinámicas ya arraigadas, como el culto y la monumentalización, pero ya no como estrategias de dominación y administración de las masas populares por la elite gobernante, sino ahora como un componente “honesto” de la visión de mundo de la propia elite, lo que claramente dice relación con la debacle o el descrédito de las tradicionales doctrinas con las que había contado el

³³ Petras, James, "El ocaso de los ídolos: Ascensión y caída de la izquierda personalista en Latinoamérica", *Rebelión*, 09-03-2016: 6. [rebelion.org](http://www.rebelion.org). 13-07-2016 <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=209784>.

progresismo latinoamericano (usualmente las variantes del socialismo), como también, casi a modo de reemplazo ideológico, con la llegada de científicos sociales con planteamientos culturalistas asimilados sin matices por los grupos situados tanto en la cúspide del gobierno como por los funcionarios del resto del aparato del Estado.³⁴

Entrando ya en materia, nuestras fuentes se han organizado para atender dos fenómenos: primero, la definición de ese modo particular en que hoy se relaciona con el pasado el bolivarismo y, segundo, el modo en que el propio Bolívar se relacionó con el pasado, cómo se representaba la historia y como produjo o articuló conciencia histórica. Quizá para esto último sea más fácil la definición de las fuentes, dado que hace bastante tiempo contamos con el grueso del corpus documental producido por el propio Bolívar y de los testigos más directos de su trayecto político. Aunque el corpus más completo de los escritos de Bolívar, compuesto por sus textos públicos (discursos, proclamas, artículos y proyectos constitucionales) y privados (fundamentalmente correspondencia) lo constituyen las *Obras Completas* editadas por Vicente Lecuna en 1947,³⁵ hemos optado por utilizar las dos compilaciones existentes en Biblioteca Ayacucho³⁶ y, secundariamente sus *Escritos Políticos* (prologados por Rufino Blanco Fombona)³⁷ y la reciente compilación *Obra política y constitucional*, a cargo de Eduardo Rozo Acuña.³⁸ Los motivos de esta elección tiene que ver en primer lugar con la índole de este trabajo, cuyas pretensiones no son historiográfico-eruditas sino más bien interpretativas o ensayísticas, no obstante hemos recurrido a la obra de Lecuna

³⁴ Retomaremos y desarrollaremos más adelante estas afirmaciones al definir el modo en que el actual bolivarismo efectúa su “salto al pasado” siguiendo el trabajo del historiador venezolano Elías Pino Iturrieta, *El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana*, Madrid: Catarata, 2003.

³⁵ Bolívar, Simón, *Obras Completas*, (Ed. Vicente Lecuna y Esther Barret), La Habana: Ministerio de Educación Nacional de los Estados Unidos de Venezuela, 1947.

³⁶ Nos referimos a *Discursos y proclamas*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007 (con selección y prólogo a cargo de Rufino Blanco Fombona) y *Doctrina del libertador*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2009 (compilación de Manuel Pérez Vila).

³⁷ Bolívar, Simón, *Escritos políticos*, México: Editorial Porrúa, 1986.

³⁸ Bolívar, Simón, *Obra política y constitucional*, Madrid: Tecnos, 2007.

cuando hemos querido precisar alguna expresión o término. En segundo lugar una motivación de orden práctico: la obra reunida por Lecuna no solo es escasa,³⁹ sino de difícil manipulación, no solo por su volumen y envergadura, sino por su organización interna. En un segundo plano están los testimonios de época,⁴⁰ las obras dedicadas a Bolívar, de carácter histórico-biográfico⁴¹ y, en un tercero, las dedicadas al proceso independentista.⁴²

No obstante, se advertirá que las diversas compilaciones abren paso al acercamiento del primero de los fenómenos señalados arriba: al de los modos en que hoy se invoca a Bolívar y se trama la relación entre pasado y presente. Las dos compilaciones de Biblioteca Ayacucho están reeditadas en pleno “chavismo”, las que si bien no modifican las ediciones originales si introducen nuevos elementos paratextuales que intencionan la lectura en función de “la causa”. Existen también compilaciones que hemos usado sólo como fuentes para acceder a este primer fenómeno (presente), como la edición organizada y prologada por el propio Hugo Chávez (2009)⁴³ y la contemporánea edición cubana de *Documentos* de Simón Bolívar por Casa de las Américas (2010).⁴⁴

³⁹ Hemos accedido a esta obra en la Biblioteca de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso. No obstante se encuentra incompleta.

⁴⁰ Peru de Lacroix, Luis, *Diario de Bucaramanga o vida pública y privada del libertador Simón Bolívar*, París: Librería Paul Ollendorff, 1912. Y Busaniche, José Luis, *Bolívar visto por sus contemporáneos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

⁴¹ Entre las más clásicas e influyentes biografías de Bolívar hemos seleccionado las de Masur, Gerard, *Simón Bolívar*, Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República / Academia Nacional de la Historia, 1987. Cuevas Cancino, Francisco, *Bolívar en el tiempo*, Bogotá: El Colegio de México, 1982. Entre la producción historiográfica contemporánea hemos utilizado: Bushnell, David, *Simón Bolívar. Hombre de Caracas, proyecto de América. Una biografía*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2002. Lynch, John, *Simón Bolívar*, Barcelona: Crítica, 2010. Brading, David, “Un héroe republicano”, en: *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993 y Sáez Arance, Antonio, *Simón Bolívar. El libertador y su mito*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2013.

⁴² Como se sabe el repertorio en este ámbito es inabarcable, por lo tanto hemos optado por utilizar las obras ya consideradas como “clásicas” o como referentes obligados de la historiografía contemporánea: Halperin Donghi, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid: Alianza Editorial, 1979. Lynch, John, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1801-1826*, Barcelona: Ariel, 1997, y *América Latina, entre colonia y nación*, Barcelona: Crítica, 2001. Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

⁴³ Bolívar, Simón, *La revolución bolivariana*, (Introducción a cargo de Hugo Chávez, Edición de Matthew Brown), Madrid: Akal, 2009.

⁴⁴ Bolívar, Simón, *Documentos*, La Habana: Alba Bicentenario/Casa de las Américas, 2009.

Un material central que hemos considerado son los discursos del propio Chávez, a los que hemos accedido principalmente elaborados críticamente en la obra de Elvira Narvaja de Arnoux *El discurso latinoamericanista de Hugo Chávez*,⁴⁵ al que debemos sumar el tratamiento de la apropiación de Bolívar por parte de Chávez en la obra ya citada de Elías Pino Iturrieta, como en *Simón Bolívar. El libertador y su mito* de Antonio Sáez Arance.⁴⁶

Por último algunas precisiones respecto de los recursos teóricos utilizados, que son los que, tanto como las coordenadas presentes, determinan la lectura de los fenómenos tratados como nuestra propuesta de análisis. No será trivial señalar acá que esos recursos obedecieron, hace ya un tiempo,⁴⁷ a

⁴⁵ Narvaja de Arnoux, Elvira, *El discurso latinoamericanista de Hugo Chávez*, Buenos Aires: Biblos, 2008. No obstante se encuentra disponible en internet todos los discursos, intervenciones y escritos de Chávez en la página Web <http://todochavez.gob.ve/> Hemos accedido aquí a algunos documentos que dicen relación directa con la figura de Bolívar, ya que el material es cuantioso. Está clasificado en seis secciones: Aló Presidente, Discursos y Alocuciones, Encuentros y Coloquios, Entrevistas y Declaraciones, Escritos, Todo Chávez en orden cronológico. El sitio Web depende del Instituto de Altos Estudios del Pensamiento del Comandante Supremo Hugo Rafael Chávez Frías. Del mismo Chávez hemos utilizado su “texto guía” conocido como “libro rojo”: *Agenda alternativa bolivariana*, Caracas: Ediciones Correo del Orinoco, 2007.

⁴⁶ Puntualmente este fenómeno lo trata en el último capítulo titulado “Bolívar: la historia y el mito”. Sáez Arance, Antonio, *Simón Bolívar. El libertador y su mito*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2013. Para un desarrollo del culto bolivariano que abarca el siglo XIX hasta mediados del XX ver la obra de Carrera Damas, Germán, *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad de Venezuela, 1973.

⁴⁷ Como joven (y como tal pretencioso) profesor de Teoría de la Historia me encontraba en una ciudad que disponía su pasado de manera inédita como fuente de recursos para hacer frente a una aguda crisis arrastrada desde inicio de los ochenta: la gestión patrimonial de Valparaíso. El fenómeno ciertamente no era inédito. Los libros que marcaron mi comprensión del fenómeno en este sentido fueron (en “orden de impacto”): Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1995. Cruz, Manuel, “El pasado en la época de su reproducibilidad técnica”, *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, (Manuel Cruz Comp.), Barcelona: Paidós, 2002. Lowenthal, David, *El pasado en un país extraño*, Madrid: Akal, 1998. Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de la globalización*, México: Fondo de Cultura Económica / Goethe Institut, 2002. Yúdice, George, *El recurso de la cultura, Usos de la cultura en la era global*, Barcelona: Gedisa, 2002. García Canclini, Néstor, “Los usos sociales del patrimonio”, *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Andalucía: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 1999. Augé, Marc, *El tiempo en ruinas*, Barcelona: Gedisa, 2003. (Posteriormente vinieron las lecturas de Hartog y Koselleck que entroncaron con unas anteriores, de fines estrictamente académicos, de White, Ricoeur y de Certeau). Luego publicamos, en coautoría con Mario Sobarzo, *Valparaíso: Patrimonio, Mercado y Gobierno*, Concepción: Escaparate, 2009.

la búsqueda de un modo de comprensión en medio de un estado de perplejidad ante un fenómeno que naturalmente no pude definir sino hasta el encuentro con la teoría, me refiero al del exceso y variedad de formas del pasado con que se inunda la contemporaneidad como síntoma de una nueva forma de la temporalidad: *el presentismo*. (Interrumpiré acá el uso de la primera persona plural de uso académico para dar cuenta de que el encuentro con estos recursos tiene que ver con la trayectoria del sujeto-individuo)

Es justamente este diagnóstico epocal de François Hartog, efectuado en *Regímenes de historicidad*, que me hizo acceder ya no a las diversas maneras de escribir historia, que conocía por mi interés en la historia de la historiografía, sino a la historicidad de la misma experiencia de la temporalidad. En la fórmula de Hartog: a los diversos “regímenes de historicidad” como experiencia matriz a la que se debían tanto las formas de escribir historia como, primeramente, las formas de comprender lo real⁴⁸ y el lugar del hombre en tal repertorio. De allí entonces mi profundización hacia los trabajos de Reinhart Koselleck, Jörn Rüsen y Lucian Hölscher.⁴⁹

La relación podría ser, de modo sucinto, ser expuesta de la siguiente manera: la toma de conciencia de que comenzamos a habitar en un régimen de historicidad presentista –del que el bolivarismo es una expresión, desde luego complejizada por la superposición con usos políticos del pasado ya conocidos: mito, monumento, etc.- nos sitúa en un “fuera de la historia” desde el cual nos preguntamos ¿qué era habitar históricamente? Ante lo cual surge Bolívar como figura paradójica: quizá no haya figura más histórica que él, siendo hoy usada del modo más presentista. Surge entonces de explicitar ese régimen de historicidad en el que habitó para generar el efecto de extrañamiento que ya hemos señalado arriba. Una primera precisión extraída de los trabajos de

⁴⁸ Textualmente lo ha sostenido Gurevitch: “El tiempo ocupa un primer plano en la ‘concepción del mundo’, que caracteriza a tal o cual cultura”, Gurevitch, Arón, “El tiempo como problema de historia cultural”, *Las culturas y el tiempo*, Salamanca: Sígueme/Unesco, 1979. 260.

⁴⁹ De Koselleck los ya citados *Futuro pasado e historia/Historia*, de Lucian Hölscher *La invención del futuro*. Rüsen, Jörn, *Tiempo en ruptura*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2013. (Traducción inédita de Christian Sperling).

Koselleck y Hölscher: la Historia como campo de lo real (al lado de la Naturaleza, es decir la existencia de un mundo histórico autónomo) era una idea nueva en tiempos de Bolívar, no estuvo formulada antes de mediados del siglo XVIII.⁵⁰ Probablemente Bolívar estrenó la idea en América Latina, por lo que refuerza su significación en este trabajo: es nuestro otro extremo.

Campo de experiencia y horizonte de expectativa son los “conceptos ocultos” de Hartog –formulados primeramente por Koselleck– que nos permiten manipular operativamente ese concepto general que es el de *régimen de historicidad*: un régimen de historicidad, entre otros elementos, se define por la cercanía o distancia entre el campo de experiencia y el horizonte de expectativa, y esas distancias deben ser explicadas a partir del acontecer mismo, de acontecimientos de irrumpen y disponen una nueva relación.⁵¹ Ahora, un régimen de historicidad puede generar un concepto de realidad, el que se traduce, por ejemplo en un tipo de escritura de la historia. Pero lo que aquí nos interesa no es la escritura, sino la “construcción”, es decir cómo determina –y hasta qué grado- el diseño de la acción, del proyecto. Es a esto que se denomina *conciencia histórica* (categoría central que desarrollaremos en el Capítulo I).

Con el concepto de *régimen de historicidad* Hartog se propuso “historizar la historicidad misma”, iluminar “formas diferentes de historicidad” en una suerte de tratamiento antropológico de la historia.⁵² Se trata de la reflexión sobre modos diferentes de experiencia y de usos del tiempo, según los lugares y las épocas. Es una categoría que trabaja sobre las tensiones entre experiencia y expectativa que hemos señalado. “La noción de régimen de historicidad es el pasaje de las experiencias individuales y plurales del tiempo a una elaboración de estas últimas”, pues es una herramienta que ayuda a dar inteligibilidad a una

⁵⁰ La tesis es desarrollada por Koselleck puntualmente en *historia/Historia*.

⁵¹ Estas categorías son expuestas por Koselleck en el último capítulo de su Koselleck los ya citados *Futuro pasado*. “Espacio de experiencia y horizonte de expectativas, dos categorías históricas”.

⁵² Al respecto ver Hartog, François, “Sobre la noción de régimen de historicidad”, *Historicidades*, (Delacroix, Dosse y García Comps.), Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2010.

situaciones históricas: “Es realmente un artefacto –construido con el mayor rigor posible [...] pero no está presente en las cosas o totalmente armado en la cabeza de la gente”. No obstante, las categorías culturales “se realizan de hecho en un contexto histórico particular, tal como se expresa en la acción interesada de los agentes históricos”.⁵³

La designación de “régimen” quiere designar el grado, mezcla, compuesto y equilibrio siempre provisional o inestable. Un régimen de historicidad sólo es una manera de engranar pasado, presente y futuro o de componer una mixtura de tres categorías. “Concepto; mejor, esquema, se debe colocar al mismo lado que el ideal tipo weberiano, según venga a dominar la categoría del pasado, del futuro o del presente. Es muy claro que el orden del tiempo que derivará de él no será el mismo. De este hecho, ciertos comportamientos, ciertas acciones, ciertas formas de historiografía son más factibles que otras”.⁵⁴

Bolívar habita en un régimen de historicidad (moderno), en que por sobre todo impera la categoría de futuro. No obstante, al momento de articular la conciencia histórica se darán distintas acentuaciones en el predominio del pasado, el presente o el futuro, lo que en gran medida marca su especificidad histórica y los momentos de su proyecto.

Por otra parte, este mismo proyecto de investigación se sitúa –siguiendo la hipótesis de Hartog– en un momento de crisis del régimen de historicidad moderno, que pese a las peculiaridades de la modernidad latinoamericana, deviene igualmente en el puro “presentismo”, esto es, el acortamiento del espacio entre horizonte de experiencia y horizonte de expectativa, al límite de la última quedar disuelta en la primera. El espacio necesario para el proyecto, y la

⁵³ *Op. Cit.* 154.

⁵⁴ Hartog ha introducido el concepto de Régimen de Historicidad fundamentalmente para plantear su hipótesis acerca del predominio de un régimen presentista en las sociedades contemporáneas: “Sin introducir ninguna relación mecánica el lazo existe [...] si uno se encuentra en un régimen de historicidad donde predomina la categoría de pasado, el modelo de la *historia magistra vitae* es más bien el que prevalece. De ahí la pregunta: si entramos en un régimen presentista, ¿qué tipo de historia ya no se puede hacer y, al mismo tiempo, que historia se podría hacer?”. *Regímenes de historicidad*, *Op. Cit.* 16.

política, tiende a desaparecer. Es precisamente el “malestar” que genera este “momento” el que explica, en gran medida, el planteamiento de esta investigación.

Para finalizar algunas pistas de la estructura de esta tesis. En el primer capítulo trataremos de modo general el modo en que tendencialmente nos estamos relacionando con el pasado en el mundo contemporáneo, un modo que avanza prácticamente de modo uniforme con la globalización del capital. No obstante, los matices locales no desaparecen, pues los mismos modos de hacer uso del pasado actúan como condiciones de recepción de los nuevos: sería precisamente el caso del bolivarismo contemporáneo, cuyos indicios recogemos en este mismo capítulo para ser confrontado con el modo en que el pensamiento latinoamericano se hizo cargo de Bolívar, sintomáticamente dando, a partir de su pensamiento político, con el problema de la historia. Culminamos este capítulo con una reconsideración acerca de lo que constituye la especificidad y rasgos del proceder de la conciencia histórica.

En el segundo capítulo pretendemos acceder a los contenidos de la idea de historia a la que debió aproximarse Bolívar, para definir cuáles eran las coordenadas iniciales de referencia para inicialmente orientar su trayecto político. Presentaremos la “Historia” como una inversión del pensamiento moderno, para examinar la fisonomía que adquirió durante el siglo XVIII, privilegiando a los autores a los que tuvo acceso Bolívar. En seguida trataremos de definir cómo se entendía América en ese relato, constatando una lectura negativa pero ambigua, en cuyo filo Bolívar tendrá que releer constantemente el pasado para tratar de superar las formulaciones que prestaban aval al imperialismo. Finalmente examinaremos un documento central de la obra de Bolívar (*Carta de Jamaica*) para, a partir de él, iniciar un levantamiento del “pasado práctico” de Bolívar, es decir –a partir de un concepto aportado por White–, proporcionar algunas de las referencias y contenidos que estaban presentes en la lectura del pasado y la construcción de su proyecto.

El capítulo tres está abocado a mostrar cómo en Bolívar la articulación de conciencia histórica pasa primero por una reconsideración de la experiencia moderna del tiempo, en la que se exige una redistribución de lo pasado para determinar la distancia y magnitud del tiempo que los separa del futuro. Su resistencia (o imposibilidad) de renunciar a tal idea, a la vez que su convicción que el futuro de americano podía ser como el de Occidente, lo condujeron a lecturas que de corte historicistas, que insisten en el particularismo histórico, lo que se verifica –en apariencia paradójicamente– en la estructura neoclásica de los diseños institucionales de los últimos años.

CAPITULO I

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO Y AMÉRICA LATINA

CAPITULO I

El problema de la conciencia histórica en el mundo contemporáneo y América Latina

“El problema, pues, del concepto que de sí mismo se ha formado el hombre a lo largo de la historia se convierte en este otro: ¿Cómo ha contado el hombre con su pasado? Porque no siempre ha contado con él del mismo modo. a cierta manera de contar con el pasado corresponderá cierto concepto antropológico. El modo más expresivo de designar este complejo es llamándolo conciencia histórica”.⁵⁵

Edmundo O’Gorman

“No puedo ni dormir ni estar despierto como quisiera, ni contemplar, ni actuar [...] Todas las sensaciones me parecen más un recuerdo que una actualidad. y la acción, la posibilidad de la acción se diluye en el lejano futuro”.⁵⁶

Giuseppe Mazzini (1849)

La conciencia histórica es el resultado de la articulación del discurso de la historia con el discurso de la acción. “Hacer la historia” es una expresión estrictamente moderna, antes la historia era algo que solo era susceptible de ser escrita y leída o contada y escuchada.⁵⁷ Esa posibilidad lingüística surgió de las transformaciones sociales y políticas de la Europa de la segunda mitad del

⁵⁵ O’Gorman, Edmundo, “La conciencia histórica en la Edad Media”, *Historiología: teoría y práctica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999. 31.

⁵⁶ Mazzini, Giuseppe, *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini*, Imola: Edizione Nazionale, 1906. 222. Citado por Bodei, Remo, *Pirámides del tiempo. Historias y teoría del déja vu*, Valencia: Pre-Textos, 2010. 92.

⁵⁷ En la línea argumentativa de Koselleck ver al respecto las precisiones de Gómez Ramos, Antonio, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 2003. 19.

siglo XVIII y, como ya se intuirá, es un componente esencial de las nuevas ideas de *revolución* y *nación* que se expandieron en aquella época. No obstante, por aquel tiempo la Historia también nació como un campo con “derecho propio” que ahora aparecía indiscutiblemente al lado del de la Naturaleza, por ello es que junto a la Ciencia Natural se agregó ahora, como primera versión del conocimiento histórico, la Ciencia Moral.⁵⁸ Pero cuando decimos “con derecho propio” también queremos indicar que la Historia comenzó a identificarse como una fuerza autónoma –con su propio tiempo y ritmo⁵⁹–, un torrente que el hombre debía saber redireccionar o evaluar para intervenir oportunamente con la acción precisa. Esa capacidad solo era posible a partir del conocimiento de la historia, ya no como mera *magistra vitae* sino conocimiento de los antecedentes de una situación específica. (La explicación de la política recurriendo a las figuras de la fortuna (contexto) y virtud (talento), por parte de Maquiavelo, adelantan este planteamiento.⁶⁰ Hay que estudiar la historia (*studium*), conocerla para planear la acción (*virtú*). No hay propósito vital ni proyecto político que tenga expectativas de realización concreta sin el conocimiento del pasado. Sin éste se es “aplastado por la historia”, por ignorancia, aunque pudiese haber existido talento político (nunca se podría haber sabido). En contraste, nuestra época está dominada por la tesis de la “alta complejidad”, del carácter inédito e impenetrable de nuestras realidades y, por lo tanto, la inutilidad de una demora tal como el análisis de las estructuras

⁵⁸ Al respecto ver la lúcida y detallada exposición “genealógica” de la evolución del saber histórico entre el siglo XVIII y el XIX realizada por Pasamar, Gonzalo, “La invención del método y la historia metódica en el siglo XIX”, *Historia Contemporánea*, Nº 11, Bilbao: Universidad del País Vasco, 1994.

⁵⁹ La mejor expresión de esto es la fórmula kantiana según la cual ya no era la historia la que debía adaptarse a la cronología, sino la cronología a la historia. Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991. 108.

⁶⁰ “La *fortuna* son los designios divinos que no está en nuestra mano alterar, la fortuna son también las circunstancias irracionales que el hombre no puede evitar. A la fortuna, de la que no es responsable, el hombre puede oponerle su *virtú*. La historia es resultado de esas dos fuerzas. Lo que constituye su grandeza es la acción de la *virtú*, que es capaz de doblegar a su arbitrio, en los grandes individuos y en los grandes pueblos, las fuerzas irracionales”. Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 61.

subyacentes. Si los modernos abandonaron la Edad Media como un fardo inútil de pasado para retornar a lo clásico, los posmodernos abandonan el pasado histórico en su totalidad, para quedarse con sucedáneos casi compensatorios: la memoria (en clave terapéutica y moralizante) o el patrimonio (en clave de mercado).⁶¹ Lo que se impone hoy, referente a la acción, es la capacidad de reacción instantánea frente a la contingencia siempre inesperada.⁶² Esto a nivel de las capas dirigentes, pues para el hombre medio la experiencia que se corresponde con una “política fuera de la historia” es la pura impotencia o la canalización de las energías de la acción hacia una prédica moralizante.⁶³

Hasta donde se explicita en sus escritos y por las evidencias que tenemos de su formación y lecturas,⁶⁴ Bolívar no se abstraigo de tales ideas de su época, es más, sostenemos que lo constituyeron, y no nos puede sino más que sorprender el que falten estudios en detalle de esta línea explicativa de su pensamiento y trayecto político.⁶⁵ Sin duda entre una de sus causas está el hecho que a los bolivarianos no les interese en absoluto lo que tenga que decir aun Bolívar en contra de su propio sentido común bolivariano.

En el presente capítulo expondremos, en primer lugar, un diagnóstico de la baja de la conciencia histórica tal como se manifiesta actualmente en dos

⁶¹ En esta línea de interpretación véase Enzo Traverso, *El pasado instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid: Marcial Pons, 2007. En particular los tres primeros capítulos. En este mismo sentido es útil el breve libro de Manuel Cruz, *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*, Barcelona: Gedisa, 2007.

⁶² Aravena, Pablo, “François Hartog: la historia en un tiempo catastrófico”, *Op. Cit.*

⁶³ Volveremos más adelante sobre esta tesis sostenida por Brown, Wendy, *La política fuera de la historia*, Madrid: Enclave Libros, 2014. En particular los capítulos 1 y 2.

⁶⁴ El más exhaustivo estudio sobre los libros que poseía, llevaba consigo y probablemente leyó Bolívar sigue siendo el de Pérez Vila, Manuel, *La formación intelectual del libertador*, Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 1979. Nos hemos valido de sus referencias para tratar de dar cuenta de su “imaginación histórica”.

⁶⁵ Aunque no sobre Bolívar en específico, sino sobre las independencias hispanoamericanas, al respecto constituyen notables excepciones los siguientes ensayos: Zermeño Padilla, Guillermo, “Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850”, y Fernández Sebastián, Javier, “Cabalgando el corcel del diablo. Conceptos políticos y aceleración histórica en las revoluciones hispánicas”, ambos compilados en Fernández Sebastián, Javier y Capellán de Miguel, Gonzalo, *Lenguaje tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago: Globo Editores, 2011. No obstante, sorprendentemente, la referencia a Bolívar en ambos trabajos es nula o marginal, posiblemente por ser perspectivas generales del período independentista. El problema del tiempo y la historia en Bolívar es de particular complejidad.

niveles: a) en las formas de vida contemporánea y b) en la historiografía como campo especializado en la representación del tiempo humano y el estudio del pasado. Con todo –aunque sea obvio– se trata de visiones generales organizadas según los fines de esta tesis, las que de ninguna manera pretenden agotar el fenómeno sociológico, en el primer caso, y epistemológico en el otro. Luego expondremos nuestras evidencias sobre la banalización de la historia en el actual discurso bolivariano, señalando cómo es que allí el pasado se instrumentaliza en un horizonte otro que la historia, es decir fuera de la relación exigida por la conciencia histórica y en unas operaciones que mezclan usos políticos “tradicionales” del pasado (mito, monumento, héroe) en solidaridad con los actuales de signo presentista, procediendo a una “patrimoniamlización” de Bolívar. En el tercer apartado mostraremos cómo es que en autores fundamentales del pensamiento latinoamericano (Leopoldo Zea y Arturo Roig) Bolívar en particular ha sido un motivo en el que se ha suscitado la reflexión sobre la conciencia histórica, evidenciándose así la magnitud del vaciamiento de sentido (y potencialidad política) del actual discurso bolivariano. Finalmente esperamos así iluminar mejor la definición de la conciencia histórica y la pertinencia de su problematización para nuestras sociedades.

1.1. Baja de la conciencia histórica, o como nos estamos relacionando con el pasado

a) El “mundo de la vida”

La invocación a la conciencia histórica viene hoy de aquellos que señalan su falta.⁶⁶ No obstante, y esto no es meramente anecdótico, son las voces de

⁶⁶ En primer lugar habría que deslindar el reclamo de las simples demandas de memoria. Es significativo que sea hoy en Alemania (una sociedad altamente traumatizada y extrañada de su pasado) en donde mayor reclamo existe respecto de la necesidad de conciencia histórica, en el sentido que lo invocamos acá. Entre los reclamos más conocidos ver Habermas, Jürguen, *Más allá del Estado nacional*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998. Especialmente los

los más viejos o –lo que solo a veces coincide– de los que tienen más experiencia (y en esta primera aproximación experiencia va sin comillas ni cursivas). Pero ¿qué se quiere decir? ¿Qué es eso que falta y por qué haría falta?

Hemos señalado que el rango (o cualidad) del sujeto que reclama su falta no es mera anécdota. ¿Qué es lo que hace viejo hoy a un viejo? ¿Qué es lo que hace joven hoy a un joven? ¿Por dónde pasa el límite que separa las generaciones? La filosofía guarda respuestas famosas, valga aquí citar –por la relevancia que el autor ha tenido en el último tiempo– ese paradigmático texto –“Experiencia”– de Benjamin:

“Nuestro combate en favor de la responsabilidad está siendo librado contra un ser enmascarado. La máscara de los adultos es la experiencia (*Erfahrung*). Es una máscara inexpresiva, impenetrable, siempre igual a sí misma. Todo lo han vivido ya estos adultos: juventud, ideales, esperanzas, mujeres. Todo resultó ser una ilusión. A menudo se encuentran acobardados o amargados. [...] Sí, así viven los adultos, siempre es lo mismo, nunca es lo otro: vida sin sentido. Pura brutalidad. ¿Nos animáis a la grandeza, para la novedad, para el futuro? ¡No, ni hablar! Eso es inexperimentable” [...] “Nada detesta más el filisteo que los sueños de su juventud”.⁶⁷

Lo que aquí se prefigura es la imagen del devenir conservador “de toda vida”. La diferencia entre adultez y juventud pasaría aquí por el abandono de las causas, los ideales y de toda épica, en fin, por un repliegue en el mero conformismo. Para el adulto el recuerdo de su juventud es también fuente de

capítulos I “¿Aprender de la historia?” y II “Un doble pasado”. En este mismo sentido la obra ya citada de Rösen. En el campo del pensamiento latinoamericano contemporáneo este sentido de la conciencia histórica es reivindicado por el recientemente desaparecido José Sazbón, recogiendo la herencia de José Luis Romero: “Conciencia histórica y memoria electiva”, *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2009. Ver también su entrevista “Nueva historia y conciencia histórica”, incluida en mi libro *Los recursos del relato. Conversaciones sobre Filosofía de la Historia y Teoría Historiográfica*, Santiago: Departamento de Teoría, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2010.

⁶⁷ Benjamin, Walter, “Experiencia”, *La metafísica de la juventud*, Barcelona: Altaya, 1994.

mala conciencia, de malestar presente. Pero nos aventuramos a sostener (a riesgo de cometer herejía benjaminiana) que el diagnóstico de Benjamín no lleva ya la carga de evidencia que en su tiempo, más aún, quizá funciones de modo inverso: ¿no será más bien que hoy lo usual sea que podamos reconocer a la juventud por su carácter absolutamente pragmático, por la ausencia de idealidad o dimensión utópica, o su equivalente: la absoluta vacuidad de ésta cuando se invoca, y sobre todo por la distancia irónica de la esperanza? (Se podrá esgrimir que hoy presenciamos un nuevo despertar de la juventud, pero habrá todavía que demorarse a examinar bien hasta donde esos repertorios llevan el signo de la novedad y no son articulaciones diversas, encubridoras, del mero pragmatismo o derechamente funcionales).⁶⁸

En un segundo nivel, ya no filosófico, sino del “mundo de la vida”, de los fenómenos que hoy nos involucran, esa distancia pasa por la manera inédita en que los cuerpos se extienden, o se afirman de modo ortopédico, en una serie de dispositivos que, en lo que se alcanza a vislumbrar, modifican la relación entre los individuos, la percepción o representación de la realidad, e inducen a unas operaciones cognitivas distintas a las que estuvimos acostumbrados por siglos inducidas por la escritura.⁶⁹ Ni la radio ni el cine modificaron sustancialmente esos modos. Lo extraño llega con la televisión, los videojuegos, el internet y los dispositivos de conexión total.

⁶⁸ Suele citarse en dichas perspectivas fenómenos tales como la denominada “Primavera árabe”, el movimiento “Indignados” y en Chile la “Rebelión de los pingüinos”. No es este el lugar para entrar en un análisis exhaustivo de dichos fenómenos, pero valga aquí llamar la atención sobre su carácter casi libidinal, la autodenominación de “indignados” es quizá el síntoma más llamativo en este sentido, pues se trata de un estado de ánimo. El filósofo chileno Sergio Rojas ha realizado un sugerente análisis sobre este tipo de manifestaciones juveniles como mero malestar relativizando su carácter político o tan siquiera “social” en su artículo “Estética del malestar y expresión ciudadana. Hacia una cultura crítica”. *Sepiensa*, 24-10-2006: 6, [sepiensa.cl](http://www.sepiensa.cl).
13-07-2016.
<http://www.sepiensa.cl/edicion/index.php?option=content&task=view&id=679&Itemid=40> Al respecto ver también su ensayo *La sobrevivencia cínica de la subjetividad*, Santiago: Cuadro de Tiza, 2012.

⁶⁹ Al respecto ver el tratamiento de la ya citada Braidotti, Rosi, *Lo posthumano. Op. Cit.* Véase también los textos reunidos en la edición conmemorativa de del Bicentenario de la Biblioteca Nacional de Chile, particularmente “Lectura y escritura en Chile” de Grínor Rojo y “El ayer y hoy de la Biblioteca Pública” de mi autoría. *Mapocho. Revista de Humanidades N°73*, Santiago: Biblioteca Nacional de Chile, 2013.

Frente a la “conexión” lo propio de los viejos es su relativo “aislamiento”, también la demora de la lectura y la escritura y su inquietud por el futuro. Lo propio de la juventud sería su “conexión total” (con cientos de personas y de modo permanente sin considerar distancia ni tiempo), la velocidad de los dispositivos electrónicos y la inexistencia de la dimensión de futuro en la representación de la realidad, al menos un futuro que no sea su futuro individual e inmediato.

¿Por qué no es meramente anecdótico el que el reclamo por la conciencia histórica venga de los adultos? Porque –y en este diagnóstico se sostiene nuestra propuesta– no se trata solo de una brecha generacional más, no se trata aquí simplemente de una distancia de gustos, preferencias y moralidad (¿Cuándo no los adultos se han horrorizado de una “juventud perdida”?). De lo que se trata, es que en el lapso de una, tal vez dos, generaciones tenemos unas representaciones del mundo absolutamente inéditas, representaciones que a su vez hacen mundo.

Es probable que nos encontremos frente a un cambio cultural de grandes magnitudes, tal como el que se inició en Grecia con la introducción la escritura como una tecnología extraña que redefiniría la humanidad en su concepto griego, como dio cuenta Platón en el *Fedro*: la escritura como *pharmacon* de la memoria.⁷⁰

Lo que planteamos acá es que el rol de los medios no se restringe a ponernos en relación con una multiplicidad de visiones de mundo (*Weltanshaugen*), como lo propusiera en los noventa Gianni Vattimo, haciendo estallar nuestra tradicional (moderna y eurocéntrica) concepción de la historia en múltiples fragmentos,⁷¹ sino que la diversificación y la aplicación íntima de estos nuevos medios hoy son responsables de una buena parte de la producción de una subjetividad para la que la historia no solo es algo extraño,

⁷⁰ En este sentido el agudo análisis de Lledó, Emilio, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona: Crítica, 1992.

⁷¹ Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990.

sino que innecesario.⁷² “Las nuevas tecnologías se instalan en el centro de nuestro campo cultural, pero éste parece con ello perder su dimensión histórica” ha sostenido el historiador Jean Chesneaux.⁷³

“La memoria ya no nos vendrá desde dentro”, se lee en un fragmento del diálogo entre Theuth y Tamuth en el *Fedro*.⁷⁴ “Mantenemos con el pasado una relación de exterioridad y ya no más de interioridad” ha sostenido el mismo Chesneaux.⁷⁵ No caeremos en el anacronismo de homologar el concepto antiguo de interioridad con el nuestro –en un caso asociado al misticismo, quizá gnóstico, y al concepto del hombre como sujeto-agente soberano en el otro–, pero sirva esto al menos como una demarcación, como refuerzo de nuestra propuesta acerca de que en la redefinición de la subjetividad que hoy impulsan las nuevas tecnologías va involucrada una redefinición de la realidad completa y de una idea matriz de todo concepto de lo real: el tiempo y de las formas humanas del tiempo: la historia y la memoria.⁷⁶

Hemos referido la crisis de representación de la historia aludiendo al rol de los medios, pero sin hacer mención aún siquiera sobre tópicos tan visitados en la crítica cultural contemporánea, como el descrédito de la idea de progreso, la crisis de la razón, la baja del humanismo y la instalación del neoliberalismo. Atentan contra la representación de la historia hoy las desconfianzas respecto del futuro alimentadas por la proliferación y administración comunicacional de catástrofes, a la que se agrega también el recurso al pasado, ya no solo como mercancía cultural a disposición del turista (patrimonio), sino como como lugar

⁷² Ver al respecto la indagación en los rasgos en la subjetividad contemporánea efectuada por Byl-Chul Han en su obra, principalmente: *Psicopolítica, La sociedad del cansancio, La sociedad de la transparencia y El aroma del tiempo* (todos publicados en la colección Pensamiento Herder dirigida por el filósofo Manuel Cruz). Por su parte también Richard Sennet en *El declive del hombre público y La corrosión del carácter* (ambos editados por Anagrama)

⁷³ Chesneaux, Jean, “El tiempo de la modernidad”, *Proposiciones 19*, Santiago: SUR, 1990, 246.

⁷⁴ Utilizamos la versión incluida en Platón, *Diálogos*, Vol. III, Madrid: Gredós, 1988. (Traducción de Emilio Lledó)

⁷⁵ Chesneaux, Jean, *Op. Cit.* 247.

⁷⁶ Insistimos en este punto en la indicación de Gurevitch: “El tiempo ocupa un primer plano en la ‘concepción del mundo’, que caracteriza a tal o cual cultura”. *Op. Cit.* 260.

compensatorio para aquellos antiguos progresistas frustrados,⁷⁷ o revolucionarios irredentos que hacen pasar por “históricos” fenómenos sociales (“movimientos” como se bautizan automáticamente) que finalmente se revelan como meros fenómenos comunicacionales que se inician y terminan *en* los medios. Todo esto también, recordémoslo, atenta contra la permanencia de la historia.

Por todo esto sostenemos que cada vez es más claro que la vuelta, o puesta en valor, del pasado no tiene que ver con su significación histórica sino con la pérdida de la dimensión de futuro, frente a la que se puede experimentar nostalgia solo modernamente, en cambio los nativos contemporáneos (postmodernos) simplemente desconocen las propiedades de tal dimensión. Para éstos el pasado es simplemente una fuente de diferencia, cuando no de diversión o experimentación, de exotismo.⁷⁸ Un autor tan dedicado a este problema, como lo es François Hartog, ha llegado a sostener que la producción de patrimonio histórico es la modalidad específica de tratar con el pasado en un régimen de historicidad presentista.⁷⁹ En esta relación con lo otro da lo mismo, porque no hay criterios para la diferenciación, que sea lo otro de hoy que viene desde el otro extremos del planeta, lo otro de ayer acá mismo o lo proveniente de cualquier ficción. Lo otro, con todos los resguardos profilácticos para no correr ningún peligro de desestabilización identitaria ente él, circula dócilmente

⁷⁷ Al respecto Fernando Sánchez Marcos ha sostenido: “no hay que subestimar el papel compensatorio y gratificador que puede tener la memoria como configuradora de un pasado que, hasta cierto punto, puede moldearse a nuestro gusto y que refleja retrospectivamente, el futuro que se desea, pero que se juzga poco probable”. *Las huellas del futuro. Historiografía y cultura histórica en el siglo XX*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016: 181.

⁷⁸ Ver al respecto Jameson, F y Žižek, S., *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998. Sus análisis son pertinentes para nuestro objetivo en el sentido que si a las diferencias culturales les es lícito mostrar o participar con algo en el juego de las diferencias y las identidades, es con su pasado (origen, autenticidad). Es significativo que sea esta la única sustancia lícita en el mercado mundial de las culturas. ¿Cuál es la forma de esa diferencia? Nos relacionamos con un “Otro folclórico, privado de su sustancia”. 157.

⁷⁹ Aravena, Pablo, “François Hartog: La historia en un tiempo catastrófico”. *Op. Cit.* 234.

en un mismo plano sin dar cuenta de la especificidad cultural pasada, ni lejana ni futura. Su único contexto es quizá el mercado.

Se trata ciertamente la caída de la historia y de su componente principal, la idea de progreso, la historia del historicismo, como la identificó Benjamin en sus tesis. Pero ¿ha traído los efectos emancipadores que se suponía traería el desembarazarnos de esta idea?

En efecto la retirada de la historia ha implicado la renuncia a algún modo de comprensión global, el abandono a la pura inmediatez y la mera supervivencia: la clausura o postergación del futuro, sin que ello implique liberar al pasado de su servidumbre o tributación a los momentos posteriores, como lo era en una idea de tiempo lineal, ad-hoc a la producción capitalista. Parece ser que esta ya no necesita de aquella noción de tiempo, por lo que todo lo que se fundaba sobre ella va perdiendo verisimilitud. El capitalismo existe y bajo sus nuevas formas y necesidades sigue haciendo mundo, como lo ha mostrado abundantemente Fredric Jameson en sus trabajos ya referidos.

Nos encontramos lejos de la historia y su tiempo, pero aún más lejos de la posibilidad de una memoria que “interrumpa el *continuum* de la historia”. En lo inmediato porque los acontecimientos no se nos presentan como un *continuum*, más bien todo se agrega junto a nosotros dando forma a un presente que se expande espacialmente perdiendo así su definición como “momento”.⁸⁰ El pasado tampoco se nos ofrece ordenado cronológicamente para llegar “hasta hoy”, sino que como episodios, “mundos”, o épocas todas “a la misma distancia de Dios”, en la fórmula de Herder.⁸¹ Es el bricolage que Jameson ha identificado como la estética del posmodernismo, “recargado” con la ideología de la diversidad y el multiculturalismo.⁸² (O llegamos a un momento en que el

⁸⁰ Seguimos en esto el análisis de Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido*. *Op. Cit.*

⁸¹ Al respecto ver Antonio Gómez Ramos, *Reivindicación del centauro*. *Op. Cit.* 11-13. También los planteamientos de Aurelio Arteta en “La tolerancia como barbarie”, Manuel Cruz (Comp.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona: Gedisa, 1998.

⁸² Al respecto Jameson señala: “Si es cierto que el sujeto ha perdido su capacidad activa para extender sus protensiones y sus retenciones a través de la multiplicidad temporal para organizar su pasado y su futuro en una experiencia coherente, sería difícil esperar que la producción

capitalismo nos ha puesto muy cerca de la entrada del mesías, u, otra vez, en su reinención ha fagocitado su crítica más radical).

La actual retirada de la historia –insistamos: como progreso, como historicismo, pero también como campo de pugna y emprendimiento de proyectos humanos– parece más bien estar asociada a un nuevo tipo “acedía”, aquel concepto que Benjamin introdujo en la tesis VII y que implicaba “ese sentimiento melancólico de la omnipotencia de la fatalidad que despoja de todo valor a las actividades humanas y, en consecuencia, lleva al sometimiento total al orden de cosas existente. En cuanto meditación profunda y melancólica, se siente atraída por la majestad solemne del cortejo de los poderosos”, ha comentado Michael Löwy.⁸³

Este sentimiento estaría hoy provocado por un nuevo impacto de la explotación capitalista, lo que implica un nuevo régimen del trabajo que ha de agregarse al ya señalado complejo entramado de estímulos producto de nuestra permanente exposición, o involucramiento, con las tecnologías y los medios electrónicos.

Dado de que este análisis, para ser riguroso, excede tanto los límites de este apartado como nuestras capacidades, no haremos más que disponer algunos rasgos extraídos de los estudios de Sennett, Bauman y Han respecto de las nuevas lógicas del trabajo y su efecto sobre la representación del tiempo, la historia y el futuro.

cultural de tal sujeto arrojase otro resultado que las ‘colecciones de fragmentos’ y la práctica fortuita de lo heterogéneo, lo fragmentario y lo aleatorio”. Jameson llega hablar de una esquizofrenia de la cultura al extraviarse el orden temporal: “Al romperse la cadena del sentido, el esquizofrénico queda reducido a una experiencia puramente material de los significantes o, en otras palabras, a una serie de meros presentes carentes de toda relación en el tiempo”. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Op. Cit. 60 y 64.

⁸³ Löwy, Michael, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, 82-83.

Si en nuestra época existe alguna observación análoga a la que hacía Benjamin en su tiempo respecto de la incapacidad de narrar y transmitir historias,⁸⁴ me parece que ha de ser esta de Richard Sennett:

“Las especiales características del tiempo en el neocapitalismo han creado un conflicto entre carácter y experiencia, la experiencia de un tiempo desarticulado que amenaza la capacidad de la gente de consolidar su carácter en narraciones duraderas”.⁸⁵

Como lo observara Sennett en *La corrosión del carácter*, el tiempo de la vida de las actuales generaciones, sometidas al régimen de trabajo volátil y precario del nuevo capitalismo, es más bien discontinuo. En cambio la memoria del trabajo de la anterior generación se estructuraba en una narrativa lineal (la más adecuada para representar una vida de trabajo estable con una recompensa final). Lo que para otros en el pasado hubiese sido fuente de dolor o angustia hoy se ha terminado por imponer con alegría, como una capacidad que “le agrega valor” al individuo: el hecho de que nada es duradero y que hemos de cambiar, no solo de lugar de trabajo, sino de actividad (“al menos siete veces en nuestras vidas”), todos a su vez trabajos signados por la flexibilidad o la polivalencia, es decir por la inseguridad y el cambio permanente de funciones:

“Un mundo marcado por la flexibilidad y el cambio a corto plazo; este mundo no ofrece muchas cosas que se parezcan a una narración, ni económica ni socialmente”. “Los relatos son más que simples crónicas de

⁸⁴ "Cada vez más raro es encontrarse con gente que pueda narrar algo honestamente. Con frecuencia cada vez mayor se difunde la perplejidad en la tertulia, cuando se formula el deseo de escuchar una historia. Es como si una facultad que nos parecía inalienable, la más segura entre las seguras, nos fuese arrebatada. Tal, la facultad de intercambiar experiencias". Walter, "El narrador", *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Iluminaciones IV), Madrid: Taurus, 1991.

⁸⁵ Sennett, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama, 2010. 30.

acontecimientos; dan forma al avance del tiempo, sugieren motivos que explicarían por qué ocurren las cosas, muestran sus consecuencias”.⁸⁶

Por su parte Bauman ha enfatizado como el postulado humanista de la historia como campo de construcción humana, guiado por el principio utópico, ha sido pervertido por una lógica de lucro y consumo inmediato. Lo que tenemos hoy es algo parecido al comportamiento de una horda de cazadores:

“La caza se convierte en una compulsión, una adicción, una obsesión. Cazar una liebre actúa como un anticlímax; solo convierte la posibilidad de la próxima cacería en algo más atractivo, pues las expectativas que suscita la caza representan la experiencia más placentera (¿la única placentera, tal vez?) de todo el asunto. Y capturar la liebre anticipa el fin de dichas expectativas, a menos que se haya planeado una nueva cacería para el próximo día y todo empieza de nuevo a la mañana siguiente”.⁸⁷

La cacería permanente se vive como la utopía realizada, los cazadores no se dirigen hacia la utopía, sino que viven dentro de ella. Pero en este recomenzar diario de la cacería no hay posibilidad de algún significado pleno, “cada episodio se vive sólo en función del siguiente y no da lugar a meditar en qué dirección o sentido se avanza”.⁸⁸

Muy cercano del razonamiento de Bauman, bajo el rotulo de “ludificación” Han ha caracterizado el nuevo tiempo del trabajo, el trabajo se apropia de la lógica del juego, lo que hasta aquí era lo otro del trabajo. El principio de la ciencia de la empresa indicaría que “un jugador con sus emociones muestra mayor iniciativa que un actor racional o un trabajador meramente funcional”. Pero además “el juego habita una temporalidad particular. Se caracteriza por

⁸⁶ Sennett, Richard, *Op. Cit.* 29.

⁸⁷ Bauman, Zygmunt, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Buenos Aires, Tusquets, 2014. 151.

⁸⁸ Bauman, Zygmunt, *Op. Cit.* 154.

las gratificaciones y las vivencias inmediatas de éxito. Las cosas que requieren una maduración lenta no se dejan ludificar. La duración y la lentitud no son compatibles con la temporalidad del juego”.⁸⁹

En definitiva el trabajo del capitalismo avanzado (lo que localmente hemos conocido hace ya tiempo como neoliberalismo, pero que Europa parece recién estar descubriendo o analizando con real urgencia) produce un tipo de subjetividad para la que la historia en una estructura inverosímil. La historia pierde evidencia por la evolución del capitalismo y sus formas de explotación. La narrativa histórica sería desestimada por las nuevas generaciones como poco útil en la medida que no hace sentido frente a los actuales desafíos de un mundo fragmentado, discontinuo e inmediato.

Ya lo advertíamos arriba, lejos de estar asociada a algún tipo o grado de emancipación, este descarte de la historia implica la forma más brutal, a la vez que festiva y autosatisfecha, de *acedía*.

b) La historiografía (o donde debía hallarse el pasado)

La paradoja se ha señalado varias veces: quizá nunca hubo una época en que se invocó tanto el pasado, pero quizá tampoco nunca antes la crisis de la historiografía se había extendido tanto.

Se cumplirán ya cuatro décadas desde que Michel de Certeau definió la función intelectual propia de la historiografía, lo que llamó justamente la “operación histórica”. Valga volver a la misma cita aludida en nuestra introducción para recuperar aquella especificidad de la historiografía en su régimen moderno.

“El pasado es, ante todo, el medio de representar una diferencia. [...] la figura del pasado, conserva su valor primero de representar lo que falta.

⁸⁹ Han, Byung-Chul, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona: Herder, 2014. 82.

Con un material que por ser objetivo, está necesariamente ahí, pero es connotativo de un pasado en la medida en que, ante todo, remite a una ausencia, esa figura introduce también la grieta de un futuro. Un grupo, ya se sabe, no puede expresar lo que tiene ante sí –lo que aún falta– más que por una redistribución de su pasado”.⁹⁰

Según esta formulación, y en contra de toda una tradición que había definido la especificidad del conocimiento histórico por sus métodos (siempre ligados a la crítica documental), lo que planteaba de Certeau se situaba más allá de aquel metódico establecimiento de los hechos (sin renunciar a él). Tenía como referente aquel efecto que era capaz de generar la historiografía en sus contemporáneos, es decir, *cómo aquel relevamiento de la “diferencia del pasado” posibilitaba una comprensión del presente suscitada por un extrañamiento ante la inquietante imagen del pasado*, la que desde luego – reiterémoslo– era posible traer gracias al rigor metódico del historiador de oficio.



Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*, 1871.
Atravesar el espejo es ir más allá de la aparente identidad entre pasado y presente.

⁹⁰ Michel de Certeau, “La operación histórica”. *Op. Cit.* 53. (El texto fue incluido luego en su libro *La escritura de la Historia*, México: Universidad Iberoamericana, 1993. (Cap. 3)

En otros términos, de Certeau apostaba por la *inactualidad del pasado*: el pasado y su poder reactivo sobre el presente. Una fórmula que nos remite – como hemos indicado más arriba– al ya citado Nietzsche de las *Segundas consideraciones intempestivas*, que tomando distancia del exceso de historia reclamaba la inactualidad del pasado para que actuara “contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de una época venidera”.⁹¹

Es precisamente de este modo que “se introduce también la grieta de un futuro”: a la luz del pasado el presente es el lugar de lo que falta, de lo que ya no tenemos o de lo que se nos prometió, o nos prometimos, tener pero “aun no” tenemos. De este modo la restitución del pasado es la de su diferencia respecto del presente: lo que nos indicaría que estamos en presencia del pasado sería justamente la perplejidad experimentada ante ese otro que éramos o que quisimos ser. El auténtico pasado siempre sería un “huésped no invitado” en el presente. Se trata de una diferencia que nos interpela. Y aquí quizá la principal paradoja: para que la diferencia del pasado nos interpele debe decirnos algo. La diferencia absoluta, si fuera así planteable, no nos puede decir nada porque nada tiene en común con nosotros: es muda, es invisible.

Así entendido la metódica de la historia debiera restablecer la diferencia del pasado, pero para que haya conocimiento histórico se debe producir la “operación histórica”, es decir, esa iluminación del presente para dar cuenta de lo que se tiene “ante sí” y de “lo que falta”. Pero la posibilidad misma de esta operación pasa por algún grado de traducción, de comunicación entre pasado y presente, porque, como ya se ha señalado, si ese pasado nos es totalmente ajeno no puede decirnos nada (no nos interpela, ni tampoco nos confirma).

En este punto ya se extrañarán los planteamientos de la hermenéutica histórica de Dilthey, o más acá la de Gadamer, y dos indicaciones fundamentales. Primera: comprender al otro es acceder al significado de los signos que exhibe, y esa es una tarea de ingreso al mundo histórico y social en

⁹¹ Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.* 28.

el que esos signos se hallan dotados de significado⁹². Segunda: para que sea posible la interpretación (en este caso la comunicación entre pasado y presente) la experiencia de vida debe unir al intérprete (presente) con el autor (pasado). Pero es justamente en las dificultades que hoy observamos para seguir estas indicaciones que fundamos también nuestra pregunta por el futuro de la operación histórica más allá de los usos y abusos de un pasado saqueado para la construcción de héroes y mitos.

Respecto de la primera indicación, de aquel acceso al sentido de los signos del pasado. Valga recordar que este es un trabajo de resultados siempre provisionales. Y no solo porque nunca dispondremos de todas las huellas que quisiéramos para restablecer el sentido, sino porque para que el pasado nos diga algo debemos introducir posibles equivalentes en la lengua del presente. Ya lo advertía Dilthey: siempre hay una pérdida, una mutilación inexorable.

Y no obstante la traducción del pasado no implica necesariamente la absoluta violación de su especificidad. Después de todo se trata de un mundo al que accedemos gracias a un “material objetivo”, que “está ahí” (aquí) connotando un pasado. Ese material son siempre huellas, sobre las que el historiador –en el planteamiento de Ginzburg– procede de modo indicial.⁹³ El conocimiento del pasado es siempre un conocimiento precario, pero este, su rasgo, no nos impone una renuncia a él. Esa renuncia, o el decreto de su absoluta imposibilidad, vienen siempre desde otra parte, nunca han nacido en el taller del historiador.

Pero postular, y hasta defender, la posibilidad de la comprensión del pasado, no nos puede dejar ciegos ante las actuales amenazas.

Contra la posibilidad de restituir el sentido del pasado, de dar con su especificidad, atenta hoy su trivialización por un efecto de saturación, es decir por un exceso de pasado que nos agobia por todas partes. Si hay un rasgo característico de la cultura contemporánea es justamente esta sobreproducción

⁹² Al respecto ver los comentarios de Diego Lizarazo en *Íconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2009, pp. 24-36.

⁹³ Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona: Gedisa, 1999

de productos del pasado, llámese procesos de patrimonialización, discursos de la identidad, proliferación de memorias, agendas políticas conmemorativas, canales temáticos de TV, producciones cinematográficas y desde luego mitificaciones políticas como la que abordaremos en este trabajo, sin duda acopladas a estos nuevos fenómenos.

Luego nos referiremos al modo en que esta saturación de pasado es justamente la que obstaculiza la posibilidad de restituir el sentido del pasado y por tanto obstruye la operación histórica. Permítasenos señalar antes brevemente cómo es que ciertas propuestas teóricas de la segunda mitad del siglo XX, en su momento “críticas”, prepararon el camino para la actual trivialización del pasado.

Mucho antes de la publicación de las dos obras fundamentales de las tendencias narrativistas y ficcionalistas, a saber las obras de Paul Veyne *Cómo se escribe la historia* (1967) y de Hayden White *Metahistoria* (1972), Claude Lévi-Strauss operó la homologación de historia a mito. En efecto, aquella operación realizada por en “Historia y dialéctica” (como se recordará, el capítulo final de *El pensamiento salvaje* [1962]), puede ser dispuesto como el punto en el que se inicia la baja de la *conciencia histórica* y a partir del cual se despliega una genealogía que nos lleva hasta la producción historiográfica hoy predominante, que no merecería realmente la atención sin la constatación de que ha ido fortaleciendo el *sentido común* de que la historiografía es un saber desconectado de la praxis social y política. Pese a la concesión inicial de Lévi-Strauss acerca de que “para que el hombre contemporáneo pueda desempeñar plenamente el papel de agente histórico, tiene que creer en este mito [el mito de la historia]”,⁹⁴ el reverso de tal gesto concesivo “era un severo veto a la coordinación de saber histórico e intervención política, de intelección y praxis”,⁹⁵

⁹⁴ Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990. 368.

⁹⁵ Sazbón, José, “Conciencia histórica y memoria electiva”, *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2009, 73.

toda vez que era negada la capacidad de la razón histórica para captar certidumbres inherentes a las articulaciones objetivas de una historia en curso. En adelante asistiríamos al predominio de una historiografía que se edificaría sobre las ruinas de la *conciencia histórica*, entendida ésta “como nudo de enlace entre la actividad del historiador, la ilustración reflexiva de la sociedad y la proyección política de un saber crítico”.⁹⁶

Dos citas a modo de constatación del “efecto” estructuralista en la institución historiadora:

“El hombre de izquierda –sostenía Lévi-Strauss a propósito del lugar de la Revolución en nuestra imaginación histórica– se aferra todavía a un período de la historia contemporánea que le dispensaba el privilegio de una congruencia entre los imperativos prácticos y los esquemas de interpretación. Quizá la edad de oro de la *conciencia histórica* ya ha terminado”.⁹⁷

Es, por ejemplo, en la estela de este planteamiento que más tarde Pierre Nora se dará las condiciones de posibilidad para desarrollar su proyecto de una arqueología de la memoria, planteando sin ningún problema ahora la equivalencia entre la Revolución Francesa y su propia conmemoración, entre el acontecimiento y la memoria de este.⁹⁸ Por su parte François Furet, quien integró como axioma de su trabajo la afirmación de Lévi-Strauss acerca de que “la Revolución Francesa tal como la conocemos, no ha existido”, terminará de liquidarla denunciando su “peso tiránico en la conciencia política contemporánea”, para desligarse de toda tradición revolucionaria y dar paso a “un nuevo destino” para el trabajo historiográfico. En su propia formulación: “la curiosidad intelectual y la actividad gratuita de conocimiento del pasado”.⁹⁹ De

⁹⁶ Sazbón, José, *Op. Cit.* 73.

⁹⁷ Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, *Op. Cit.* 374.

⁹⁸ Sazbón, José, *Op. Cit.* 97

⁹⁹ Furet, François, “La Révolution Française est terminée”, *Op. Cit.* 59. Citado por Sazbón, José, “Conciencia histórica y memoria electiva”. *Op. Cit.* 87. Fuertes críticas al revisionismo

aquí que no deba extrañarnos la mayor expresión de esta baja historiográfica de la *conciencia histórica*, nos referimos a la que se desprende de los planteamientos de Keith Jenkins, en particular su famosa tesis acerca de la inexistencia del pasado y la innecesaria relación entre pasado e historiografía, que por priorización de los problemas a tratar en esta tesis no podremos desarrollar.¹⁰⁰

Estamos aquí de lleno en lo que se denomina posmodernismo historiográfico, que no nos demoraría si no fuera por sus nefastas consecuencias prácticas. Pues recordemos que la primera enunciación pública del posmodernismo historiográfico tuvo su debut en Chile con la triste intervención de Alfredo Jocelyn-Holt criticando los métodos veritativos del Informe Rettig (juzgados modernos, positivistas ingenuos, deudores de los metarrelatos), pero que publicado en 1992 en un medio como la *Revista Libertad y Desarrollo* era fácilmente leíble como un intento de desrealizar el pasado derivado de las huellas de la represión y los testimonio de los torturados políticos.¹⁰¹ (Tal intervención fue oportuna y “modernamente” respondida por Sergio Grez en un texto titulado “Un historiador cuestionado”)¹⁰²

historiográfico de Furet se pueden encontrar en Hobsbawm, Eric, *Los ecos de la Marsellesa*, Barcelona: Crítica, 1992.

¹⁰⁰ Al respecto su libro *¿Por qué la historia? Ética y posmodernidad*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006. También ver las consideraciones sobre este autor (y de la “historiografía posmoderna” en general) hechas por Luis De Mussy y Miguel Valderrama en el libro *Historiografía posmoderna. Conceptos, figuras, manifiestos*, Santiago: Ril Editores/Ediciones Universidad Finis Terrae, 2010. Una reciente crítica al posmodernismo historiográfico, publicada en nuestro medio, es la de Josep Fontana, *La historia que se piensa. Conferencias, clases y conversaciones en Chile*, (Edición e introducción de Pablo Aravena Núñez), Concepción: Ediciones Escapate, 2011.

¹⁰¹ “[El informe Rettig] se obstina en encuadrarse dentro de una lógica meta-discursiva cuando todo parece indicar que el contexto actual es sumamente sospechoso de lo que Lyotard llama los ‘grandes relatos’ unívocos. En realidad cualquier moralismo exacerbado resulta anacrónico a la luz del agnosticismo moral, del positivismo lógico, y de lo que por falta de otro mejor nombre se ha denominado ‘posmodernismo’”. “Resta por pronunciarnos acerca del catastro formidable de ‘hechos’ que algunos han denominado ‘incontrovertibles’. ¿Se sostiene el informe tan sólo gracias a ellos? Pensamos que no, en términos estrictamente históricos, a menos que queramos caer en otro tipo de falacias: la de un positivismo estrecho”. Alfredo Jocelyn-Holt, *Revista Libertad y Desarrollo* n° 8, 1992. Esta publicación es una de las principales de la derecha chilena, asociada a la llamada “derecha liberal” ligada al partido Renovación Nacional.

¹⁰² Es posible acceder a dicho texto en el sitio Web: archivochile.cl

Y no será redundar advertir que hemos sido espectadores de cómo el impulso conmemorativo asociado a los bicentenarios ha retrotraído la historiografía a sus formulaciones más arcaicas y conservadoras: historia de grandes hombres, historia de batallas y hasta una historia costumbrista y localista. Operación efectuada también usando como coartada denominaciones apiladas por la *Nueva Historia*: “historia de la vida privada”; pero como relato de usos, costumbres, vestimentas y comidas de época, “historia local”; pero como anecdotario de lo autóctono y producción de *patrimonio*, e incluso una “historia popular”; pero como mero reflejo de las mitologías o el sentido común de determinada comunidad. Pocos rastros hay de la “operación histórica”. De ese conocimiento que se imponía –incluso sin militancia partidista– la crítica de los poderes dominantes y de todo lo existente. El asunto es que no es posible, “por definición”, una historiografía dócil, legitimadora o reconfortante de nuestras conciencias. Si aceptamos, a partir de una abrumante cantidad de estudios,¹⁰³ que la historiografía nace como conocimiento sólo en el siglo XIX –como ese saber crítico que utilizaba Marx para revelar el carácter artificial e interesado de unas instituciones económicas y políticas que se presentaban como naturales y eternas, o como ese modo de erudición reivindicada por Ernest Renan,¹⁰⁴ que daba las pruebas de la violencia en la que se fundaba toda unidad política, el absurdo del origen–, veremos que no se puede denominar historiografía al mero correlato de lo existente. Tal como la función clásica del filósofo, si el historiador no importuna no está ayudando al conocimiento de nuestras sociedades. Y es que la historiografía no se define por sus “métodos” –después de todo casi

¹⁰³ Entre los más explícitos en este sentido: Chatelet, François, “El tiempo de la historia y la evolución de la función historiadora”, *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989. Prost, Antoine, *Doce lecciones sobre la historia*, Madrid: Cátedra / Universitat de Valencia, 2001. Pasamar, Gonzalo, “La invención del método y la historia metódica en el siglo XIX”, *Op. Cit.*

¹⁰⁴ “El olvido, incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, ilumina los hechos de violencia ocurridos en el origen de todas las formaciones políticas, incluso aquellas cuyas consecuencias han sido más benéficas. La unidad siempre se hace brutalmente”. Renan, Ernest, “¿Qué es una nación?” [1882], Fernández Bravo, Álvaro, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires: Manantial, 2000. 56.

ninguno le pertenece: la crítica de documentos la ha tomado en su origen de la filología y la “diplomática”, el análisis de balanzas de pagos y afines de la economía y así otros de la geografía, demografía, etc. Lo que queremos señalar es que este conocimiento no halla su especificidad tan solo en el acto de establecer los hechos “como realmente ocurrieron”, sino en las preguntas, explicaciones y funciones que es capaz de efectuar: la “operación histórica”.

Retomemos en este punto nuestro planteamiento acerca de que es la propia saturación de pasado la que hoy impide la comprensión del sentido del pasado y por tanto obstruye la operación histórica.

Abierta la puerta “desde dentro” de la institución historiadora, es decir llamados a hacer uso del pasado gratuitamente guiados por la pura curiosidad, la demanda masiva de pasado derivada de las dislocaciones de la cultura contemporánea, no encuentra mayor freno ni crítica, a excepción, claro está, de los historiadores modernos que “claman desde otro tiempo”.

Sea por una mutación de la moderna experiencia del tiempo, lo que François Hartog llama el imperio de un régimen de historicidad presentista, o por una reacción de conservación ante la acelerada caducidad de nuestros productos, en las perspectiva de Andreas Huyssen, lo que tenemos hoy es una proliferación de productos, mercancías y escenificaciones del pasado. La paradoja es que es justamente este el medio más propicio para la violación del sentido del pasado. Bajo los intentos de satisfacer una supuesta demanda de pasado (que según Jameson, no sería más que la demanda de una “experiencia intensa”)¹⁰⁵ se sacrifica su diferencia. Para mayor claridad sobre este punto téngase presente el problema como lo vislumbra el historiador argentino Tulio Harperin Dongui en los actuales esfuerzos de “acercamiento de la historia a la gente”:

¹⁰⁵ “Si se pudiese estar seguro, o tener cierta seguridad, de que ese fue el pasado, ello constituiría una experiencia intensa. O al menos una que no tenemos si no creemos en el pasado”. *Reflexiones sobre la posmodernidad*, Madrid: Abada Editores, 2010. 103.

“Que para hacer más comprensible el pasado lo identifique con el presente, el hecho de que se proclame descubrir en un supuesto pasado –que es sólo una alegoría del presente– lecciones válidas para ese mismo presente, ignorando de que para que la historia del pasado pueda ofrecer esas lecciones necesita ser de veras historia del pasado, mientras que lo que se confecciona de esa manera no lo es en absoluto”.¹⁰⁶

¿Qué es lo que representan entonces esas producciones culturales, preponderantemente esas imágenes y films? Lejos de representar el pasado, encarnan nuestras propias ideas y estereotipos del pasado. A esto Fredric Jameson llamó hace ya tiempo “historia pop”.¹⁰⁷

En este “pasado a la orden del día” de las mercancías culturales, no hacemos otra cosa que relacionarnos con nuestro propio presente, no hay diferencia (Otro) que nos interpele desde el pasado.

Un último fenómeno que obstruye hoy la operación histórica: el desfase de la *experiencia*.

La posibilidad de comprensión del pasado, hemos señalado arriba, en la tradición hermenéutica siempre contempló que para que fuera posible la interpretación debía haber un sustrato mínimo común de experiencia entre sujetos del pasado y del presente. Como lo formulara Hans Jonas: hay que presuponer “un grado de formación del espíritu y un nivel de las circunstancias de vida que no estén muy por debajo de aquello que se trata de comprender”.¹⁰⁸ Pero en cambio es un inquietante desequilibrio en este orden el que se viene dando. Para muchos de nosotros el primer aviso está dado por Walter Benjamin y su declaración de crisis de la experiencia,¹⁰⁹ un diagnóstico que de cierta

¹⁰⁶ Harperin Dongui, Tulio, “El historiador y la tradición”, *Ñ. Revista de Cultura*, N° 343, Buenos Aires: El Clarín, 24 de abril de 2010. 25.

¹⁰⁷ Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1995.

¹⁰⁸ Jonas, Hans, “Cambio y permanencia. Sobre la razón de la comprensibilidad de la historia”, en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder, 1998.89.

¹⁰⁹ Benjamin, Walter, “El narrador”, *Op. Cit.*

manera tiene su continuidad en Hannah Arendt y su llamado de atención sobre la interrupción de la tradición.¹¹⁰

Pero aquí no pretendemos fundar la sospecha unilateralmente en una actual “pobreza de experiencia”, pues también atenta contra la comprensión la magnitud de nuestras últimas “experiencias” pasadas. Y aquí la explicación dada por Hobsbawm al por qué en sus libros no da cuenta de la Shoa es decisora:

“Para mí –sostiene Hobsbawm–, digamos que es el contexto histórico más que el fenómeno existencial lo que me interesa, porque es imposible, sobre todo para alguien que ha vivido una vida bastante tranquila, reproducir cosas bastante irreproducibles. En cierto sentido me sentiría hipócrita si lo intentara hacer...”¹¹¹

¿Si Hobsbawm –la vida que acompañó al siglo más violento de la historia– declara su “incompetencia hermenéutica” para introducirnos en la comprensión del horror, quién podría entonces hacerlo? Quizá no sea tarea abarcable por un historiador, no de uno solo, no lo resolverá un solo buen libro. Pero quizá esos trabajos –y aquí vuelvo al punto en apariencia más evidente– tampoco cumplan su cometido recibidos por vidas cada vez más pobres de experiencia. El problema más vasto, planteado hace ya tiempo (Banjamin) es que ya no tendremos ningún grado de experiencia para fundar la empatía necesaria para la comprensión. Para establecer algún grado de solidaridad con el sacrificio de las generaciones pasadas.

Aquella “formación del espíritu” que aludía Jonas es algo que –por motivos que nos llevarían muy lejos– en las actuales generaciones va siendo cada vez más ajeno. La paradoja es que esta constatación tenga que formularla el historiador con todo pesimismo, pues se supondría que si las actuales

¹¹⁰ Véase el respecto su libro *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Madrid: Península, 2016. Particularmente el capítulo V: “La crisis de la educación”.

¹¹¹ Hobsbawm, Eric, *El optimismo de la voluntad. Conversación con Antoine Spire*, Barcelona: Paidós Asterisco, 2004. 42-44.

generaciones no pueden empatizar con el dolor pasado es porque se encuentran a salvo de él, lo que debiera ser motivo de optimismo, pese a que sería a su vez un obstáculo para la comprensión del pasado. Pero tenemos al menos la intuición de que no es esto precisamente lo que ocurre, sino que el dolor hoy ha cambiado su signo. Sin que se haya acabado el dolor, ahora además nos vemos imposibilitados de solidarizar con los vencidos.

Quizá en un futuro cercano –parafraseando a Benjamin– ya ninguna imagen ni destello del pasado nos ilumine “en un instante de peligro”.

Como se verá no son nada triviales las consecuencias de la obstrucción de la operación histórica que, valdrá advertirlo en este punto, no es privativa de la historiografía, aunque sí es responsabilidad de los historiadores sostenerla. No por la mera sobrevivencia de una disciplina, sino por el perjuicio que podría traer para nuestras vidas la pérdida de esta herramienta. Tal como los advirtiera François Chatelet: “el saber histórico constituye la iluminación privilegiada gracias a la cual la práctica humana afirma su poder”.¹¹² Lo que equivale a sostener que la historiografía –cuando logra ser tal– es la garante, o coadyuvante, de la producción de conciencia histórica.

¹¹² Chatelet, François, *Op. Cit.* 53.

1.2. Banalización de la historia en el actual discurso bolivariano

“Conservar la memoria del pasado es tarea del historiador, y la realización correcta de esta tarea permite ciertamente sentar mejor las bases del porvenir. Resucitar el pasado como elemento constituyente para construir el futuro es ingenuidad o, peor aún, deliberada voluntad de falsear el pasado para falsear mejor el futuro”.¹¹³

Ruggiero Romano

“Bolívar elevado a la potencia numérica de Chávez es igual al logaritmo de la Revolución bolivariana”.¹¹⁴

Oliver Balch

El escritor Oliver Balch ha escrito una sugerente crónica sobre la Venezuela contemporánea que ha incluido en una obra mayor titulada *Tras los pasos de Bolívar*.¹¹⁵ En una gira por el país, en busca de la historia de Hugo Chávez y el origen de la actual revolución bolivariana, Balch va dando cuenta como en la vida cotidiana se suscitan los encuentros con Bolívar y como un culto arraigado en el pueblo ha sido instrumentalizado por el régimen chavista.

Tanto el régimen –y su perpetuación por vía del culto-marketing a Bolívar y la redistribución clientelística¹¹⁶ de petrodólares–, como la oposición de la derecha Venezolana –que discurrea sobre libertades perdidas con halito de sabotaje norteamericano–, son representadas en cuadro que combina el patetismo propio de lo cotidiano de un país centroamericano con el de una

¹¹³ Romano, Ruggiero, “Buscando a un inca se encuentra a un gran historiador”, *Márgenes. Encuentro y debate*, Año IV, N° 8, Lima: SUR, 1991. 89.

¹¹⁴ Balch, Oliver, *Tras los pasos de Bolívar. Viaje a través de un continente inquieto*, Madrid: Siglo veintiuno España, 2011. 378.

¹¹⁵ Balch, Oliver, “Operación Bolívar. Venezuela y la revolución”, *Tras los pasos de Bolívar. Op. Cit.*

¹¹⁶ Teodoro Petkoff ha propuesto la denominación de “populismo redistributivo y munificentista”. Ver su libro *Dos izquierdas*, Caracas: Alfadil, 2005. 37-38.

revolución en la era de la desilusión y el imperio del espectáculo. Balch relata de este modo su encuentro con Ramón, uno de los voluntarios chavistas en medio de una movilización que espera aplaudir al presidente Chávez en la inauguración de un puente:

“La camiseta lleva el logotipo de la Universidad Experimental Nacional Simón Rodríguez, una institución de enseñanza superior no universitaria para pobres. Gracias a la misión Sucre el ex mecánico de la Marina hizo un curso de dos años de ingeniería eléctrica. Sin embargo a Ramón le cuesta conseguir un empleo. El Valle, el barrio del sur de Caracas, es más famoso por la violencia de las pandillas que por las oportunidades para graduados. Aunque lleva un año sin trabajo, sigue siendo optimista en cuanto a las posibilidades de su nueva carrera

–Estoy esperando que el Estado me designe para un nuevo empleo. Tienen trabajo suficiente para todos.

Para un militante chavista es una expectativa razonable. Ramón recibió recientemente un subsidio del gobierno de varios miles de dólares.

–Es para hacer reparaciones básicas en la casa –me dice haciendo un guiño. [...]

–Este puente que se abre hoy es solo uno de los muchos proyectos que está realizando este gobierno. Escuelas, hospitales, ferrocarriles, plantas de energía, lo que se te ocurra. Los presidentes anteriores directamente se embolsaban el dinero o lo repartían entre sus secuaces. Chávez es diferente, Le importa Venezuela. Quiere que volvamos a ser un gran país [...]

Ramón y sus amigos han ido acostumbrándose cada vez más a las cosas gratis. Cuánto pueda durar la bonanza dependerá en gran medida del precio internacional del petróleo. **Pero nadie se queja de la visión de corto plazo del gobierno. Ninguno de los presentes tiene empleo asalariado.**¹¹⁷

Balch dibuja así, si se quiere a nivel micro social, cual es el secreto “material” de la base social del chavismo, otro tanto lo hace la administración publicitaria del culto a Bolívar:

¹¹⁷ Balch, Oliver, *Op. Cit.* 360-361. Las negritas son mías. Retomaremos más adelante este rasgo del régimen chavista: el descarte del futuro.

“Ahora los servicios públicos se planean y se urden como las maniobras de un campo de batalla. El principal vehículo de ataque son las misiones, una suerte de ofensiva insurgente múltiple contra los principales males de Venezuela” [...]

“Ningún aspecto de la vida del Libertador es lo suficientemente insignificante si sirve como elemento de *marketing* de las misiones. Por ejemplo, la misión Negra Hipólita es un servicio de comida sobre ruedas para los hambrientos e indigentes que tomó su nombre de la nodriza de Bolívar” [...]

“...el Libertador decretó además que debían establecerse escuelas primarias con fondos públicos, una medida visionaria para su época. Con frecuencia se atribuye su afán por la innovación a la influencia de Simón Rodríguez, cuyo lema sobre la vida Bolívar aprendió de memoria cuando era niño: ‘O inventamos o erramos’. En reconocimiento los nuevos jardines de infancia bolivarianos son llamados ‘Simoncitos’”.¹¹⁸

El cuadro que grafica la mediación espectacular del culto a Bolívar se cierra con la escena de los integrantes del *Seattle Peace Chorus* en una cena de descanso de su gira nacional de solidaridad con la revolución:

“Cuando no están esparciendo paz, los coristas pasan el tiempo haciendo visitas guiadas por *chavezlandia*. En realidad, éste es sólo uno de los grupos de turistas que llegan en oleadas motivados por el deseo de ver por sí mismos el ‘experimento bolivariano’. Entre ellos hay un número desproporcionadamente grande de docentes y profesionales de la salud, activistas de la no violencia, especialmente interesados en ver cómo funcionan las escuelas y familiarizarse con las misiones”.¹¹⁹

Pero quizá el uso más abusivo del trayecto histórico de Bolívar sea la estrategia de “duplicación” histórica de Chávez. De lo que se trata es de presentarse prácticamente como una reencarnación del Libertador diseñando

¹¹⁸ Balch, Oliver, *Op. Cit.* 355.

¹¹⁹ Balch, Oliver, *Op. Cit.* 366.

una vida que coincide con la vida de Bolívar.¹²⁰ Lo que se lleva adelante es un esfuerzo deliberado de imitación para reforzar la identificación que las masas hacen entre Bolívar y Chávez entre el antiguo y el nuevo Bolívar.¹²¹ Una vez más las anotaciones –casi etnográficas– de Balch son de notable agudeza y en extremo útiles para nuestra investigación:

“Saber que era el hombre preciso viviendo en el momento histórico preciso le permitió a Bolívar creer en lo que parecía imposible” [...] “Hugo Chávez comparte ese espíritu de destino manifiesto. Ha rebautizado el país que preside con el nombre de República Bolivariana de Venezuela. Con Noam Chomsky como autor de cabecera, el mandamás de Barinas se ve instalado en el ápice de la historia. Las civilizaciones chocan. Las guerras de clases agitan el mundo. La aurora de la segunda independencia espera al hombre que la reclame. Un Bolívar del siglo XXI renace de las cenizas”.¹²²

“Ninguna guerra independentista, figurativa o de otra índole puede librarse sin un ejército. La Revolución bolivariana se atiene a esta regla. Durante la administración Chávez, las Fuerzas Armadas han estado acrecentando sus arsenales y entrenando sus tropas”.¹²³

¹²⁰ Al respecto nos han resultado sugerentes las apreciaciones del escritor mexicano Jorge Volpi en *El insomnio de Bolívar* (Premio Casa de América 2009). El autor desestima cualquier relación de la política latinoamericana actual con el “sueño” bolivariano, que no sea su arbitraria manipulación. “¿Qué queda hoy de la América soñada por Bolívar? Muy poco: un conjunto de democracias aquejadas por numerosos problemas, el mayor de los cuales continúa siendo la desigualdad” [...] “Seré incluso más drástico: a principios del siglo XXI, ese territorio imaginario bautizado como América Latina prácticamente ha dejado de existir” [...] “los ideales bolivarianos pasaran de pronto a segundo término. A dos siglos de que se iniciasen los movimientos de independencia, se conservan como eso: hermosos anhelos, listos para ser usados o manipulados por cualquiera”. Entre esas manipulaciones Volpi señala la más llamativa, la de Chávez haciendo uso del último Bolívar, aquél que trataba de resistir a los caudillos e intentos de Golpes, insinuando ser la reencarnación del “libertador”. Nada habría de Bolívar en Chávez: “su neobolivarianismo tampoco constituye un proyecto integrador, sino una herramienta con la cual un solo país, rico en recursos petroleros, trata de influir en sus estados subsidiarios. El espíritu del Congreso de Panamá queda muy lejos”. Volpi, Jorge, *El insomnio de Bolívar. Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*, Buenos Aires: Debate, 2009. 142-147.

¹²¹ A este respecto hemos consultado los análisis de Frédérique Langué “Reinvención del Libertador e historia oficial en Venezuela”. *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, N° 25, Universidad de Sevilla, 2011 y “Un pasado que no pasa: emociones y salvación en la Venezuela del tiempo presente”, *Boletín Americanista*, N° 72, Universidad de Barcelona, 2016.

¹²² Balch, Oliver, *Op. Cit.* 346-347.

¹²³ Balch, Oliver, *Op. Cit.* 352.

“De los barrios de las colinas como éste, bajaron como un enjambre de pobres y marginados a las calles de la ciudad a fines de febrero de 1989. Ostensiblemente enfadados por un aumento del precio del billete de autobús, marcharon en desorden por toda la capital [...] Al Comandante le gusta decir que aquel motín, conocido como el Caracazo, fue el momento Miranda de la Revolución Bolivariana, el momento en que el pueblo se levantó y manifestó su deseo de cambio. Tuvieron que pasar diez años, un intento de Golpe de Estado fallido y una sentencia de encarcelamiento para que el moderno Bolívar llegara al poder”.¹²⁴

“Las revoluciones engendran dos tipos de enemigos: internos y externos. Bolívar dedico la primera década o algo más de la guerra de la independencia a luchar contra estos últimos. Finalmente derrotado el enemigo español, una serie de guerras civiles lo obligó a volverse contra los primeros” [...] De modo semejante, la Revolución bolivariana libra una guerra en dos frentes. Fuera de sus fronteras, se extiende todo el mundo capitalista con el ‘imperio malvado’ a la cabeza, ese opresor dominante, cómplice, celoso, del norte [...] El heredero de Bolívar rara vez deja pasar la ocasión de denunciar que el enemigo está a las puertas. Un ejemplo típico pudo verse en *Aló Presidente* la semana anterior. El Comandante aprovechó su programa de los domingos para presentar ante la nación un documento no publicado [...] sus páginas contenían una revelación que comprometía de manera fidedigna a la CIA [...] Pero los enemigos internos de la revolución son cada día más. Bolívar conocía la fuerza perniciosa de las luchas intestinas [...] Chávez ha demostrado ser un estratega maestro en el arte de manejar a sus enemigos internos”.¹²⁵

“En la mente de Chávez, su vida y la de su héroe están estrechamente entrelazadas. Los destinos de ambos han construido un puente entre los barrancos de la historia. La descripción que hace de la caída de la Segunda República refleja ese hábito de esquizofrenia histórica:

‘Bolívar tuvo la grandeza necesaria para reflexionar sobre la derrota, para comprenderla y luego para regresar y unirse con los venezolanos negros y de piel olivácea, el pueblo de los llanos. Se ganó el apoyo y la admiración del pueblo. Apartó de sí todo vestigio de oligarquía... y se unió a los sectores marginales de la sociedad’

La versión Chávez en estado puro: el golpe fallido de 1992, los pocos años pasados en prisión, el regreso político, las victorias electorales, el hombre del pueblo... viene a representar una reescritura en el presente de la gesta de Bolívar. Él es Bolívar redivivo”.¹²⁶

¹²⁴ Balch, Oliver, *Op. Cit.* 362-363.

¹²⁵ Balch, Oliver, *Op. Cit.* 373-374.

¹²⁶ Balch, Oliver, *Op. Cit.* 380.

Pero el ejercicio de imitación no solo va del presente al pasado, es decir, no solo Chávez imita a Bolívar, sino que se realizan importantes esfuerzos para que Bolívar siga los pasos de Chávez:

“En ninguna otra parte está la historia más a entera disposición de sus modernos dirigentes que en Venezuela. Chávez asignó a su vicepresidente y a los nueve miembros de gabinete la tarea de encabezar una comisión científica que investigue la muerte de Bolívar. Durante dos siglos, el saber recibido estipulaba que Bolívar murió de tuberculosis. Ahora se desenterrarán sus huesos para probar que asesinos contratados por la oligarquía lo liquidaron”.¹²⁷

En esta tesis de la duplicación o imitación de Bolívar, como modo particular de relación con el pasado que capitaliza el culto a Bolívar, y lo potencia con recursos masmediáticos propios de nuestra época,¹²⁸ coinciden implícitamente también historiadores venezolanos que no han entrado al servicio del régimen. Elías Pino Iturrieta es uno de los historiadores

¹²⁷ Balch, Oliver, *Op. Cit.* 375.

¹²⁸ En un reciente estudio sobre Bolívar y su culto, Antonio Sáez Arance ha sostenido: “Al Bolívar mítico, simbólico y entretanto también mediático se une la tradición oficial de culto bolivariano desde el siglo XIX, una suerte de religión civil compuesta de los más diversos rituales” [...] “Más allá de su atrabiliaria retórica antiliberal, en el chavismo real hay muy poco de socialismo y casi nada de revolución: ni cambios estructurales en lo socioeconómico ni tampoco, por lo que parece, una seria puesta en cuestión de un metarrelato tan nacionalista y militarista en el fondo como el propio régimen. Buena parte de su éxito seguramente tenga que ver con la habilidad de Chávez para aprovechar rápida y eficientemente las posibilidades que le ofrecen los nuevos medios en la difusión de la mitología bolivariana”. *Simón Bolívar. El libertador y su mito*, *Op. Cit.* 177 y 189. En este mismo sentido Frederique Languet: Se trata de “un duradero fenómeno político–mediático [...] Chávez sería el Bolívar de hoy, el nuevo constructor de la Patria Grande y del «destino superior de los pueblos latinoamericanos» [...] Desde varios puntos de vista, el Comandante no es en efecto sino el avatar de un culto bolivariano arraigado desde tiempos inmemoriales en las prácticas políticas nacionales y heredero asumido de un personalismo sui generis”. “Reinvención del Libertador e historia oficial en Venezuela”. *Op. Cit.* 27 y 29.

contemporáneos más serios y prolíficos de Venezuela, continuador de la línea investigativa de Carrera Damas, ha publicado recientemente un agudo y valiente libro titulado *El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana*¹²⁹ en donde reconstituye la historia del culto desde el siglo XIX hasta inicios del XXI con la Revolución bolivariana. El extenso ensayo realiza observaciones agudas y finas lecturas del modo en que Chávez usa el pasado y la figura del Libertador, pues se podría pensar como un rasgo propio de la política la construcción deliberada de mitos para las masas mientras el poder cuenta con la “lectura científica” de lo real, pero no. Pino Iturrieta argumenta sobre la tesis acerca de que justamente lo que no existe en el caso del chavismo es esa diferencia entre la creencia de las masas y las del poder, lo que desde luego hace todo mucho más preocupante. Pero de sobremanera nos interesa aquí la observación del autor respecto de la tolerancia de esta situación bajo el aval de cuentistas sociales que equiparan diversidad de creencias a relativismo total. El primer sacrificado aquí es la conciencia histórica.

El árbol de las tres raíces es la obra en donde Chávez devela el contenido de su filiación bolivariana. Mediante citas dispersas de Bolívar, Chávez construye un panorama de la realidad que lleva implícita la propuesta de que Bolívar ya (en aquel tiempo) pudo ver los desafíos que hoy se le plantean a Venezuela. “Seguramente una alusión así de escueta –comenta Pino Iturrieta– carezca de la fortaleza requerida por una reflexión que pretende ser ‘una ayuda de navegación para surcar los tiempos y los espacios’, o para hacer que el autor omita diagnósticos plausibles de investigadores y políticos posteriores”. Y prosigue: “Pero el teniente coronel piensa que Bolívar habla de las necesidades de su Venezuela mediante la oferta de ideas susceptibles de alguna utilidad. Nada sorprendente en el país anacrónico que viene mostrando su volumen en nuestras páginas”.¹³⁰

¹²⁹ Pino Iturrieta, Elías, *Op. Cit.* El historiador utiliza como fuentes dos libros de autoría de Hugo Chávez: *El brazalete tricolor* (1992) y *El libro azul. El árbol de las tres raíces* (1994).

¹³⁰ Pino Iturrieta, Elías, *Op. Cit.* 192-193.

Esta “credulidad” de Bolívar respecto de la utilidad “literal” del pensamiento prospectivo de Bolívar (con recambios obvios mediante el nombre del Imperio, los autores de cabecera, etc.) es reforzada por Pino Iturrieta cuando relata lo que ha trascendido como la pieza más excéntrica del chavismo: el contacto espiritual de Chávez con Bolívar.

“En la cabeza de la mesa de reuniones. Chávez ha colocado una silla a su lado, pero no deja que sus colaboradores la ocupen” [...] “La ha reservado para Simón Bolívar, cuyo espíritu orientará los debates iluminando el entendimiento de los revolucionarios. Mientras transcurren las discusiones, se redactan programas de trabajo y se hacen proyectos sobre las actividades inmediatas, la soledad de la silla testimonia la asistencia del héroe”.

“En primer lugar se pudiera pensar que realiza conscientemente una farsa, con el objeto de obtener beneficio de su relación con un padrino al que se han acercado cada vez más las clases populares, esto es, los electores que harán falta dentro de poco. Mediante la actuación puede presentarse como un chamán privilegiado ante los ojos de un pueblo cuya desesperación puso al genio en sus misas antes de que el candidato lo metiera en sus reuniones” [...] “Analizada en función de las ganancias dentro del mercado electoral, la táctica puede producir utilidades cuantiosas. Sin embargo no parece probable que privara en su ánimo un cálculo de tal naturaleza [...] no intenta una manipulación. Cree en lo que predica [...] el episodio de la silla vacía, suceso apenas accesible a los íntimos, no se puede ver como un montaje efectuado para obtener dividendos electorales ni como nada por el estilo”.

“Pero la sinceridad no trae paz al análisis, sino que más bien lo lleva a mayor intranquilidad. Hubiera sido preferible el manejo del asunto como se miden usualmente los pasos de un negocio de envergadura, en cuanto remitiría al predominio de una racionalidad. [...] Sin embargo, el capítulo de la silla vacía se divorcia de esa normalidad, esto es, de una operación efectuada a conciencia por unos activistas políticos, para rozar los dinteles del espiritismo”.¹³¹

¹³¹ Pino Iturrieta, Elías, *Op. Cit.* 183-187.

Chávez no miente, pero sería preferible para Venezuela que lo hiciera. ¿Qué es lo que hace tan honesto en este sentido a Chávez? ¿Solo el espesor del espiritualismo chamánico caribeño? No, hay también un ambiente propicio para ello en el pensamiento social contemporáneo, posmoderno, que ha hecho su baluarte la crisis de la razón y el progreso, el “todo vale” de Feyerabend proyectado y potenciado por científicos sociales comprometidos: “La observación de los antropólogos, pero también de otros científicos sociales de actualidad, ve ese periplo desmedido que proyectan las capas bajas de la sociedad como parte de una explicación consustanciada con sus problemas, ante la cual no caben los reproches por insania o tontería. Igual habrían de asumirse entonces los malabares de los políticos, los obispos y los intelectuales, si se captan a través del mismo prisma comprensivo”.¹³²

Se comprenderá mejor entonces cómo es efectuada esa imitación de Bolívar por Chávez. Se realiza honestamente. El sacrificio de la conciencia histórica aquí se efectúa por la prescindencia de toda la historia, y los análisis históricos, que hay entre Bolívar y Chávez: “¿Por qué un itinerario hacia tiempos tan lejanos? Se trata de un mandamiento de la historia, para que la hazaña de la actualidad sea parte de la epopeya encabezada por Bolívar”.¹³³

“Como la guerra de ayer es la misma de hoy, el Ejército representa la continuidad de la gesta emancipadora y de la culminación de una obra pendiente” [...] No advierte ninguna evolución del Ejército, hasta el punto de juzgarlo como el mismo que ganó la batalla de Carabobo. La simplificación ignora la desaparición de las armas bolivarianas después del desmembramiento de Colombia, la ausencia de un Ejército propiamente dicho durante el resto del siglo XIX y su creación, tal cual será en adelante, por la dictadura de Juan Vicente Gómez. [...] Ese Ejército al servicio de la tiranía no existe en su aproximación a la historia”.¹³⁴

¹³² Pino Iturrieta, Elías, *Op. Cit.* 180.

¹³³ Pino Iturrieta, Elías, *Op. Cit.* 196.

¹³⁴ Pino Iturrieta, Elías, *Op. Cit.* 200.

El chavismo procede en base a este tipo de salto al pasado, en una suerte de anacronismo meramente instrumental y utilitario que se afirma en el principio “sobre el traslado del héroe de ayer a los dilemas de hoy”.¹³⁵

“... no son sin embargo las referencias mismas [al pasado] las que resultan ser problemáticas, sino el carácter fragmentario y lapidario de las mismas, su descontextualización, y por lo tanto el riesgo de anacronismo que conlleva esa peculiar instrumentalización de la historia. El pensamiento del Libertador no carece de actualidad en el sentido que le confirió Foucault, por ser uno de los elementos medulares de la historia de las ideas en Venezuela, y no solo el fundamento de un proyecto ideológico y político basado en la justicia social y en el soberano principio de unidad latinoamericana. En ese laboratorio para el historiador del tiempo presente se da una peculiar convergencia entre la conformación de una nueva historia oficial en oposición a las versiones forjadas por los anteriores gobiernos, la emergencia de una *pseudo-conciencia histórica* de cuño bolivariano y una retórica que convierte al presidente de turno en el mesías de los nuevos tiempos”.¹³⁶

¿Cuál es su efecto? La referencia de Langue a una “pseudo-conciencia histórica de cuño bolivariano” nos da una pista. No solo el habitar en una fábula desconectada de las condiciones que harían fundable un proyecto social propiamente tal, de hecho Pino Iturrieta constata una devaluación o desfondamiento de una historiografía venezolana que ha sucumbido al chavismo: “Ahora Chávez toma con pinzas los elementos del pasado que interesan a su versión, como muchos historiadores en su afán de levantar el tabernáculo del semidiós, pero su operación toca de cerca la vida del presente. El trabajo de los historiadores ha cercenado poco a poco la comprensión integral de la sociedad”.¹³⁷ De este modo entonces la mirada al pasado de banaliza y no puede aportar ilustración a la planeación política, porque ésta en estricto rigor también ha tendido a desaparecer reemplazada por la gestión

¹³⁵ Pino Iturrieta, Elías, *Op. Cit.* 201.

¹³⁶ Langue, Frédérique, “Reinvención del Libertador e historia oficial en Venezuela”. *Op. Cit.* 36.

¹³⁷ Pino Iturrieta, Elías, *Op. Cit.* 204.

publicitaria y clientelística del poder. Pero también se desprende otro efecto que refuerza el anterior, derivado del poder del culto se realiza un control severo de la acción de cualquier tipo: “Si consideramos que sus dictados son los de Bolívar, o si juzgamos cómo él lo considera así al pie de la letra y viene dispuesto a someterse a las probanzas, quedamos con las manos atadas”.¹³⁸

No puede haber futuro posible fundado en un uso tal del pasado “¿Acaso se llegará a buen puerto cuando los navegantes se aferran a una fantasía meridiana, a una negación de la realidad inmediata debido a que se atienen al fanal de un hombre limitado a su tiempo?”.¹³⁹ Porque en estricto rigor se trata ni si quiera de una copia del Bolívar histórico, sino de una copia del Bolívar “revolucionario” y “popular” que como tal, así de unidimensional, nunca existió, como lo ha sugerido Michael Zeuske se trata del “mito del mito”.¹⁴⁰ En estas condiciones no hay posibilidad de proyección ni construcción histórica, sino que de pura afirmación “presentista”. En términos concretos el régimen se sostiene en la explotación del petróleo más que en la generación de políticas de desarrollo y la generación de algún grado de consensos políticos para algún proyecto, por tanto la “revolución bolivariana” no es realmente un proceso en construcción sino que funciona en la misma clave de improvisación, oportunismo y reacción que el resto de la política “liberal-capitalista” del planeta. Se trata de un híbrido propio de nuestro tiempo: una revolución sin futuro.

El actual bolivarismo de Chávez lleva el signo de “la reinención social-revolucionaria del Libertador y su degeneración desde hace una década en auténtico folclore político carente de cualquier apoyatura histórica real”.¹⁴¹

Como se hará ya evidente, este tipo específico de relación con el pasado es clave en el actual bolivarismo de Chávez, que no nos ocuparía tanta atención si no fuera por su inmenso poder proyectivo al resto de las izquierdas latinoamericanas, una tendencia que no se limita a las “bases” sino que

¹³⁸ Pino Iturrieta, Elías, *Op. Cit.* 205.

¹³⁹ Pino Iturrieta, Elías, *Op. Cit.* 180.

¹⁴⁰ Citado por Sáez Arance, Antonio, *Op. Cit.* 178.

¹⁴¹ Sáez Arance, Antonio, *Op. Cit.* 190.

encuentra eco también en los “intelectuales progresistas”. Quizá el caso más militante sea el del reciente libro del argentino Néstor Kohan *Simón Bolívar y nuestra independencia. Una lectura latinoamericana*, quien abraza abiertamente el nuevo bolivarismo (una de sus fuentes es *El proyecto nacional Simón Bolívar* de Chávez) y su usos del pasado¹⁴² con una contradictoria argumentación que, por una parte descarta el posmodernismo historiográfico –el que reduce a la negación de la posibilidad narrar la historia real– y, por otra, con la reivindicación del mito, sin más, como el elemento propio de la política de los sometidos: “según ellos no hay historia real, la historia solo sería un entramado académico de relatos sobre relatos, discursos sobre discursos, completamente caprichosos, manipuladores y arbitrarios sin pretensiones de verdad alguna [...] Si Bolívar constituye un mito al igual que el Che Guevara es, en este sentido estricto, como paradigma simbólico que tiene la capacidad histórica de movilizar

¹⁴² Resulta interesante cómo el académico y militante argentino concede autoridad interpretativa a Chávez: “Con esas masas sumergidas y repentinamente liberadas Boves formó la Legión Infernal (sin uniforme ni disciplina militar tradicional) con la que combatió y aplicó el terror contra sus enemigos, ejerciendo la crueldad contra adultos, viejos, niños o mujeres, sin hacer distinción alguna. De este modo logra generar la desmoralización de los patriotas venezolanos. Boves desobedece a Cajigal, su jefe español, y marcha hacia Caracas propinando golpes terribles a los criollos republicanos (que huyen hacia oriente). Boves muere en Urica, lanceado en su caballo por Pedro Zaraza. Él, que violó iglesias y sacramentos, fue bendecido por la alta jerarquía eclesiástica venezolana que le rindió tributo y realizó pomposas honras fúnebres agradeciéndole su lucha contra la independencia. Contradictorio y extremadamente polémico, hoy en día Boves sigue siendo discutido por la historiografía y el pensamiento político bolivariano. El presidente de Venezuela Hugo Chávez, por ejemplo, basándose en el libro *La Rebelión Popular de 1814* de Juan Uslar Pietri, reflexionó sobre Boves afirmando: “¿Cómo se entiende el año 1814 sin la rebelión popular de los negros, de los pardos, de los peones de la sabana que se fueron detrás de José Tomás Boves como esperanza de redención social? 1814 fue un año de guerra de clases” (Hugo Chávez Frías: Discurso público. Caracas, Teatro Teresa Carreño, 8/1/2007). Reafirmando esta evaluación años después agregó: “En marzo de 1814 se definió el rumbo de la independencia. Bolívar se dio cuenta. Los ricos no querían liberar a los esclavos. Entonces los negros, los pardos, los pobres y los más pobres se fueron detrás de quien les ofreció la libertad y ese era José Tomás Boves, quien no era realista... Era líder de los pobres, de los negros y de los esclavos liberados. Boves le aniquiló el ejército, Bolívar se salvó con 10 más. Fue a Caracas y también fue derrotado. Se exilia en el oriente y Boves lo persigue. Era incansable Boves. Era la furia de los pobres contra los ricos e incluso contra los blancos. ¡Eso fue una guerra de clases! Eso lo entendió Bolívar, llorando. Reflexionó y logró incorporar al ejército libertador a las masas de pobres, de pardos, de esclavos, con quienes derrotó al imperio español en toda América” (Hugo Chávez Frías: Discurso público en aniversario de la Batalla de la Victoria. Aragua, 12/2/2012)” Kohan, Néstor, *Simón Bolívar y nuestra independencia. Una lectura latinoamericana*, Barcelona: Yulka ediciones, 2013. 164-165.

a la lucha y de sintetizar una voluntad de combate actual”.¹⁴³ Para Kohan Bolívar vuelve de diversas formas y una de ellas es Hugo Chávez:

“Bolívar vuelve a inspirar nuevas rebeldías, las antiguas y otras nuevas que resignifican sus antiguas proclamas de liberación continental incorporando nuevas demandas, derechos y exigencias populares. Su inspiración contemporánea, a la altura del siglo 21, asume las formas más variadas y los estilos más diversos, atravesando desde los movimientos sociales hasta los sacerdotes tercermundistas, desde los gobiernos bolivarianos hasta la lucha insurgente y guerrillera, desde el presidente Hugo Chávez hasta el Movimiento Continental Bolivariano (MCB)”¹⁴⁴

Otro ejemplo de esta resonancia bolivariana en el medio intelectual es el libro de Marc Saint-Upéri *El sueño de Bolívar. El desafío de las izquierdas sudamericanas*, que si bien constituye un ejemplo más mesurado del anterior, igualmente enmarca el avance del nuevo bolivarianismo en un diagnóstico general: “Entonces sí, el continente cambia y la llegada de las izquierdas al gobierno es un signo positivo de este cambio, aunque nuestro optimismo contenga cierta cautela”.¹⁴⁵ Así el autor revisa las experiencias de los “avances” de las izquierdas en América Latina (dentro de las que se consideran el Brasil de Lula, la Argentina de los Kirchner, la Bolivia de Evo Morales). Su postura a priori optimista le obliga a no pronunciarse con un juicio tajante sobre el chavismo, pese a que ha considerado una información que tendría que haberle llevado a un descarte del chavismo del inventario del avance de las izquierdas, pero su opción es otra: “quienquiera que se interese por el proceso venezolano y trate de entenderlo debe partir de la idea que la oposición delira y los chavistas fabulan. O viceversa. Francamente ya no lo sé”.¹⁴⁶ No obstante, igual que para

¹⁴³ Kohan, Néstor, *Op. Cit.* 39 y 43.

¹⁴⁴ Kohan, Néstor, *Op. Cit.* En la edición digital de La Rosa Blindada. 184.

¹⁴⁵ Saint-Upéri, Marc, *El sueño de Bolívar. El desafío de las izquierdas sudamericanas*, Barcelona: Paidós, 2008. 31.

¹⁴⁶ Saint-Upéri, Marc, *Op. Cit.* 142.

Kohan, el retorno de Bolívar para la izquierda debe ser el retorno de su “imagen”, más allá de su especificidad histórica y del conocimiento de su itinerario político:

“no importa. Los símbolos existen para ser manipulados y reinterpretados”. “Pese a los límites y las contradicciones no despreciables con que hoy tropieza, resucita el sueño de integración continental de Simón Bolívar en el marco de un nuevo mundo multipolar” [...] “Bolívar lo contiene todo. Y puede valer para todo”.¹⁴⁷

El caso es que incluso los más rigurosos y lúcidos intelectuales en su momento han sucumbido a las promesas o la espectacularidad del nuevo bolivarismo. Resulta sorprendente constatar entre las páginas de una ambiciosa obra de Enrique Düssel, (*Política de la liberación. Historia mundial y crítica*) en donde trata justamente de organizar la historia universal (ahora así, con minúsculas) desde una perspectiva no eurocéntrica, como es que sitúa la experiencia actual venezolana en la línea de la “Política de la Liberación”, detrás de las que habría que situar al Che Guevara, Fidel Castro y Salvador Allende:

“En los pocos años transcurridos del siglo XXI las experiencias latinoamericanas y en otros horizontes del mundo actual nos han permitido profundizar en la reflexión y, sobre todo, detectar un estado de rebelión del pueblo latinoamericano que va tomando dimensiones históricas [...] Hay otras experiencias en Venezuela, Bolivia, Ecuador, Nicaragua, a las que ya no nos hemos podido referir. Se trata de un nuevo panorama en la historia latinoamericana, el de la irrupción de un pueblo que va madurando políticamente”.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Saint-Upéri, Marc, *Op. Cit.* 12, 15-16.

¹⁴⁸ Düssel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta, 2007, 504.

En un registro más cercano al interés de este apartado, Düssel también parece proceder considerando lícitos los saltos del tiempo, pues ubica formulaciones de su *Política de la Liberación* ya en el siglo XVIII, una filosofía política explícita o implícita en los itinerarios de fray Servando Teresa de Mier, Mariano Moreno o Simón Bolívar: “Su narrativa era específicamente una Política de la Liberación –que nos ha inspirado frecuentemente- Justificar la acción de aquellos héroes pasados es, al mismo tiempo, formular argumentos para fundamentar la acción de los héroes presentes”,¹⁴⁹ dentro de los que Düssel integra a Chávez.



Detalles de contratapa del libro de Carlos Aguirre Rojas, *Microhistoria italiana. Modo de empleo*, Caracas, Centro Nacional de Historia, 2009.



Los autores de la Colección Monografías no necesariamente son abiertos partidarios del chavismo, tampoco sus contenidos dicen directa relación con él ni con Bolívar (aunque sí deben tener como condición el “rendimiento popular” de sus propuestas). No obstante, la condición de su edición venezolana es el enmarcamiento dentro de estos elementos paratextuales que intencionan la lectura y que dan la impresión de un autor que “se suma al proyecto”. El chavismo captura y capitaliza el prestigio intelectual de los autores preferentemente extranjeros.

¹⁴⁹ Düssel, Enrique, *Op. Cit.* 412.

Sin duda serán conclusiones apresuradas, pero parece ser que el pensamiento de izquierda latinoamericana, o al menos su vertiente más radical, tiende a la mitologización, asume un componente soreliano para la política, el que no es reprochable políticamente como recurso movilizador de masas, pero sí como pensamiento de la propia vanguardia. Habría aquí al menos una pista para incorporar al estudio de tanto fracaso (y tanta violencia).

Otro registro que hemos considerado han sido las reediciones o reimpressiones de antologías de documentos de Bolívar. En el año 2011, la española editorial Akal editó, en la colección “Revoluciones” (que incluía antologías de textos de Jefferson; prologada por Hardt, de Trotsky y Mao Tse-Tung; por Zizek) su sexto título: *Simón Bolívar. La revolución bolivariana*, con una introducción a cargo de Hugo Chávez.¹⁵⁰ En éste texto se reafirman las operaciones ya descritas arriba por otros autores, pero lo que hay más claramente aquí es un modelamiento de Bolívar a partir de lo que se supone significa el propio Chávez en el presente, es decir no hay siquiera una adecuación de Bolívar a lo que Chávez “es” (ni viceversa), sino a lo que Chávez quiere proyectar ser para ser patrimonio de las izquierdas latinoamericanas. Resulta que Bolívar fue “antiimperialista”, “anticapitalista”, “indigenista”, “no sexista”, “promotor de la educación pública” y ante todo “socialista” y “revolucionario”:

“Podemos ver que Bolívar era un antiimperialista, el primero de la historia de las Américas” [...] “Bolívar fue un auténtico revolucionario. Conforme avanzaba en su lucha por Sudamérica –presionando para obtener la liberación de los esclavos, confiscando tierras y distribuyéndolas entre los pueblos indígenas, construyendo escuelas en las que también tenían cabida las niñas, los hijos de los indígenas y los esclavos–, se volvía cada vez más revolucionario” [...] “Las acciones militares preparaban el terreno para la revolución social” [Con el decreto de Chuquisaca de 1825] establece Bolívar un principio contrario al del capitalismo: un principio

¹⁵⁰ Bolívar, Simón, *La revolución bolivariana*, (Introducción a cargo de Hugo Chávez, Edición de Matthew Brown), Madrid: Akal, 2009.

socialista. En realidad cada día estoy más convencido de que la evolución del pensamiento de Bolívar apuntaba al socialismo”.¹⁵¹

Pero respecto a los documentos de Bolívar que incluye la edición constatamos una importante omisión –de la que nos haremos cargo en detalle en el capítulo tres–, nos referimos a la carta al General J.J. Flores el 9 de diciembre de 1830, es decir casi en vísperas de su muerte.¹⁵² La carta ha sido un problema sin solución para el “progresismo” latinoamericano, no solo en su nivel literal (pues Bolívar renuncia a la revolución entre otras cosas: “El que sirve a una revolución ara en el mar”), sino porque ha sido hasta acá una pieza documental patrimonio de los sectores conservadores latinoamericanos ligados al positivismo. No obstante, en su introducción, Chávez acusa la conciencia de tal omisión, constatando así nuestra interpretación: “Todos lo habían abandonado y murió comparándose con don Quijote: ‘he arado en el mar’”.¹⁵³ Por lo tanto ya no hay solo omisión, sino que manipulación he intento de inversión del sentido de aquel texto: comparado con el Quijote Bolívar muere como un romántico luchador idealista.

Contemporánea a esta edición (2010) de documentos es la cubana de Casa de las Américas, con prólogo de Manuel Galish.¹⁵⁴ Se trata de una edición titulada solo “Documentos”, en la que también se omite el mencionado documento, pero su intención expresa es reunir todos los documentos antiimperialistas y antinorteamericanos del Libertador, condición difícil de demostrar, pues si bien Bolívar contemplaba a los Estados Unidos como una amenaza futura, también elogiaba a su sistema de gobierno como único e inimitable. Con todo el texto de Galish cumple con deslindar las propuestas de una Confederación hispanoamericana (Bolívar) de las del panamericanismo

¹⁵¹ Chávez, Hugo, *Op. Cit.* 12-14.

¹⁵² Se puede acceder a este documento en Bolívar, Simón, *Doctrina del libertador, Op. Cit.*, 385-390. Naturalmente también en la edición de Vicente Lecuna.

¹⁵³ Chávez, Hugo, *Op. Cit.* 15.

¹⁵⁴ Bolívar, Simón, *Documentos, Op. Cit.*

promovido a fines del siglo XIX por James Blaine. No obstante el libro se alinea en una causa presente que irá abrazando con más fuerza el chavismo que el régimen cubano ya encaminado en su particular proceso de “apertura”.

Finalmente no podemos dejar de referir el valioso trabajo de Elvira Narvaja de Arnoux, un análisis de los discursos públicos de Chávez en donde dedica un apartado especialmente a “los vínculos con el pasado”.¹⁵⁵ La estrategia principal se revela ser, como ya hemos visto, “el hacer ver el pasado en los gestos actuales”. Como sostiene la autora existen elementos lingüísticos que remiten a un pasado, ya no solo bolivariano, sino moderno de gran poder simbólico: la autorepresentación de Chávez como ciudadano apela a la Revolución Francesa por otra parte, implícitamente, a las experiencias de Poder Popular, dado que la ciudadanía quiere connotar aquí igualitarismo: “A esos universos generadores de sentido apela la Revolución Bolivariana con la convicción de que la fuerza presente surge del anclaje en el pasado o, desde la perspectiva de una teoría de las ideologías, que los hombres realizan las tareas presentes con los ropajes del pasado”.¹⁵⁶



Detalle de contratapa del libro del General (r) Héctor Bencomo Berríos, *Bolívar ante la política*, Caracas, 2010. No solo se reitera el sintagma “Poder Popular”, sino que en su portadilla se lee en mayúsculas “LA LUCHA POR LA INDEPENDENCIA CONTINUA”. Son los elementos paratextuales que aludíamos más arriba y que se pueden constatar en todos las publicaciones del Gobierno Bolivariano.

¹⁵⁵ Narvaja de Arnoux, *El discurso latinoamericanista de Hugo Chávez*, Op. Cit. 38.

¹⁵⁶ Narvaja de Arnoux, Op. Cit. 39.

Pero de su análisis lo más sugerente para efectos de nuestro problema son las implicaciones del modo en que Chávez convoca el pasado:

“No es entonces mera retórica nuestra bolivarianidad. No. Es una necesidad imperiosa para todos los venezolanos, para todos los latinoamericanos y los caribeños fundamentalmente, rebuscar atrás, rebuscar en las llaves o en las raíces de nuestra propia existencia, la fórmula para salir de este laberinto, terrible laberinto en que estamos todos, de una o de otra manera. Es tratar de armarnos de una visión jánica necesaria hoy, aquella visión del Dios Mitológico Jano, quien tenía una cara hacia el pasado y otra cara hacia el futuro. Así estamos los venezolanos de hoy, tenemos que mirar el pasado para tratar de desentrañar los misterios del futuro, de resolver las fórmulas para solucionar el gran drama venezolano de hoy. Y mirando hacia el pasado en este día crucial para la República, para la nación, para la historia venezolana; en este día, que no es un día más; en esta transmisión de mando presidencial que no es una transmisión de mando presidencial más. No, es la primera transmisión de mando de una época nueva. Es el abrir la puerta hacia una nueva existencia nacional; tiene que ser así. Es obligatorio que sea así”.¹⁵⁷

El “rebuscar” en el pasado no solo marcará una constante en los discursos de Chávez, sino que lo hace mediante la apelación al mito “una abstracción ahistórica que conlleva una pérdida de memoria colectiva”, sostiene citando a Charaudeau, “esto explica, en parte, la insistencia energética de Chávez en ‘hacer memoria’”.¹⁵⁸ Entonces lo que sacrifica Chávez en sus constantes invocaciones al pasado es precisamente la historia. El uso y abuso del pasado no equivale a una lectura histórica de él.

¹⁵⁷ Chávez, Hugo, “No es entonces mera retórica nuestra bolivarianidad”, Discurso de su primera toma de posesión de cargo de Presidente, 2 de febrero de 1999, citato por Narvaja de Arnoux. 40.

¹⁵⁸ Narvaja de Arnoux, *Op. Cit.* 40.

1.3. Bolívar como centro de gravedad: la reflexión sobre la conciencia histórica en el pensamiento latinoamericano

“Debemos resistir a las expectativas puramente utópicas, porque en la medida en que no están ancladas en la realidad son incapaces de orientar la acción hacia los fines que siempre están más allá y, por consiguiente, producen desesperación. al contrario, las expectativas deben ser determinadas, modestas; deben engendrar compromisos responsables. Es necesario renunciar a la fuga.”¹⁵⁹

Jaime Rubio Angulo.

El destino de la figura histórica de Bolívar no tiene que ser este, ni lo ha sido siempre. Nos resulta altamente significativo constatar que en el pensamiento latinoamericano se ha dado una derivación natural del estudio serio del itinerario político de Bolívar hacia la Filosofía de la Historia y en particular al problema de la conciencia histórica, incluso cuando no se la invoca como concepto directamente. La asociación no es antojadiza, existen indicios de que esa relación es dable: en primer lugar el componente humanista ilustrado de Bolívar, sumado al pragmatismo de su pensamiento exigido desde y para reorganizar la “empiría” latinoamericana, para hacerse cargo de la especificidad de nuestras realidades, un pragmatismo no entendido como mero oportunismo, sino como un pensamiento receptivo a lo que “se da” en la realidad y que genera readecuaciones internas para dar respuestas prácticas en sentido constructivo. En el pensamiento de Bolívar habría, *in nuce*, un cierto “historicismo”, el que –como lo propusiera Leopoldo Zea– es la clave para dar con la “conciencia americana”, es decir una matriz de pensamiento atenta a la especificidad, la particularidad, la originalidad de la individualidad y “la

¹⁵⁹ Rubio Angulo, Jaime, *Hacia una hermenéutica de nuestra conciencia histórica*, Colombia: Pontificia Universidad Javierana, 2015. 121.

irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y lugar”, un pensamiento propio de la crisis.¹⁶⁰

La originalidad de sus lecturas de lo real y sus proyecciones –expresado como heterodoxia y no pocas veces contradicción– fue fruto de un escenario vital agonístico y no como mera creación nacida de la libre elucubración. Cuando nos referimos a Bolívar no nos referimos a un escritor, pese a que se preocupó de dejar todo por escrito, sino de un hombre cuyas acciones iban impregnadas de sus lecturas, las que a su vez resultaban reinterpretadas según el grado de éxito de la acción, de lo que dejaba constancia por escrito, un campo que no solo usó para testimoniar, sino para ensayar y proyectar. Tal como lo ha sostenido Héctor Jaimes:

“Por lo general, acto y discurso –actuar histórico y escritura de la historia– no son funciones desempeñadas por el mismo sujeto. Sin embargo estos son los dos rasgos que mejor describen la figura de Bolívar [...] él es al mismo tiempo actor, intérprete y escritor”.¹⁶¹

Son estos tres rasgos los que definen su especificidad como sujeto histórico, de hecho su obsesión por la escritura es el principal indicio de su grado de conciencia de su rol, la escritura aquí como huella segura, indeleble, para revisar la acción ya acontecida, para recomponer un trayecto que ilumine el futuro. Ni la escritura, ni la lectura son prácticas gratuitas para Bolívar: lee historia, y a los clásicos, porque es lo que debe hacer un sujeto que se quiere nuevo, que no tiene –o ha renunciado, para el caso– a su tradición: la historia

¹⁶⁰ Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo Veintiuno Editores, 2007. 70. Respecto del concepto de crisis para iluminar el momento más propicio para la producción de conciencia histórica adelantaremos la siguiente observación de Koselleck: “Se trata de los intentos realizados a tientas, por conseguir una posibilidad expresiva temporalmente específica que debía llevar al concepto la experiencia de un tiempo nuevo cuyo origen se escalona de un modo profundamente diverso, y cuyo desconocido futuro parecía dejar campo libre a todos los deseos y angustias, temores y esperanzas”. Koselleck, Reinhart, “Crisis”, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid: Trotta, 2007. 251.

¹⁶¹ Jaimes, Héctor, “Acto y discurso: la historiografía bolivariana”, *La rescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano*, Madrid: Editorial Fundamentos, 2001. 45.

viene al ocupar el lugar que la *tradición* tiene entre los amos, la historia como fuente de enseñanzas en reemplazo de las *experiencias* que se transmiten de generación en generación en el seno del poder. La historia como saber de los que no tienen pasado, porque les ha sido usurpado, memoria de los desheredados o de quien ha renunciado a su herencia, la historia –saber racional– es la memoria de la burguesía ilustrada que conspira contra las monarquías.¹⁶²

Bolívar “actor, interprete y escritor”. Estas tres actividades del “sujeto Bolívar” iluminan también las tres dimensiones que se articulan en la conciencia histórica: acción, lectura del pasado, proyección del futuro respectivamente. Por su especificidad histórica Bolívar se nos ofrecería como caso privilegiado de producción de conciencia histórica (claro que para ello debemos cuidarnos de no falsear o manipular su especificidad histórica). En este punto creemos importante insistir en nuestra propuesta: lo que tendría que decirnos hoy Bolívar tiene más que ver con el modo en que fue construyendo su itinerario más que con los contenidos de este. Justamente lo que no se puede ver detras de la exaltación de su “sueño” (unidad continental, antiimperialismo, altioligarquismo, socialismo, etc.) es la conciencia histórica: la operación en donde se articulan el discurso de la historia con el discurso de la acción. Bolívar estaba exigido por la especificidad histórica del su tiempo, su mérito principal fue asumirla. Estela

¹⁶² Es posible ver en este gesto la huella de la tradición clásica romana reivindicada por el humanismo moderno (y recurrente en Bolívar), específicamente ciceroniana: el “hombre nuevo” que se entrega a los *studia humanitatis* como reemplazo de los saberes experienciales recibidos naturalmente en el seno del poder. Bolívar en su “Carta de Jamaica” (1815) y “Discurso de Angostura” (1819) habla de esa pérdida de experiencia en el gobierno y la administración, de la privación incluso de la “tiranía activa”, como rasgo del criollo. No obstante el gesto es reivindicado por Maquiavelo en *El príncipe* (1513). Pérez Vila en el ya citado estudio sobre la formación intelectual del libertador no ha podido constatar la existencia de algún ejemplar de esta obra, no obstante presenta importantes indicios de que debió conocerla, aunque ya al final de su vida manifestaba no tener simpatía por ella: “En Cartagena, a mediados de 1830, se acercó un día a la casa de su edecán O’Leary, y al ver que este tenía, sobre la mesa que le servía de escritorio, las obras de Maquiavelo, comentó que el irlandés podría emplear mejor su tiempo leyendo otros libros. ‘A este propósito –escribe O’Leary- hablamos del mérito de estas obras, y notando yo que Bolívar conocía a fondo cuanto contenía la nueva edición; me contestó que desde su salida de Europa, hacía 25 años, no había vuelto a leer ni una línea de los escritos de Maquiavelo’. No se mostraba el Libertador muy indulgente con las ideas del diplomático florentino”. Pérez Vila, Manuel, *Op. Cit.* 100.

Fernández Nadal lo ha formulado con meridiana claridad “la historicidad que muestra América Latina no tiene nada en común con la dialéctica del pensar puro, gobernada por la necesidad racional. Una mirada atenta sobre nuestro pasado descubre una historicidad secreta, no historiada”.¹⁶³

Dos “clásicos” del pensamiento latinoamericano, Leopoldo Zea y Arturo A. Roig, poseen la autoría de relevantes trabajos que se detienen en nuestra problemática central: la conciencia histórica de Bolívar.¹⁶⁴ Cuando Zea habla del surgimiento de una filosofía de la historia americana remite a este pensar como respuesta a una situación concreta: la colonización y nuestra experiencia de la dependencia, de modo de la filosofía resultante es la articulación de “la conciencia de la dependencia” para romper con ella, por lo tanto es el pensamiento exigido por la acción y, si es tal, lo que Zea llama “filosofía de la historia americana” es identificable también como conciencia histórica americana. Tal se manifestaría en un pensamiento histórico que no aspira, como en Hegel, a guardar el pasado en su *superación*, sino a borrarlo: lo que es ante todo la actitud de un sujeto situado concretamente más que una formulación abstracta, pues es lo necesario para “rehacerse según un presente extraño” o ajeno:

“La filosofía de la historia de América, se forja a partir de la conciencia de la dependencia. Dependencia en relación con los proyectos colonizadores que Europa, el mundo occidental, imponen a este continente. Será, dentro del horizonte de la colonización que ha sido descrito que se den las diversas respuestas latinoamericanas a la misma. Respuestas que formarán la concepción de la historia de estos pueblos. Filosofía de la historia que será, también, antropología de los hombres que la protagonizan. Conciencia de la dependencia que dará, a su vez, origen a la búsqueda de su cancelación y dentro de esta cancelación va a quedar incluido el pasado vivido. El pasado colonial, la única historia con que cuentan estos pueblos. Historia de la que tienen que partir. Un

¹⁶³ Nadal, Estela Fernández, “Filosofía latinoamericana de la historia”, *La historia desde la teoría. Volumen 1*, (Daniel Brauer ed.), Buenos Aires: Prometeo, 2009. 196.

¹⁶⁴ Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978. Roig, Arturo, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito: FLACSO sede Quito, 1983 y *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires: Una Ventana Ediciones, 2009.

punto de partida que será rehusado. Rehusado como algo impropio, ajeno, extraño a los pueblos que lo sufrieron”.¹⁶⁵

Zea postula que hay algo de absurdo en la inicial filosofía americana de la historia: los conquistadores niegan el pasado indígena, los independentistas niegan el pasado colonial, pero para asumir libremente una cultura adoptada en su esfuerzo por buscar fuera de su propia realidad las salidas a un presente insoportable, y no obstante su salida es reproducir la dominación ahora dominando ellos dotados de un pensamiento foráneo, así ejercen libremente la dominación en tanto “gerentes” (parafraseando a Darcy Ribeiro). La filosofía americana de la historia sería “una filosofía concebida como yuxtaposición de planos que parecen no poder integrarse unos a los otros. Filosofía expresada en vanos intentos de negación no dialéctica, buscando no absorber si no borrar lo realizado”.¹⁶⁶

Bolívar expresaría, según Zea, el grado máximo de la toma de conciencia temprana de esta problemática yuxtaposición y por lo tanto una temprana garantía de su superación (alternativa a la *Aufhebung* hegeliana). Cuando, tanto en la *Carta de Jamaica* como en el *Discurso de Angostura*, recurre a la analogía la caída del Imperio Romano para representarse el estado de la Hispanoamérica emancipada, lo hace para dar cuenta de nuestra diferencia: los pueblos de aquel imperio se reagruparon en sus formas pasadas preimperiales, los pueblos hispanoamericanos no proceden de ese modo sino que tienden a la desintegración, pues la colonia no permitió que se conservaran vestigios de lo que habían sido. ¿Desde dónde entonces construir? ¿Qué es lo que se puede ser? Por lo pronto ha surgido, al menos, una conciencia de la particularidad americana respecto de la Historia Universal.

Bolívar también parte de la negación del pasado colonial: “... romper con todo eso, con todo el ignominioso pasado que les había tocado, que les había

¹⁶⁵ Zea, Leopoldo, *Op. Cit.* 165.

¹⁶⁶ Zea, Leopoldo, *Op. Cit.* 172.

impuesto. Nada de este pasado les era propio, tan solo la explotación, la servidumbre y su dolor”.¹⁶⁷ Pero se trata de una negación creadora, pues, no obstante, está la atención a un pasado que, aunque negativo, debe considerarse para saber con qué puede o no puede contar.¹⁶⁸

Zea postulará que Bolívar incorpora en sus lecturas la historicidad propia de toda institución y en ese sentido la lícita transformación humana de ellas (desde luego siempre en consideración de lo dado):

“Por el engaño se nos ha dominado más que por la fuerza –dice Bolívar– ; y por el vicio se nos ha degradado más bien que por la superstición’. Educar para la tiranía era así más efectivo que imponer por la fuerza tal tiranía. Los hombres, de esta forma, aceptan como propia una situación que les es impuesta y como algo natural el servir a otros contra sí mismos”.¹⁶⁹

De modo que comprende que “las desigualdades no son, así, físicas, sino originadas en circunstancias históricas. Para los pueblos de esta América está la circunstancia de haber entrado en una historia que no habían hecho, bajo el signo de la dependencia”. La libertad sería “tarea de hombres, pero de hombres que para tener éxito, habrían de contar, previamente, con lo que ya han sido, habrán de partir de las circunstancias que les han sido impuestas. Por ello, el cambiar estas circunstancias habrá de ser el previo paso para el logro de la anhelada libertad”.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Zea, Leopoldo, *Op. Cit.* 181.

¹⁶⁸ Sostiene Zea: “Bolívar, hurgando en el pasado y en la realidad que como americano ha heredado, y con la cual tendrá que contar, continúa diciendo: ‘Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma, deja de ser Europa por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad, a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo.’ Así, ¿qué puede ser lo común a estos diversos hombres, distintos los unos de los otros? Sólo el origen materno”. *Op. Cit.* 175.

¹⁶⁹ Zea, Leopoldo, *Op. Cit.* 181.

¹⁷⁰ Zea, Leopoldo, *Op. Cit.* 183.

Otra dimensión de la conciencia histórica se revela en Bolívar al rechazar la imitación de modelos extraños para remediar los problemas de la organización y gobierno de América: “imitar es para Bolívar, imponerse nuevas cadenas. De esta conciencia, no escuchada por los pueblos que había liberado Simón Bolívar, otros hombres tomarían nueva conciencia para enfrentar los nuevos encadenamientos”.¹⁷¹ Bolívar, de la mano del materialismo *in nuce* de Montesquieu¹⁷² inicia una búsqueda de lo propio. De este modo Zea propone que Bolívar se constituye como un pensador intempestivo o como libertador póstumo, pues el grado de análisis y planificación de estrategias que consigné en consecuencia fueron extrañas a su época. La paradoja sería que alcanzando un grado máximo de conciencia histórica se le escapó un componente determinante de la realidad, la realidad subjetiva de sus contemporáneos arraigados en antiguas las antiguas formas de ver el mundo.

Demos cuenta ahora de las interpretaciones del filósofo argentino Arturo A. Roig. Según éste la construcción del proyecto político de Bolívar implicaba la formulación –aunque no escrita, y esto es fundamental en su planteamiento– de una filosofía antiimperialista de la historia. Otra vez se remite aquí a la filosofía hegeliana de la historia, pero si en Zea la filosofía americana de la historia implicaba una superación por caminos distintos a los de los previstos por Hegel para Europa, para Roig implica una inversión total de ella, pero coinciden en el sujeto que habría sintetizado la operación: Bolívar. Para comprender su planteamiento habrá que partir de su planteamiento general de la génesis de la conciencia histórica:

“El sujeto no se considera ser histórico porque habla, sino que es de por sí poseedor de historicidad, aunque no ‘hable’, o, aunque se le niegue la voz. Dicho de otro modo, sólo se pudo llegar propiamente a una ‘conciencia histórica’, cuando este campo teórico fue, antes que tal y de hecho, el centro mismo de la praxis y cuando, a partir de ella, se pudo

¹⁷¹ Zea, Leopoldo, *Op. Cit.* 184.

¹⁷² La tesis acerca del nacimiento de la concepción materialista de la historia en Montesquieu se encuentra en Althusser, Louis, *Montesquieu, la política y la historia*, Madrid: Ariel, 1979.

denunciar la inversión que implicaba el nivel discursivo. De ahí que sea necesario distinguir entre la conciencia histórica como campo teórico, y la misma como lo dado fácticamente...”.¹⁷³

Como hemos señalado Roig postula una “inversión de la filosofía de la historia que surge de la praxis libertadora”.¹⁷⁴ Esta filosofía de la historia no sería otra que la hegeliana, como expresión máxima del pensamiento imperialista. Así afirma:

“Para una ‘voluntad política’ –tal como aparece desarrollada claramente en el momento de la insurgencia social que acarrearón las Guerras de Independencia– el pasado no es lo que se debe restaurar, regresando a aquella noción hipostática del ‘legado’ que hemos criticado, ni menos aún ser resuelve en un presentismo. La misma inversión del discurso imperialista que surge de la praxis libertadora y que se expresa en numerosos textos escritos, en la medida que rechaza toda clausura de la historia, muestra cómo es entendido el ‘presente’ y cómo la ‘voluntad política’ es necesariamente ‘proyecto’ y, en cuanto tal, no ajena a lo utópico. Más aun, la necesaria presencia de lo utópico señala el verdadero *status* epistemológico del discurso liberador”.¹⁷⁵

Roig sostiene que en su praxis política Bolívar dio origen a una filosofía de la historia que está implícita. “Bolívar, como resultado de la propia praxis libertadora y sin pretenderlo hacer teoréticamente, sentó con ello las bases para un nuevo discurso”.¹⁷⁶ En su propuesta de esta filosofía de la historia “no escrita” de Bolívar, Roig parece aproximarse a planteamientos que más tarde veríamos de la mano de Paul Ricoeur y su famosa tesis respecto de que la realidad social sería una estructura pre-narrativa que la acción del historiador

¹⁷³ Roig, Arturo, “El desconocimiento de la historicidad de América”, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Op. Cit. 132-133.

¹⁷⁴ Roig, Arturo, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Op. Cit. 72.

¹⁷⁵ Roig, Arturo, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Op. Cit. 74.

¹⁷⁶ Roig, Arturo, Op. Cit. 63.

vendría a completar,¹⁷⁷ pues el argentino sostiene que la filosofía no se debe únicamente a sus forma narrativa, se olvida que “los presupuestos teóricos básicos se encuentran dados en determinadas formas de praxis, sin los cuales no hay ‘narratividad’ posible. El lenguaje tiene siempre algo que está más atrás que el lenguaje mismo”.¹⁷⁸

¿En qué rasgos de la praxis de Bolívar se realiza la mencionada inversión? Esencialmente en dos. En primer lugar si en Hegel es necesaria una dialéctica entre amo y esclavo para culminar con el reconocimiento de la humanidad del sujeto, en Bolívar –dice Roig– tal “reconocimiento” logrado no nos viene otorgado por otro (por el amo), sino por una confrontación agónica con lo concreto, por la sunción de nosotros frente a una realidad inédita que demanda respuestas inéditas: “se trata sin más, de un ‘ponernos’ para nosotros desde una toma de conciencia histórica cuyo presupuesto es precisamente aquella humanidad”.¹⁷⁹ En segundo término la inversión pasa por el rechazo de Bolívar a toda clausura de la historia. Tal como lo hemos citado más arriba Hegel procede a hipostasiar el pasado conservándolo en la superación dialéctica como “legado”, como algo que se debe conservar siempre “dentro” del presente y el futuro. Si es así, hay una determinación en el pasado que implica el futuro como “cumplimiento”. Según Roig: “en la medida que rechaza toda clausura de la historia, muestra cómo es entendido el ‘presente’ y cómo la ‘voluntad política’ es necesariamente ‘proyecto’ y, en cuanto tal, no ajena a lo utópico. Más aun, la necesaria presencia de lo utópico señala el verdadero status epistemológico del discurso liberador”.¹⁸⁰

De este modo entonces, al igual que Zea, pero por otro camino “bolivariano”, Roig termina reivindicando el mismo grado de adelantamiento de

¹⁷⁷ Ver al respecto Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México: Siglo veintiuno editores, 1998. Según el autor el mundo de la experiencia humana (real) guarda una estructura *pre-narrativa*, es decir, es una “historia” *no contada todavía*, sobre la cual “la narración re-significa lo que ya ha sido pre-significado en el plano del obrar humano”. El narrar sería un proceso secundario: el del “ser-conocido de la historia”.

¹⁷⁸ Roig, Arturo, *Op. Cit.* 66.

¹⁷⁹ Roig, Arturo, *Op. Cit.* 74.

¹⁸⁰ Roig, Arturo, *Op. Cit.* 74.

Bolívar a un cierto materialismo que, junto con posibilitar si conciencia histórica, le habría permitido dar un primer paso en la crítica del idealismo histórico hegeliano.

Pero ¿no sería posible sospechar y plantearnos que en los dos casos no se trata nada más que de una proyección del materialismo histórico de Marx (y toda la fe que en un momento se puso en él) a Bolívar? ¿No estaremos frente a otra violación del pasado, más refinada, pero igual de desautorizada que la venimos criticando? Nuestra respuesta es que no. No solo porque sea esta gente “más seria”, sino porque ambos pensadores están lejos de ser definibles como materialistas o marxistas. Sus pensamientos tienen múltiples matices de los que no podemos dar cuenta aquí. Pero otro detalle: los dos recurren a un discurso argumentativo y demostrativo. El mito no se vehiculiza de este modo.

1.4. ¿Qué era la conciencia histórica?

“Yo no sabría cómo crear una conciencia histórica cuando de manera tan desproporcionada estamos, en general los intelectuales, desmedidamente avasallados por unas formas de producción de sentido que vienen de los medios de comunicación y que contrarrestan cualquier otro esfuerzo de producción de sentido”.¹⁸¹

José Sazbón.

Hemos optado deliberadamente por postergar la definición de nuestro concepto central de análisis hasta este punto,¹⁸² fundamentalmente por dos

¹⁸¹ Sazbón, José, “Nueva historia y conciencia histórica”, en mi libro *Los recursos del relato. Conversaciones sobre Filosofía de la Historia y Teoría Historiográfica*, Santiago: Departamento de Teoría, Universidad de Chile, 2010. 21.

motivos: como estrategia expositiva para lograr una gradual comprensión del concepto, es decir “suscitarlo” antes que definirlo e imponerlo. En segundo lugar para tratar de evitar la violencia del concepto, es decir, en primero imponer la forma y luego hacer entrar la experiencia a como dé lugar, encorsetando y recortando abruptamente la realidad estudiada.

El concepto de conciencia histórica tiene también una historia, de la que por capacidad y pertinencia en este trabajo no podremos dar cuenta a cabalidad, tan solo aludiremos algunos pasajes insoslayables en su aparición, eclipsamiento y reposición para detenernos en lo que consideramos sus formulaciones más productivas y en las actuales invocaciones al concepto. Pero es ante todo un concepto en extinción, no por el mero paso de la moda intelectual, sino porque el fenómeno que quería iluminar va siendo cada vez más escaso, lo que no quiere decir innecesario. Nuestra tesis apuesta justamente por lo contrario, por la necesidad de su recuperación, necesidad sobre la que no trabajaríamos si es que no tuviéramos al menos un indicio sobre el que confiar su presente posibilidad de aparición.

Si, como se ha visto en las conceptualizaciones de Zea y Roig, la conciencia histórica tiene que ver con la experiencia concreta con todo lo que tiene de particular y extraña a los modelos abstractos dados y con la pregunta del sujeto del sujeto por el *qué hacer, cómo hacer y con qué, o a partir de qué hacer*, no será de extrañar que el concepto mismo de conciencia histórica haya surgido en un momento de la historia de la filosofía occidental en que se reaccionaba en frente al dominio aplastante de los procesos abstractos y las dinámicas invisibles absolutas que dominaban la historia, y, en este sentido entonces, contra los “excesos de la razón”. Una razón que la filosofía moderna había visualizado preferentemente tras los fenómenos de la naturaleza y que por extensión se aplicaban a los fenómenos humanos o sociales (“del espíritu”)

¹⁸² No obstante hemos adelantado la definición de José Sazbón: “conciencia histórica, entendida ésta “como nudo de enlace entre la actividad del historiador, la ilustración reflexiva de la sociedad y la proyección política de un saber crítico”. Sazbón, José, “Conciencia histórica y memoria electiva”, *Op. Cit.* 73.

con toda la violencia y reducción de sus realidades que ello implicaba, frente a esto se reivindicó el “mundo de la vida”, la intuición frente a la racionalización y la comprensión frente a la explicación. A quien esté relacionado con la filosofía o teoría de la historia el concepto de conciencia histórica alude de inmediato a aquella tradición de pensamiento histórico posthegeliano conocido como historicismo alemán, con autores tan representativos como Dilthey, Rickert o Simmel, y en este mismo sentido –habrá que asumirlo– el concepto viene acompañado de un aire vetusto, incluso algo idealista frente a las apuestas materialistas de la historiografía del siglo XX.¹⁸³

Como sostiene Hernández Jorge, por conciencia histórica Dilthey entiende precisamente un resultado de la propia historia, un estadio alcanzado en el proceso de maduración de la humanidad. “En ella observa dos dimensiones. En primer lugar, el componente relativizador, la inmersión de todo lo humano en el acontecer temporal disuelve la aspiración a fundar un conocimiento universalmente válido. La conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de sus manifestaciones mina definitivamente las pretensiones absolutas de la metafísica”.¹⁸⁴ En virtud del efecto relativizador de la conciencia histórica, Dilthey percibe en su época el ocaso y la disolución de los sistemas metafísicos. Pero el historicismo constituye ante todo una temprana “vuelta al sujeto”, esa conciencia de la relatividad de toda concepción de mundo, y de la validez de la propia, pero también la desacralización que supone la conciencia de que toda concepción de mundo es siempre humana, debe impulsar al sujeto, aprehender su autonomía. En la formulación del propio

¹⁸³ El estudio más relevante sobre esta tradición de pensamiento histórico lo constituye la obra de Schnädelbach, Herbert, *La filosofía de la historia después de Hegel*, Buenos Aires: Alfa, 1980. Es interesante también la explicación aportada por Manuel Cruz respecto del giro alemán desde la filosofía hegeliana de la historia hacia esta perspectiva: el pensamiento histórico de Hegel habría sido el correlato del proyecto de revolución democrática que llevaba adelante la burguesía alemana, traicionado éste mediante un pacto con Federico Guillermo IV, procederá al entierro de Hegel y su reemplazo: “el historicismo vendría a significar el intento, por parte de la burguesía decadente del capitalismo imperialista, de convertir en irracional el estudio de la realidad social y de la historia”. Cruz, Manuel, *Filosofía de la Historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*, Barcelona: Paidós, 1991. 62.

¹⁸⁴ Hernández Jorge, Marcos, “Conciencia histórica, relativismo y concepción de mundo en Dilthey”, *Laguna. Revista de Filosofía*, N° 7, España, Universidad de La Laguna, 2000. 67.

Dilthey la filosofía: “es el medio para una existencia y una actuación humana gozosas, independientes gracias a la fuerza del pensamiento. Consiste en el logro [...] de una unidad consciente de la vida. Su material son las ciencias particulares, su principio es la autonomía del pensamiento. Sólo en ella puede realizarse el anhelo humano de libertad en la actividad racional, es decir, de autonomía del sujeto”.¹⁸⁵ Esta autonomía analíticamente dice relación con la singularidad y circunstancialidad de toda existencia, es, en la perspectiva de Rickert, el llamado de atención sobre la inadecuación de “conceptos universales de leyes” en toda exposición de la historia, pues aunque asumamos que hay conexiones causales entre los fenómenos, estas “no son conceptos universales, sino realidades singulares, individuales, cuya exposición histórica requiere conceptos también individuales”.¹⁸⁶ Si es así, la conciencia histórica no equivale a la “conciencia de su calidad de muñecos” que poseen los sujetos, es decir la mera conciencia impotente de sus determinaciones abstractas, sino a la conciencia de que ninguna ley universal los rige, que la idea de ley universal es ella misma una invención histórica. Compartiendo este espíritu Simmel postulará que se entra al “umbral de la conciencia histórica” en cuanto un acontecimiento surge delimitado ante el sujeto producto del lugar que le damos como origen de consecuencias que experimentamos: “esta multiplicidad de efectos cognoscibles no *constituye* una significación histórica en el sentido de una cualidad objetiva que correspondiera al suceso; pero *despierta* en nosotros como excitación una energía anímica particular”.¹⁸⁷ De aquí que sea observable que personas con poco pasado no tengan “perspectiva histórica”: “todavía no han tenido la posibilidad de desarrollar consecuencias amplias”. Pero lo que determina finalmente la conciencia histórica es “el interés por la *realidad* como tal”, es decir concreta y específica, el interés vital del sujeto por dar curso a su

¹⁸⁵ Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner y Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 176. Citado por Hernández Jorge, Marcos, *Op. Cit.* 68.

¹⁸⁶ Rickert, H, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1952. 177-178.

¹⁸⁷ Simmel, George, *Problemas de Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1950. 155.

propia vida, interés de intensidad más débil, por ejemplo, que cuando se fija en la comprensión de una vida ajena, aunque claramente está la posibilidad de “compartir intereses”:

“De este concepto de interés se desprenden todas las determinaciones indicadas hasta aquí, hasta llegar al concepto de un umbral que exige una especie y grado determinado de estímulo por entretrejimiento, ampliación, ordenación de los elementos dados, para que la conciencia histórica entre en función”.¹⁸⁸

Si hemos estimado necesario detenernos “en el origen” es porque, como lo advertimos arriba, uno de los resultados de las reacciones frente al estructuralismo en el siglo XX fue una cierta “vuelta del sujeto” en las ciencias humanas, lo que extrañamente no significó una vuelta a la categoría de conciencia histórica (salvo excepciones)¹⁸⁹ sino a ciertos niveles más bien pulsionales o sensibles del sujeto, pero no a su racionalidad específica.

En adelante, durante la primera mitad del siglo XX cuando el conocimiento histórico se divorcie definitivamente de la especulación, la categoría quedará abandonada y definitivamente liquidada, como lo mostramos en el primer apartado de este capítulo, con el avance del estructuralismo y su

¹⁸⁸ Simmel, George, *Op. Cit.* 157.

¹⁸⁹ Reconocemos como tales excepciones los trabajos centrados en el sujeto, la memoria y la construcción de proyecto y la identidad de Paul Ricoeur. Su obra como se sabe es extensísima. Valga la siguiente cita a modo de ejemplo: “El relato –sostiene Ricoeur–, en efecto, representa al hombre activo que se orienta en las circunstancias que él no ha creado y despliega consecuencias que él no ha querido. Es, ciertamente, el tiempo del ahora que... donde el hombre es abandonado y responsable a la vez. Pero el carácter dialéctico de este ahora que... no aparece desplegado sino narrativamente en el juego del poder hacer y del orden del mundo”. Ricoeur, Paul, *Texto, testimonio y narración*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1983. 67. Notables casos también son el filósofo español Manuel Cruz y del sociólogo chileno radicado en México Hugo Zemelman De entre sus principales trabajos, respectivamente: Cruz, Manuel, *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona: Ediciones Península, 1986 y “Narrativismo”, *Filosofía de la historia* (Reyes Mate Ed.), Madrid, Trotta / CSIC, 2005 y Zemelman, Hugo, *Necesidad de conciencia. Un modelo de construir conocimiento*, Madrid: Anthropos, 2002.

descarte de los proyectos humanos como meros efectos de superficie, lo que se ha llamado el “descentramiento del sujeto”.¹⁹⁰

El problema de la conciencia histórica seguirá un trayecto paralelo a una historiografía –*Annales*, por ejemplo– que desestimarán igualmente el sujeto en favor de los grandes bloques geohistóricos, la larga duración y las estructuras. La conciencia histórica marchará del lado de las corrientes fenomenológicas y luego hermenéuticas de Husserl, Heidegger y Gadamer¹⁹¹ para hacer su reingreso a la historiografía con Koselleck¹⁹² a fines del siglo XX, o bien será un motivo de reflexión cívica con Habermas¹⁹³. Es muy probable que la obsesión científicista de la historiografía del siglo XX haya sido la principal causa del exilio de la conciencia histórica del marco de sus fronteras, la erudición, la cuantificación y posteriormente el giro discursivo alejaron el saber histórico del sujeto, olvidaron aquel nivel fundamental de la *experiencia histórica* que es la condición de cualquier tipo de historiografía.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Quizá la proclama más importante en este sentido sea el texto introductorio de Foucault en *La arqueología del saber* en donde se expulsa la categoría de sujeto del análisis histórico por ser una universalización deudora del humanismo burgués. Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, (introducción), México: Siglo Veintiuno editores, 1972. Más radical aún la reacción de Louis Althusser en “Remarque sur une catégorie: Procès sans Sujet ni Fin(s)”, *Reponse a John Lewis*, París: Maspero, 1973. (traducción inédita al castellano de Nelson Castro).

¹⁹¹ Como se sabe Gadamer postulará, en la huella de Heidegger, que la conciencia histórica está implicada en todo ejercicio de interpretación. Ver al respecto su obra fundamental *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012. En este sentido también es útil su texto, “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana (1943)”, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 2010 y *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 2007. Para una perspectiva contextualizada de largo aliento ver Ricoeur, Paul, “Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica”, *Tiempo y narración III*, México: Siglo veintiuno editores, 2013. 939-989.

¹⁹² Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993 y *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid: Trotta, 2007.

¹⁹³ Habermas, Jürgen, *Más allá del Estado nacional*, Op. Cit. En este sentido también Rösen, Jörn, *Tiempo en ruptura*, Op. Cit.

¹⁹⁴ Es significativo respecto de la obsesión científicista el mea culpa de Marc Bloch, fundador de la Escuela de los Annales, en su libro póstumo *La extraña derrota*: “No nos atrevimos a ser, en la plaza pública, la voz que grita, tal vez al comienzo en el desierto, pero que al menos, sea cual sea su suerte final, siempre tendrá la justificación de haber gritado su verdad. Preferimos, en cambio, encerrarnos en la timorata quietud de nuestros lugares de trabajo. ¡Ojalá nuestros sucesores puedan perdonarnos la sangre que llevamos en las manos!”. Bloch, Marc, *La extraña derrota*, Barcelona: Crítica, 2003.163-164. Respecto del desarrollo de la historiografía en los siglos XIX y XX destacamos: Prost, Antoine, *Doce lecciones sobre la historia*, Madrid: Cátedra / Universitat de Valencia, 2001. Fontana, Josep, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*,

No son los historiadores de laboratorio (o encerrados en el archivo) los que se han mostrado receptivos a ligar los dilemas del presente con su quehacer, todo lo contrario, han sido intelectuales e historiadores ligados a lo público, o derechamente militantes, quienes han acogido a la conciencia histórica como problema propio de su quehacer. Historiadores ligados al mundo de la acción, pero que como coadyuvante de ello desarrollaron una fuerte inclinación por la teoría, lo que no puede ser sino tan solo una aparente paradoja.

Referiremos tres casos surgidos de nuestro sondeo en la historiografía del siglo XX en que las problemáticas de la conciencia histórica no fueron abandonadas y son aludidas explícitamente: Raymond Aron, José Luis Romero y Rodolfo Mondolfo. Como se verá, aunque intelectuales prolíficos y de prestigio, no son precisamente figuras centrales de la ciencia histórica del siglo XX, sus derroteros asumieron –afortunadamente– cierta independencia, y allí precisamente se dio el lugar propicio para la supervivencia del concepto. Aron, en *Dimensiones de la conciencia histórica* (1961), un libro que inicialmente reaccionaba en contra de los “modelos fríos” y “mecánicos” a los que se entregaba la historiografía de su tiempo, reivindicó la historia como un saber para la vida sometiendo a análisis lo que sostenía era uno de los mayores atributos del hombre moderno: “la conciencia atenta a las existencias vividas y a las obras creadas por el hombre”.¹⁹⁵ Sostuvo que la conciencia histórica comportaba tres elementos específicos:

“La conciencia de una dialéctica entre tradición y libertad, el esfuerzo por captar la realidad o la verdad del pasado [y] el sentimiento de que la sucesión de organizaciones sociales y creaciones humanas a través de los tiempos no es cualquiera ni indiferente, que concierne al hombre en lo que este tiene de esencial”.¹⁹⁶

Barcelona: Crítica, 1982. Iggers, G. Georg, *La Ciencia Histórica en el Siglo XX*, Barcelona: Idea Books, 1999.

¹⁹⁵ Aron, Raymond, *Op. Cit.* 32.

¹⁹⁶ Aron, Raymond, *Op. Cit.* 103-104.

Es ante todo la conciencia de la historicidad de los hombres, o su “carácter prometeico”: estos no se someten pasivamente al destino, se comprenden condicionados por el pasado, por la tradición, pero no tienen por qué aceptarlo. En este concepto la creencia en la posibilidad de captar la realidad del pasado –cosa que estaba ya en entredicho por efecto del estructuralismo– es fundamental, pues la acción transformadora no llega a ser verosímil si se postula absolutamente arbitraria. Como el mismo Aron lo formulara: “conocer el pasado es una manera de liberarse de él, dado que solo la verdad permite dar asentimiento o repudio con toda lucidez”.¹⁹⁷

Rodolfo Mondolfo, filósofo e historiador de la filosofía antigua, italiano exiliado en Argentina por el fascismo, en *Espíritu revolucionario y conciencia histórica* (1968) hace frente a una de las principales contradicciones de la revolución: su actitud negadora del pasado y su ánimo de construcción de un futuro otro. A diferencia de Aron que reaccionaba contra una tendencia intelectual, probablemente restringida a los límites de la academia europea, Mondolfo escribía ante el avance de un espíritu revolucionario (“los sesenta”). Quien conozca su obra sabe que no estamos frente a un intelectual conservador, pero es justamente por eso que le preocupaba el descarte indiscriminado de todo pasado, pues implicaba también el fracaso de toda revolución política:

“La voluntad de renovación se convierte a menudo en una aspiración hacia un cambio radical y total, que haga ‘tabula rasa’ de la historia [...] esta tendencia aunque espontánea y frecuente no autoriza la afirmación de una ley. Giuseppe Ferrari ha escrito: ‘el revolucionario no puede ser historiador’”.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Aron, Raymond, *Op. Cit.* 104.

¹⁹⁸ Mondolfo, Rodolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, Argentina: Editorial Escuela, 1968. 10.

Mondolfo recompone esta disposición desde el pensamiento ilustrado dieciochesco constatando la persistente exteriorización de todo aquello que no se quiere en vez de asumirlo con un carácter constituyente para redireccionarlo, una transformación eficiente siempre se abre paso asumiendo la historia, no negándola:

“Ninguna acción superadora puede lograr una eficacia histórica sin tener en cuenta la realidad existente, herencia del pasado, y sin compenetrarse de la conciencia de que superar no es destruir, sino realizar y desarrollar gérmenes y potencialidades engendradas por el pasado y ofrecidas por el presente”.¹⁹⁹

Por su parte el interés del historiador argentino José Luis Romero no será otro que el de “la vida histórica”, es decir cómo es que los hombres dependen, integran y no pocas veces son aplastados por la historia. La propuesta implícita de Romero era que el saber histórico (la historiografía) debía tener un rol en la lectura de lo real y en el diseño de los proyectos, que no existe tan solo el hombre de acción aislado, independiente del que conoce su pasado. Es importante señalar aquí, para prevenir malos entendidos, que no se está postulando un retorno a la historia *magistra vitae*, sino que se avanza en la dirección contraria –pues la historia no se repite– pero igualmente instructora de la acción: el análisis atento de la “especificidad” de nuestras condicionantes previas:

“Una conciencia histórica certera puede proveer al hombre de un criterio seguro para la acción; ante el mundo sabrá descubrir los espectros que – creados por fuerzas anónimas–, pueden ser destruidos evitando así su peligro; sabrá descubrir las empresas que las generaciones pasadas emprendieron y que es deber suyo proseguir: hacer historia y no dejarla hacer”.²⁰⁰

¹⁹⁹ Mondolfo, Rodolfo, *Op. Cit.* 28.

²⁰⁰ Romero, José Luis, *La vida histórica*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008. 41.

Pero ese saber, otra vez, es un saber no solo reclamado en, sino que tiene en la crisis su condición de posibilidad, podríamos decir que la conciencia histórica es el saber que corresponde a una “experiencia histórica” (crisis): “El despertar de la conciencia histórica es un fenómeno que arraiga en las circunstancias inmediatas, pero que no se produce sino cuando inciden sobre ella ciertos interrogantes acerca del futuro. Sólo así, movido por tales contingencias, comienza el hombre a inquietarse por el pasado, que, de otro modo, es sólo inerte realidad”.²⁰¹

Dado que los tres autores citados tuvieron fuerte influencia del pensamiento de Marx, valdrá la pena detenernos en este punto para señalar el aporte fundamental de éste. Marx constató en innumerables trabajos²⁰² que una de las características de la dominación era la supresión de la conciencia del carácter provisorio de las estructuras en las que se vive y de la potencialidad transformadora de la acción humana organizada con el fin de reproducir el orden social. En una palabra: la naturalización de lo social como disposición que impide la aparición de la conciencia histórica. Es lo que en la obra de Antonio Gramsci se identifica como “hegemonía” y conformación del “bloque histórico”, pero que en la misma obra temprana de Marx quedó establecido en el siguiente planteamiento: “Al decir que las relaciones actuales –las relaciones de la producción burguesa– son naturales, los economistas dan a entender que son relaciones dentro de las cuales se crea la riqueza y se desenvuelven las fuerzas productivas con arreglo a las leyes de la Naturaleza. Luego esas relaciones son, a su vez, leyes naturales independientes de la influencia de los tiempos; son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De suerte que la Historia ha existido, pero ya no existe”.²⁰³

²⁰¹ Romero, José Luis, *Op. Cit.* 67.

²⁰² Los más decisivos a este respecto a nuestro juicio son dos: Marx, Karl, *La ideología alemana (I) y otros escritos políticos*, Madrid: Losada, 2005 y *Miseria de la filosofía. Contestación a la “Filosofía de la miseria” de Proudhon*, Navarra: Ediciones Folio, 1999.

²⁰³ Marx, Karl, *Miseria de la filosofía*, *Op. Cit.* 137. En este sentido es significativo el juicio de Jorge Larraín –siguiendo a Todorov– acerca del motivo fundamental de la derrota de los

En lo que va de esta tesis hemos insistido en que la actual obstrucción para la producción de conciencia histórica está dada por las tendencias culturales que propenden a una banalización del pasado, que en el caso puntual del actual bolivarismo solidarizan con un culto que ha hecho de la violación de la especificidad del pasado su condición. Pero también se suma, como lo mostramos al inicio de este capítulo, el giro de la historiografía de la segunda mitad del siglo XX hacia el estructuralismo, las tendencias impersonales y finalmente hacia el mundo del texto en una suerte de negación de la realidad del pasado:²⁰⁴ nunca tendríamos acceso a ese nivel de la realidad, pues múltiples mediaciones se interponen, finalmente parece que el sujeto siempre termina relacionándose solo con las proyecciones de su propia subjetividad. Pero como se habrá hecho evidente la producción de conciencia histórica requiere como condición de esa posibilidad de relacionarnos con lo

pueblos indígenas americanos a manos de los españoles: “la razón cultural más importante de la fácil derrota de los indios debe encontrarse [en] que consideraban la historia como destino o catástrofe. Todo estaba predeterminado y preordenado. [...] La concepción fatalista de la historia paraliza toda respuesta efectiva, porque da la impresión de que las cosas no pueden ser de otra manera, que el curso de los acontecimientos está fijado y no puede ser alterado por ninguna acción”. Larraín, Jorge, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1996: 133. En efecto, Larraín sigue una línea interpretativa presente en pensadores tan importantes para el pensamiento latinoamericano como Leopoldo Zea y Enrique Düssel. Pese a sus distanciamientos del eurocentrismo, coinciden en que la conciencia histórica es un atributo elaborado a partir de las aportaciones del “Viejo Mundo”. Así sostendrá Zea, citando a Arturo Ardao: “[el pensamiento latinoamericano] ha tendido espontáneamente a reflejar el de Europa; pero cuando éste, por su propio curso, desemboca en el historicismo, la conciencia de América, al reflejarlo, se encuentra paradójicamente consigo misma invocada en lo que tiene de genuino. La propia filosofía europea viene así a prohijar o suscitar la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, su herramienta ideológica” Zea, Leopoldo. *Op. Cit.*, 2007: 62. Y en el mismo sentido Düssel cuando afirma: “El judeo-cristianismo por la doctrina de la creación, la encarnación y la parusía destruye el círculo del Eterno Retorno de las cosmologías indo-europeas (y prehispánicas en América), imponiendo al espíritu humano la necesidad de descubrir la antigüedad de las cosas en su más remoto origen, y de descubrir igualmente la concreción de los seres en su singularidad propia. El nacimiento de la conciencia histórica —y de la misma ciencia histórica— es entonces un efecto de esta revolución teológica” Düssel, Enrique, *Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal*, Argentina: 1966. 63.

²⁰⁴ Sazbón ha llamado a este movimiento “retirada al código”, gesto que implicaba olvidar la función referencial del lenguaje. Sazbón, José, “La devaluación formalista de la historia”, Ezequiel Adamovsky (ed.), *Historia y Sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires: El cielo por asalto, 2001. 82.

real, volviendo a las palabras de Aron de “el esfuerzo por captar la realidad o la verdad del pasado”. (Con eso contaba Bolívar y los modernos).

En este punto es insoslayable la consideración a una obra en particular que justamente tematizando la conciencia histórica tuvo efectos acelerantes sobre su crítica. Nos referimos a *Metahistoria* de Hayden White.²⁰⁵ Aquí White se plantaba realizar “una historia de la conciencia histórica en la Europa del siglo XIX”, comenzando por dar cuenta de la serie de trabajos críticos que planteaban a esta como un artefacto ideológico al que se le podía colgar efectos políticos catastróficos, el efecto de esa crítica había sido

“... crear la impresión de que la conciencia histórica de que el hombre occidental de que el hombre occidental se ha enorgullecido desde comienzos de siglo XIX podría no ser mucho más que una base teórica para una posición ideológica desde la cual la civilización occidental contempla su relación no solo con los culturas y civilizaciones que la precedieron, sino con las que son sus contemporáneas en el tiempo y continuas en el espacio. En suma es posible ver la conciencia histórica como un prejuicio específicamente occidental por medio del cual se puede fundamentar en forma retroactiva la presunta superioridad de la sociedad industrial moderna”.²⁰⁶

Se hará evidente que el historiador remitía la conciencia histórica a un sujeto abstracto “occidente”, por lo tanto la conciencia histórica de la que habla no es otra sino que el eurocentrismo como fundamento de la expansión colonial, capitalista y civilizatoria de Europa. Por tanto los juicios sobre la conciencia histórica en esta obra siempre estarán ligados a un esfuerzo por develar las mediaciones ideológicas de este relato de dominación. Esta ligazón de conciencia histórica y eurocentrismo marcó la imposibilidad de referirse en adelante a la conciencia histórica sin mala conciencia, el concepto desapareció de la lengua “progresista”. No obstante, ya transcurridos años desde la euforia

²⁰⁵ White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

²⁰⁶ White, Hayden, *Op. Cit.* 13-14.

de denuncia del eurocentrismo, podemos ponderar el procedimiento crítico de White de otro modo salvando la seriedad de su procedimiento analítico: en *Metahistoria* no se niega la posibilidad de dar cuenta de lo real pasado, sino que se la relativiza al presentar dicha labor como dependiente siempre de mediaciones ideológicas que finalmente, en su forma, dependen de tomas de postura ética.²⁰⁷ En nuestra investigación no pretendemos negar tal hecho, pero sí estamos lejos de sobredimensionarlo: siempre hay un “darse” de la realidad que es organizado por unas mediaciones por las que nos es posible apropiarnos lo real y darle sentido, pero esta apropiación no es unilateral, no es completamente arbitraria. En contra de las lecturas habituales sostenemos que el trabajo de White demuestra que podemos conocer esas mediaciones y por lo tanto, en principio, dominarlas.²⁰⁸

Si hemos de invocar la necesidad de la conciencia histórica en nuestro tiempo lo hacemos no como mero gesto ético, no pretendemos tan solo dar testimonio, hay indicios para reconstruir: paradójicamente de los desarrollos reflexivos de uno de los acontecimientos que más impacto ha tenido sobre las promesas de la modernidad se deriva la necesidad de reestablecer el acceso histórico a lo *real-pasado* (ocupando la fórmula de Ricoeur). Pues ¿Cómo sostener, frente al Holocausto, que no podemos dar garantías de su realidad,

²⁰⁷ Al respecto White señala: “En realidad parece haber un componente ideológico irreductible en toda descripción histórica de la realidad [...] la pretensión misma de haber discernido algún tipo de coherencia formal en el registro histórico trae consigo teorías de la naturaleza del mundo histórico y del propio conocimiento histórico que tienen implicaciones ideológicas para intentos de entender ‘el presente’, como quiera que se defina ese presente. Para decirlo de otro modo, la afirmación misma de haber distinguido un mundo de pensamiento y de praxis social pasado de uno presente y de haber determinado la coherencia formal de ese mundo pasado, *implica* una concepción de la forma que debe adoptar también el conocimiento del mundo presente, en cuanto es *continuo* con ese mundo pasado. El compromiso con determinada forma particular de conocimiento predetermina los tipos de generalizaciones que se puede hacer sobre el mundo presente, los tipos de conocimiento que se puede tener de él, y por lo tanto los tipos de proyecto que se puede legítimamente concebir para cambiar ese presente o para mantenerlo indefinidamente en su forma presente”. White, Hayden, *Op. Cit.* 31.

²⁰⁸ White, Hayden, *Op. Cit.* Ver Sobre este punto en particular las páginas 31-33. A este respecto es de utilidad el artículo de Cecilia Macón, “La conciencia histórica modernista como testación”, yumpu.com 06/04/2014. www.yumpu.com 13/05/2015 <https://www.yumpu.com/es/document/view/48670295/la-conciencia-historica-modernista-como-testacion-cecilia-macon>

del acceso historiográfico a él? ¿No se trabaja así en línea del negacionismo? Este problema por si solo ha dado lugar un debate al que no entraremos aquí. Si nos interesa en cambio remitir a las propuestas de la posibilidad de acceso historiográfico a la realidad que se han derivado de ella.

Incluso independientemente de los debates en torno al Holocausto y el negacionismo, Ricoeur reaccionó en contra de los excesos narrativistas restituyendo la “referencialidad del lenguaje”.²⁰⁹ En la misma línea crítica debemos mencionar el temprano trabajo de Carlo Ginzburg respecto del carácter “indicial” del trabajo del historiador: el historiador trabaja con huellas y tales huellas nos propician un trato moderadamente seguro con lo real pasado, negar esta posibilidad sería negar una de las condiciones que ha hecho posible la perpetuación de la vida en la tierra (Ginzburg no por azar recurre al paradigma indicial como saber de cazadores tras su presa).²¹⁰ Pero hoy ya no se trata de mantener la vida en su nivel primario, sino que de mantener las garantías de una vida propiamente humana, es a esta necesidad que han surgido las últimas reacciones respecto de la gravedad que tiene la respuesta acerca de si podemos o no dar cuenta de la realidad del pasado frente a las apuestas narrativo-ficcionalistas (la historia entendida como un texto basado en otros textos y posee una identidad estructural con la literatura) y a los excesos de la memoria (cada sujeto tiene derecho a recordar como quiera y lo que quiera, es terreno de la pura subjetividad). Frente a esto quizá el más enérgico crítico ha sido Dominick LaCapra, cuando he tenido que ponderar estas posiciones y su impacto en la esfera pública, allí no da lo mismo.

“... una de las vías por las cuales la historia deja de ser algo meramente profesional o pura materia de investigación es su empeño por crear una memoria exacta verificada críticamente como aporte a una esfera pública

²⁰⁹ Ricoeur, Paul, “Filosofía y lenguaje”, *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós, 1999.

²¹⁰ Ginzburg, Carlo, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona: Gedisa, 1999. Para un tratamiento de lo que se ha denominado “reconstrucción de la historia” al respecto ver Chartier, Roger, *La historia o la lectura del tiempo*, Barcelona: Gedisa, 2007.

cognitiva y éticamente responsable. Una memoria de esta especie es fundamental en cualquier intento de reconocer el pasado y relacionarse con él de modo que posibilite una organización política democrática en el presente y en el futuro”. [...] “Se puede aducir además que una memoria exacta acerca de acontecimientos que desempeñaron un papel decisivo en el pasado colectivo es un elemento importante de la organización política”.²¹¹

Al parecer la posibilidad del conocimiento certero del pasado –algo que el sujeto moderno siempre dio por evidente– ha vuelto en el revés de una de las más importantes crisis de la modernidad.²¹² La conciencia histórica parece llamada también a comparecer frente a los desafíos de nuestro mundo.

²¹¹ LaCapra, Dominick, *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2005. 109-113.

²¹² Es sintomático en este sentido la publicación de una obra filosófica que persigue justamente dar fundamento a esta posibilidad. Ferraris, Maurizio, *Manifiesto del nuevo realismo*, Santiago, Ariadna, 2012. La edición original italiana data de la misma fecha.

CAPITULO 2

LA REPRESENTACIÓN DE LA HISTORIA EN SIMÓN BOLÍVAR

CAPITULO 2

La representación de la Historia en Simón Bolívar

“Ardua y grande es la obra de constituir un pueblo que sale de la opresión por medio de la anarquía y de la guerra civil, sin estar preparado previamente para recibir la saludable reforma a que aspiraba. Pero las lecciones de la historia, los ejemplos del Viejo y Nuevo Mundo, la experiencia de veinte años de revolución, han de servirnos como otros tantos farales colocados en medio de las tinieblas de lo futuro”.²¹³

Simón Bolívar

“La forma que no imita servilmente lo antiguo, sino que reconociéndose en el espíritu de la antigüedad, lo proyecta ante sí como futuro, como un valor en que perfeccionarse a sí mismo. El pasado, volcado hacia el futuro, se torna presente; pero en este actualizarse como presente, se supera, por decirlo de algún modo, a sí mismo; la grandeza retornante no sólo da forma a la felicidad de hoy, sino que la acrecienta, ya que basta su retorno para volver aún más dichosa la humanidad de hoy”.²¹⁴

Rosario Assunto

En este capítulo pretendemos dar cuenta de la representación predominante de la historia durante la época de Bolívar, con el objeto de disponer un telón de fondo para luego registrar las variaciones, o apropiaciones, de dicha representación en el pensamiento y *praxis* de Bolívar, pues es juntamente dicha variación uno de los fenómenos que nos permiten sostener que estamos ante la articulación o producción de conciencia histórica: la corrección del proyecto se condice con una rectificación o relectura del pasado,

²¹³ Bolívar, Simón, “Mensaje ante el Congreso reunido en Bogotá” (20 de enero de 1830), *Doctrina del Libertador*, Op. Cit. 377.

²¹⁴ Assunto, Rosario, *La antigüedad como futuro. Estudio sobre estética del neoclasicismo europeo*, Madrid: La balsa de la medusa, 1990. 62.

incluyendo las mismas ideas “sobre” la historia, por una parte, como proceso objetivo y actividad cognoscitiva por otra. Esa necesidad de “redistribución” del pasado está dada luego del fracaso de los primeros intentos de organización política de Venezuela, lo que diversos autores han situado mediante un hito textual: “La carta de Jamaica” (1815).

Ya hemos señalado en nuestra introducción que la idea de “Historia” era por en la época de Bolívar una idea nueva, más bien reciente, pues aunque sea posible constatar que la palabra existe desde la antigüedad clásica (como signifiante), el significado está lejos de haber sido estable: en su origen griego significaba tan solo “investigación”, para luego designar una investigación a partir de testigos y sobre el quehacer de la *Polis* y todo lo que se relacionara con aquel cuerpo, luego, en el contexto romano fue apropiada como fuente de instrucción para los asuntos públicos y *Magistra vitae*, para posteriormente pasar a ser entendida, desde la elaboración de San Agustín, como la expresión mundana de un designio divino, un plan de la Providencia que el hombre se limitaba a cumplir. Ninguno de los sentidos fue sepultó por completo los anteriores, pero sí marcaron la tendencia de la época.²¹⁵ Era justamente este último sentido, el providencial, el que comenzó a ser trastocado durante el siglo XVIII para constituir un nuevo sentido de la historia, proceso cuyo inicio está marcado por la invención del sintagma “Filosofía de la Historia” por Voltaire y que consistía en la poco armoniosa articulación entre “una concepción organicista de la comunidad humana ideal, sobre la base de un análisis del proceso social de naturaleza esencialmente mecanicista”²¹⁶ y la afirmación de una dosis de autonomía humana los proyectos necesarios para contribuir a la formación de dicha comunidad. Dado que conocemos el itinerario de la formación intelectual del Libertador, podemos asumir que esta nueva idea fue constituyente de su visión de mundo.

²¹⁵ Un a reconstrucción acabada de esta historia de sentidos se puede encontrar en Roldán, Concha, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 1997.

²¹⁶ White, Hayden, *Op. Cit.* 55.

Pero esa idea de historia de su época no es solo una estructura, posee contenidos definidos y que son coordenadas infranqueables para situarse en el mundo, marcan un punto inicial de toda conciencia histórica. Es en este entendido que nos detendremos en el análisis del “lugar de América” en aquel concepto de historia, pues era justamente el lugar que debía (y “en” que se debía) pensar Bolívar para evaluar y proyectar. Como se sabe ese lugar tenía que ver con una visión negativa o, en el mejor de los casos, ambigua de América como lugar de atraso e imposibilidad de “lo grande” que se ha registrado en la historia, al tiempo que tierra de posibilidad, un lugar para lo futuro. Es precisamente Bolívar quien contribuyó a la reorientación de ese sentido bajo las necesidades de las luchas que libraba, rescatando lecturas del pasado americano que se constituyeron en su “pasado práctico”.

En seguida intentaremos relevar algunos rasgos fundamentales de ese “pasado práctico”, concepto que tomamos de Hayden White para dar cuenta del modo en que se anudaban historia y acción en el siglo XVIII. Se trata de identificar algunas ideas sobre la historia a partir de algunos historiadores y cronistas que más atendió Bolívar, no solo porque “trataban” de América, sino porque trataban en un sentido que podía servir a los distintos momentos del itinerario político del Libertador. Como se verá el límite es muy tenue entre la intención puramente legitimante del pasado y la atención a este para instruir la acción, aunque implique esto rectificaciones a perspectivas doctrinarias adoptadas a priori. Finalmente presentaremos evidencia extraída de los escritos de Bolívar y sus contemporáneos, acerca del “uso” que hacía de la historia, como ésta era usada como recurso, qué tipo de relaciones establecía entre pasado y presente. Esto todavía a un nivel puramente exploratorio (plano) sin identificar puntualmente inflexiones a la luz de las circunstancias, pues se trata aquí de identificar un sustrato más o menos estable que luego tendrá distintas acentuaciones. Hay en Bolívar un concepto general de historia (una filosofía de la historia) que será puesta en tensión.

2.1. La Historia como invención ilustrada

“El sentido radicalmente nuevo de la historia, proclamado y aplicado por la primera revolución, tomó la forma de una convicción fundamental. Quedó definitivamente abierto el camino para una filosofía política ‘progresista’ de la historia”.²¹⁷

Luis Castro Leiva

Hemos advertido que nos interesa delinear en términos generales los rasgos que definen la nueva idea de la Historia, una idea que si bien se venía gestando desde la irrupción del humanismo renacentista italiano²¹⁸ se presentará con cierto acabamiento recién en la segunda mitad del siglo XVIII.²¹⁹ Como se sabe esta idea comienza a suscitarse en distintos autores europeos, proceso que podemos ver completado en las filosofías de la historia de Kant, pero fundamentalmente en la de Hegel con quien adquiere la calidad de “sistema”. Las historias universales o regionales del siglo XVIII y comienzos del

²¹⁷ Castro Leiva, Luis, “Las paradojas de las revoluciones hispanoamericanas”, *Revista internacional de Ciencias Sociales N° 119*, UNESCO, 1989. 56.

²¹⁸ Al respecto ver las precisiones hechas por Luis Villoro en *El pensamiento moderno, Op. Cit.* 56-67. Particularmente el capítulo IV “La idea de la historia”. Esa idea tiene como componentes originarios la consideración de la *virtú*, como prefiguradora de la potencia creativa del sujeto, frente a la *fortuna*, como aquel mundo al que el sujeto debe enfrentarse pero que no ha construido: “Si el pueblo de Florencia es libre es porque opuso a la represión su propia virtud. Btuni identifica la historia de Florencia con el desarrollo de la virtud florentina, que hizo que el pueblo de Florencia edificara su estado”. 59.

²¹⁹ En esto seguimos la tesis de Koselleck: lo nuevo es que la Historia emerge como campo autónomo, con propiedades particulares, si hasta allí la historia era inseparable de un sujeto que la definía (“historia de”), ahora será posible remitir a la Historia sin más: “Esta historia, como sujeto de sí misma, se convirtió en agente que actuaba por sí mismo, hasta el punto de que Hegel, más tarde, llegaría a hablar del ‘trabajo de la historia mundial’ [...] “El nuevo concepto de la ‘historia’ ya se había establecido antes de la Revolución francesa, y el complejo de acontecimientos revolucionarios aprovechará todo lo que esta nueva historia tenía de sorprendente y único para hacer de ello una proposición empírica casi axiomática”. Koselleck, Reinhart, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004. 38. En este mismo sentido Villoro para quien este nuevo concepto de historia “comprende a la vez dos creencias: que el hombre es fundamentalmente historia y que el decurso histórico tiene un sentido. Estas creencias cobran su forma más generalizada en el siglo XVIII”. *Op. Cit.* 56.

XIX se adscribirán explícita o implícitamente a la nueva idea de Historia que, a juicio del propio Koselleck, “ponía la condición de las posibles historias individuales. Todas las historias individuales se hallaban, a partir de entonces en una compleja conexión”.²²⁰ Pero como hemos dicho el contenido de esta nueva idea expresó su contenido de diversas formas durante el siglo XVIII, si hemos considerado aquí necesario este ejercicio de reconstitución se debe a que Bolívar debió tomar contacto con ella a partir de sus lecturas de autores ligados a las dos corrientes de la ilustración: la escocesa (entre los principales Adam Smith y su versión historiográfica encarnada en William Robertson) y la francesa (con Voltaire como iniciador de este nuevo concepto de historia, precedido por Montesquieu), además de todos los filósofos de la historia como el mismo Voltaire y Condorcet.

Lo que nos interesa plantear desde un inicio es que la adscripción a la idea de la Historia no se debe, como se suele explicar desde un “sentido común” histórico, simplemente a la recepción acrítica de una moda, sino que esa idea y sus contenidos, para tener éxito, debieron haber tenido correspondencia con un nuevo “campo de experiencia”. Como se hará evidente ese nuevo campo, provisto también de toda una nueva “empíria”, era el de la Revolución, pero también el del comercio de un capitalismo en su fase expansiva, el avance de Europa (sin pueblo que se le resistiera), los crecientes niveles de riqueza acumulada, la velocidad con que se seguían los inventos, la astronomía y mecánica de Newton y el perfeccionamiento técnico del Estado, que se habría pasado entre el lastre del poder absoluto, son algunos de los datos que confirmaban a los hombres y mujeres de los siglos XVIII y XIX en el nuevo concepto de historia. Es en esta solidaridad entre discurso filosófico y realidad que se funda la fuerza de la Historia Universal que tiene en el futuro su centro de gravedad, es lo que Hartog denominó “régimen de historicidad futurista”, una manera de relacionarnos con los acontecimientos y el tiempo que vino a ocupar el lugar del régimen de historicidad del Antiguo Régimen, que poseía su punto

²²⁰ Koselleck, Reinhart, *Op. Cit.* 37.

de gravedad en el pasado, mientras este se esforzaba por mantener unas formas heredadas, los modernos tratarán de producir el futuro como novedad, esto último no supone un descarte del pasado, sino una nueva relación con él. Mientras el Antiguo Régimen hacía uso del pasado como *Magistra vitae*, los modernos sabían que ya no podían contar bien con él, lo que los hizo desplegar tremendos esfuerzos por disponer unos acontecimientos únicos e irrepetibles para orientarse, los filósofos vinieron a los acontecimientos para proponer o hipotetizar sobre su sentido. Recién a mediados del siglo XVIII, con Voltaire específicamente, fue posible el sintagma Filosofía de la Historia, pues hasta allí la historia no era susceptible de ser un objeto filosófico dado que era justamente lo inverso que el Ser: puro cambio, accidente y contingencia. Ese era el tiempo de Bolívar, una época en que la historia como saber pasaba del puro registro erudito de la *Magistra vitae* al desentrañamiento de un plano de inteligibilidad “tras” los acontecimientos. Ahora habría que leer los acontecimientos, saberlos interrogar.

No podemos ver sino este espíritu en Bolívar, pues conocida era su avidez por la lectura de libros de historia, esa avidez es también la de la urgencia de unas referencias lo más firmes posibles para orientar la acción.²²¹ Sin que implique proponer una relación de filiación, se hará evidente que entre estos dos planteamientos (Bolívar y Condorcet) media un mismo espíritu. Bolívar especulando sobre la ciencia de construir gobiernos estables sostenía:

“Esta ciencia se adquiere insensiblemente por la práctica y por el estudio. El progreso de las luces es el que ensancha el progreso de la práctica, y la rectitud del espíritu es la que ensancha el progreso de las luces”.²²²

Por su parte Condorcet refiriéndose al aporte de los descubrimientos y la ciencia confiaba en que ellos contribuían al

²²¹ Hartog, François, *Regímenes de historicidad*, Op. Cit. 2007. 97-99.

²²² Bolívar, Simón, “Discurso de Angostura” (1819), *Doctrina del Libertador*, Op. Cit. 140.

“... bienestar personal y la prosperidad pública; ya sea en el progreso de los principios que rigen la conducta y en la moralidad práctica, ya sea con un auténtico perfeccionamiento de las facultades intelectuales, morales y físicas”. [...] “Todos los errores en política, en moral, tienen por base unos errores filosóficos”.²²³

La constatación puede ser del todo novedosa,²²⁴ pero el problema a desarrollar aquí es de qué modo esta disposición hacia el progreso y el futuro permite comprender mejor el modo en que Bolívar construía la historia en un medio inhóspito como lo era la América hispana en aquel tiempo, en donde las señas del progreso no estaban disponibles del mismo modo que en Europa, más bien al contrario, era tierra de atraso o inmadurez. Incluso cuando Hegel, por las década de 1820, la reconoció como tierra del futuro añadía que por ello mismo no poseía interés filosófico.²²⁵ El sentido de América en la Historia estaba en disputa y no era cuestión de elucubración hallarlo, sino de acción, había que descubrir qué era posible en América hispana.

El nuevo concepto –dieciochesco– estaba apoyado en algunas ideas fundamentales que debemos presentar: a) que la historia es un sucesivo encadenamiento de culturas y civilizaciones en una línea de desarrollo unívoco,²²⁶ b) que la historia es un proceso racional ordenado hacia un fin

²²³ Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid: Editora Nacional, 1980. 240 y 216.

²²⁴ No proponemos una continuidad de la Ilustración europea en América hispana, más bien hacemos nuestra la indicación de Castro Leiva en el sentido de que la alusión a estas ideas tienen por fin la comprensión de la racionalidad de los sujetos involucrados en los procesos independentistas: “Ver en el conjunto del proceso discursivo e histórico de las revoluciones hispanoamericanas una prolongación de la Ilustración, es decir, del legado intelectual francés, no tiene mucho sentido. El único sentido que podría tener este enfoque sería querer acercar este proceso a las interacciones específicas de quienes participaron en ella, habida cuenta de su ámbito concreto de comprensión”. Castro Leiva, Luis, “Las paradojas de las revoluciones hispanoamericanas”, *Op. Cit.* 56.

²²⁵ Hegel, G. W. F., *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid: Itsmo, 2005. (Edición bilingüe de Román Cuartango).

²²⁶ A éste respecto debemos considerar la tesis de John Bury, la que sostiene que tal idea se hallaba previamente formulada ya en el siglo XVI, en la obra de Juan Bodino quien a su vez se habría basado en las ideas de “imperio” de fines de la cultura clásica, y de su supervivencia en

superior ligado a la libertad, el progreso moral y la verdad, c) que los pueblos e individuos sólo obtienen su dignidad en la medida que aporten a tal movimiento, de hecho cuando esta idea se convierte en sistema, con Hegel, se planteará que las entidades históricas que aportan al progreso no desaparecen, sino que son conservadas en las estructuras superiores que ellas favorecieron, de lo que se deduce su conciencia del sentido de la Historia. Dado que nuestro interés final es América en la historia, valga advertir que es justamente esta lógica –que como bien se sabe en la filosofía de Hegel está contenida en el principio de “superación” (*Aufhebung*)– la que reproduce en términos abstractos la “lógica” de la dominación colonial: un pueblo con “más espíritu” absorbe a otro anterior. Nuestro recurso a Hegel no dice relación con un posible contacto de Bolívar con sus obras, sino que sus *Lecciones sobre filosofía de la historia* pueden ser consideradas como la síntesis y resultado de toda una época que va más allá de los debates estrictamente histórico-filosóficos. Si como la cuenta Roger Chartier la primera versión de las *Lecciones* estuvo lista ya en 1822,²²⁷ podemos afirmar entonces que hay una sintonía epocal en el modo en que comprenden la historia las mentes ilustradas.

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

la idea de “Iglesia universal” en el medioevo. “Bodino habla repetidamente del mundo como de un estado universal y sugiere que las distintas razas han de contribuir al bien común de la totalidad mediante sus aptitudes y cualidades peculiares. Este concepto de la solidaridad de los pueblos habría de ser un elemento de decisiva importancia en el desarrollo de la doctrina del progreso”. Bury. John, *La Idea del Progreso*, Madrid: Alianza, 1971. 32 y 48.

²²⁷ Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona: Gedisa, 2002. 67.

Según Antonio Campillo²²⁸ el pensamiento europeo en torno a la historia puede ser él mismo pensado a partir de dos fases: la primera, que va del renacimiento hasta el romanticismo, en la que predomina la tesis del *sujeto* y, la segunda, que va del romanticismo hasta la crisis del marxismo –hasta hoy–, en la que predomina la tesis de la *historia*.²²⁹ En la primera se afirma –casi como un principio de negación frente a la diferencia– que los hombres son por naturaleza esencialmente idénticos, dotados de la misma razón y libertad, pasiones e intereses. De esta universalidad del sujeto se deriva la universalidad del tiempo y el espacio, no sólo como universo físico, sino fundamentalmente humano: lo que es bueno o malo para un sujeto en una cultura o en una época de la historia, es igualmente bueno o malo para todos los sujetos de cualquier cultura y de cualquier época histórica.²³⁰ Ejemplos de la presencia de tal principio pueden constatarse desde Descartes (“nada hay mejor repartido en el mundo que el buen juicio”, escribía en el *Discurso del método*) a Kant (la razón que examinaba en su primera *Crítica* era una razón intemporal y universal), aunque para el caso sea la cita de los *Essai* de Voltaire lo que mejor grafica tal disposición:

²²⁸ Campillo, Antonio, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*, Barcelona, Anagrama, 1995.

²²⁹ Existe coincidencia entre esta perspectiva analítica de la modernidad y la de Jorge Larraín para quien también la modernidad puede ser identificada en torno a dos perspectivas: las “teorías universalistas” y las “teorías historicistas”. “Las teorías universalistas miran al ‘otro’ desde la perspectiva del sujeto racional europeo; tienden a aplicar un patrón general que postula su propia verdad absoluta y reducen así todas las diferencias culturales a su propia unidad. Las teorías historicistas miran al ‘otro’ desde la perspectiva de su especificidad cultural única, acentuando así la diferencia y la discontinuidad”. Es importante destacar que Larraín asume la existencia de contrapuntos críticos al interior de cada una de ellas, en lo que nos concierne, existen propuestas historicistas dentro del patrón universalista, es el caso de algunos cronistas americanos que Bolívar valorará al momento de reivindicar los motivos de la causa independentista. Larraín, Jorge, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1996. 56-57.

²³⁰ A este respecto también los planteamientos de Anthony Pagden: “Los observadores de los siglos XVI y XVII también vivían en un mundo que creía firmemente en la universalidad de la mayoría de las normas sociales y en un alto grado de unidad cultural entre las distintas razas de los hombres [...] Desde luego podía existir una amplia variedad de costumbres locales [...] pero todas tenían que conformarse a un cuerpo de meta-leyes, el derecho natural, el *ius naturae*”. “A mediados del siglo XVIII, la teoría de que las diferencias en el comportamiento cultural podían explicarse como las diferencias en los ritmos de desarrollo histórico, se había convertido en un lugar común”. *La caída del hombre natural*, Madrid: Alianza, 1988. 26 y 23.

“La naturaleza, siendo por todas partes la misma, los hombres han debido adoptar necesariamente las mismas verdades y los mismos errores, en las cosas que convienen más a sus sentidos y que chocan más fuertemente su imaginación”.²³¹

El problema que significaban las evidentes diferencias entre pueblos y culturas es resuelto tomando –platónicamente– las diferencias como algo accesorio, aparente o contingente, un estado pasajero condicionado por la “tiranía” y la dominación. Una dominación que va desde el predominio de las pasiones (dentro del sujeto), hasta la tiranía de poderes despóticos (sobre el sujeto). “Para que el sujeto ejerza como tal, para que su condición natural emerja a la superficie de la historia, es preciso abolir progresivamente todas las dominaciones”.²³² El sujeto que se deja dominar es un niño crédulo, su naturaleza aflorará cuando madure, piense y actúe “por sí mismo”. De este modo “las variaciones históricas no hacen sino mostrar de una forma cada vez más patente la intemporal universalidad humana”. La idea de *progreso* lineal es lo que permite articular la tesis de la universalidad del sujeto con la constatación de las variaciones culturales e históricas.²³³ Pero la asociación de la historia a esta idea de progreso da paso a la jerarquización de los pueblos, según estén más próximos a reconciliarse con la naturaleza del sujeto. En este sentido la dominación y la colonización –fenómenos que son puntos de partida de esta

²³¹ Voltaire, François-Marie-Arouet, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Buenos Aires: Biblioteca Hachette de Filosofía, 1959. 43. Al respecto ver María Inés Mudrovic, “La historiografía volteriana: una invención crítica”, *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 2005. 57-70. En este texto la autora sostiene que en tanto historiador Voltaire se alejaría del principio de universalidad de la naturaleza, lo que se podría observar en el desarrollo del concepto de “costumbre”. Es importante destacar también que, según lo constata Pérez Vila, Bolívar poseía en la biblioteca de su residencia de La Magdalena Vieja, cerca de Lima, sesentaitrés volúmenes que conformaban las *Oeuvres* de Voltaire, las que habría adquirido entre 1817 y 1818. Pérez Vila, Manuel, *Op. Cit.* 208-210. Bolívar cita directamente al autor del Ensayo en carta dirigida a Fernando Peñalver, del 26 de septiembre de 1822, *Doctrina del Libertador, Op. Cit.* 199.

²³² Campillo, Antonio, *Op. Cit.* 18.

²³³ *Op. Cit.* 19.

misma reflexión– siempre se efectuarán “en nombre de la libertad”. Los dominadores dominan porque se encuentran varias generaciones más adelante que los dominados, y cumplen la función de acelerar la historia en donde ésta se ha demorado. Es esta aceleración la que permitirá la auténtica universalización de la moral, el conocimiento, el sistema político y la economía. Y no obstante se trata de un proceso inacabable, un progreso indefinido: la historia se estudia para volver sobre ella y producir más progreso: Así lo plantea explícitamente Condorcet en la primera parte de su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794):

“Este cuadro es, pues, histórico, toda vez que, sometido a perpetuas variaciones, se forma mediante la observación sucesiva de las sociedades humanas en las diferentes épocas que estas han recorrido. El cuadro debe presentar el orden de esos cambios, exponer la influencia que cada instante ejerce sobre el que le sucede, y mostrar así las modificaciones que la especie humana ha experimentado, y que la han renovado sin cesar en medio de la inmensidad de los siglos, la marcha de la especie ha seguido, los pasos que ha dado hacia la verdad o hacia la felicidad. Los resultados que el cuadro presenta **nos conducirán, de un modo inmediato, a los medios de asegurar y de acelerar los nuevos progresos** que su naturaleza la permite esperar aún”.²³⁴

Según Karl Löwith lo que está trabajando a la base del planteamiento de Condorcet, pero también de todos los filósofos de la historia y de los historiadores filosóficos del siglo XVIII (Voltaire, Montesquieu, D’Alambert, Hume, Robertson, Smith), era el modelo de ciencia de Newton. “Solo es necesario un Newton de la historia para poder orientarse científicamente en todo el movimiento histórico y determinar anticipadamente la marcha futura de la historia [...] las profecías arbitrarias se transforman así en un pronóstico racional, que nos permite sustituir la providencia divina por la predicción

²³⁴ Condorcet, *Op. Cit.* 82. Las negritas son nuestras.

humana. Es en especial la aplicación del análisis combinatorio²³⁵ entre circunstancias, acontecimientos y entidades históricas lo que permite elaborar tal pronóstico. El hombre ahora se entrega a una especie de cálculo para conocer la historia probable. Estamos ya lejos de la historia como maestra de vida. Tal como observa Anthony Pagden citando a D’Alambert: “La ciencia de la historia –escribió-, cuando no está iluminada por la filosofía, es la última de las ciencias humanas’. Sin embargo, cuando recibe la ayuda de la filosofía, es la

²³⁵ Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires: Katz Editores, 2007. 117. Pérez Vila constata la existencia de un ejemplar de los *Principia Mathematica* y de *Aritmética Universal* de Isaac Newton en la biblioteca de la casa natal de Bolívar, a partir de un inventario efectuado en 1801, también uno de la *Mécanique analytique* de Lagrange. Pérez Vila, Manuel, *Op. Cit.* 196-198. Por su parte Grínor Rojo ha señalado el recurso a los conocimientos astronómicos de la época como garantía de estabilidad política, es decir como recurso de legitimación científica de la relación estable entre los órganos que conforman un cuerpo político, un sistema: “El equilibrio que debiera existir entre la libertad y la igualdad como fines, y la autoridad como árbitro necesario en el mediano o corto plazo, aunque dispensable a la larga, es, sigue siendo el blanco de la lucubraciones políticas de Bolívar. Esto es lo que tendrían que habilitar los cuatro cuerpos del Estado que el documento contempla, aunque teniendo siempre como principio irrenunciable la soberanía popular. La presidencia vitalicia, ‘como el sol que firme en su centro, da vida al Universo’”. En el discurso que acompañó el proyecto constitucional de Bolivia (1826) el Libertador señala: “El Presidente de la República viene a ser en nuestra Constitución como el sol que firme en su centro da vida al universo. Esta suprema autoridad debe ser perpetua; porque en los sistemas sin jerarquía, se necesita, más que en otros, un punto fijo alrededor del cual giren los magistrados y los ciudadanos, los hombres y las cosas”. *Discursos y Proclamas, Op. Cit.* 124. El filósofo chileno Zenobio Saldivia ha analizado en detalle dicha relación establecida por Bolívar, particularmente las influencias del mecanicismo en la estructura de sus proyectos constitucionales como un esfuerzo de asegurar, por el orden normativo de la sociedad, la estabilidad del gobierno de la que se deriva la seguridad de los individuos para seguir construyendo cualquier otro proyecto político en los lindes de un “republicanismo americano”. Saldivia propone superponer la siguiente cita de los *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* a la cita de Bolívar: “Los seis planetas principales giran alrededor del Sol, describiendo círculos concéntricos al Sol, siempre en la misma dirección y, aproximadamente, sobre el mismo plano”. De tal manera que ambos discursos presentan un plano fuertemente analógico acerca del equilibrio, el reparto de energías y entidades que están en subordinación respecto de una central. Saldivia, Zenobio, “Una aproximación a la idea de ciencia en Bolívar”, *Acta Académica N°27*, San José de Costa Rica: Universidad Autónoma de Costa Rica, 2000. 203-209. En la misma línea Marco Ortiz sostiene: “En cuanto a la analogía en relación con el modelo científico, Bolívar no adopta del sistema solar la idea de fuerzas contrapuestas. Se queda, en cambio, con la imagen del elemento alrededor del cual giran los demás, reforzando su argumento con la referencia a Arquímedes. Cada objeto encuentra su posición por referencia a tal centralidad; aunque, conformándonos con la analogía, no sepamos mucho de la forma de sus relaciones entre sí. “La analogía del sistema solar en la política”, *Presente y Pasado. Revista de Historia. Año 18. N° 35*. Mérida-Venezuela: Escuela de Historia, Universidad de Los Andes, 2013. 161.

primera”.²³⁶ El mismo Pagden nos muestra en qué consistía todo ejercicio de saber histórico en una época que, como escribió Voltaire la pura erudición sin filosofía es considerada un cúmulo de “errores inútiles”. Sus obras estaban dedicadas al estudio comparativo de las actuaciones y los comportamientos de los seres humanos: “la estrategia consistía en utilizar la historia de un pueblo en concreto o de un momento específico para ilustrar algún aspecto de la historia de la especie en su conjunto”.²³⁷ En efecto subyace a estos planteamientos la propuesta común de la existencia de un entramado legaliforme que puede ser descubierto con al menos dos objetivos: poseer un saber similar a la física para redirigirse a la historia e intervenir, “acelerarla” como sostenía Condorcet, y dar con la garantía del progreso indefinido de la humanidad.

Quizá, con mayor claridad que ningún otro, sea Montesquieu quien expresa una profunda convicción acerca de que la Historia, y la infinidad de acciones que la componen, se halla regida por leyes. Así afirma:

“No es la fortuna lo que gobierna el mundo, tal y como muestra la historia de los romanos. Son causas generales, morales o físicas las que operan sobre cada Estado, lo elevan, lo mantienen o lo destruyen; todo cuanto sucede se halla sujeto a esas causas; y si una causa particular, como el resultado accidental de una batalla, arruina a un Estado, no hay duda de que por debajo de ésta había una causa general que acarrió la decadencia de ese Estado a partir de esa batalla individualmente considerada. En una palabra, el movimiento principal (l'allure principale) lleva consigo todos los acontecimientos particulares”²³⁸

Así mismo, catorce años más tarde, reafirma su posición cuando sostiene:

“He establecido los principios y he encontrado cómo cada caso particular se acomoda espontáneamente a ellos, de suerte que la historia de todas las

²³⁶ Pagden, Anthony, *La Ilustración. Y por qué sigue siendo tan importante para nosotros*, Madrid: Alianza Editorial, 2015. 209.

²³⁷ Pagden, Anthony, *Op. Cit.* 209-210.

²³⁸ Montesquieu, Charles, *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos (1734)*, citado por Bury, John, *La Idea del Progreso*, Madrid: Alianza, 1971. 135.

naciones no es sino su consecuencia y cada ley particular se halla en conexión con otra general o depende de ella”²³⁹.

Sin embargo Montesquieu se aproximaba a la problemática desde el ámbito de lo jurídico: las leyes creadas por el hombre para adecuarse a las condiciones naturales que lo determinan. Por tanto es aquí dónde presenciamos una de las primeras versiones de uno de los problemas que se plantea la dialéctica: “legaliformidad del mundo social-voluntad humana”, cuestión que en *Del espíritu de las leyes* se revela como un artificio para conducir la *tendencia* de la voluntad humana hacia la construcción de una legalidad jurídica tan segura y rígida como la legalidad natural (la intención de naturalizar lo moral), por lo cual, tal como observa el filósofo español Manuel Cruz, la convicción de Montesquieu acerca del carácter legaliforme del mundo social se revela finalmente como un *desideratum ético*.²⁴⁰

Pero es, sin duda, con Voltaire que el pensamiento histórico de la ilustración “Culmina por primera vez”, como sostuvo Meinecke. Muchas de las nociones y concepciones sobre el desarrollo histórico alcanzan en su obra una madurez conceptual, e incluso una innovación conceptual, tal como ocurrió específicamente con el término *filosofía de la historia*.²⁴¹ De hecho la explícita intención de “leer la historia en filósofo”, que según veremos atraviesa todo el pensamiento histórico ilustrado, se halla formulada por Voltaire en la

²³⁹ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, citado por Manuel Cruz, *Filosofía de la Historia*, *Op. Cit.* 56.

²⁴⁰ Cruz, Manuel, *Op. Cit.* 58. Podemos añadir que la “naturalización de la moral” viene al menos desde Sócrates, pasando por Platón, Aristóteles, Santo Tomás. Se puede decir que es la más clásica doctrina de Occidente. Sólo fue desafiada, sin éxito, por los sofistas. Lo verdaderamente novedoso de la Ilustración está en la “legaliformidad” de la naturaleza tomada de la física; legaliformidad que intenta pasarse a la moral, el derecho, la política y la historia. Es importante la observación de Cruz dado que sabemos que Montesquieu fue un autor fundamental para Bolívar, quien lo refiere reiteradamente en sus escritos, apelando a la relación entre clima, geografía y formas posibles de gobierno.

²⁴¹ Sobre el significado original de este concepto Meinecke sostiene: “Filosofía de la Historia significaba, por consiguiente, para Voltaire, nada más que el desglosamiento de ‘verdades útiles’ de la Historia”, Meinecke, Friedrich, *El historicismo y su génesis*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983. 74.

introducción a su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*” (1756). Así sostiene:

“Quisierais que la historia antigua hubiera sido escrita por filósofos, porque queréis leerla como filósofa. Sólo buscáis verdades útiles, y me decís que no habéis encontrado sino errores inútiles. Tratemos, pues, de esclarecernos a la par; procuremos desenterrar algunos monumentos entre las ruinas de los siglos”²⁴².

Pero esa búsqueda de “verdades útiles” que perseguía Voltaire daban un doble carácter a su obra, por un lado una vuelta a la historia pragmática revitalizada en el renacimiento²⁴³ y, por otro, una práctica crítica que permitiera discriminar lo irracional de la historia. Lo digno de destacar es que este tipo de crítica se situaba en un nivel superior al que hasta entonces se había desarrollado el trabajo de los eruditos –y por la cual Voltaire demostró escaso interés²⁴⁴. El nuevo nivel de crítica que introducía Voltaire tenía que ver tanto con la aplicación de criterios de verosimilitud al pasado, como con el descubrimiento del espíritu de la humanidad por el cual se pudiera acceder a una verdadera “mecánica de la historia”. Sobre la primera función de esta crítica Croce sostiene:

“Los iluministas, y a su frente Voltaire, promovieron una forma ulterior de crítica, una crítica más intrínseca, que se dirige a las cosas, y en virtud del conocimiento de las cosas –de la experiencia literaria, moral, política, militar– reconoce como imposible que determinados hechos hayan ocurrido en la forma en que los relatan los historiadores superficiales, crédulos o interesados, e intenta reconstruirlos en la única forma en que pudieron lógicamente ocurrir”.²⁴⁵

²⁴² Voltaire, François-Marie-Arouet, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Buenos Aires: Biblioteca Hachette de Filosofía, 1959. 33.

²⁴³ Croce, Benedetto, *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires: Ediciones Imán, s/f. 203 y 213.

²⁴⁴ Collingwood, R.G, *Idea de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992. 83.

²⁴⁵ Croce, Benedetto, *Op. Cit.* 208-209.

Voltaire llevó adelante un descarte de la superstición y los prejuicios en historia, cribando las antiguas narraciones y procediendo al “buen y verdadero establecimiento de los hechos”.²⁴⁶ La cuestión es que para Voltaire la verdad de los hechos era la precondition para dar con la verdad que debía extraerse de la sistematización de tales hechos; de este modo la tarea del estudioso que “lee la historia en filósofo” era extraer esa verdad más general identificada con el “espíritu de la humanidad” y que nos daba noticias de la razón de la historia. El autentico objeto que tenía Voltaire al desarrollar su narración de la historia era, más allá de los meros hechos, el conocimiento del espíritu de la humanidad:

“Queréis al fin sobreponeros al disgusto que es causa la historia moderna a partir de la decadencia del imperio romano, y adquirir una idea general de las naciones que habitan y se desuelan en la tierra. No buscáis en esa inmensidad sino lo que merece ser conocido por vos; el espíritu, las costumbres, los usos de las naciones principales, apoyado en hechos que no es permitido ignorar. El objeto de este trabajo no es el de saber en qué año un príncipe indigno de ser conocido sucedió a un príncipe bárbaro en una nación grosera. Si uno pudiera tener la desgracia de llegar a meterse en la cabeza la serie cronológica de todas las dinastías, no sabría otra cosa que palabras”.²⁴⁷

Tras estas palabras y tras estos hechos que conforman la cronología se esconde la verdad de la historia. “La verdad de la historia es su espíritu: encontrarlo debajo de la apariencia de los hechos resonantes, de los personajes

²⁴⁶ Bolívar sostendrá al inicio de su “Carta de Jamaica” (1815): “Tres siglos –dice Vd- que empezaron las barbaridades que los españoles cometieron en el grande hemisferio de Colón’. Barbaridades que la presente edad ha rechazado como fabulosas, porque parecen superiores a la perversidad humana; y jamás serán creídas por los críticos modernos si constantes y repetidos documentos no testificasen estas infaustas verdades”. A nuestro juicio hay aquí una relación directa con la crítica racionalista volteriana, en donde la razón presente indica lo que ha sido o no posible en la historia, de aquí la introducción de la anterior cita de Croce: “reconoce como imposible que determinados hechos hayan ocurrido en la forma en que los relatan los historiadores superficiales, crédulos o interesados, e intenta reconstruirlos en la única forma en que pudieron lógicamente ocurrir”. Por su parte White acotará: “esto significaba que cuerpos enteros de datos del pasado –todo lo contenido en leyendas, mitos, fábulas- eran excluidos como evidencia potencial para determinar la verdad acerca del pasado”. White, Hayden, *Metahistoria*, Op. Cit. 59.

²⁴⁷ Voltaire, François-Marie-Arouet, *Op. Cit.* 171.

influyentes, del fragor de las guerras y de la astucia de los tratados, es encontrar lo que la historia es: su verdad”.²⁴⁸

Así reaparece la vieja distinción platónica entre una apariencia –en este caso conformada por los hechos– y una esencia (el espíritu). Si bien los meros hechos no constituyen la verdad de la historia, no se puede prescindir de ellos para llegar a dicha verdad, ontológicamente pueden ser prescindibles frente a las disposiciones del espíritu, pero gnoseológicamente no se tiene más que ellos.

En efecto lo que se propuso Voltaire en su *Ensayo* era el examen de la “entidad histórica” –no puramente de unos hechos– y, en esa medida, el examen de una supuesta sustancia de la historia “buscando la motivación y el sentido tras la cáscara de los acontecimientos”.²⁴⁹ No obstante, el supuesto en que se fundaba la labor de Voltaire supone el problema de la ahistoricidad del propio acontecer en una especie de actualización del ahistoricismo aristotélico – en tanto plantea la existencia de una sustancia–, sin embargo el *espíritu* que alude Voltaire puede ser conceptualizado históricamente esquivando la paradoja.

En su *Ensayo* Voltaire recorre épocas y culturas tras de las cuales descubre un espíritu particular que es susceptible de convertirse en explicación última de todo acontecer, sin embargo todas esas manifestaciones históricas guardan una profunda unidad que hace concebible una historia universal –por supuesto en clave del permanente ascenso hacia la razón. Así “semejantes momentos de la historia son dignos de atención, porque en ellos se hace patente el núcleo de lo que vendrá algún día en lo que, de momento, se está produciendo, y así también se manifiesta la continuidad profunda de todas las evoluciones”,²⁵⁰ continuidad ésta, que era a su vez el fundamento de una *raison*

²⁴⁸ Ferrater Mora, José, *Cuatro visiones de la historia Universal: San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel*, Madrid: Alianza, 1988. 79-80.

²⁴⁹ Romero, Francisco, “Estudio preliminar”, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, *Op. Cit.* 18.

²⁵⁰ Meinecke, Friedrich, *Op. Cit.* 95.

universelle –lo que designara como una “teología profana”.²⁵¹ Así es como, en última instancia, la posibilidad de hallar una mecánica del mundo moral (del accionar humano) quedaba abierta una vez asegurada una causalidad profunda.

La filósofa italiana Paula Rudan, apoyada en Castro Leiva, ha sostenido que Bolívar sufrió un influjo directo de la filosofía de la historia volteriana, particularmente poniendo el límite entre pasado y presente en los treientos años de oscurantismo, por un lado, y un presente ilustrado, por otro, lo que a su vez le permitía legitimar su acción como un agente del progreso de las luces frente a las fuerzas oscurantistas, que identificaba con la iglesia romana y por extensión luego a todo el cristianismo:

“Para comprender la perspectiva bolivariana, es necesario inscribir al Libertador en el contexto de la reflexión ilustrada, a través de la oposición entre irracional y racional” [...] “La filosofía de la historia de Voltaire parece así ser capaz de ‘iluminar’ el desorden de la guerra civil y al mismo tiempo legitimar el papel de los libertadores [...] “la filosofía de la historia de Bolívar, exactamente como la de Voltaire, busca sustituir la Providencia dentro de un horizonte ya dado, secularizando la esperanza cristiana e identificando un nuevo *telos* que para el venezolano estará representado por la unión y, antes aún, por la República”.²⁵²

Otro de los grandes exponentes del pensamiento histórico ilustrado es sin duda David Hume. Aunque terminó consagrado como historiador, Hume inició su actividad intelectual dedicado a la filosofía en dónde se consagró –siguiendo la figura de Locke– como uno de los pilares fundamentales del empirismo inglés.

La reivindicación que hizo Hume de la historia, como actividad pragmática y erudita, puede ser interpretada como la consecuencia necesaria de un empirismo “militante” opuesto al racionalismo francés (fundado por Descartes), en primer lugar por el papel preponderante que concedía a la experiencia en el proceso general del conocimiento: “mostró que la observación y la experiencia

²⁵¹ Meinecke, Friedrich, *Op. Cit.* 77.

²⁵² Rudan, Paola, *Por la senda de occidente. Republicanismo y constitución en el pensamiento político de Simón Bolívar*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. 88 y 90.

constituían el fundamento subyacente de la razón, sin las cuales no era capaz de enjuiciar la vida. Con el aumento de la experiencia cambian y se depuran los contenidos racionales de los hombres”²⁵³ y, “por otra parte si todo conocimiento se funda en la experiencia, se trata de un producto histórico”.²⁵⁴

No limitado a este principio, Hume se dirigió al ataque de uno de los fundamentos del racionalismo, expresado principalmente en la doctrina del *iusnaturalismo*, que había atravesado todo el pensamiento histórico de la ilustración. Hume cuestiona el principio de una razón intemporal ordenadora. El autor infiere, a través de sus estudios histórico-filosóficos, que hay fenómenos que no son susceptibles de asignar a la razón (Por ejemplo “que la fe en un Dios único no proviene de la luz de la razón, sino de las tinieblas del politeísmo”, o que el origen del Estado no es el “contrato social” sino la guerra y la subyugación²⁵⁵). No obstante –a este particular respecto– no hace sino más que reemplazar un viejo dogma por otro nuevo: la actividad intemporal de la rígida razón es reemplazada por la intemporal actividad de los impulsos y pasiones permanentes, cuestión clara en el patente psicologismo que guardan los sistemas explicativos de sus obras históricas (por ejemplo en su *Historia de Inglaterra*, 1762)

Así, pese a su despliegue filosófico e histórico en pro de una crítica de la noción de “sustancia espiritual”, Hume no logró romper del todo con los parámetros de su época acabando por comprender la historia como la suma de complejos síquicos determinados igualmente por leyes universales. Por último, sostiene sarcásticamente Meinecke, “el aniquilador del concepto de sustancia describe solamente los cambios de complejos psicológicos típicos, pero no la transformación de entidades espirituales”²⁵⁶ (que quedan establecidas como esencias).

²⁵³ Meinecke, Friedrich, *Op. Cit.* 172.

²⁵⁴ Collingwood, R.G, *Op. Cit.* 78.

²⁵⁵ Meinecke, Friedrich, *Op. Cit.* 182-185.

²⁵⁶ Meinecke, Friedrich, *Op. Cit.* 190.

Pero ¿Cuál es finalmente el contenido de estas estructuras? Es decir ¿Cuál es el orden del progreso del espíritu humano el Condorcet, Voltaire o Hume? ¿Cuáles son las formas concretas que adopta la razón en la historia? Pagden ha advertido sobre el mecanismo con que operan estos ejercicios: selección de épocas y pueblos para ilustrar el progreso, pero interesa saber ahora cuáles son esas fases del progreso y cuáles son esos pueblos y qué relación adquieren, pues este es el contenido de la Historia Universal.

En todos ellos se trata de una escala evolutiva de organización política o modos de subsistencia, que el caso de Condorcet adquiere la siguiente fisonomía: en la introducción de su *Bosquejo* advierte que ha dividido la historia en nueve épocas (la décima es el futuro):²⁵⁷ 1. Reunión de los hombres en poblaciones, 2. Organización de pueblos pastores y su paso a la agricultura, 3. Progresos de la agricultura y la invención de la escritura por los pueblos de Asia y China, 4. Progreso de la ciencia en Grecia, 5. Decadencia y desarrollo del gobierno y las ciencias en Roma, 6. Decadencia de las luces y restablecimiento en la época de las Cruzadas, 7. Restauración de las ciencias en Occidente e invención de la imprenta, 8. La imprenta, las ciencias, la filosofía contra “el yugo de la autoridad”, y 9. Formación de la República francesa. Como se verá el trayecto que Condorcet ha “descubierto” tiene una valoración y orden bien marcado, sobre todo teniendo en cuenta que el progreso del espíritu humano culmina con la República francesa.

En Montesquieu este esbozo evolutivo tiene que ver con las formas de las leyes de cada pueblo, las que según su planteamiento “guardan una gran relación con la forma en que los diversos pueblos se procuran la subsistencia”. Así, en *El espíritu de las leyes*, procede con una gradación que comienza con los pueblos cazadores, luego los pastores, los agricultores hasta llegar a los que

²⁵⁷ *Op. Cit.* 89

se dedican al comercio y al mar, fase última que ligaba “al gobierno de varios” y no a las monarquías.²⁵⁸

En Voltaire se trata de un ordenamiento evolutivo de índole más estrictamente cultural, la historia da cuenta del proceso gradual de ilustración, por lo tanto le interesan sólo las épocas y pueblos en que hay avance de las ciencias, el orden es el siguiente: China, India, Persia, Arabia, Grecia, Roma, la Europa del Renacimiento y finalmente el siglo de Luis XIV, en donde la razón se ha perfeccionado, ligando desarrollo industrial con cultura. Respecto de este filósofo Löwith indica que “el extraordinario éxito del *Essai* de Voltaire se debe a que supo aportar a la burguesía en ascenso una justificación histórica de sus propios ideales, convencéndola de que el proceso de la historia culmina en el siglo XVIII [...] el sentido y el fin de la historia consisten en mejorar, por la propia razón, las relaciones humanas, hacer a los hombres menos ignorantes, ‘mejores y más felices’”.²⁵⁹

Finalmente Hume, figura central e irradiadora de la “Escuela escocesa”, merece especial atención por construir una comprensión evolutiva de la historia que influirá directamente en el pensamiento de Adam Smith, de quien sabemos Bolívar había leído *La riqueza de las naciones*. Josep Fontana sostiene que

“La aportación más original de Hume al campo de la teoría de la historia – la que hace de él el verdadero fundador de la escuela escocesa– se encuentra en sus *Discursos políticos*. Hume parte de una consideración de las etapas del desarrollo humano que aparece estrechamente ligada a las actividades económicas. La primera fase fue la del salvajismo en que los hombres se dedicaban únicamente a la caza y la pesca. De ahí se salió para pasar a otra en que crecieron desigualmente la agricultura y las manufacturas: una economía de base agraria, semejante a la que dominaba en la mayor parte de la Europa de su tiempo [...] Hume hará una serie de inteligentes consideraciones acerca del peso de los factores climáticos y políticos en el desarrollo económico, convencido de que el absolutismo engendra la pobreza, pero también de que la libertad no basta por si sola para engendrar crecimiento. Dentro de esta sociedad, el

²⁵⁸ Al respecto ver las observaciones de Fontana, Josep, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Op. Cit. 69-70.

²⁵⁹ Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación*, Op. Cit. 133.

desarrollo económico se basa en la división del trabajo y la articulación del mercado”.²⁶⁰

La misma escala evolutiva puede verse en *La riqueza de las naciones* (1776) de Smith: caza, pastoreo, agricultura y comercio. Lo relevante de esta serie de constataciones en estos autores (en que nos hemos detenido por la relación que guardó Bolívar con sus ideas), es que presentan el progreso como un proceso culminante en Europa pasando por unas etapas previas a las que se parece mucho América. Bolívar tendrá que pensar la historia con ellos y contra ellos. En segundo lugar está la tensión entre la existencia de un entramado legaliforme “bajo” los acontecimientos que tiene una función ambivalente: si actúa como en la física lleva a aceptar una buena dosis de determinismo en la historia, lo que obstruye la idea de libertad humana en la que también cree la época, es lo que Koselleck ha identificado como dos principios contradictorios que coexisten para dar contenido al mismo concepto de historia: la no disponibilidad y la factibilidad de la historia, es decir la creencia en que la historia es un proceso autónomo que nos sobrepasa y la confianza en que los hombres construyen la historia con sus proyectos.²⁶¹ En cualquier caso parece ser que tanto Bolívar como los autores que hemos aludido solucionaron este problema también con el ejemplo de las proyecciones sociales de la ciencia newtoniana, extrayendo una serie de reglas y principios de la historia para producir el equivalente político de la revolución científica e industrial. “Una vez trazado el esquema general será posible que la especie en su conjunto, si no el individuo en todos los casos, descubra cómo actuar para obtener el

²⁶⁰ Fontana, Josep, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Op. Cit. 85.

²⁶¹ Al respecto ver “Historia magistra vitae” y “Sobre la disponibilidad de la historia”, ambos contenidos en Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado*, Op. Cit. También la explicación al respecto contenida en Gómez Ramos, Antonio, *Reivindicación del centauro*, Op. Cit. 18-19.

resultado más satisfactorio. Porque los seres humanos poseen la capacidad de prever”.²⁶²

Siguiendo con la división propuesta por Campillo la segunda fase, la de la *historia*, se funda en las observaciones hechas por el romanticismo (por ejemplo Herder) al concepto ilustrado de historia, de las que se hará cargo en gran medida Hegel. La tesis de la historia se caracteriza por asumir la particularidad y especificidad de cada pueblo histórico, la radical diferencia entre unos hombres y otros, la diversidad de morales, formas de conocimiento, etc. No hay ya un único modelo de libertad y de racionalidad, no hay una identidad natural independiente de las diferencias históricas. El problema en este entendido es el de establecer la relación que hay entre esas diferencias. Se impone la intuición de que “esas diversas racionalidades no son, pues, absolutamente diferentes ni absolutamente indiferentes entre sí, sino que se asemejan y se enfrentan mutuamente”.²⁶³ Esta cuestión ha de ser resuelta por el recurso a una nueva variante de la idea de progreso, pues la tesis de la *historia* asume que cada entidad histórica tiene una forma de libertad y de racionalidad que no ha de ser juzgada como falsa o errónea, sino como particular: la existencia de una subjetividad específica. El planteamiento podría bordear el relativismo, pero si se asume que dichas formas tienen validez en sí mismas, se trata de una validez limitada por la validez de otras formas históricas. Se trata entonces de establecer la escala comparativa. La novedad será que esa escala, a diferencia del progreso asumido en la tesis del *sujeto*, “no nos la proporciona ya un patrón intemporal, un modelo natural, una verdad previa e independiente del despliegue histórico [...] La escala nos la proporciona el propio despliegue histórico”.²⁶⁴ Esto significa que la historia misma, como proceso concreto, construye la jerarquía de pueblos, en un movimiento en que unas entidades históricas subsumen a las otras, y las subsumen porque son superiores. Ya no hay aquí *a priori*, sino un mero ceñirse

²⁶² Pagden, Anthony, *Op. Cit.* 227.

²⁶³ *Op. Cit.* 22.

²⁶⁴ *Op. Cit.* 23.

a los hechos. Se produce un progreso hacia la universalidad, pero a una universalidad que no estaba previamente dada, sino que ha ido avanzando mediante universalizaciones parciales. El resultado es que se idealiza la dominación misma, la dominación es el único criterio real de progreso. Es una dominación aparentemente “más humana”, en tanto reconoce el derecho y los “aportes” de las entidades históricas particulares, pero mucho más dura en el sentido que se acata el mandato de lo real como única fuente de razón. La radicalización de este principio ha de encontrarse en la misma acción anticolonial: “para acabar con el dominio de las potencias extranjeras, los pueblos colonizados no encontrarán mejor vía que la de imitar los procedimientos técnicos, económicos, políticos y culturales empleados por esas mismas potencias. Para liberarse, ya se sabe, hay que modernizarse”.²⁶⁵ Los dominados tratan de ponerse a la altura de los dominadores.

Evidentemente se trata de dos modos (*sujeto e historia*) de “hacerse cargo de la diferencia”, por vía de una filosofía de la historia, en un caso fundada en la mera progresión lineal como despliegue de una naturaleza dada, y en la otra de una progresión dialéctica fundada en la propia historia. El paso de una a otra tiene que ver no tan sólo con las críticas románticas, sino al hecho concreto de que la mayoría de edad de esos otros pueblos era artificialmente demorada. De este modo la tesis de la historia equivale a asumir la realidad de la barbarie como un dato, sin mala conciencia. Tal como lo ha planteado Ranahit Guha:

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

²⁶⁵ *Op. Cit.* 24-25.

punto de vista terrenal. Y desde dicho punto de vista, los círculos morales, a los que no pertenecen esos actos de la historia universal y aquellos que los promovieron, no pueden pretender nada en contra de ellos".²⁶⁶

Pero Hegel es aún más explícito en un párrafo anterior al citado por Guha: "Aquellos que por razones morales y, por tanto, con una noble intención, se han opuesto a lo que el progreso de la idea del espíritu hacía necesario, sobrepujan, sin duda, en valor moral a aquellos cuyos crímenes se hayan convertido en medios para poner por obra la voluntad de un orden superior".²⁶⁷ Esta autoridad que concede el sistema hegeliano a la historia concreta –en principio extraña al idealismo– ha de entenderse a partir del siguiente enunciado: "... la historia universal se desenvuelve en el terreno espiritual [...] Pero es en el teatro en el que observamos, en la historia universal, en donde el espíritu se encuentra en su más concreta realidad".²⁶⁸ Aquel proceso racional que contemplaba el tránsito del *espíritu* por los distintos "pueblos históricos mundiales" negaba el carácter histórico de cualquier otra entidad en la medida que no hubiera aportado o cultivado aquel *espíritu*. "Un pueblo existe auténticamente sólo cuando lleva al espíritu en su entraña, cuando tiene algo que hacer en la historia universal"²⁶⁹, y si el *espíritu* ha de realizarse en y por la libertad, su desarrollo ha de estar ligado al ente que proporciona las bases y límites que hacen posible y perfectible esa libertad: el Estado. Así la "Historia Universal" comienza con los primeros ensayos de Estado: el pueblo chino es la versión más imperfecta de éste y contribuye en mínima medida al desarrollo del espíritu; al colapsar, éste debe ser cultivado por otros pueblos: el hindú, el persa, el griego, el romano y, por fin, el germánico dónde se encuentra Hegel.

²⁶⁶ Guha, Ranahit, *La Historia en el término de la Historia Universal*, Barcelona: Crítica, 2003. 17.

²⁶⁷ Hegel, G. W. F., *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Op. Cit. 137.

²⁶⁸ Hegel, G. W. F., Op. Cit. 63.

²⁶⁹ Ferrater Mora, José, *Cuatro Visiones de la Historia Universal: San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel*, Madrid: Alianza, 1988. 103.

Así el pueblo antiguo, que es condición de la nueva fase de desarrollo, queda convertido en un “despojo de la historia”, conservado en el estadio superior sólo en lo que aportó. “Según Hegel, poniendo en orden los Estados, por lo menos los más eminentes con referencia al nivel espiritual de sus principios racionales, se encontrará una correspondencia en el orden temporal de su aparición en la historia mundial”, los pueblos son etapas de un sólo desarrollo histórico: “El ascenso del espíritu humano, que es al mismo tiempo organización progresiva social de la libertad”.²⁷⁰ Ante tal planteamiento, la interrogante obvia es acerca de la situación y destino de esas “otras” individualidades que han existido y existen al margen de la organización estatal, pero, a la vez, simultáneamente con aquellas en que tal organización ha alcanzado su mayor grado de desarrollo. Sin duda hay aquí una cuestión importante que resolver. Es en este punto que la referencia a América es fundamental.

2.2. América en la Historia

“El americano era desconcertante.
Perdido en su continente, descubierto tan tarde,
no era hijo ni de Sem, ni de Cam, ni de Jafet;
¿de quién podría ser hijo?”²⁷¹

Paul Hazard

¿Qué lugar ocupaba América, o se podía deducir que ocupaba, en las historias filosóficas de la época de Bolívar? Según se desprende de las obras tratadas arriba América era alguna fase inicial, o en el mejor caso intermedia, en el progreso del espíritu humano o de las luces. Pero también está ese otro género de historia cultivada por los filósofos políticos (Hobbes, Locke, Grocio,

²⁷⁰ Dray, William, *Filosofía de la historia*, México: Manuales UTEHA, 1965. 123.

²⁷¹ Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea. (1680-1715)*, Madrid: Pegaso, 1941. 124.

Rousseau): la historia “conjetural” o “hipotética”, ejercicios intelectuales que, a partir de la razón, esbozaban un estadio primitivo verosímil a partir del que se levantaban sus teorías, tal era el caso del “estado de naturaleza”, como “guerra de todos contra todos” para Hobbes o irrespeto a la propiedad en Locke. Anthony Pagden descubre en ellos una identificación del “estado de naturaleza” con América. En el caso de Hobbes “se refería a ‘los pueblos salvajes de América’ para probar que aun si la guerra de todos contra todos ‘no se hubiera producido generalmente en la totalidad del mundo... existen muchos lugares en los que aún se vive así’,²⁷² y agrega Pagden:

“En el frontispicio de *De Cive* la figura de la ‘Libertad’, un miserable indio brasileño encorvado, que viste un faldellín de hojas y lleva un arco en una mano y una lanza en la otra, tiene en frente la figura esplendorosa, recta e inconfundiblemente europea del ‘Imperium’ (poder/autoridad) que sostiene la balanza y la espada de la justicia”.²⁷³

Misma alusión se encuentra en Locke quien asociaba el estado de naturaleza a los tiempos del Antiguo Testamento y al modo de vida de los indios americanos. Por su parte Rousseau se entregó a los estudios del dominico Jean-Baptiste du Tertre y Francois Corréal sobre los caribes para apoyar sus ideas sobre la vida de los salvajes.²⁷⁴ Aunque el estado de naturaleza era un experimento mental, en esas teorías se deslizaban directas asociaciones a América como lugar que no ha arribado a la civilización, un lugar en donde las relaciones son pre sociales.

En el sistema hegeliano América está al margen de la Historia Universal –junto con África– a causa de su “juventud”. América es Nuevo Mundo no sólo por su reciente descubrimiento, sino por su objetivo origen reciente, América se ha formado geológicamente tarde, ha permanecido aislada, por lo que ha

²⁷² Pagden, Anthony, *Op. Cit.* 228.

²⁷³ Pagden, Anthony, *Op. Cit.* 228.

²⁷⁴ Pagden, Anthony, *Op. Cit.* 231.

estado al margen de las aportaciones hechas al ascenso del *espíritu*. Sus formaciones estatales (México y Perú) al momento de entrar en contacto con la historia (“al momento de entrar en contacto con el Espíritu”) han desaparecido, lo que verifica su carácter inferior, así como todo lo que se halla en América: ríos, montañas, animales, hombres y especies vegetales eran una versión débil (desnutrida, pequeña) de lo que se podía hallar en el Viejo Mundo. Eran un dato de cómo podrían haber sido éstos antes de llegar a su pleno desarrollo. Una porción de pasado en el presente.²⁷⁵

Aquellos que “habitaban” la historia juzgaban a esos otros que compartían su presente como “atrasados” o “prehistóricos”, “una fase anterior, bien conservada, de nuestro propio desarrollo”. La verdad es que esos otros también habitaban en el presente, pero “vivían en el pasado”. Esta operación que desde mediados del siglo XX se conoció bajo el concepto de *etnocentrismo*²⁷⁶ puede ser concebida también, como lo ha sostenido Wolf Schäfer, como la instauración de la “ideología de la asimetría”:²⁷⁷ “La ideología de la asimetría es la herramienta que permite establecer un ordenamiento temporal jerárquico de pueblos y culturas, de modo que la inquietante vecindad de *otros* radicalmente distintos pueda transformarse en sosegante asimetría respecto de todo no-europeo”.²⁷⁸ De este modo la cohabitación espacio-temporal no asegura la pertenencia común a una época, “todo lo que ahora ocurre no es por ello actual”. En palabras de Paul Hazard: “Los americanos no eran más que salvajes, como todos saben: cuando se quería imaginar lo que eran los humanos antes de la invención de la sociedad

²⁷⁵ Al respecto ver las precisiones de Enrique Düssel, *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, Quito: Abya-Yala, 1994. También su *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Argentina: Rotaprint, 1966.

²⁷⁶ Al respecto ver el papel que J.C. Bermejo asigna al etnocentrismo en la formación del discurso histórico en Bermejo, José, *El Final de la Historia. Ensayos de Historia Teórica*, Madrid, Akal/Universitaria, 1987. 19-35.

²⁷⁷ Hemos accedido a las tesis de W. Schäfer, (*Ungleichzeitigkeit als Ideologie*, Frankfurt, 1994) a través del tratamiento que de éstas ha hecho Esteban Mizrahi en “Historia globalizada como historia virtual”, en *Actas del I Congreso de Filosofía de la Historia: La Comprensión del Pasado*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2000.

²⁷⁸ Mizrahi, Esteban, *Op, Cit.*

se los tomaba como modelos”.²⁷⁹ La ideología de la asimultaneidad permite desestimar aquel “pasado” que pretende habitar el presente histórico mediante un procedimiento doble: a) fragmentando cualitativamente el *ahora* del tiempo presente, distinguiendo lo actual de lo inactual, y b) encubriendo tal fragmentación con la invención de una Historia Universal (unilineal y ascendente).

Sobre este mismo fenómeno Walter Mignolo ha argumentado que desde el temprano periodo *moderno/colonial*²⁸⁰ se ha tendido a la organización de las jerarquías culturales mediante una estructura temporal, remontando sus orígenes al siglo XVI cuando José de Acosta clasificó los sistemas de escritura según su proximidad al alfabeto como punto de llegada. No obstante habría sido en el siglo XVIII, en que el misionero jesuita Joseph-François Lafitau –en *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724)– formalizó “las complicidades entre el reemplazo de el otro en el espacio por el otro en el tiempo y, por la misma razón, la articulación de diferencias culturales en jerarquías cronológicas”.²⁸¹ A esto Johannes Fabian ha denominado *negación de la contemporaneidad*, concepto a nuestro juicio equivalente al de *ideología de la asimultaneidad* de Schäfer.²⁸²

El lugar (temporal) de América es el del atraso, en una relación que Europa regulará mediante la ideología de la asimultaneidad. Pero esta racionalización de la diferencia no hubiese sido posible sin las disciplinas que

²⁷⁹ Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea. (1680-1715)*, Op. Cit. 22.

²⁸⁰ Tanto para Düssel como Mignolo la primera experiencia constituyente de la subjetividad moderna es la de construir al Otro como dominado bajo el centro, “el dominio del centro sobre una periferia”. Es este fenómeno en que queda sintetizado en el concepto utilizado por Mignolo de “mundo moderno/colonial”. Ver al respecto Mignolo, Walter. “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica” en Ricardo Salvatore (comp.), *Culturas imperiales. Experiencia y representación en América, Asia y Africa*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2005. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007. También “El lado más oscuro del Renacimiento”, *Universitas Humanísticas*, N° 67, Bogotá: Universidad Javeriana, 2009. Disponible en: www.javeriana.edu.co/revistas/Facultad/sociales/universitas/.../mignolo.pdf

²⁸¹ Mignolo, Walter, “El lado más oscuro del Renacimiento”, Op. Cit. 171.

²⁸² Fabian, Johannes, *Time and The Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983. Citado por Mignolo, Op. Cit. 171.

habían trabajado “empíricamente” el suelo de América durante todo el siglo anterior a Hegel.

Todavía en la segunda mitad del siglo XX Montesquieu era reconocido como el fundador de una teoría científica de la política y la historia, para Althusser era claramente el primer atisbo de una teoría materialista.²⁸³ Tal valoración fue la misma que hicieron los pensadores ilustrados del siglo XVIII, filósofos y naturalistas asumieron como un axioma de sus investigaciones el postulado acerca de la influencia del clima y la geografía en las formas históricas que adoptaba la vida humana.

La tesis general de Montesquieu (*El espíritu de las leyes*, 1748) es que los hombres no se gobiernan por sus solas fantasías, sino por el efecto sobre ellos de las “leyes naturales”. El clima y “la calidad del terreno” tienen relación directa con el carácter de los pueblos y las formas de gobierno más apropiadas a ellos, de manera tal que sería imposible mantener instituciones libres en climas cálidos: “La esclavitud, la poligamia y el despotismo derivan –según él– de la apatía general de los habitantes de los climas calientes, en los que el calor provoca el relajamiento de las fibras nerviosas. Con eso el individuo perdería toda la fuerza y la vitalidad, su espíritu quedaría abatido, entregado a la pereza y la ausencia de curiosidad. Enervando el cuerpo y enflaqueciendo el coraje, el clima caliente favorece la aceptación de la servidumbre”.²⁸⁴ Esta teoría aplicada al mapamundi justificaba el predominio de la libertad en Europa como consecuencia del influjo de zonas templadas. No obstante, Montesquieu se opone al absolutismo por ser una forma política de esclavitud, defiende la existencia de una igualdad natural entre los hombres, cuya imagen utópica son los pueblos “libres” de América. De este modo se inaugura la ambigüedad de la valoración europea de América, entre los polos de la barbarie y la utopía.²⁸⁵

²⁸³ Althusser, Louis, *Montesquieu, la política y la historia*, Op. Cit.

²⁸⁴ Ventura, Roberto, “¿Civilización en los trópicos?”, (Amante, Adriana y Garramuño, Florencia Eds.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la Cultura Brasileña*. Buenos Aires: 2000. 113.

²⁸⁵ Al respecto en comentario de Josep Fontana sobre Montesquieu: “El hombre que ha escrito que ‘las esclavitud va contra el derecho natural por el cual todos los hombres nacen libres e independientes’, defenderá paradójicamente la de los negros con ‘razones’ como la de que ‘uno

Como señala Antonello Gerbi, la teoría acerca de la influencia del clima en el carácter y físico de los hombres no era una innovación propia de la modernidad, estaba ya presente en Hipócrates, Sócrates, Aristóteles, Tito Livio y Cicerón: “para la antigüedad el nexo entre clima y genio era casi un lugar común”. Tesis eclipsada durante la Edad Media a causa del predominio de la concepción cristiana de la universal igualdad de los hombres (con la distinción de fieles e infieles) y que en “la prosecución de las indagaciones en el renacimiento, pareció casi un hallazgo nuevo”.²⁸⁶ De este modo Montesquieu no aparece sino como una radicalización de los planteamientos que Bodino retomó de los antiguos en su *Método para la fácil comprensión de la historia* (1566).

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

El influyente pensamiento de este naturalista francés está contenido fundamentalmente en dos obras: *Historia natural del hombre* (1748) y *Discurso sobre el estilo* (1753), la primera cuyo primer volumen es contemporáneo al *Espíritu de las leyes* de Montesquieu, a quien Buffon tenía entre sus autoridades.²⁸⁷ Este continuará trabajando sobre la tesis de la unidad del género humano, pero adoptará la explicación acerca de sus diferencias a partir de la influencia del particular medio en que éste se encuentre.

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

no puede hacerse la idea de que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, y en especial un alma buena, en un cuerpo enteramente negro’, en una aparente inconsecuencia cuya clave nos la da en un argumento práctico: ‘el azúcar sería demasiado caro, si no se hiciese trabajar la planta que lo produce por medio de esclavos’”. *Europa ante el espejo*, Barcelona: Crítica, 2000. 115-116.

²⁸⁶ Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 47-48.

²⁸⁷ *Op. Cit.* 41.

ha habido originariamente más que una sola especie de hombres que, habiéndose multiplicado y extendido por toda la superficie de la tierra, ha sufrido diferentes cambios por la influencia del clima, por las diferencias de alimentación, por las del modo de vivir, por las enfermedades epidémicas y también por el cruce variado al infinito de individuos más o menos semejantes”.²⁸⁸

Lo interesante de este modelo explicativo de la diversidad humana es el parámetro que adopta para sus clasificaciones y valoraciones. Como lo ha indicado Gerbi, los naturalistas del siglo XVIII que construyen una imagen de América, degenerada, inferior, débil y joven, no falsearán los datos. Es un hecho que esos datos acerca de la pequeñez de los felinos o la humedad abundante eran reales, el problema está en la universalización y valoración de los mismos, es decir en las arbitrarias relaciones que se establecieron con otros datos y realidades, por ejemplo con la europea.²⁸⁹ Si bien la humanidad era una, sus distintas versiones no podían ser sino interpretadas como desviaciones o degeneraciones. En la misma obra sostendrá:

“El clima más templado se localiza entre los 40° y los 50° de latitud: es también en esta zona donde se encuentran los hombres más bellos y mejor proporcionados [...], es de allí que deben tomarse el modelo y la unidad a los que deben referirse todos los otros matices de color y de belleza”.²⁹⁰

Más allá del explícito eurocentrismo en que se fundaba en trabajo de Buffon, si ésta era la relación a partir de la cual debe ser pensada la humanidad, la tesis sobre la unidad de la especie no daba paso a la de la igualdad de los hombres, sino a la inferioridad de toda versión no europea, aunque tal “diferencia” fuera científicamente explicada. Pero en los

²⁸⁸ Conde de Buffon, *Historia natural del hombre*, citado por Josep Fontana, *Op. Cit.* 117.

²⁸⁹ Gerbi, Antonello, *Op. Cit.* 4-5.

²⁹⁰ Conde de Buffon, *Historia natural del hombre*, citado por Roberto Ventura, “¿Civilización en los trópicos?”. *Op. Cit.* 116.

razonamientos de Buffon se pueden descubrir trazos bien definidos del pensamiento occidental: respecto de la degeneración en toda variación, se puede ver el peso de Aristóteles y su valoración de lo estable como más verdadero o cercano a lo divino.

La valoración que hará de América ya puede ser desprendida de este *a priori*. El resto de los datos: debilidad de las especies animales y vegetales, humedad y proliferación de animales inferiores (sapos, insectos y culebras), el menor número de cuadrúpedos, encogimiento y achicamiento de las especies introducidas desde el Viejo Mundo, también serán interpretados a partir de la una tradición “científica” de la que Buffon no era siempre consciente.²⁹¹ La asociación de la humedad, putrefacción y proliferación de insectos –por ejemplo– era deudora de las tesis del padre Kircher sobre la generación espontánea de animales en zonas de putrefacción, en un imaginario que además asociaba la humedad a la juventud, evidenciando el universal mito del origen acuático de la vida (de Tales de Mileto a la Biblia). El juicio de Buffon será que “América es un mundo nuevo [...] un mundo que permaneció más tiempo bajo las aguas del mar, que está recién salido de ellas y aún no se ha secado bien. Desde el punto de vista humano América es un continente todavía intacto, del cual no ha tomado todavía posesión el hombre, y por lo tanto insalubre para los pueblos civilizados y para los animales superiores”.²⁹²

Según el mismo Gerbi, la relación entre Montesquieu y Buffon, siendo evidente, no es tan lineal como pudiera pensarse: “Buffon, más humano en esto que el Presidente, exceptuaba al hombre, hasta cierto punto, de la sujeción causal a la naturaleza”.²⁹³ Si el hombre americano era inferior al del Viejo Mundo, como lo eran en general todas las especies del continente, era a causa no de su inferioridad natural, sino por la dificultad que le imponía el medio. La capacidad natural del hombre de dominar la naturaleza (otro axioma de Buffon)

²⁹¹ Nos basamos en las observaciones de Antonio Gerbi, especialmente en el capítulo I de la obra ya citada: “Buffon: la inferioridad de las especies animales en América”.

²⁹² Gerbi, Antonello, *Op. Cit.* 20-21.

²⁹³ *Op. Cit.* 41.

se veía disminuida en el hombre Americano, quien no ha sabido conducir la naturaleza en función de su propia utilidad, el hombre americano ha permanecido pasivo, sujeto al control de una naturaleza hostil. Lo que equivale decir –en términos del humanismo– que el hombre americano no ha nacido aún como sujeto, agente creador.

Para la visión degenerativa de América de Buffon la existencia de civilizaciones como las de México y Perú plantean un problema acerca de la antigüedad del continente: la imagen del hombre salvaje era paradójica con la existencia de tales imperios. Pero dado que las informaciones sobre ellos venía sólo de las crónicas coloniales, el problema era resuelto refutándolas mediante la razón. En efecto, la ilustración, con Voltaire a la cabeza, había afinado los procedimientos para impugnar racionalmente los relatos sobre el pasado. El “método” comenzaba por hacer del *documento escrito* el único objeto inmediato susceptible de ser racionalizado por la crítica, la que actuaba midiendo la autenticidad de su “soporte material” y la veracidad de su “contenido significativo”. Se daba lugar así a la exclusión de la oralidad –y con plena coherencia, también a la tradición– del estudio científico del pasado; un terreno movedizo que no era susceptible de ser tratado para obtener conocimiento fiable. La oralidad y la tradición, pasó a ser el terreno de lo fabuloso, el soporte de un saber propio de ignorantes. Comenzó una persecución de lo fabuloso, en el presente y en el pasado, como uno de los principales objetos de la crítica: en el presente persiguiendo “la tradicional creencia en el milagro, que la razón no puede admitir en la medida que no se ajusta a las leyes de la naturaleza”²⁹⁴ y, en el pasado, descartando lo que llega al presente por vía de la tradición oral y criticando, bajo la luz de los actuales conocimientos lo que se ajusta o no a la razón. Pero la cuestión no llegaba sólo hasta aquí, ya que el propio lenguaje figurativo, por el cual llegaba el testimonio oral era condenado, incluso cuando éste se hallaba escrito: “el mismo criterio se emplea para establecer el valor, como evidencia, de documentos que vienen del pasado vestidos de lenguaje

²⁹⁴ Bourdé, Guy. y Martín, Herve. *Op. Cit.* 131.

figurativo. La poesía, el mito, la leyenda, la fábula –no se creía que nada de ello tuviera valor real como evidencia histórica. Una vez reconocidos como productos de la fantasía, sólo daban fe de la naturaleza supersticiosa de la imaginación que los había producido o de la estupidez de quienes los habían tomado por verdades”.²⁹⁵ No será hasta fines del siglo XVIII, con el Romanticismo, que la oralidad y la tradición serán revaloradas, aunque no precisamente por la historia.

“Los iluministas, y a su frente Voltaire, promovieron una forma ulterior de crítica, una crítica más intrínseca, que se dirige a las cosas, y en virtud del conocimiento de las cosas –de la experiencia literaria, moral, política, militar– reconoce como imposible que determinados hechos hayan ocurrido en la forma en que los relatan los historiadores superficiales, crédulos o interesados, e intenta reconstruirlos en la única forma en que pudieron lógicamente ocurrir”.²⁹⁶

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

Evidentemente estas ideas de inferioridad y “flaqueza” de sus formas de vida, legitimaron la expansión colonial de Europa sobre América. Este debate alcanzó su clímax con *Las investigaciones filosóficas sobre los americanos*

²⁹⁵ White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Op. Cit. 60.

²⁹⁶ Croce, Benedetto, *Teoría e historia de la historiografía*, Op. Cit. 208-209.

(1768) de Cornelius de Pauw, que aplicó la degeneración a los animales, a las plantas, pero también –a diferencia de Buffon– al hombre americano, incluso a los descendientes de europeos o europeos trasplantados, postulando en la acción corruptora de los trópicos. Como sostiene Roberto Ventura, se trata de un debate sin fin cuyo objeto no es tanto la condición del salvaje como el estatuto del civilizado y el sentido de la historia.

Fue Alexander von Humboldt quien revirtió la imagen negativa de la naturaleza tropical y del clima americano en la ciencia europea, al mostrar su entusiasmo por la América tropical y el Caribe, considerados hasta ese momento como insalubres. No comprendió la naturaleza como proyección filosófica, sino como objeto científico: su descubrimiento de fósiles acabó con la tesis de la data reciente de América. “Las críticas de Humboldt a las hipótesis geológicas de Buffon, Raynal y de Pauw señalan la ruptura con la imagen negativa de América difundida por la ilustración. Después de la independencia, los escritos de Humboldt marcaron el pensamiento político y cultural de las ex colonias hispánicas, desde Simón Bolívar y José Martí hasta Alejo Carpentier”.²⁹⁷

Sin embargo, las ideas positivas sobre América habían estado presentes durante el siglo XVIII, incluso en las mismas obras de Buffon, como un contrapunto. La experiencia del otro marcaba un camino no exento de ambigüedades, marcado por la valoración de América como inferior y degenerada, al tiempo que la invocaba como el “edén”. La expresión más conocida es la proclamación de la superioridad del “hombre natural” frente al civilizado europeo efectuada por Rousseau. No obstante, como lo ha señalado Duchet, el discurso sobre los *otros* en el siglo XVIII francés es un discurso situado entre “la historia y la utopía”, con el fin de “poblar el espacio político donde se aventura el hombre europeo, del Renacimiento hasta el Siglo de Las

²⁹⁷ Ventura, Roberto, *Op. Cit.* 122.

luces” y “de cuestionarse, de pensarse diferente de lo que es, de inventar su propia negación, para mejor medir su alienación”.²⁹⁸

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

La Historia Universal en la que fue insertada inicialmente América tenía una idea de esa universalidad arraigada en el cristianismo occidental: los continentes hasta allí conocidos eran tres: Asia, África y Europa, dedicados respectivamente a los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet. América fue entonces insertada como un cuarto elemento en ese imaginario. Según argumenta Mignolo, “la idea de América no puede comprenderse sin la existencia de una división tripartita del mundo previa al descubrimiento/inención del continente”, tal como es posible constatar en las *Etimologías* (s. VII) de Isidoro de Sevilla, que a su vez tenían como base *La ciudad de Dios* (s. V) de San Agustín.²⁹⁹ Lo digno de destacar es que esa ligazón a los hijos de Noé fundaba una jerarquización racial de los continentes según los rasgos morales de cada hijo: Sem y Jafet fueron bendecidos, mientras que Cam fue maldito por no cubrir la desnudez de su padre. En el libro XVI de *La ciudad de Dios* se lee: “Maldito sea Canaán; Siervo de siervos será a sus hermanos. Canaán era hijo de Cam” [...] Bendijo Jehová, el Dios de Sem, y

²⁹⁸ Duchet, Michèle, *Antropología et Histoire au Siècle des Lumières*. París, Albin Michel, 1995. Citado por Landry-Wilfrid Miampika, en “De la invención del otro a las travesías transculturales postcoloniales”, en *Práctica artística y políticas culturales. Algunas propuestas desde la universidad*, José A. Sánchez y José A. Gómez Hernández (coordinadores), Murcia: Universidad de Murcia, Vicerrectorado de Extensión Cultural y Proyección Universitaria, 2003. 87.

²⁹⁹ Mignolo, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Op. Cit. 48.

séale Canaán siervo; engrandezca Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem”.³⁰⁰ Así quedó la relación entre los hermanos: Cam subordinado a Sem y éste subordinado a Jafet.

“El nombre de Sem, como es sabido, significa *nombrado*, y al linaje de Sem pertenece Jesús. Jafet significa *engrandecimiento* y *en las casas de Cristo*, es decir que el engrandecimiento de las naciones tiene lugar en la Iglesia. El nombre Cam significa *caliente* [...] así Cam solo puede vincularse a la raza caliente de los herejes. *Son calientes porque están en llamas*”.³⁰¹

Los linajes descendientes de Sem ilustran la evolución de la Ciudad de Dios luego del Diluvio, de donde se sigue la formación de los tres imperios Gentiles más importantes. De aquí emana la división tripartita de Isidoro de Sevilla. La asociación de los africanos (negros) como descendientes de Cam resultaba evidente, así también la de Europa a Jafet, el hijo de Noé, quien le heredó la parte occidental del mundo, en donde se había expandido su Iglesia. Pero el destino de la Iglesia es la expansión universal. Así, en la conquista de América “la combinación de la ideología de expansión del cristiano de Occidente con la transformación del comercio derivada de la posesión de la tierra y la explotación a gran escala de mano de obra para producir mercancías destinadas a un nuevo mercado mundial engendró la matriz colonial del poder”.³⁰²

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

³⁰⁰ San Agustín, citado por Walter Mignolo, *Op. Cit.* 52.

³⁰¹ San Agustín, citado por Walter Mignolo, *Op. Cit.* 53.

³⁰² Walter Mignolo, *Op. Cit.* 55.

teología era el respaldo en que se apoyaba el *locus* y la cartografía era la verdad del mundo observado”.³⁰³

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

El moderno concepto de Historia Universal tiene como precondition la aparición de los primeros “mapa mundi” –desde el siglo XVI con Mercator– lo que sin duda causó una transformación de la “conciencia europea”,³⁰⁴ de la cual se puede dar cuenta formalmente en el siglo XVIII por la aparición de un nuevo recurso literario, una nueva forma de narrar que pasará a ser constituyente de la narración histórica, me refiero, según la definición de Bajtin, al *Cronotopos*. Esto es “ver el tiempo en el espacio [...] Saber ver el tiempo, saber leer el tiempo en la totalidad espacial del mundo, percibir de qué manera el espacio se llena no como un fondo inmóvil, como algo dado de una vez y para siempre, sino como una totalidad en proceso de generación”.³⁰⁵ La novedad que traerá el mapa, para efectos de la conciencia histórica europea, es el saber situarse “uno” respecto a la totalidad espacial y temporal, pues tal como lo sostiene Jameson “los nuevos instrumentos –compás, sextante y teodolito– no se limitan a dar una nueva respuesta a los problemas

³⁰³ *Op. Cit.* 60.

³⁰⁴ No obstante la idea de “mundo” puede registrarse muy temprano asociada a la idea de Imperio y luego a la de Iglesia Universal: el *orbis terrarum* como concepción de mundo habitado como unidad y totalidad, aunque, por supuesto luego de los descubrimientos asociados a la navegación se trata de una totalidad distinta. De esta forma nuestra tesis se puede encontrar adelantada y abalada por la postura de Bodino, éste, sostiene Bury, “concibió la idea del interés común de todos los pueblos de la tierra, concepción que se correspondía con la antigua idea ecuménica de los griegos y los romanos, pero que alcanzaba una nueva significación con los descubrimientos de los modernos navegantes”, Bury, John, *Op. Cit.* 48.

³⁰⁵ Bajtin, Mijail, “La novela de educación y su importancia en la historia del realismo”, *Estética de la Creación Verbal*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1982. 216-222.

geográficos y de navegación, sino que introducen una coordenada completamente nueva: la relación con el todo”.³⁰⁶

En este sumario esbozo de cosmología cristiana no será difícil distinguir algunas “continuidades” con la filosofía y el naturalismo del siglo XVIII: en primer lugar la carga negativa de los hombres que habitan en lugares calientes, presente tanto en los escritos de Montesquieu como los de Buffon. Y en este último ¿acaso no se entrevé, en su asociación del cultivo de las letras a la civilización (*Discurso sobre el estilo*), el postulado de Aristóteles, recogido por el padre Las Casas al clasificar los distintos tipos de bárbaros?³⁰⁷ Pero aún más fuerte es la carga que pesa en la representación hegeliana, y de la mayor parte de los ilustrados que tratamos más arriba, de la historia como un proceso que transcurre de oriente (“el pueblo chino”) a occidente (el pueblo germano, pero también América como la tierra de la novedad), siguiendo la dirección de la expansión del cristianismo, religión a la que Hegel seguía dando un papel determinante en el proceso de la Historia Universal: “Sólo las naciones germánicas han alcanzado en el cristianismo la conciencia de que el hombre es libre en tanto que hombre, que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza”.³⁰⁸

El acento en la raigambre mítica de la construcción de la Historia Universal, y en ella el lugar de América, no busca –por enésima vez– oponer el mito a la razón, sino evidenciar el carácter arbitrario de esa historia, el juicio particular universalizado que es ese mundo, para nosotros, “objetivo”. Pero el ejercicio también conlleva un modo comprensivo de las opciones culturales de Europa para pensar América.

³⁰⁶ Jameson, Fredric, *El Posmodernismo... Op. Cit.* 115-116.

³⁰⁷ Citando su *Apologética Historia Sumaria* (1552), Mignolo señala como es que para Las Casas entraba en el segundo grado de barbarie “todos los pueblos que no se dedicaran al estudio de las letras: la poesía, la retórica, la lógica, la historia y los demás campos del conocimiento que constituyen la literatura”. *Op. Cit.* 44. El tópico había alcanzado su mayor expresión en el *Pro Archia* de Cicerón, texto fundamental del humanismo renacentista.

³⁰⁸ Hegel, G. W. F., *Op. Cit.* 65.

2.3. Bolívar y la historia de América (hacia un levantamiento de su “pasado práctico”).

Con seguridad todo esto estaba en los conocimientos de Bolívar, toda esa “imaginación histórica” estaba albergada en su espíritu. La cuestión ahora es tratar de entender como la disponía para hacer frente a sus desafíos, pues la relación de Bolívar con la historia no era la que establece un historiador o un erudito, sino la que se exige desde la necesidad de orientación y legitimación de los proyectos. En este apartado pretendemos efectuar un primer acercamiento a la estructura de ese pasado dispuesto para la acción valiéndonos de una categoría que estimamos pertinente para iluminar el fenómeno, cual es la de “pasado práctico” propuesta por Hayden White.³⁰⁹

Para White el pasado práctico “se refiere a aquellas nociones del pasado que todos llevamos con nosotros en la vida diaria y a las que recurrimos, voluntariamente y como mejor podemos, para obtener información, ideas,

³⁰⁹ White, Hayden, “El pasado práctico”, (Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino Comps.) *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía*, Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2012, 19-39. El concepto introducido por White, tal como lo delinea, es muy próximo al que en la tradición alemana se designa como “cultura histórica”, trabajado entre otros por el ya citado Jörn Rüsen. Aunque hay muchos puntos en común, fundamentalmente el carácter no académico de este tipo de pasado y sus fines “prácticos”, lo hemos descartado por connotar un acercamiento particular a la cultura contemporánea, (en cambio White sitúa la validez del “pasado práctico” en un horizonte epocal cercano a Bolívar). Rüsen sostiene: “El concepto de cultura histórica aborda un fenómeno que caracteriza desde años el papel de la memoria histórica en el espacio público: me refiero al boom continuo de la historia, a la gran atención que han suscitado los debates académicos fuera del círculo de expertas y expertos, y a la sorprendente sensibilidad del público en el uso de argumentos históricos para fines políticos. [...] Esta mirada que ahora nos interesa sitúa a la historia en un horizonte en el que se conjugan, en nuevas estructuras complejas, las diversas áreas y estrategias de la memoria histórica que hasta ahora habían aparecido más bien separadas. En estas estructuras, las diversas áreas y estrategias parecen nuevas y diferentes a como se habían presentado en la mayoría de las formas de autotematización y autoexplicación. En esta nueva aproximación, la investigación académica, la enseñanza escolar, la conservación de monumentos, los museos y otras instituciones se contemplan y discuten, a pesar de sus recíprocas demarcaciones y diferencias, como manifestaciones de una aproximación abarcante y común al pasado. 'Cultura histórica' debe denominar este aspecto abarcante y común. La 'cultura histórica' contempla las diferentes estrategias de la investigación científico-académica, de la creación artística, de la lucha política por el poder, de la educación escolar y extraescolar, del ocio y de otros procedimientos de memoria histórica pública, como concreciones y expresiones de una única potencia mental”. Rüsen, Jörn, *¿Qué es la cultura histórica?: Reflexiones sobre una nueva manera de abordar la historia*. http://www.culturahistorica.es/ruesen/cultura_historica.pdf

modelos y estrategias que nos ayuden a resolver todos los problemas prácticos con los que nos encontramos en lo que sea que consideremos nuestra situación presente, desde cuestiones personales hasta grandes programas políticos”.³¹⁰ Pero más importante aún para nosotros es la referencia de White a la inicial validez y pertinencia cultural del concepto, pues sitúa su primacía durante el siglo XVIII y comienzos del XIX, hasta que la historiografía expulsó la retórica y se distanció de la “bellas letras” como condición de su fundación como ciencia. Hasta allí la escritura de la historia “promovía el estudio y contemplación del pasado como una propedéutica para la vida en la esfera pública, como un fundamento alternativo para la teología y la metafísica”.³¹¹ ¿No es precisamente esta la función de la historia que descubrimos en Bolívar?

En adelante, en cambio, la ciencia de la historia debía prohibirse todo interés práctico por el pasado como condición de objetividad. El pasado práctico venía al sujeto que se interrogaba por el qué y cómo hacer, en este sentido White asocia el sentido “práctico” al modo en que Kant lo entendía, “como producto de la excepcional conciencia humana acerca de la necesidad de hacer algo”, pero a partir de mediados del siglo XIX el “pasado práctico” se diferenciará del “pasado histórico”, el que no quiere tener ningún sentido práctico en sí mismo para “mantenerse a salvo de la ideología”. Pero una cuestión más de vital importancia para nuestros fines: siguiendo a Auerbach, White sostiene que esta separación coincide con otra que se daba en el campo de la literatura que también consistía en la expulsión de la retórica, de ese movimiento surge el realismo y la novela realista la que viene al lugar del “pasado práctico” una vez que este se extingue para dar paso al “pasado histórico”, el realismo literario “conforma la base para el tipo específico de conocimiento que, se supone, la novela (realista) podía aportar a las nuevas clases sociales que estaban apareciendo a la saga de las revoluciones francesa y americana, del advenimiento del capitalismo y del inicio de los grandes

³¹⁰ White, Hayden, “El pasado práctico”, *Op. Cit.* 25.

³¹¹ White, Hayden, “El pasado práctico”, *Op. Cit.* 24-25.

imperios europeos”.³¹² En adelante es en este género que se anidó la “realidad histórica” de quienes se interrogaban por el ¿qué hacer?

Ahora bien, ¿Cuáles son las fuentes del pasado práctico de Bolívar? ¿De dónde saca los materiales para responder a su propia pregunta por el qué y cómo hacer? Volviendo al concepto de conciencia histórica, estos contenidos cambian, no solo como repertorio de autores y datos, sino que los mismos se acentúan de modo particular, según el momento del itinerario de Bolívar. Si es que estamos en lo correcto en distinguir al menos cuatro objetivos políticos en el itinerario de Bolívar –lucha por la independencia, construcción de Repúblicas, unidad continental y lucha contra la descomposición política– que se ordenaron más o menos de modo cronológico, veremos que sus fuentes varían, no obstante se mantiene un lectura del pasado de fondo más o menos estable acerca de la “realidad histórica latinoamericana”, en una interpretación de tipo – para la época– “materialista” que trata siempre de seguir el procedimiento aportado por Montesquieu. Es importante en este punto la aclaración de Rudan respecto de la justeza y perspectiva con la que se ha de leer el itinerario político de Bolívar: “será necesario, por lo tanto, tener presente en la reconstrucción de la doctrina del Libertador, el uso inmediatamente político para el que se elaboró: esto permitirá justificar la irreductibilidad de Bolívar a un horizonte de pensamiento sistemático, su eclecticismo y sus aparentes contradicciones”.³¹³ Es entonces el desafío presente y el deseo futuro el que pide, entre otros elementos (tales como una filosofía política ad-hoc), un reordenamiento del pasado, no solo como excusa o fuente de legitimación (pues esto sería en principio la negación de la conciencia histórica), sino como recurso para informar el diseño y factibilidad del plan. Pero, ¿por dónde debemos indagar para dar con este pasado práctico?

Seguimos aquí la huella de Manuel Pérez Vila:

³¹² White, Hayden, “El pasado práctico”, *Op. Cit.* 29.

³¹³ Rudan, Paola, *Op. Cit.* 86.

“No abundan, es cierto, en los escritos del Libertador las referencias directas a acontecimientos de la historia de España [...] En todo caso, la historia de la península **le interesa más vitalmente en la medida en que se relaciona con la de América**. En sus escritos aparecen los nombres de José de Acosta, Antonio de Solís, Herrera, el de las Décadas famosas, del Padre Las Casas, junto a Robertson, a Humboldt, y a fray Servando Teresa de Mier, autores todos que tratan a América en sus obras [...] Las lecturas y meditaciones de **Bolívar sobre el pasado de América se expresan orgánicamente** en la famosa Carta de Jamaica”.³¹⁴

Comencemos por las cuestiones más evidentes. Del análisis de esa pieza de 1815, escrita en el exilio, a partir del esfuerzo por remontar la experiencia del fracaso político y, por lo tanto bajo la necesidad de redistribuir su pasado para comprender lo ocurrido y vislumbrar cómo se sigue, se evidencia la adscripción a una filosofía de la historia gravitante sobre todos los hechos pasados y el destino futuro (su “deseo racional”) de América: una filosofía que, como todas las ilustradas que hemos mencionado –incluido Hegel– hace suya la unidad espacio-temporal del avance de la Historia: de Oriente a Occidente, pero aquí el occidente es América, no la del norte, sino inequívocamente la del sur (“Colombia libre”), que se instala al final de su texto también como un “fin de la historia”, si no como un fin absoluto de la marcha de la historia, sí como un final feliz. Ese final estaría coronado por la posibilidad del cultivo de actividades puramente espirituales: “entonces las ciencias y las artes que nacieron en el Oriente y han ilustrado la Europa volarán a Colombia libre que las convidará con un asilo”.³¹⁵

Ese es, sin embargo, una dimensión futura de enormes magnitudes, ese es el “destino” de América en su “deseo racional”, antes, en un nivel operativo u asequible a la acción se debían lograr dos conquistas políticas como precondition: constituirse en un Estado fuerte y conseguir “los auspicios de una

³¹⁴ Pérez Vila, Manuel, *Op. Cit.* 172-173. Las negritas son mías.

³¹⁵ Bolívar, Simón, *Doctrina del Libertador*, Op. Cit. 87.

nación liberal que nos preste su protección” que, vislumbrando la posición de las europeas y la indiferencia de las del norte, no podía ser sino Inglaterra. Recién ahí “se nos verá de acuerdo cultivar las virtudes y los talentos que conducen a la gloria; entonces seguiremos la marcha majestuosa hacia las grandes prosperidades a que está destinada la América meridional”.³¹⁶ Debemos insistir aquí que en esta estructura se hace patente una impronta utópica que, dado que Bolívar está tan o más preocupado de actuar que de elucubrar, no olvida el nivel propiamente político, el nivel del futuro inmediato que él y sus fuerzas organizadas deben producir. Esta tierra ya no es la del “deseo racional”, sino el terreno del “raciocinio probable”.

Esta distinción entre “formas de tratar con el futuro” es fundamental para dimensionar el concepto de historia con el que se representa Bolívar: “así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado; no obstante que es una especie de adivinación indicar cuál será el resultado de la línea de política que la América siga, me atrevo a aventurar algunas conjeturas, que, desde luego, caracterizo de arbitrarias, dictadas por un **deseo racional** y no por un **raciocinio probable**”.³¹⁷ Es este último el que procede para proyectar escenarios posibles y frente a ellos planificar la estrategia, aislando variables y agentes. Más adelante vuelve sobre dicho recurso al referirse sobre la viabilidad de gobiernos liberales para la América de su tiempo: “¿Se puede concebir que un pueblo recientemente desencadenado se lance a la esfera de la libertad sin que, como a Ícaro, se le deshagan las alas y recaiga en el abismo? tal prodigio es inconcebible, nunca visto. Por consiguiente, no hay un **raciocinio verosímil** que nos halague con esta esperanza”.³¹⁸ Si consideramos todo lo dicho en esta carta, y toda la documentación disponible, podemos constatar que Bolívar permaneció fiel a un principio, cual es la negación de lo existente, pero ello excluyó en su pensamiento la reflexión acerca de lo que era humanamente posible o no.

³¹⁶ *Op. Cit.* 86.

³¹⁷ *Op. Cit.* 74. Las negritas son nuestras.

³¹⁸ *Op. Cit.* 79. Las negritas son nuestras.

Esto en lo que refiere a la “estructura” en la que instalará los acontecimientos o, tratando de dar cuenta de una perspectiva más cercana al sujeto Bolívar, aquello que se revelaba tras o a partir de los acontecimientos, porque si bien los signos que le entregaba su presente inmediato no remitían tampoco de manera inmediata a que la historia americana “va hacia mejor”, América era una región más de la Historia Universal, como indica Héctor Jaimes, pese a su constante particularización de América, que expresa también una voluntad de autonomía y exige modelos políticos propios aunque estén “inspirados” en otros (nunca imitación, ni de otra naciones, ni de otras épocas). Si América es colocada en el lugar que le correspondía en la Historia Universal (y esto constituye una porción importante del quehacer intelectual de Bolívar: situarse no ya en el mundo sino en el tiempo histórico), si podemos acortar la distancia entre el “raciocinio verosímil” y el “deseo racional”, es decir, entre el presente o las metas inmediatas y el futuro. Según Jaimes éste es el servicio que le presta la historia de Grecia y Roma:

“La historia de la antigüedad le da a Bolívar un importante punto de referencia para interpretar el proceso hispanoamericano, pero, al mismo tiempo, le permite insertarse dentro de una historia aún mayor: la historia universal. Esto quiere decir que no se concibe fuera del acontecer humano en general, sino perteneciente a un núcleo fundamental que une a todos los pueblos. Así, al trazar punto de conexión entre Hispanoamérica y la historia antigua, Bolívar arguye que en el desenvolvimiento de pueblos con distintos pasados podemos establecer puntos determinantes de contacto; más aún: que estos puntos de contacto podrían clarificar la historia presente. De la misma manera aquí se perfila una filosofía de la historia con la idea de develar la particularidad hispanoamericana [...] La historia antigua sirve entonces para afianzar el ser americano, para explicarlo en el mismo sentido en que lo universaliza. Este tipo de reescritura también refuerza la idea de que la historia es acto y discurso; sus ejes más determinantes”.³¹⁹

³¹⁹ Jaimes, Héctor, *Op. Cit.* 56-57.

Entonces “en” la historia América podía esperar tener o ser futuro, esa forma de asegurar la entrada a la historia, en la *Carta de Jamaica*, parece tener que ver con un acto de persuasión a, o promoción ante, la única parte de occidente que podría permitir dicha entrada: Inglaterra. ¿Es esto un abandono del proyecto independentista? De ningún modo, pues es un acto análogo al intento de construir naciones para las respectivas repúblicas, es decir un medio para permitir la existencia “histórica” (real, pero también durable) de la “unión”.³²⁰ Es parte del planteamiento estratégico de Bolívar. Entonces el futuro tiene que ver con lo que hagamos en el presente para poseerlo, ese futuro es indudable (así lo habían demostrado los ilustrados de Voltaire a Kant), pero de aquello que nunca sabemos bien es cuándo y cómo llegaremos. En este sentido Grínor Rojo, comentando a Bolívar cuando descarta la posibilidad de un gobierno monárquico,³²¹ que tal imposibilidad no tiene que ver solo –en la línea argumentativa de Montesquieu– con que dicho gobierno no se corresponde con las condiciones materiales ni el carácter de nuestros pueblos, sino porque “la marcha de la historia universal resulta ser así mismo contraria a una tentativa de esta especie: la libertad y la igualdad, que él menciona en el primer párrafo de su carta, son los principios de acuerdo con los cuales se mueve el carro de la política moderna y una política moderna que tiene que llegar a ser, que va a llegar a ser, también, tarde o temprano, americana”.³²²

Referente al mismo recurso a la historia antigua, Rojo desliza una tesis atípica en los estudios bolivarianos: la representación que se hace Bolívar del estado de América luego de la captura de Fernando VII, y el consecuente

³²⁰ Más tarde Bolívar expondrá un singular argumento inteligible solo a la luz de la doctrina ilustrada del Progreso: “La potencia que ha podido destruir a Napoleón se ha constituido por ese esfuerzo responsable de la felicidad de las naciones porque Bonaparte estaba a la cabeza de una gran reforma para beneficio del linaje humano; la Inglaterra debe pues realizar las promesas de aquel conquistador profético”, “Carta al Sr. Robert Wilson”, Caracas, 26 de mayo de 1827, en Lecuna, Vicente, *Op. Cit.* Vol. 2, 1947A. 113.

³²¹ Grínor Rojo comenta una carta a Páez del 6 de marzo de 1826. No obstante el mismo rechazo a la monarquía se lee en la *Carta de Jamaica*: “... y menos deseo una monarquía universal de América, porque este proyecto, sin ser útil, es también imposible”. *Discursos y Proclamas*, *Op. Cit.* 80.

³²² Rojo, Grínor, *Op. Cit.* 34.

desmembramiento del imperio, correspondería a una “trasposición analógica” del estado del Imperio romano luego de su caída contenida en la obra del historiador inglés Edward Gibbon *Decline and Fall of the Roman Empire*: “el relato de Gibbon constituye una referencia intertextual casi infalible de las dos citas que incluí más arriba [Rojo se refiere a la Carta de Jamaica y al Discurso de Angostura]”. “No sólo eso, sino que me atrevo a pensar que él provee también la plataforma de lanzamiento de la perspectiva historiográfica amplia, con que Bolívar y Bello asumen sus respectivos programas de intelecto y acción”.³²³ La secuencia a la que se refiere Rojo en el documento de Bolívar es la siguiente:

“Yo considero el estado actual de la América, como cuando desplomado el Imperio Romano cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones; con esta notable diferencia, que aquellos miembros dispersos volvían a restablecer sus antiguas naciones con las alteraciones que exigían las cosas o los sucesos; mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue...”

Se trata de una pieza que vuela a reproducir de modo textual cuatro años más tarde en el *Discurso de Angostura*, tal recurrencia, estimamos, da razón a la magnitud que debió tener esta analogía en el ordenamiento del pasado práctico de Bolívar y su entorno de acción. No obstante, Pérez Vila no constata la existencia de ninguna obra de Gibbon en las bibliotecas del Libertador. Rojo, en efecto, funda su hipótesis en el contacto que tuvo Simón Rodríguez con el historiador inglés. Es necesario aclarar aquí que no siendo eruditos los intereses de Bolívar, ese pasado práctico del que queremos dar cuenta pudo haber estado conformado de piezas de distinta índole, las conversaciones, las logias y salones con sesiones de tertulias, eran también instancias de ilustración de la época. Los autores a los que se remite Bolívar no tienen su

³²³ Rojo, Grínor, *Op. Cit.* 37.

constatación solo en el inventario de sus bibliotecas, se nos escapara todo ese otro mundo cotidiano y de la palabra de boca en boca que, en tanto cotidiano, no dejó huella.

Es indispensable una última aclaración para nuestros objetivos: la historia antigua aquí es utilizada a modo de “trasposición analógica”, “la guerra actual de las fuerzas independentistas contra un imperio en ruinas es ‘como’ la guerra librada por la energía fresca de los bárbaros contra el poder declinante de los últimos emperadores de Roma”, sostiene Rojo.³²⁴ Analogía, no identificación, no historia como *Magistra vitae*, pues aquí la historia antigua es un instrumento para arrojar inteligibilidad a una situación que se sabe particular y por añadidura inédita. Bolívar, como se lee en la cita, es muy consciente de la “notable diferencia” (“somos un pequeño género humano” llega a decir) de la realidad americana, pero se trata de una diferencia que guarda algo en común y que hace posible que el curso pasado de la Historia Universal arroje luz sobre América.

Ese modo de entender el ordenamiento de la Historia Universal se relaciona directamente con el de los filósofos ilustrados, es decir, son los mismos pueblos y épocas escogidas las que marcan la trayectoria de la historia. Plantearse que la Historia es un proceso de ilustración, que va de Oriente a Occidente, es todavía un plano muy general, más acá está el de los pueblos que marcaron las edades del advenimiento de dicha ilustración (como avance de la verdad, la belleza y la libertad). A este respecto aquí, en este documento que nos ocupa, aparecen trazos de las dos ilustraciones: cuando se refiere a la exclusión de los americanos de las labores de administración imperial, según su fórmula de “la tiranía activa y dominante” remite a cómo este tipo de prácticas estaban ausentes de las administraciones de las “administraciones absolutas” de Oriente: ni China, ni Persia, ni Turquía incurrieron en tales prácticas,

³²⁴ Rojo, Grínor, *Op. Cit.* 38.

sostiene Bolívar.³²⁵ Ahora, si recordamos el alineamiento de “civilizaciones” de Voltaire en su *Essai*, alineamiento que también marca una “cronología histórica”:³²⁶ China, India, Persia, Arabia, Grecia, Roma, la Europa del Renacimiento y finalmente el siglo de Luis XIV. Las tres que alude en la Carta están antes que Grecia y Roma, entonces la pregunta aquí sería ¿Cuál es el tiempo en que se puede situar históricamente a América? Porque Bolívar puede asumir, ilustradamente, que América tiene futuro, pero otra cosa es asumir – tanto más ilustradamente– a qué distancia se halla “probablemente” de él, lo que según nuestra interpretación dice relación con la magnitud de la acción que hay que acometer en el presente, es decir, el nivel de “aceleración” que hay que introducir. La respuesta moderna siempre fue la Revolución, por ello resulta en extremo interesante bajo qué operaciones Bolívar va abandonando la opción revolucionaria y va adoptando otras muchísimo más moderadas. En lo inmediato ello debió significar asumir que el futuro estaba de verdad muy lejos.³²⁷

Las alusiones a los pueblos mencionados se ligan más a la ilustración francesa, la que hacía pasar el progreso del espíritu humano preferentemente por el avance de las artes y las ciencias (las luces). No obstante, en la misma

³²⁵ Tres años antes señalaba: “Todos los ciudadanos serán soldados cuando nos ataque el enemigo. Grecia, Roma, Venecia, Génova, Suiza, Holanda y recientemente el Norte de América, vencieron a sus contrarios sin auxilio de tropas mercenarias siempre prontas a sostener el despotismo y a subyugar a sus conciudadanos”. No podemos tomar por casual o desprevenido el orden en que enumera estos pueblos, es, qué duda cabe, un ordenamiento jerárquico-cronológico, del que se desprende naturalmente el sentido de la historia para los ilustrados. Bolívar, Simón, “Memoria dirigida a los ciudadanos de la Nueva Granada por un caraqueño”, Cartagena de Indias, 15 de diciembre de 1812, en Lecuna, Vicente, *Op. Cit.* Vol. 1, 1947C. 42.

³²⁶ El término no es anecdótico, pues la “cronología histórica indica la aparición de un tiempo propio “de” la Historia, que ha de funcionar paralelamente al tiempo de la naturaleza, un proceso que comenzó con la desaparición de la datación de acontecimientos según principios naturales como los ciclos astronómicos o las sucesiones dinásticas, ahora la Historia tendría su propio tiempo, sus “épocas” o sus “siglos de”. La formulación más sugestiva en este sentido, en el contexto de la Ilustración, es la de Kant cuando rechazaba la adaptación de la historia a la cronología: “como si no tuviera la cronología regirse por la historia, sino, a la inversa, la historia por la cronología”. Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991. 108.

³²⁷ A este respecto las los énfasis de Rojo, Grínor, “Bolívar y el país latinoamericano del futuro”, Gastón Lillo y José Leandro Urbina (Eds.), *De independencias y revoluciones. Avatares de la modernidad en América Latina*, Santiago: Lom, 2010.

carta de Bolívar se alude también a motivos más propios de la escuela escocesa, aquí con seguridad las referencias vienen de Smith y Robertson, de quienes Pérez Vila constata la existencia de sus obras en al menos dos bibliotecas de Bolívar.³²⁸ De dicha escuela, sostenemos, vienen sus inclinaciones “economicistas” de entender la historia además como una evolución de diferentes estadios económicos, o modos de subsistencia –que también hemos referido arriba. Esa “teoría de los cuatro estadios”, como la llama Josep Fontana, inventada por Hume y luego ampliada por Smith, sostenía que el desarrollo humano estaba ligada estrechamente a las actividades económicas. La primera fase fue el salvajismo, en la que los hombres se dedicaban únicamente a la caza y a la pesca. De ahí se salió para pasar a otra en que crecieron desigualmente la agricultura y las manufacturas, para luego pasar a la producción mecánica y el comercio marítimo. Ante este cuadro para Bolívar sostenía que la administración colonial inducía a una involución de la historia, involución que no se limitaba al desarrollo económico, sino también a la amputación de las capacidades humanas de los americanos meridionales:

“Los americanos, en el sistema español que está en vigor, y quizá con mayor fuerza que nunca, no ocupan otro lugar en la sociedad que el de siervos propios para el trabajo, y cuando más, el de simples consumidores; y aun esta parte coartada con restricciones chocantes: tales son las prohibiciones del cultivo de frutos de Europa, el estanco de las producciones que el rey monopoliza, el impedimento de las fábricas que la misma Península no posee, los privilegios exclusivos del comercio

³²⁸ Ya hemos citado más arriba la perspectiva de Josep Fontana sobre “la escuela escocesa”. No obstante resultan significativos para nuestros fines argumentativos los siguientes comentarios de Fontana: “William Robertson (1721-1793) contribuyó a la divulgación de las nuevas concepciones con su *Historia del emperador Carlos V* (1769) que comenzaba con una extensa introducción –‘Una visión del progreso de la sociedad en Europa-, donde se mostraba la semejanza de la ‘situación política’ de las tribus indígenas de la América del Norte con la de los antiguos germanos y se afirmaba que ‘la mente humana, sea donde fuera que se la ponga en la misma situación, en las edades más distantes y en los países más alejados, asumirá la misma forma y se distinguirá por las mismas costumbres’. Con este texto, y con su *Historia de América*, Robertson se convirtió en el exportador de una visión trivializada de la teoría de los cuatro estadios y alcanzó un éxito considerable en Europa. Pero parece fuera de toda duda que fue un simple plagio de Adam Smith y que no añadió nada a las ideas que divulgaba”. Fontana, Josep, *Op. Cit.* 89.

hasta de los objetos de primera necesidad, las trabas entre provincias y provincias americanas, para que no se traten, entiendan, ni negocien; en fin, ¿quiere Vd. saber cuál es nuestro destino?, los **campos para cultivar** el añil, la grana, el café, la caña, el cacao y el algodón, las llanuras solitarias para **criar ganados**, los desiertos para **cazar las bestias feroces**, las entrañas de la tierra para **excavar el oro** que no puede saciar a esa nación avarienta”.³²⁹

En otro nivel de aportes a este pasado práctico están los cronistas e historiadores americanos (o “de” América). En la *Carta* de 1815, refiere directamente los nombres de Fray Bartolomé de Las Casas, Alexander Von Humboldt, “Guerra” (Fray Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra), Reynal y el Abate de Pradt. Se trata en todos los casos de autores favorables a América que aportan a Bolívar distintos elementos de su “relato maestro” americano-independentista. De Las Casas (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 1555) extraerá la prueba de las “barbaridades” y “perversiones” a las que el colonizador dio pie: “barbaridades que la presente edad ha rechazado como fabulosas, porque parecen superiores a la perversidad humana; y jamás serían creídas por los críticos modernos si constantes y repetidos documentos no testificasen estas infaustas verdades. El filantrópico obispo de Chiapas, el apóstol de la América, Las Casas, ha dejado a la posteridad una breve relación de ellas”.³³⁰ Pero es probable que Las Casas le aportase algo más a Bolívar, pues si seguimos la interpretación de Arturo Roig, el mayor atributo que las lecturas lascasianas le habrían aportado al libertador sería su “paternalismo”. Roig sostiene que Las Casas junto con denunciar la opresión pide respeto y condiciones para la salvación de los indios, en el planteamiento de Roig esto implica que la dominación se mantenga pero con distintos recursos, con unos más humanos: “el dominador deberá trocar el ‘griterío’ por la ‘palabra’ que seguirá siendo la suya en cuanto dominador, pero revestida ahora de una

³²⁹ Bolívar, Simón, *Op. Cit.* 75. Las negritas son nuestras.

³³⁰ Bolívar, Simón, *Op. Cit.* 67.

actitud paternal”.³³¹ Es justo advertir que Roig no descarta la labor de Las Casas, pero si la relativiza exponiendo sus límites e ilusiones, las mismas que habría reproducido Bolívar, según nosotros, potenciando el mandato ilustrado de iluminar al pueblo, pues el mensaje salvífico es común a la fe y a la razón.

Si bien aquí Humboldt es referido como autoridad erudita para fijar la población de Nueva España por 1808, y luego como paradigma de sabio “americanista”, ya hemos indicado en el apartado anterior que Bolívar tomará también de él los materiales que le permiten revertir la imagen negativa de América.³³² El pasado americano que aporta Humboldt es de corte geológico y naturalista, lo que marcaba una ruptura con el naturalismo precedente: con Humboldt América ya no será tierra de podredumbre y degeneración, sino de exuberancia, abundancia y fertilidad, conocimientos que Bolívar asumirá casi como contenidos publicitarios para conseguir el apoyo de Inglaterra o Francia, gobiernos liberales que pudieran brindar protección a América o que se animaran a establecer un sostenido comercio. Tal como sostiene Pratt “la celebración de la naturaleza americana que hace Humboldt constituye un compromiso, dirigido en términos generales a la reivindicación del ‘Nuevo Continente’”, compromiso que expresó en unos textos más bien dirigidos al público que a la comunidad científica: *Cuadros de la naturaleza* (1808) y *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* (1810), “fueron éstos sobre todo los libros que los públicos lectores continentales e hispanoamericanos leían, revisaban, extractaban y discutían en las décadas de 1810 y 1820 [...] Humboldt trató de reinventar los imaginarios populares de América y, a través de América, del planeta mismo”.³³³ Pero tal como con Las Casas es probable que Humboldt haya aportado un par de cosas más a la

³³¹ Roig, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires: Una Ventana, 2009. 228.

³³² Grínor Rojo señala la importante influencia de Humboldt, de quien habría asumido un programa de acción política que demandaba previamente el “conocimiento científico” del continente, sin él todo el edificio político se derrumbaría. “Bolívar y el país latinoamericano del futuro”, *Op. Cit.*, 2010. 337.

³³³ Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, México: Fondo de Cultura Económica, 2010. 228-229.

imaginación histórica de Bolívar. Pratt hace notar que el Barón nunca varió su actitud encubiertamente “desdeñosa hacia las civilizaciones precolombinas”, situándolas por debajo (antes) que las clásicas del Mediterráneo.³³⁴ Cosa que en Bolívar encuentra eco, aunque con bastantes matices que enseguida veremos. Pero de Humboldt habría aprehendido algo más fundamental para nuestros fines, con Humboldt el pensamiento de Occidente anexa idealmente estas regiones que hasta aquí habían sido objeto de controversias, es decir, entra a la Historia.³³⁵

El motivo por el cual Bolívar cita a Fray Servando Teresa de Mier es casi anecdótico, el pacto que Carlos V contrajo con los descubridores. Pero señala la cercanía con la lectura de la historia de un contemporáneo, su referencia viene a ratificar algo ya bastante constatado por toda historiografía independentista, a saber, tal como señala Düssel “Fray Servando Teresa de Mier toma otra posición que la de Clavijero. En vez de criticar al europeo en su pretendida superioridad con respecto a las grandes culturas amerindias y de esta manera no sólo defender a los americanos sino, y es lo importante en política, tomar conciencia de la necesidad de la emancipación, ahora, siguiendo una antigua tradición americana, fray Servando argumenta que la propia cultura criolla latinoamericana no debe a los españoles tanto como éstos piensan”,³³⁶ porque si los derechos reivindicados por los españoles sobre América descansan en la obligación de propagar el cristianismo, Mier sostendrá que la presencia del cristianismo en América era anterior a la llegada de los españoles. Los criollos, desde inicios del siglo XVII, habían comenzado a hacer suya una tradición que indicaba que el apóstol Tomás había llegado a América, pasando por la India, durante el primer siglo de la era cristiana, de modo que los americanos nada debían en este sentido a los españoles. Bolívar remite a esta tradición en la última parte de su *Carta*:

³³⁴ *Op. Cit.* 251.

³³⁵ *Op. Cit.* 263.

³³⁶ Düssel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, *Op. Cit.* 412-413.

“Se disputa si [Quetzalcoatl] fue un apóstol de Cristo o bien pagano. Unos suponen que su nombre quiere decir Santo Tomás; otros que Culebra Emplumajada; y otros dicen que es el famoso profeta de Yucatán, Chilan-Cambal. En una palabra, los más de los autores mexicanos, polémicos e historiadores profanos, han tratado con más o menos extensión la cuestión sobre el verdadero carácter de Quetzalcoatl. El hecho es, según dice Acosta, que él estableció una religión cuyos ritos, dogmas y misterios tenían una admirable afinidad con la de Jesús, y que quizás es la más semejante a ella. No obstante esto, muchos escritores católicos han procurado alejar la idea de que este profeta fuese verdadero, sin querer reconocer en él a un Santo Tomás como lo afirman otros célebres autores”.³³⁷

Las referencias que también hace Bolívar a Reynal y Pradt se enmarcan en la misma línea que los otros estudiosos de América a que alude, es decir, fortalecer la “leyenda negra” respecto de la destrucción de la población aborígen, el abandono del comercio, los abusos de autoridad y la deficiencia de la instrucción. Todo esto finalmente caminaba a reforzar una lectura de la colonia como una Edad Media americana que tenía su época clásica antigua con las grandes civilizaciones americanas, las que, no obstante, situadas en el plano de la Historia Universal, se hallaban por debajo de las verdaderas civilizaciones antiguas. Por delante estaban las luces que los mismos criollos independentistas estaban difundiendo o ayudando a arribar. Del abate Reynal y de Pradt, Pérez Vila rescata la existencia de las siguientes obras respectivamente en las bibliotecas de Bolívar: *La historia filosófica y política de los establecimientos y el comercio de los europeos en las Indias* (1770) y *Las tres edades de las colonias. O de la edad pasada, presente y la por venir* (1801).³³⁸ Esta última toma el tono profético de la Ilustración respecto del destino de América, retomando el adagio apilado por Montesquieu respecto que

³³⁷ Bolívar, Simón, *Op. Cit.* 85. Es probable que entre esos otros célebres autores remitiera a Gregorio García, *Predicación del evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles* (1625), en donde se dice probar la presencia de Santo Tomás mediante testimonios de Brasil, el Plata y Perú.

³³⁸ Pérez Vila, Manuel, *Op. Cit.* 195.

“la independencia de las posesiones españolas está en el curso de las cosas inevitables” anotada en *El espíritu de las leyes*, donde además agrega que España “para conservar la América hizo lo que ni el despotismo hace: aniquilar a los habitantes”.³³⁹ Como se sabe el abate de Pradt fue el mayor apologeta de Bolívar en Europa, enfrascándose luego en un fuerte debate periodístico, en la *Gazette de France* a partir de 1828, con Benjamín Constant, cuando éste consideró que Bolívar se alejaba del liberalismo.³⁴⁰

Por último nos referiremos al modo en que Bolívar contaba, o no, con el pasado indígena.³⁴¹ Este es quizá uno de los temas más controvertidos dentro del actual bolivarismo, pues no se puede esconder el hecho de que Bolívar tuvo al respecto una posición al menos ambigua, que sin embargo necesita ser analizada en el detalle del documento que analizamos, pues acá el asunto no es menor, ya que el planteamiento tiene relación con las piezas del pasado que Bolívar estima que se tienen a disposición, o no, para reconstruir políticamente América hispana. Bolívar es explícito al plantear que la acción de la administración colonial ha borrado todo lo que podría haber de bueno en la América precolombina: “nosotros apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos ni indios ni europeos”.³⁴² Y Más adelante, elucubrando sobre la posibilidad de que el antiguo mito de

³³⁹ Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Madrid: Istmo, 2002. 212.

³⁴⁰ Se trata de una interesante polémica que dice relación con el modo en que el liberalismo despacha la heterodoxia de Bolívar y el problema político americano, haciendo de Bolívar, sin más, un conservador. Para esta polémica y su contextualización ver Filippi, Alberto, *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana*, Buenos Aires: Alianza Estudio, 1988. En particular el Capítulo II.

³⁴¹ Nos han sido útiles las observaciones de Chassin, Joëlle y Dauzier, Martine, 1984. “L’image de l’indien dans l’ouvre de Bolívar”, *Cahiers des Ameriques Latines* (Bolívar et son temps), N° 29-30, París, Université de la Sorbonne Nouvelle – París III.

³⁴² Bolívar, Simón, *Op. Cit.* 73. Más tarde reforzará su visión en el “Discurso de Angostura” (1819): “Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo”. Bolívar, Simón, *Discursos y proclamas*, *Op. Cit.* 73.

Quetzalcoatl sirva de aglutinador para la acción independentista,³⁴³ contesta a Cullen:

“Pienso como Vd. que causas individuales pueden producir resultados generales; sobre todo en las revoluciones. Pero no es el héroe, gran profeta, o Dios del Anahuac, Quetzalcoatl el que es capaz de operar los prodigiosos beneficios que Vd. propone. Este personaje es apenas conocido del pueblo mexicano y no ventajosamente, porque tal es la suerte de los vencidos aunque sean dioses. Sólo los historiadores y literatos se han ocupado cuidadosamente en investigar su origen, verdadera o falsa misión, sus profecías y el término de su carrera”.

No hay entonces, aparentemente, posibilidad de continuidad cultural, ni siquiera una memoria profunda a que invocar. Según esta perspectiva la acción colonial, muy en sintonía con la “leyenda negra” ha sido devastadora y ha implicado una cesura respecto de la América que fue. Sólo los historiadores, esos agentes predilectos de la época de las luces como hemos visto más atrás, pueden descender a las profundidades de ese pasado. Pensamos que son estos elementos lo que ha llevado que uno de los historiadores más sensibles a los usos del pasado en los fenómenos políticos, Anthony Pagden, haya terminado por concluir que:

“Desde la perspectiva liberal republicana, que era la adoptada por Bolívar, **América no tenía a su disposición ninguna historia utilizable**: se hallaba separada cultural y geográficamente de Europa y habitada por pueblos cuya herencia cultural había sido suprimida o erradicada por la conquista”.³⁴⁴

³⁴³ Casi adelantándose al sentido soreliano del mito que un siglo más tarde reivindicará Mariátegui con el retorno del “Inca”. Sobre este problema ver Mariátegui, José Carlos, *El alma matinal y otras estaciones del hombre hoy*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1972.

³⁴⁴ Pagden, Anthony, “El final del imperio: Simón Bolívar y la república liberal”, (Ryan, Tugendhat, Castro Leiva y otros) *El liberalismo como problema*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1992. 110.

Como lo indicamos más arriba puede que en este descarte que Bolívar hace del pasado indígena tenga que ver la “visión desdeñosa” que de ellos tenía Humboldt, pero esto es al menos relativo. Creemos que de la *Carta de Jamaica*, de una lectura más matizada y atenta a los usos del pasado en Bolívar, no se desprende una condena en general a los indígenas americanos, pues nunca Bolívar habla en general, sino que hay un análisis frío de tal o cual población indígena y su pervivencia cultural (de sus “tradiciones”, dice). Como se evidencia en el caso citado, los indios mexicanos han perdido contacto con sus tradiciones antiguas, pero no los “araucanos”:

“El Reino de Chile, poblado de 800.000 almas, está lidiando contra sus enemigos que pretenden dominarlo; pero en vano, porque los que antes pusieron un término a sus conquistas, los indómitos y libres araucanos, son sus vecinos y compatriotas; y su ejemplo sublime es suficiente para probarles que el pueblo que ama su independencia por fin la logra”.³⁴⁵

Y, sugestivamente, más adelante parece ratificar cuando escribe:

“El Reino de Chile está llamado por la naturaleza de su situación, por las costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores, por el ejemplo de sus vecinos, los fieros republicanos del Arauco, a gozar de las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes de una república. Si alguna permanece largo tiempo en América, me inclino a pensar que será la chilena. Jamás se ha extinguido allí el espíritu de libertad; los vicios de la Europa y del Asia llegarán tarde o nunca a corromper las costumbres de aquel extremo del universo. Su territorio es limitado; estará siempre fuera del contacto inficionado del resto de los hombres; no alterará sus leyes, usos y prácticas; preservará su uniformidad en opiniones políticas y religiosas; en una palabra, Chile puede ser libre”.³⁴⁶

³⁴⁵ Bolívar, Simón, *Op. Cit.* 68.

³⁴⁶ Bolívar, Simón, *Op. Cit.* 83.

Es verdad que se está refiriendo a un caso excepcional de América hispana, pero esto no quita el que nos permita comprobar que no hay condena de esterilidad histórica a los indígenas americanos en general, sino a los que fruto de un análisis político y racional, no arrojen evidencia de potencialidad política. Claro está que el procedimiento no excluye la posibilidad de cometer errores.

El mismo Pagden parece suavizar su postulado cuando al final de su texto señala que “Bolívar estaba debidamente sensibilizado acerca de la fuerza de las costumbres antiguas”.³⁴⁷ Bolívar sabe que el pasado, la historia, es algo que debe utilizar, solo que no está disponible de la misma manera para todos y por ello mismo no todos tienen las mismas posibilidades de realización política futura.

Pero Bolívar ha advertido que “sólo los historiadores y literatos” pueden penetrar el pasado esquivando el olvido inducido por la acción colonial, esa amputación de la cultura solo podía ser restañada “historiográficamente”. Si es así el pasado americano solo está disponible para el sujeto letrado, un pasado creado y puesto a disposición de quienes han asumido la misión de difundir las luces, ese es el pasado que utiliza Bolívar. Ya habrá que instruir a las poblaciones hispanoamericanas en ese saber que ha de decirles quienes son y qué es lo que pueden o no pueden hacer. Bolívar y la elite independentista leen y combaten por saberlo antes y abriéndoles paso, de aquí la afección de Bolívar por la lectura de la historia.

³⁴⁷ Pagden, Anthony, *Op. Cit.* 125.

CAPÍTULO 3

CONCIENCIA HISTÓRICA PARA UNA HISTORIA AMERICANA

CAPITULO 3

Conciencia histórica para una Historia Americana

“La historia es una *potencia trascendental*: el gran individuo puede acelerar su proceso o añadirle una coloración histórica particular; pero, sin embargo, no puede suprimir esta fuerza ni modificarla en su esencia [...] éste individuo es un autómeta histórico, se funda sobre un cálculo favorable del conocimiento (información), y de la voluntad (acción), que constituyen los elementos suficientes de su función [...] Si el gran individuo cumple en la historia una función de aceleración y coloración, surge una segunda pregunta: su existencia, ¿no llegará a ser inútil?”.³⁴⁸

Karel Kosik

En el capítulo precedente hemos visto como Bolívar obtiene sus coordenadas de acción de la filosofía de la historia propia de la ilustración, tratando de dejar en claro que tal verificación no tiene un carácter trivial, reiterativo, ni anecdótico, toda vez que se trataba de una idea reciente y que importantes sectores de la sociedad criolla seguían anclados a una concepción tradicionalista –cuando no providencialista– de la historia, cuyas expresiones políticas habrían sido posteriormente homologadas, por una historiografía, de corte liberal a las expresiones propiamente revolucionarias, y de aquí el mal entendido. Es en este sentido que François-Xavier Guerra ha señalado que a partir de 1808 hubo en realidad muchas “revueltas de tipo antiguo” y que los partidarios de una verdadera independencia “aún seguían siendo extremadamente minoritarios”, de lo que el propio Bolívar habría dejado testimonio cuando en la *Carta de Jamaica* escribía que “América no estaba preparada para desprenderse de la metrópoli” y que el movimiento contaba con baja legitimidad entre los americanos.³⁴⁹

³⁴⁸ Kosik, Karel, *El individuo y la historia*, Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1991. 8-9.

³⁴⁹ Guerra, François-Xavier, *Op. Cit.* 228-229.

La experiencia transmitida de las revoluciones francesa y particularmente norteamericana, tanto o más que las nuevas lecturas ilustradas, son la que socavarán la antigua concepción. Pero más que ello lo hizo la propia experiencia de los movimientos proindependentistas americanos, al menos en un primer momento. Sin embargo, más interesante para nuestro problema de estudio –la producción de conciencia histórica en Bolívar– es la experiencia inmediatamente consecutiva: el fracaso de los primeros intentos liberales y republicanos “puros” en las sociedades hispanoamericanas, que en el caso puntual de Venezuela tiene lugar en lo que Bolívar identificará como la “patria boba”. Ese fracaso, como auténtica “crisis”, es el punto de partida que obliga a efectuar relecturas del pasado bajo la necesidad de comprensión y orientación, obligando también a la deconstrucción de la filosofía política ilustrada y de la filosofía de la historia de la que era subsidiaria. Existen estudios notables acerca de la evolución filosófico-política de Bolívar,³⁵⁰ que como es bien sabido migra de unas concepciones liberales a otras de orden autoritario o derechamente conservadoras, pero consideramos que –por muy eruditas que tales reconstrucciones sean– no agotan el fenómeno. Aquí nos interesa mostrar, complementariamente, como es que ese viraje implicó una relectura de la historia en busca de la respuesta a las preguntas del ¿Qué se puede y cómo? en América hispana. Pero no se trata sencillamente de renombrar el “pragmatismo político” como “conciencia histórica”, sino de hipotetizar en torno a qué operaciones intelectuales de adaptación exigía la acción sobre una filosofía de la historia tempranamente heredada. Esto supone aceptar un postulado previo sobre el que aún no hay pleno acuerdo en la historiografía

³⁵⁰ Considero que el mejor estudio al respecto es el de Paula Rudan, *Por la senda de occidente... Op. Cit.* Luego el de Antonio Sáez Arance, *Simón Bolívar. El libertador y su mito, Op. Cit.* de John Lynch, quizá de más utilidad en este sentido sean los capítulos 7 y 8 de su *América Latina. Entre colonia y Nación*, que su biografía *Simón Bolívar, Op. Cit.* Por la riqueza de análisis y conexiones intelectuales el primer capítulo de *Clásicos latinoamericanos, Op. Cit.*, de Grínor Rojo. Finalmente Tomás Straka, “Los primeros liberales: el nacimiento de un proyecto nacional (Venezuela, 1810-1840)”, en Iván Jaksic y Eduardo Posada (Eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2011 y el capítulo que dedica David Brading a Bolívar en su *Orbe indiano. Op. Cit.*

bolivariana: que Bolívar se fijó honestamente una meta política (construcción de Republicas y la unidad confederada de ellas) y que no se involucró en la independencia solo para sacar provecho personal (aunque esta última opción esté ya bastante desestimada por refutada).³⁵¹

A nosotros nos interesa indagar en ese ámbito menos visible y, desde luego, en donde es menos seguro moverse. El de las ideas sobre la historia que suponía el viraje, lo que debió ocurrir si, como hemos demostrado, la idea ilustrada de la historia aportaban las coordenadas iniciales de su itinerario político, pero en América se manifestaba una “empíria” distinta a la que daba razón a dichas concepciones. De ese trayecto, hecho de no pocos desgarros, se evidencia no solo la producción de conciencia histórica sino de unas ideas para una historia americana, que desde luego nunca escribió Bolívar, sino que “pre-narró”. Postular que ésta consistía en la negación, por la praxis, de la filosofía imperialista de la historia (Hegel), como es la tesis de Roig, sigue siendo tan solo una parte del fenómeno, que no se comprende si no explicitamos la nueva relación entre pasado y futuro y el lugar que en ese arco terminó ocupando América hispana para Bolívar.

³⁵¹ Entre las defensas no interesadas a Bolívar la más explícita y fundada es la de David Brading en *Orbe indiano*, *Op. Cit.* Cap. XXVII. Entre las acusatorias está la clásica de Salvador de Madariaga, Salvador, *Bolívar*, Vol. I y II, Madrid: Espasa-Calpe, 1975. Y entre las de la tradición historiográfica latinoamericana, ver la alusión hecha al Libertador por Tulio Harperin Dongui, *Historia contemporánea de América Latina*, *Op. Cit.* En esta última corriente cabe destacar un temprano texto de Marx publicado en el Tomo III de *The New American Cyclopedia* (1858), “Bolívar y Ponte”, incluido en José Aricó, *Marx y América Latina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010. El texto a merecido una larga y erudita explicación de parte de Aricó, pues ha sido un verdadero contrasentido para las izquierdas latinoamericanas el enfrentarse a un “Marx antibolivariano”. La explicación de Aricó, a muy groso modo, consiste el culpar a los resabios hegelianos que aún por esa época tenía Marx, de los juicios condenatorios al Libertador. Otro caso radical a este respecto es Carbonell, Diego, *Psicopatología de Bolívar*, Caracas: Universidad Central de Venezuela / Ediciones de la Biblioteca, 1965.

3.1. El trayecto político de Bolívar. Variaciones del proyecto y de su representación del tiempo histórico.

En esta sección nos proponemos construir una suerte de “relato maestro” del trayecto político de Bolívar, el que está compuesto a partir de la producción historiográfica disponible, referida ya en la introducción de esta tesis. No pretendemos aquí ningún grado de originalidad, sino tan solo valernos de una referencia frente a la que hacer inteligible las variaciones del uso y del concepto de la historia que planteamos se pueden registrar en Bolívar y que permite otro nivel de comprensión de su existencia histórica. Más aún aspiramos a la composición de un relato vital que es uno con la política, un relato de orden crónico y cronológico que permita identificar sobre todo los momentos de fracaso, que son también los momentos reflexivos en que Bolívar reordena pasado, teoría política y rectifica la localización en el arco que une pasado y futuro.

Es conocido, como difícil de contradecir, el tránsito de unas concepciones republicano-liberales a otras republicano-autoritarias, pero –y esta es nuestra propuesta de interpretación– lo que estaba haciendo Bolívar en ese movimiento no era tan solo “adaptarse” a unas condiciones cada vez más adversas producto de la creciente conflictividad social, instigada mayormente por caudillos locales, sino también vérselas con una exigencia reflexiva de “calce”, toda vez que lo que estaba construyendo Bolívar eran los contenidos de un futuro, que, como se irá viendo, no sólo no puede ser el mismo que el resto del mundo –Europa ni Norteamérica– sino del que nos hallamos también a mayor distancia que el resto del mundo. Estas son las dos constataciones que se pueden observar en el trayecto de Bolívar, con las consecuentes variaciones sobre el concepto de historia.

Una de las características más destacables de Bolívar, fue sin duda la capacidad de adaptación práctica de los diversos planteamientos teóricos que aglutinaba su formación. Lo heterogéneo de sus acciones políticas, o el carácter

“desviado” respecto de algunos de sus referentes doctrinarios más fuertes, eran reflejo de la acomodación a las diversas circunstancias para dar pie al modo de organización política al que nunca renunció: el republicano, aunque con todas las variantes que este admite. “Lo que permanece –sostiene Sáez Arance– es el marco general: la adhesión a un sistema de valores republicano, cuya clave es sin duda la promoción de una ciudadanía virtuosa, en el sentido más clásico del término”.³⁵² Esas circunstancias que le tocó vivir no solo tienen que ver con el modo de percibir unas condiciones a las que la doctrina política europea no había tenido que dar respuesta, es decir, no solo con una experiencia contradictoria de aquella “no correspondencia” que exigía máximo esfuerzo reflexivo para hallar salidas. Dado que no hablamos de un sujeto abstracto, cuando referimos “las circunstancias” hablamos también de unos episodios vitales muchas veces extremos al límite de la pérdida de su propia vida, por lo tanto la influencia de la Ilustración, de las Revoluciones Estadounidense y Francesa, y de todos los personajes ilustrados que hemos aludido atrás, están condicionados por sus circunstancias y vicisitudes.³⁵³

Es difícil pensar la “entrada a escena” de Bolívar sin un episodio que lo marca y arroja a la búsqueda de una nueva fuente de sentido: la muerte de su esposa María Teresa del Toro y Alayza, en 1803, cuando éste tenía diecinueve años. Bolívar vuelve a España para profundizar sus conocimientos, luego de pasar por las manos de Simón Rodríguez y Andrés Bello, guiado por el Marqués Gerónimo de Ustáriz. En dicho viaje a Europa, recorre aparte de España, Francia e Italia, para concluir con su famoso juramente del Monte Sacro en 1805, en el cual, acompañado de su maestro Simón Rodríguez, se entregó a la causa independentista. Terminado su gran viaje, en 1806 volvió a Venezuela, precisamente cuando Francisco de Miranda preparaba su primera y malograda expedición, participando desde entonces en todos los proyectos para liberar a Venezuela. Bolívar fue uno de los conspiradores que

³⁵² Sáez Arance, Antonio, *Op. Cit.* 173.

³⁵³ En este sentido vital referimos el texto de Unamuno, Miguel, “Don Quijote Bolívar”, Trujillo, Manuel (Comp.), *Bolívar*, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1983.

desencadenaron la revolución de Caracas del diecinueve de abril de 1810. La Junta Suprema de este movimiento lo envió a Londres, junto con Andrés Bello y Luis López Méndez, en busca de apoyo para la emancipación americana, viaje con el que comenzó verdaderamente Bolívar su periplo político. De regreso a Venezuela el mismo año de 1811, en compañía de Miranda, asistió a la proclamación de la independencia, y la ciudad de Valencia fue escenario de sus primeras armas. Miranda, nombrado generalísimo, le encargó, ya Coronel, la defensa de Puerto Cabello, que cayó en poder de los realistas en 1812. Bolívar pudo escapar y dirigirse a La Guaira, donde después de haber combatido juntos, se enemistó con Francisco de Miranda que había capitulado ante Monteverde. Presumiblemente a causa de la presión que ejercían sobre él sus iguales, Bolívar facilitó la detención y posterior muerte de Miranda.

Perdida la primera República, con el fracaso militar de Francisco Rodríguez del Toro y la derrota de Francisco de Miranda, en 1812, los principales dirigentes independentistas tuvieron que exiliarse. Bolívar obtuvo el pasaporte para la isla antillana de Curaçao, desde donde viajó a la que había sido la capital del virreinato de Nueva Granada, actual Cartagena. Allí publicó, el dos de noviembre de ese año el *Manifiesto de Cartagena*, documento con el que para nosotros comienza su trabajo reflexivo bajo las necesidades de orientación de la acción. De paso allí descargaba responsabilidades que le permitieran su futuro político, criticando la irresoluta actuación de Francisco de Miranda. El quince de diciembre siguiente redacta la denominada *Memoria a los ciudadanos de Nueva Granada*, por medio de la cual invitaba a éstos a acompañarlo en la liberación de Venezuela, tras explicarles cuáles fueron las causas del fracaso republicano.

Las conclusiones de este fracaso fueron claras para Bolívar: el federalismo era fuente de desastre político debido a su inaplicabilidad en el continente latinoamericano; que una milicia ciudadana no era digno sustituto de un ejército bien preparado; y que una clemencia indebida para con el enemigo era señal de debilidad. A esto se unía la posibilidad cierta de que se repitiera la

etapa jacobina de la Revolución Francesa (por lo que los elementos rousseauianos de elección directa quedaban también en suspenso). Aquí ya la primera diferenciación con las posibilidades de las antiguas colonias inglesas, que adoptaron el federalismo bajo la mirada de un Bolívar que los veía como una extensión de la Europa civilizada, a diferencia de las posibilidades que se podían prefigurar para Hispanoamérica a partir de su distinto desarrollo cultural, heterogeneidad racial y de clases.

Posteriormente Bolívar inició una exitosa campaña a lo largo del río Magdalena, desplazando a los realistas a lo largo de todo el territorio hasta llegar a la actual ciudad colombiana de San José de Cúcuta. Desde ésta emprendió, el catorce de mayo de 1813, la denominada Campaña Admirable, que le llevó victorioso hasta Caracas el seis de Agosto, luego de reconquistar las ciudades a su paso. En la venezolana ciudad de Trujillo dictó la *proclama de "Guerra a muerte"*.

Reconquistada la capital de la Capitanía General de Venezuela, Simón Bolívar gobernó mediante tres secretarías de Estado, pero no se asentó en Caracas, sino que combatió en Bárbula el treinta de Septiembre de 1813 y en Las Trincheras cuatro días más tarde. La Municipalidad de Caracas lo proclamó, en Octubre de ese año, Capitán General de los Ejércitos de Venezuela, con el título de Libertador que reivindicó durante el resto de su vida.

El diez de Noviembre de 1813, Bolívar sufrió una derrota en Barquisimeto, pero logró vencer en Vigirima quince días más tarde, y en Araure el cinco de diciembre. Por su parte, uno de sus Generales, José Félix Ribas, derrotó a los realistas en La Victoria el doce de febrero de 1814. El propio Bolívar triunfó dos veces sobre el realista José Tomás Rodríguez Boves en San Mateo, y sobre Juan Manuel Cagigal en la primera batalla de Carabobo, a inicios del mismo año. Triunfos que, no obstante no lograron consolidar las tropas patriotas. Presionado por Boves, Bolívar emigró en julio a la región de Oriente al frente de veintemil caraqueños. En Aragua de Barcelona, Bolívar y

José Francisco Bermúdez perdieron, en Agosto de ese año, frente al general español Francisco Tomás Morales.

Proscritos Bolívar y el también independentista venezolano Santiago Mariño por los propios patriotas, se embarcaron ambos hacia Cartagena, después de que el Libertador dictara el siete de septiembre de 1814 su denominado *Manifiesto de Carúpano*. Ese año terminó con la muerte de Boves y la derrota de los patriotas comandados por Ribas en la batalla de Urica.

Ante las disensiones internas de los neogranadinos, Simón Bolívar renunció y se embarcó el diez de mayo de 1815 con destino a la isla británica de Jamaica, donde el seis de septiembre de ese año dio a conocer su famosa *Carta de Jamaica*, considerada profética por los alcances visionarios que contenía en lo relativo a la política futura de los países hispanoamericanos. Se hace patente aquí otro grado de reflexividad –sin duda con deuda en Montesquieu– frente de las inmensas diferencias de clima, carácter y costumbres que distinguían cada provincia, exigiendo formas distintas de gobierno. De Jamaica el Libertador pasó a la cercana Haití, donde los exiliados venezolanos le eligieron Jefe Supremo, y con este carácter organizó la llamada expedición de Los Cayos con los buques y pertrechos facilitados por el presidente haitiano Alexandre Petion. Al frente de dicha expedición, desembarcó Bolívar en Juan Griego, en la isla Margarita, el dos de mayo de 1816, después de haber librado el día anterior un combate naval cerca de la isla de Frailes. Fracasada esta parte de la campaña, pese a haber avanzado hasta Ocumare de la Costa, Bolívar regresó a Haití, y con una segunda expedición desembarcó de nuevo en diciembre de 1816, extendiendo la acción patriota a otros puntos orientales y meridionales venezolanos.

La batalla de San Félix, ganada en abril de 1817 por el general Manuel Carlos Piar, puso a disposición de los independentistas los inmensos recursos de la región de Guayana y la importante vía fluvial del río Orinoco. En Angostura se asentaron los poderes públicos. Bolívar creó el Consejo de Estado el treinta de septiembre y el Consejo de Gobierno cinco días después,

asimismo fundó el “Correo del Orinoco” en junio de 1818 como medio de difusión de las ideas y acciones republicanas.

Entre tanto, el treinta de enero de 1818 había establecido contacto personal con el general José Antonio Páez en la región de Los Llanos, y con éste y otros jefes patriotas emprendió la “Campaña del Centro”. Bolívar regresó a Angostura, donde el quince de febrero de 1819 instaló el segundo Congreso de Venezuela, dando origen a su *Discurso de Angostura*.

La tensión entre la teoría y la práctica era apreciable en el día a día. El jacobinismo de la Revolución Francesa y la revolución racial en Haití, habían marcado la concepción política y militar de Bolívar³⁵⁴, por lo que cualquier atisbo de una posible guerra racial, fue neutralizado en el acto, sin importar quienes se vieran involucrados. Tal es el caso de Manuel Piar, quien fue ejecutado por solicitar una guerra de exterminio en contra de los blancos.³⁵⁵

En el *Discurso de Angostura*, marca otro hito reflexivo, Bolívar realiza un análisis de los venezolanos y se pronuncia contra la esclavitud y a favor de la democracia; mantiene su preferencia por el centralismo frente al federalismo; propone un Senado hereditario como base fundamental del poder legislativo; se inclina por un poder ejecutivo enérgico al estilo británico; hace de la educación popular el cuidado primogénito del amor paternal del Congreso, acuñando la máxima: “moral y luces son los polos de una República: moral y luces son nuestras primeras necesidades”, y plantea un Poder Moral para prevenir la corrupción administrativa, lo que no fue acogido por los diputados de entonces sino como apéndice de la llamada “Constitución de Angostura”, sancionada el quince de agosto de 1819 y segunda del constitucionalismo venezolano.

Elegido presidente de Venezuela el quince de febrero de 1819, Bolívar, hombre de acción, se dirigió en busca de la libertad de Nueva Granada. Desde Apure, con soldados llaneros y oficiales de la Legión Británica, emprendió la denominada Campaña de los Andes, que culminó el siete de Agosto de ese año

³⁵⁴ Al respecto ver Bolívar, Simón, *Doctrina del Libertador*, Op. Cit. xiii.

³⁵⁵ Al respecto son relevantes las observaciones de Brading en orden al extremo pragmatismo político de Bolívar, en función de sus fines. Brading, David, Op. Cit. 653.

con la derrota del general realista José María Barreiro en la batalla de Boyacá. Al huir de Santafé de Bogotá el Virrey nominal Juan de Sámano, el territorio del antiguo Virreinato de Nueva Granada quedó definitivamente libre del poder colonial español.

Simón Bolívar formó gobierno en Santafé, nombrando vicepresidente al general Francisco de Paula Santander, dictó medidas administrativas y regresó a Angostura, donde el diecisiete de diciembre de 1819 creó la República de la Gran Colombia, integrada por los departamentos de Venezuela, Cundinamarca y Quito.

Beneficiado por la revolución liberal ocurrida tras el pronunciamiento de Rafael del Riego en España, de Enero de 1820, firmó en noviembre de ese año un armisticio conocido como “Tratado de Regularización de la Guerra” con el general español Pablo Morillo. Roto el armisticio, en 1821 se libró la batalla de Carabobo, que aseguraba la independencia de Venezuela.

Entre tanto, Bolívar había encomendado al general Antonio José de Sucre la incorporación de Guayaquil a la República de la Gran Colombia. Lograda ésta, Sucre se apresuró a liberar Quito, lo que consiguió el veinticuatro de Mayo de 1822 con su triunfo en la batalla de Pichincha. Por su parte, el Libertador venció en abril de 1822 en Bomboná y el 6 de agosto de 1824 hizo lo propio en Junín, preámbulos de la decisiva batalla de Ayacucho, librada por Sucre el 9 de diciembre de ese último año, con lo que prácticamente quedaba libre del poder colonial español toda América del Sur.

Después de la entrevista de Bolívar y el general argentino José de San Martín en Guayaquil, celebrada los días 26 y 27 de julio de 1822, el Libertador había decidido auxiliar a Perú con soldados y armas. Autorizado por el Congreso de la Gran Colombia, llegó a Lima, cuyo gobierno le pedía que dirigiera la guerra. El Congreso peruano le nombró Dictador el 10 de Febrero de 1824, y a partir de entonces logró controlar las intrigas de la nueva República, al tiempo que organizaba el Estado, creaba colegios, establecía la Universidad de Trujillo o decretaba pena de muerte para los defraudadores del tesoro público,

hasta que se vio obligado a delegar todas sus facultades en Sucre, el 24 de Octubre de 1824, por habersele suspendido la autoridad para dirigir la guerra en el sur de Perú.

Después de la batalla de Ayacucho, una asamblea reunida en Chuquisaca acordó, en Agosto de 1825, la independencia del Alto Perú, que cinco días más tarde habría de llamarse Bolivia en su honor, cuya Constitución redactó el propio Bolívar en 1826, quizá el documento más explícito respecto de su evolución hacia el republicanismo autoritario. En Perú le nombraron presidente vitalicio el 30 de noviembre de ese año, pero el Libertador no aceptó.

Ya en Venezuela, indultó a los comprometidos en la Cosiata y el 1 de enero de 1827 sostuvo en el cargo de jefe superior civil y militar a Páez. Reformó los estatutos de la Universidad de Caracas y se dirigió a Santafé de Bogotá el 5 de julio siguiente. Bolívar no regresó nunca a Venezuela.

Disuelta la Convención de Ocaña de abril de 1828, Bolívar dictó el Decreto Orgánico de la Dictadura el 27 de agosto de ese año y eliminó la vicepresidencia de la Gran Colombia, con lo cual Santander (el general liberal) quedaba sin autoridad. Ello condujo al atentado contra la vida del Libertador del 25 de septiembre de aquel año, protagonizado por universitarios colombianos. Salvó físicamente, pero el acontecimiento marcaría un recrudecimiento de la tendencia autoritaria.

Estas circunstancias lo llevaron a rechazar las ideas del utilitarismo de Bentham, las cuales al girar hacia un radicalismo democrático plantearon la idea de una democracia representativa pura, sufragio universal, soberanía del pueblo y estricta subordinación de los gobernantes a los gobernados, entre otras. Interpretado el atentado como consecuencia de la liberalidad y el efecto de ideas de tal índole en espíritus fanatizables, el quiebre con Bentham se hizo inevitable, logrando con esto el rechazo y desprecio del teórico inglés. Misma

postura que tomaría Constant hacia Bolívar, marcando el inicio de la condena del liberalismo europeo para con Bolívar.³⁵⁶

Bolívar renunció ante el último Congreso de la Gran Colombia el 27 de abril de 1830, y partió once días más tarde desde Santafé hacia Cartagena. Allí recibió, el 1 de julio, la noticia del asesinato de Sucre, el 4 de junio en la montaña de Berruecos. Esto terminó por minar la ya resentida salud del Libertador, quien llegó a la ciudad colombiana de Santa Marta el 1 de diciembre para trasladarse luego a la cercana quinta de San Pedro Alejandrino. Rodeado de muy pocos amigos dictó testamento y su *última proclama* el 10 de diciembre. Apesadumbrado por lo que vivió terminó afirmando, en carta privada al General Flores, la imposibilidad de gobernar América, en la antesala a las guerras civiles del continente. Murió el 17 de diciembre de 1830.

Hasta aquí el relato. Ahora ¿qué podemos ver tras él? Si este relato puede servir para vislumbrar el campo de la acción del sujeto, ¿cuál es el correlato en el plano reflexivo? ¿Cuál es el efecto de una inicial representación del campo histórico sobre lo real y, de vuelta, de lo real sobre la representación de la historia?

Lo que creemos tener entre manos –como lo hemos advertido, a partir de la producción historiográfica aludida– es una trayectoria política que tiene las siguientes estaciones: un lanzamiento a la historia que podríamos calificar de accidental de no ser por la primera formación intelectual de Bolívar, pues a partir de la muerte de su esposa podría haber buscado otras opciones para colmar su demanda de sentido, pero esa formación y la época misma lo remiten a la historia como campo predilecto de la construcción de sentido, esa es principalmente la función de toda filosofía de la historia.³⁵⁷ Luego, un primer

³⁵⁶ Straka, Tomás, *Op. Cit.* 107.

³⁵⁷ Esta interpretación no es tan libre como se pudiera pensar, de hecho está fundada en las mismas declaraciones de Bolívar –estando claro que podemos asumir que es dable dudar de sus declaraciones conscientes, pero también que no tenemos más que esto para reconstruir. Se puede leer en una carta escrita a Fanny du Villars, su amante francesa en 1804: “¡Ah! Teresa; felices aquellos que creen en un mundo mejor! Para mi este es muy árido”. “Usted me hizo

período de entusiasmo revolucionario, con la correspondiente dosis de escepticismo, que tendrá su primer momento reflexivo ante el fracaso de la Primera República de Venezuela, ejercicio que le lleva a la convicción acerca de la inadecuación de las instituciones importadas o copiadas, esto marca la primera toma de distancia del pensamiento político ilustrado y sus afanes universalistas, surge entonces la conciencia de la particularidad histórica de Hispanoamérica, que es el primer componente para la producción de conciencia histórica, tal como lo expresa en la *Carta de Jamaica* –y esto marca un rumbo nuevo en su pensamiento–, esa particularidad no tiene que ver solo con las determinantes materiales (el clima, la geografía), sino también –y sigue en principio la línea de Montesquieu para ir más allá– con un pasado, una historia particular. Como signo de un tercer momento tendríamos el cambio de estrategia de lucha adoptada a partir de 1818 con la decisión de ampliar la base social de la independencia, redefiniendo tal independencia a una escala continental, opción que supone un grado de ambición política mayor, pero también la única posible si se quiere de verdad la libertad duradera; lo que se requiere es poder para hacer frente a la dominación colonial frente a restauración monárquica: si el contexto se cierra la acción debe ser más enérgica a la vez que estratégica. Un cuarto momento lo constituiría –a partir de 1826– el esfuerzo consolidar institucionalmente lo conseguido en batalla, de lo que se trata es de construir estructuras viables en la larga duración.³⁵⁸

Como se verá es un trayecto que va de la toma de conciencia de la particularidad histórica de Hispanoamérica, pasando por la consideración de las fuentes de esa particularidad y la invención de instituciones adecuadas para asegurarle “algún” futuro. Este periplo es el que hace que Bolívar –sin

comprender que existía en la vida de un hombre otra cosa que el amor, y que podía ser muy feliz dedicándome a la ciencia o entregándome a la ambición”. “Voy a buscar otro modo de existir; estoy fastidiado de la Europa y sus viejas sociedades; me vuelvo a América”. Volveremos sobre esta última cita en el cuerpo del texto. Bolívar, Simón, “Carta a Fanny du Villars”, Cádiz, 1807, en Lecuna, Vicente, *Op. Cit.* Vol. 1. 1947C. 21-29.

³⁵⁸ Seguimos en la distinción de estas fases la reconsideración biográfica de Bolívar efectuada por Antonio Sáez Arance, *Op. Cit.* 171-172.

planteárselo, pues se debe a la acción en primer lugar– rompa gradualmente con la concepción ilustrada de la historia y avance en dirección de lo que podríamos llamar, con cierta flexibilidad conceptual, “historicismo americano”.

El inicio de esa toma de conciencia de la particularidad histórica, está ya dado en la “Memoria dirigida a los ciudadanos de Nueva Granada por un caraqueño”, allí, desde la derrota, en medio de una reflexión en principio de orden táctico-militar afirma:

“Las repúblicas, decían nuestros estadistas, no han menester de hombres pagados para mantener su libertad. Todos los ciudadanos serán soldados cuando nos ataque el enemigo. Grecia, Roma, Venecia, Génova, Suiza, Holanda, y recientemente el Norte de América, vencieron a sus contrarios sin auxilio de tropas mercenarias siempre prontas a sostener el despotismo y a subyugar a sus conciudadanos. Con estos **antipolíticos e inexactos raciocinios** fascinaban a los simples; pero no convencían a los **prudentes que conocían bien la inmensa diferencia que hay entre los pueblos, los tiempos y las costumbres de aquellas repúblicas y las nuestras.**³⁵⁹

Lo significativo aquí es que en medio de su reflexión aparece tempranamente (1812) la jerarquía cronológica de la Historia Universal ilustrada, es la “ruta de la libertad”, la misma que se convertirá en vara de medida para Bolívar. Pero más importante aún es el razonamiento por el cual usa la designación de “antipolíticos” para sus enemigos, los ingenuos de la “Patria boba”. Podemos comprender sin demasiada dificultad –si hacemos presente otra vez la impronta tutelar del materialismo de Montesquieu– que el calificativo les venga por su incapacidad para hacer concordar condiciones previas con estrategia e instituciones, la naturaleza de cada pueblo con las formaciones sociales y políticas adecuadas. Pero es claro que aquí hay algo más: es antipolítico mal entender la Historia o utilizarla mal, y mal entender la Historia es un “inexacto raciocinio”, la diferencia aquí invocada no es solo la de

³⁵⁹ Bolívar, Simón, *Doctrina del libertador*, Op. Cit. 12. Las negritas son nuestras.

los pueblos, sino también la de “los tiempos”. El prudente conoce bien la diferencia, y consecutivamente la relación debida, entre los tiempos, sin esta claridad no se puede estar seguro en el presente, que es el lugar de la política. Dado que los tiempos conocidos son los pasados, y el presente hasta donde se le ve cuajar, no los por venir, de lo que Bolívar habla es de acometer *anacronismo*, es decir no solo de traer formas de pueblos extraños, sino también fórmulas de tiempos pasados al presente. Esto marca, en nuestra lectura, un punto de especial relevancia, toda vez que lo que se observa en las sucesivas soluciones político-institucionales de Bolívar, en particular de 1819 en adelante, es un progresivo “avance” hacia el pasado por vía de la búsqueda en el republicanismo romano. Si el rechazo al anacronismo y la aparente caída en el son los dos extremos –en la perspectiva que nos interesa– del itinerario de Bolívar, algo hay que explicar. ¿Terminó siendo, él mismo, “antipolítico”?

Existe en el primer Bolívar una claridad respecto del orden de los tiempos que se irá difuminando. En 1804 escribe a Fanny du Villars:

“Voy a buscar otro modo de existir; estoy fastidiado de la Europa y sus viejas sociedades; me vuelvo a América ¿qué haré yo allí?... lo ignoro... Sabéis que todo en mi es espontáneo y que no formo jamás proyectos. La vida del salvaje tiene para mi muchos encantos”.³⁶⁰

Pasaremos por alto por ahora la impronta romántica de la declaración, para fijarnos en como son aludidos los dos polos de la Historia: se va aburrido de lo viejo escapando a América, tierra de novedad. Claramente en 1815 ya no estará tan convencido de este ordenamiento, América comienza a moverse en la ambigüedad de los tiempos. La cita es conocida y ya ha sido invocada aquí:

“En mi concepto, ésta es la imagen de nuestra situación. Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por

³⁶⁰ Bolívar, Simón, “Carta a Fanny du Villars”, Cádiz, 1807, en Lecuna, Vicente, *Op. Cit.* Vol. 1. 1947C. 29.

dilatados mares, **nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil**. Yo considero el estado actual de la América, como cuando desplomado el **Imperio Romano** cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones; con esta notable diferencia, que aquellos miembros dispersos volvían a restablecer sus antiguas naciones con las alteraciones que exigían las cosas o los sucesos; mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue”.³⁶¹

Para esclarecer este momento respecto de su consideración al pasado y a la historia, el segundo que hemos distinguido, deberíamos traer todas las observaciones hechas en el tercer apartado del capítulo dos, pero valga señalar para lo que nos interesa en éste, que el lapso que va de este documento al *Discurso de Angostura* es uno en que en Bolívar acaece la conciencia, no solo de la ambigüedad del tiempo de América, sino también de la magnitud de tiempo que separa el presente del futuro. Como se ha mencionado, este es el intervalo en donde comienza la restauración monárquica europea, es decir donde la realidad parece “cerrarse”, tiende a “opturarse” el futuro que hasta hace poco se había aproximado, un futuro que si bien para las sociedades europeas parecerá acercarse de nuevo en la década de 1820 con las revoluciones liberales, para América se irá desplazando cada vez más.

En esta fase Bolívar comprende que cualquier libertad política durable pasa necesariamente por un resultado favorable de la lucha anticolonial. Como lo ha observado John Lynch, a excepción de Bentham, ningún pensador político de la época había tenido como dato para su reflexión esta situación, esto es lo que tendió en primer término a distanciar a Bolívar de sus antiguos autores predilectos. La experiencia más similar a la mano era la de los pensadores norteamericanos (Bland, Adams), pero Bolívar tenía claro que constituía un

³⁶¹ Bolívar, Simón, *Doctrina del libertador*, Op. Cit. 73. Las negritas son nuestras.

caso particular del que Hispanoamérica tenía poco que sacar. Por lo tanto Bolívar inicia esta fase en relativa soledad, con pocas pistas para orientarse, esta desorientación genera una disposición clara: ante la magnitud de la lucha y la incertidumbre del futuro aglutinar poder, internamente ampliando la base social de la lucha (integrando a llaneros, pardos y favoreciendo a los indios y esclavos), y externamente propiciando el favor de Inglaterra como potencia protectora. “Sin embargo, para Bolívar, la libertad no significaba sencillamente liberarse del estado absolutista del siglo XVIII, como fue para la Ilustración, sino liberarse de una potencia colonial, a lo que debía seguir una verdadera independencia bajo una constitución liberal”.³⁶² Esta era una ruta a la libertad desconocida para el pensamiento europeo. Las respuestas prácticas que a partir de aquí expresará Bolívar serán sistemáticamente desdeñadas por los liberales, como formas espurias cuando no derechamente conservadoras o retardatarias. En la razón histórica liberal no había alternativa: progreso o reacción, la articulación de la conciencia histórica en Bolívar se plasma justamente en la ruptura con esa estructura, ruptura con el tiempo.

En 1818 Bolívar sostenía que no bastaba con la victoria militar, con expulsar a los españoles de América, “necesitamos más, ser libres bajo los auspicios de leyes liberales, emanadas de la fuente más sagrada, que es la voluntad del pueblo”.³⁶³ Pero de esa perspectiva también la conciencia de que, como menta Lynch en el mismo lugar, “llegar a la segunda fase tomaría más de una generación”. En 1819, en el *Discurso de Angostura*, sostiene en el mismo sentido:

“Moral y luces son los polos de una República; moral y luces son nuestras primeras necesidades. Tomemos de Atenas su Areópago y los guardianes de las costumbres y de las leyes; tomemos de Roma sus censores y sus tribunales domésticos, y haciendo una santa alianza de estas instituciones morales, renovemos en el mundo la idea de un pueblo

³⁶² Lynch, John, *América Latina, entre colonia y nación*, Op. Cit. 218-219.

³⁶³ “Discurso de Bolívar al Consejo de Estado, 10 de octubre de 1810, citado por Lynch, John, Op. Cit. 219.

que **no se contenta con ser libre y fuerte, sino que quiere ser virtuoso**. Tomemos de Esparta sus austeros establecimientos, y formando de estos tres manantiales una fuente de virtud”.³⁶⁴

“Libre y fuerte” es la condición del pueblo que expulsa a los españoles, que se libera del dominio colonial, pero “virtuoso” es la condición futura, cada vez “más futura”. Aquí la remisión a instituciones de Grecia y Roma que se deberían adoptar en lo presente para propiciar ese estado futuro –previa adaptación a las condiciones locales– da la referencia del punto de partida y, por lo tanto de la distancia a la que nos encontramos. No es posible en la época remitir a Grecia y a Roma sin remitir en el mismo acto al tiempo que le es propio. Traer, así de claro, el pasado al presente marca el inicio del movimiento progresivo de Bolívar, en sus discursos, hacia un anacronismo histórico que culminará en su apuesta neoclásica cada vez más acentuada.

En el mismo discurso Bolívar vuelve a la misma analogía de la situación de América a partir de 1808 con la caída del Imperio Romano, lo que para nosotros da inicio a una rectificación respecto de la claridad del orden del tiempo exhibida en 1804 y 1812, aquí la idea que se va asentando es que la distancia que media entre el presente de América y su futuro es mucho mayor a la de Europa y Norteamérica, ni siquiera ya de “más de una generación”, como indica Lynch, sino de siglos, aquí entonces la apelación a Roma no nos interesa tanto por la función analógica sino por constituirse en una marca estimativa para calcular a qué distancia, en comparación con el resto de los pueblos históricos, nos hallamos del futuro.

Si bien podemos aceptar –como lo ha propuesto el ya citado Grínor Rojo– que la base de esa relación analógica fuera la imagen de la decadencia del Imperio Romano difundida en la historiografía de Gibbon, es muy probable

³⁶⁴ Bolívar, Simón, *Discursos y Proclamas, Op. Cit.* 91. Las negritas son nuestras. Nos han servido las observaciones de Thir, Margit, “La invención de una nación: el discurso de Bolívar ante el Congreso de Angostura”, en: Miguel Metzeltin y Margit Thir (Eds.), *El poder. Análisis del discurso político español e hispanoamericano*, Viena: Instituto Cervantes, 2004.

que la “autorización” para efectuar la operación anacrónica de asociación del tiempo de América hispana con el de Roma haya emanado de sus lecturas de Robertson. Tal como lo ha indicado Josep Fontana, la *Historia del emperador Carlos V* (1769) comenzaba con una extensa introducción, “una visión del progreso de la sociedad en Europa”, donde se mostraba la semejanza de la “situación política” de las tribus indígenas de la América del Norte con la de los antiguos germanos y se afirmaba que “la mente humana, sea donde fuera que se la ponga en la misma situación, en las edades más distantes y en los países más alejados, asumirá la misma forma y se distinguirá por las mismas costumbres”.³⁶⁵

En adelante asistiríamos, en el plano discursivo bolivariano, a una paulatina referencia a la magnitud de tiempo que media entre presente y futuro, en que la Historia Universal opera como matriz de medición donde la métrica está dada por la jerarquía de pueblos de existencia histórica. Igualmente podremos constatar referencias cada vez más alegóricas del tiempo que invariablemente denotan su magnitud. El clímax de ese movimiento lo constituirá un documento poco visitado por los historiadores por su lenguaje figurativo y rango ficcional, nos referimos al “Mi delirio sobre el Chimborazo”, de 1822, que por su naturaleza trataremos al final de este apartado. Si de magnitud del tiempo se trata, en el mismo *Discurso de Angostura*, ya no se habla de “generaciones” de distancia, como interpreta Lynch, sino de “siglos”. Bolívar, conductor de pueblos, al igual que un filósofo de la historia, asume la “perspectiva colosal”, es decir, ha de “mirar la historia en grande” (usando la expresión kantiana):

“Al contemplar la reunión de esta inmensa comarca, mi alma se remonta a la eminencia que exige la **perspectiva colosal** que ofrece un cuadro tan asombroso. Volando por entre las próximas edades, mi imaginación se fija en los **siglos futuros**”.³⁶⁶

³⁶⁵ Fontana, Josep, *Op. Cit.* 89.

³⁶⁶ Bolívar, Simón, *Op. Cit.* 91. Las negritas son nuestras.

El correlato de esta constatación de la distancia de Hispanoamérica respecto de lo futuro lo constituye el de la proximidad a la que se encuentra Europa. Si, pasado el entusiasmo de los primeros años de la independencia, ahora la experiencia no es ya la de la “aceleración”,³⁶⁷ sino la de la “demora” vistas ahora las dificultades para asegurar el futuro. Cuando se mira desde “acá” a los pueblos más notables de Europa no se puede sino constatar su “velocidad”:

“Y pasando de los tiempos antiguos a los modernos encontraremos la Inglaterra y la Francia llamando la atención de todas las naciones y dándoles lecciones elocuentes de toda especie en materia de gobierno. **La revolución de estos dos grandes pueblos, como un radiante meteoro, ha inundado el mundo con tal profusión de luces políticas**”.³⁶⁸

Dirigiéndose a los colombianos en 1927, ya expulsados los realistas españoles, Bolívar ligaba el acontecimiento a una reconciliación con la humanidad, pero no podía entender esta hazaña sino como el primer paso para aproximarse al futuro lejano de la virtud republicana. Dado el primer paso y ya enfrentado a la magnitud del tiempo que mediaba entre presente y futuro no se podía albergar otro deseo:

“Regocijaos de pertenecer a una gran familia, que ya reposa a la sombra de bosques de laureles, y que **nada puede desear, sino ver acelerar la marcha del tiempo**, para que desarrolle los principios eternos del bien que encierran nuestras santas leyes”.³⁶⁹

³⁶⁷ Véase a estos efectos el ya citado texto de Javier Fernández Sebastián, “Cabalgando el corcel del diablo”, *Op. Cit.*

³⁶⁸ Bolívar, Simón, *Op. Cit.* 81. Las negritas son nuestras.

³⁶⁹ Cuartel general libertador en Pasto, 8 de junio de 1822. Bolívar, Simón, *Op. Cit.* 253. Las negritas son nuestras.

Y el mismo año expresaba el mismo sentimiento de modo inverso:

“Venezolanos, apureños, maturinenses: cesó el dominio del mal. Uno de vosotros os trae un bosque de olivos, para que celebremos a su sombra la fiesta de la libertad, de la paz y de la gloria. Ahoguemnos en **los abismos del tiempo el año de 26; que mil siglos lo alejen de nosotros y que se pierda para siempre en las más remotas tinieblas.** Yo no he sabido lo que ha pasado.”³⁷⁰

Es el deseo de estar ya en el futuro, lejos del presente. El deseo de que el presente sea rápidamente pasado, que es también la confirmación de que se es consciente de que el presente es de tinieblas, es decir, tiene la cualidad de los tiempos pasados en donde los que domina es el prejuicio, la superstición y la tiranía.

La proliferación del recurso figurativo del tiempo y lo futuro llega hasta el mismo 1830, cuando en su “Mensaje al Congreso Constituyente de Colombia”, Bolívar ya pierde de vista el futuro. Lo que hay entre presente y futuro es un abismo tan grande como el que se hunde en el pasado.

“Ardua y grande es la obra de constituir un pueblo que sale de la opresión por medio de la anarquía y de la guerra civil, sin estar preparado previamente para recibir la saludable reforma a que aspiraba. Pero las lecciones de la historia, los ejemplos del viejo y nuevo mundo, la experiencia de veinte años de revolución, han de servirnos como otros tantos fanales colocados en medio de las tinieblas de lo futuro”.³⁷¹

No hay más que la historia para tratar de ver, de orientarse entre esas tinieblas, pero si la historia a la que alude no es solo la del Viejo Mundo, sino a americana y la de la propia Revolución, no puede estar hablando de la historia

³⁷⁰ Bolívar, Simón, *Op. Cit.* 280. Cuartel general libertador en Puerto Cabello, 3 de enero de 1827, año 17º de la independencia.

³⁷¹ Bolívar, Simón, *Discursos y Proclamas, Op. Cit.* 145

Magistra Vitae, pues esta se debe sólo a los antiguos (a lo pasado) y su condición de aplicación descansa en la afirmación de la reiterabilidad de la historia. Aquí, en cambio, dado que el futuro es incierto, la historia no puede sino estar invocada para la “ilustración” y no para la “imitación”: la ejemplaridad pierde su sentido si se asume que lo que hay por delante es novedad ignota.

Como señala Habermas, leyendo a Koselleck, “desde el surgimiento de la conciencia histórica a fines del siglo XVIII puede considerarse periclitado el papel clásico de la historia como *magistra vitae* [...] no es que se ponga en tela de juicio ‘la utilidad de la historia para la vida’ sino que se la entiende de otro modo. Ahora se la busca no en las recetas que nos tuviese preparado el pasado para problemas típicos, sino en una estudiosa o erudita ilustración acerca de nuestra propia situación que, por estar inserta en la historia, queda irradiada, por así decir, tanto por el pasado como por el futuro”.³⁷²

De otro modo, la conciencia histórica nace cuando el futuro se fuga, cuando es lugar de incertidumbre tal que el pasado no nos puede decir nada sobre él del modo (ejemplar) que nos había hablado hasta aquí. La incertidumbre sobre el futuro solo ha de aplacarse con el estudio (ilustrado) de la historia.

Pero es justamente también de esta última fase, 1926 a 1830, que surge con mayor vehemencia y claridad –como ya indicamos– el recurso a las instituciones griegas y romanas para organizar unas repúblicas que tienden a la desintegración. ¿Cómo comprender esta aparente paradoja?, la misma que ha hecho pensar al ya citado Lynch que Bolívar terminó “rompiendo con su propio principio de ‘realidad americana’”.³⁷³

Nuestra postura aquí es que Bolívar no se desapega de su realismo, sino que su lectura de la realidad ahora tiene un componente que para nosotros se ha perdido: la adecuación de todo plan político al tiempo de la Historia Universal. Y la búsqueda del tiempo propio de Hispanoamérica fue algo que

³⁷² Habermas, Jürgen, “¿Aprender de la historia?”, *Más allá del Estado nacional*, *Op. Cit.* 44.

³⁷³ Lynch, John, *Op. Cit.* 229.

Bolívar no pudo tener claro hasta que pudo tener una visión estimativa de la magnitud que lo separaba del futuro en comparación con pueblos “contemporáneos” que parecían ya estar arribando a él. No se estaba a “generaciones” de distancia, sino “siglos”, lo que aproximadamente nos situaba aproximadamente a quince siglos o más, lo que –si el futuro ya está próximo a otros pueblos contemporáneos- nos deja a la altura de Roma o Grecia. ¿Cómo sabía esto Bolívar? Lo sabía en primer lugar porque conocía las necesidades de las sociedades hispanoamericanas para tener un gobierno durable: necesitaban instituciones que promovieran la virtud, como las griegas y romanas.

El mayor testimonio de la anomalía que implicaba este razonamiento “pragmático” y “realista” de Bolívar lo constituye la postura de Benjamin Constant y su rechazo al concepto de libertad de los antiguos como componente para organizaciones modernas. Pero allí estaba Bolívar con su plan “neoclásico” planteando el pasado como futuro, o más bien garantía del futuro. Se puede leer ya el Discurso de Angostura un fragmento en donde Bolívar agradece y hace suya la indicación del autor de *Las ruinas de Palmira*:

“Aquí es el lugar de repetiros, legisladores, lo que os dice el elocuente Volney, en la dedicatoria de sus Ruinas de Palmira: ‘A los pueblos nacientes de las Indias castellanas, a los jefes generosos que los guían a la libertad: que los errores e infortunios del mundo antiguo enseñen la sabiduría y felicidad al mundo nuevo’”.³⁷⁴

Entonces el realismo de Bolívar, esto es la búsqueda de las formas más adecuadas para asegurar un porvenir a América, lo va a conducir a un cierto anacronismo: América es vieja y joven en distintos aspectos, aunque parece un “pequeño género humano a parte” es, que duda puede haber, parte de la humanidad, por lo tanto a de tomar lo que le sirva de lo que ya ha inventado

³⁷⁴ Bolívar, Simón, *Discursos y Proclamas*, Op. Cit. 82.

dicha humanidad añadiendo lo propio. Pero ¿de dónde y con qué criterio tomar? Primero hay que ubicar temporalmente a Hispanoamérica. Por los datos que aporta Bolívar se está (y ese retraso ha sido efecto del coloniaje), “cerca” de Grecia o Roma.

El modo por el que va a dar al registro neoclásico Bolívar es menos por vía de una libre adhesión a una propuesta estética o política que a una “solución” anacrónica, que parte en principio de las normas de la Historia Universal para ir más allá o romper con ella: América del Sur tiene otro tiempo, no está simplemente atrasada o es demasiado joven. No se puede establecer esto porque, sin renunciar al futuro, su futuro tendrá definitivamente otra forma, otro contenido, políticamente otras instituciones, que las del futuro conocido. Si no sabemos bien donde se ha de llegar, si el futuro en este sentido es propio y particular, tampoco podemos vislumbrar cuando, solo se intuye que mucho tiempo, “generaciones” y “siglos”. En la medida que el futuro se fuga por delante se acrecientan también los esfuerzos institucionales por controlarlo, la deriva hacia el autoritarismo tiene que ver también con este tipo de incertidumbres y no solo con la intención de Bolívar de detener el avance de sus adversarios. Como hemos visto la historia, el tiempo histórico, las relaciones entre pasado, presente y futuro, tienen una función terebrante de la actividad política como para no hacer referencia a ello cuando se registran variaciones importantes en el proyecto. Todo pasa en política por la articulación de los tiempos, todo ha de fundarse en el análisis del pasado y las condiciones presentes. Las coordenadas iniciales las aportará la Historia Universal, pero esta terminará siendo trascendida bajo las necesidades, siempre particularísimas, de la acción.

3.2. Casi un “excursus”: el delirio como experiencia histórica

“Mi delirio sobre el Chimborazo” (1822) es un texto poco utilizado por los historiadores. Su referencia en los estudios sobre Bolívar obedece al ánimo exaltar una disposición de su personalidad, su autoconsciencia de ser un sujeto de “iluminado” del que dependen los destinos de Hispanoamérica. No es un documento del que se pueda extraer algún dato, alguna verdad. El “delirio”, en tanto expresión psíquica, solo podría aportar algún dato subjetivo. Y es pues justamente ese el motivo por el que nos interesa, ya que la existencia del tiempo, la lectura de la historia, las relaciones entre pasado y presente son por entero operaciones del sujeto.

Las apreciaciones sobre la “veracidad” del texto aquí son irrelevantes, poco importaría si, como Masur, se objeta que Bolívar jamás podría haber ascendido hasta las altura dela cima en la que dice estar.³⁷⁵ Respecto de estas cuestiones aquí seguimos otra vez a Lynch: “*Mi Delirio sobre el Chimborazo*, un documento en apariencia tardío y publicado póstumamente. ¿Es cierta esta historia? ¿Es el texto un relato auténtico de un hecho real? ¿O se trata en cambio de un ejercicio de ficción literaria realizada por el mismo Bolívar? ¿O de una metáfora sobre la transfiguración del nuevo salvador sobre una montaña americana, inventada por un devoto temprano del culto de Bolívar? La mayoría de los estudiosos bolivarianos consideran la composición auténtica. Para algunos es una revelación del verdadero Bolívar.”³⁷⁶

Pero tan o más importantes que estas opiniones acerca de la autenticidad del documento lo son las que respectan a la verdadera vocación de él, no es tan solo un poema o una pieza literaria que se limite a demostrar que Bolívar “además” era poeta. Es una “iluminación” –pues por su estructura no podemos decir que se enmarque dentro de lo que es un gesto reflexivo– acerca

³⁷⁵ Masur, Gerhard, *Op. Cit.* 184.

³⁷⁶ Lynch, John, *Simón Bolívar, Op. Cit.* 231.

de la historia y de la magnitud del tiempo. Así lo verifica Lynch en la misma obra:

“Siguiendo los pasos de La Condamine y Humboldt, Bolívar subió a la montaña de 6.267 metros, donde experimentó una extraña transformación de carácter espiritual: de pie en lo alto del mundo, vio una aparición que le enseñó la historia del pasado y los pensamientos del destino. Poseído por el dios de Colombia, el Libertador estuvo sumido en este delirio, hasta que la poderosa voz de Colombia lo despertó. Luego, en un estado de hiperconciencia, describió la experiencia en *Mi Delirio sobre el Chimborazo*”.³⁷⁷

El texto es muy coherente con la tendencia que hemos descubierto en los textos de Bolívar y ratifica la relevancia que hemos dado a la historia y la articulación del tiempo histórico en su pensamiento político. El “motivo” del Delirio no podía ser otro, esto es lo que a nivel subjetivo verifica la autenticidad del documento. Veamos entonces qué hay en él y cómo este da cuenta de una “experiencia histórica” cuya fisonomía nos permite entender mejor el lugar que hasta su muerte ocupó la historia y la construcción de futuro para Bolívar.

Una de las dificultades para aceptar el carácter histórico de este documento no estriba solamente en las dudas sobre su autenticidad, sino en su contenido. No solo por su lenguaje figurativo, sino porque es evidente que aquí hay una dislocación, una salida, del tiempo normal de la historia:

“De repente se me presenta el Tiempo bajo el semblante venerable de un viejo cargado con los despojos de las edades: ceñudo, inclinado, calvo, rizada la tez, una hoz en la mano...
-‘Yo soy el padre de los siglos, soy el arcano de la fama y del secreto, mi madre fue la Eternidad; los límites de mi imperio los señala el Infinito; no hay sepulcro para mí, porque soy más poderoso que la Muerte; miro lo pasado, miro lo futuro, y por mis manos pasa lo presente’”.³⁷⁸

³⁷⁷ John Lynch, *Op. Cit.* 231.

³⁷⁸ El texto no se encuentra en las compilaciones “bolivarianas” más recientes. No se encuentra en las dos compilaciones de Biblioteca Ayacucho –*Discursos y proclamas y Doctrina del*

La escena tiene lugar cuando Bolívar ha llegado a la cima del Chimborazo, luego de un ascenso que se ha iniciado tras “las huellas de La Condamine y de Humboldt”, pero para ir más allá de él:³⁷⁹ “dejé atrás las huellas de Humboldt empañando los cristales eternos que circuyen el Chimborazo”. Propondremos aquí una segunda lectura de esta anotación de Bolívar para luego analizar sus alusiones al Tiempo.

Ya hemos visto arriba los servicios que pudieron prestarle los estudios de Humboldt a Bolívar, principalmente para iniciar una corrección de la imagen de América y, bajo esta dar fuerza tanto a las reivindicaciones independentistas como a la atracción de otras potencias con quien comerciar y obtener apoyo político. Pero, con todo, Humboldt es valorado por Bolívar como un “sabio”, su función –para nada despreciable– consiste en el examen de la realidad para dar nuevas luces sobre el mundo. Pero, modernamente hablando, es decir bajo la lógica del siglo XVIII, no se puede concebir el saber sin sus proyecciones al campo de la acción, no se puede contentar uno con la “razón pura”, sino que se ha de demandar la “razón práctica”, en fin, porque la existencia completa es natural y moral. Es en esta lógica que podemos comprender mejor la ascensión de Bolívar: va más allá, y más arriba, que Humboldt porque poseyendo su saber trasciende al campo de la acción, esta sí es la imagen de una humanidad “completa”, que, como en el humanismo clásico romano y renacentista, contempla el saber (*Studia Humanitatis*) como el modo de conseguir el desarrollo pleno del sujeto. No es casual en este sentido la admiración que varias veces Bolívar confesó por Federico de Prusia (el Rey filósofo), de quien Pérez Vila constata la existencia de obras en una de las bibliotecas del

Libertador- que hemos utilizado preferentemente en nuestro trabajo. Tampoco hemos podido acceder a él en las Obras Completas a cargo de Vicente Lecuna, pues en la versión a la que tuvimos acceso se hallaba incompleta. Utilizamos aquí la versión incluida en Bolívar, Simón, *La esperanza del universo*, París, UNESCO, 1983, 196-197. (Edición a cargo de J.M. Salcedo Bastardo)

³⁷⁹ Como es sabido, el año 1802 Humboldt y Bonpland iniciaron el ascenso del Chimborazo, llegando solo hasta los 5.800 metros, teniendo que desistir a causa de la fatiga. No obstante esta es solo la interpretación literal de lo escrito por Bolívar.

libertador, héroe no solo admirado por los hombres de acción como Bolívar, sino también por los filósofos más “puros” de la época, como Kant.³⁸⁰

Veamos ahora las figuras con las que se refiere al motivo central de su texto: el Tiempo. La imagen escogida por Bolívar es la del “Padre Tiempo”, deudora de la clásica figura de Saturno romano (Kronos) que refleja una paradoja fundamental: crea y destruye, el Tiempo de Bolívar aparece acompañado de “los despojos de las edades” y “con una hoz en la mano”. Kronos, el más viejo y tremendo de los dioses romanos, coincidió con la designación griega del tiempo (Chronos) dando paso a una simbiosis, pero siendo Kronos patrón de la agricultura quedó proveído de la hoz que ejecuta la cosecha.³⁸¹ En efecto el tiempo del siglo XVIII es el de la velocidad y la caducidad de los objetos, las ideas y los libros, es pura velocidad y la huella de su dinámica son los despojos de los siglos y “las edades”. El tiempo aquí es representado en toda su magnitud apelando a Saturno, “el más grande de los dioses romanos”³⁸², pero para cuya representación también apela a la tradición cristiana en que el tiempo en un “interin” entre los dos límites visibles de la eternidad que lo rodea y desde el cual fue creado. La única manera, o la más eficiente, de dar cuenta de la magnitud del tiempo es la que apela a la experiencia mística, en donde el individuo no puede sino asumir su insignificancia, lo que no deja de ser un linde peligroso, pues lo que se sigue de ese acto es el sinsentido de la historia, como realización mundana. “Yo nada, tu todo” es el sentimiento místico fundamental, como lo ha mostrado hace tiempo Rudolph Otto.³⁸³

“¿Por qué te envaneces, niño o viejo, hombre o héroe?
¿Crees que es algo tu Universo?”

³⁸⁰ Sobre este motivo en particular ver Villacañas, José Luis, *Kant y la época de las revoluciones*, Madrid: Akal, 1997.

³⁸¹ Una completa historia de la iconografía del Padre Tiempo se puede encontrar en Berain, Jostxo, *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis de las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, 2008. 70-105.

³⁸² *Op. Cit.* 76.

³⁸³ Ver de éste *Lo Sagrado*, Buenos Aires: Claridad, 2008.

¿Que levantaros sobre un átomo de la creación, es elevaros?
 ¿Pensáis que los instantes que llamáis siglos pueden servir de medida a mis arcanos?”
 ¿Imagináis que habéis visto la Santa Verdad?
 ¿Suponéis locamente que vuestras acciones tienen algún precio a mis ojos?
 Todo es menos que un punto a la presencia del Infinito que es mi hermano».
 Sobrecogido de un terror sagrado, ‘¿Cómo, ¡oh Tiempo! –respondí- no ha de desvanecerse el mísero mortal que ha subido tan alto?’”.³⁸⁴

El Tiempo se presenta aquí también como el arcano de la “fama” y del “secreto”. Más allá de las remisiones a las tradiciones herméticas, que probablemente Bolívar conoció durante su filiación masónica,³⁸⁵ lo que es claro aquí es que el tiempo se despliega como el plano o el continente en que se relacionan fama y secreto, lo que nos remite a lo mundano y a otro privado esotérico. Sabemos, después de *Crítica y Crisis* de Koselleck, el papel primordial que cumplieron durante los siglos XVII y XVIII las sociedades secretas para fraguar el sentido político de los nuevos sujetos que se disputarían la sociedad con el absolutismo, según Koselleck estos espacios secretos, a salvo de la autoridad y en donde la acción era tramada en términos conspirativos, eran verdaderos laboratorios de la política que luego se ejecutaría “extramuros”.³⁸⁶ Si nuestra contextualización y razonamiento son correctos, debemos entender que Bolívar presenta el Tiempo como el campo de la acción política, en donde la acción tiene esta estructura bien definida: se gesta en un espacio de ilustración privado, se trama en la seguridad del

³⁸⁴ Bolívar, Simón, *La esperanza del universo*, *Op. Cit.* 196.

³⁸⁵ Pérez Vila comenta que Bolívar recibió de manos de Humboldt, en París, lugar en donde se inició masón en 1804, un libro titulado *Les plus secrets mystères des hauts grades de la Maçonnerie dévoilés, ou le vrai Rose-Croix*, “con pie de imprenta en Jerusalem, 1774). *Op. Cit.* 131-132.

³⁸⁶ Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid: Trotta, 2007. Para el concepto de acción en el siglo XVIII y una mejor contextualización ver Fichte, J. G., *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, Madrid: Istmo, 1997. (Edición a cargo de Faustino Oncina). En particular su introducción, páginas 7 a 40.

secreto, lo que le asegura la eficacia en el espacio mundano de la política, que a su vez es la actividad que nos pone en los rieles hacia el futuro.

Finalmente ¿en qué sentido el *Delirio* puede ser la huella de una “experiencia histórica”? Frank Ankersmit ha mostrado cómo la experiencia histórica no tiene que ver con lo que nuestro sentido común nos dice que es: no es la toma de conciencia del sujeto de “su historia, su conocimiento, sus intereses”,³⁸⁷ esto lo hace muy bien el sujeto racionalmente sin “sufrir” ningún tipo de experiencia. La experiencia histórica tiene que ver con un tipo de intensidad desbordante de la subjetividad, donde el tiempo histórico que comúnmente “se maneja” por parte del sujeto se insubordina para contraer relaciones independientes del sujeto, y no obstante “es” el tiempo de la historia. La “experiencia” consiste justamente en no ser quien domina el tiempo, sino en pasar por un instante en que “se es” dominado por el tiempo, por así decirlo es el revés de la “conciencia histórica” y por ello es justamente la garantía de su existencia. “La experiencia histórica –sostiene Ankersmit– como está discutida aquí es una experiencia en que la historia del sujeto experimentado (su memoria) no tiene ningún rol a jugar, es una experiencia sin sujeto”.³⁸⁸ Frente a la conciencia histórica, en que la razón articula trabajosamente relaciones exigidas desde el presente, entre pasado y futuro, “la experiencia histórica es similar a lo sublime, siempre y cuando lo sublime también anuncie el impasse cognitivo, del cual podemos decir que lo sublime se mantiene mientras el impasse perdura”.³⁸⁹ Como se verá nada tiene de extraño que sea precisamente este texto tan atípico, tan extraño a la historiografía, el que confirme la operatoria de la conciencia histórica en Bolívar.

“-Yo domino la tierra con mis plantas; llego al Eterno con mis manos; siento las prisiones infernales bullir bajo mis pasos; estoy mirando junto a mí rutilantes astros, los soles infinitos; mido sin asombro el espacio que

³⁸⁷ Ankersmit, Frank, *Experiencia histórica sublime*, Santiago: Palinodia, 2008. 25.

³⁸⁸ *Op. Cit.* 27.

³⁸⁹ *Op. Cit.* 45.

encierra la materia, y en tu rostro leo la Historia de lo pasado y los pensamientos del Destino’.

-‘Observa -me dijo-, aprende, conserva en tu mente lo que has visto, dibuja a los ojos de tus semejantes el cuadro del Universo físico, del Universo moral; no escondas los secretos que el cielo te ha revelado: di la verdad a los hombres’.

La fantasma desapareció.

[...] vuelvo a ser hombre, y escribo mi delirio”.

3.3. Humanismo e historicismo bolivariano

“¿Cuál es, nos preguntamos, la filosofía revolucionaria que entonces inspira a Bolívar? Su genio, como el de los grandes realizadores, es pragmático.

Sigue muy de cerca de Montesquieu, y si la teoría que ha aprendido en los libros se opone a la realidad, inmediatamente elabora una nueva que permita explicar el hecho americano”.³⁹⁰

Francisco Cuevas Cancino

Uno de los últimos obstáculos que debemos enfrentar para fundar nuestra tesis, se refiere al peso excesivo que pudiera haber tenido en Bolívar la filosofía ilustrada de la historia, es decir, su marcado determinismo y mecanicismo producto del intento de pensarla con un aparato trasuntado de las ciencias naturales, tales como se conformaron a partir de la ciencia newtoniana. Este planteamiento entra en conflicto con la afirmación del hombre, los hombres, o los pueblos como constructores de su historia, incluso en su versión moderada –y materialista– que les indica que la deben hacer en consideración de unas condiciones que preexisten a ellos. La Historia, entendida como un “proceso” autónomo, parafraseando al ya citado Karel Kosic: la historia como

³⁹⁰ Cuevas Cancino, Francisco, *Bolívar en el tiempo*, Bogotá: El Colegio de México, 1982, 349.

una “potencia trascendental” haría innecesarios a unos individuos que solo pueden “acelerarla” o “colorearla”.³⁹¹

El conflicto no es artificial en nuestro planteamiento, más aún hay testimonios explícitos de la época en que se dejaba en claro que el problema existía y que no existía una solución simple. Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781) integra este problema como la tercera de sus antinomias bajo el siguiente planteamiento: “*Tesis*: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que se pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad. *Antítesis*: No hay libertad, todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza”.³⁹² Hemos visto también más atrás como Koselleck identifica esta contradicción bajo la designación de “disponibilidad” y “no disponibilidad” de la historia.³⁹³ Desde luego no proponemos aquí que este fuera un problema al que se hubiera abocado Bolívar, pero sí era un problema implícito al concepto de historia de su época, el que le aportó las coordenadas iniciales de su praxis política. Pero son sólo las coordenadas iniciales, pues desde el momento en que Bolívar cae en la cuenta de la particularidad de América (en qué consiste ésta, que el futuro americano se halla a una magnitud de tiempo diferente que para el resto de los pueblos históricos y que los contenidos del futuro americano deberán ser muy distintos a los de Occidente) entiende también que el concepto ilustrado de la historia le queda estrecho y es más un estorbo que una guía para la acción.

No somos inconscientes de nuestro planteamiento: en donde usualmente se ha visto un avance del liberalismo al autoritarismo, del diseño de repúblicas al uso de los tiempos hacia recetas neoclásicas y anacrónicas, del entusiasmo revolucionario al pesimismo, nosotros vemos la afirmación de un nuevo

³⁹¹ Koscic, Karel, *Op. Cit.* 9.

³⁹² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Taurus, 2002. 407. (Edición a cargo de Pedro Ribas)

³⁹³ Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado*, *Op. Cit.* y Gómez Ramos, Antonio, *Reivindicación del centauro*, *Op. Cit.*

concepto de historia que rompe con el ilustrado y que persiste en una afirmación, aunque más compleja, de la capacidad de la acción humana para atraer el futuro.

Ese trayecto debió ser complejo, considerando que las ideas ilustradas, de corte mecanicistas proyectadas al mundo moral y a la historia, debieron haber llegado a él en su primera educación. Así se deduce no solamente de los libros que se pueden encontrar en la biblioteca de su casa natal, sino si atendemos a las ideas que profesaba su maestro Simón Rodríguez:

“El Curso natural de las cosas es un torrente que arrastra con lo que encuentra y vuelca lo que se le opone. Esta fuerza es la que hace las revoluciones los hombres que figuran en ellas son instrumentos de la necesidad [...] Son ACTORES no AUTORES. Abramos la historia: y por lo que aún no esté escrito, lea cada uno en su memoria”.³⁹⁴

Y más abajo sigue:

“Sólo la RAZON obra en las mudanzas UTILES porque es la expresión de la necesidad y por expresión de la necesidad debe entenderse presentarse las cosas en un Estado. Lo que su naturaleza manda que se haga con ellas no lo que la voluntad del hombre pretende disponer”.³⁹⁵

Este fue el punto de partida, no de llegada de Bolívar. Creemos haber dejado claro en el Capítulo 2 como es que el pragmatismo y la consciencia sobre la particularidad americana, consecuencia de ese pragmatismo político, van abriendo otro concepto de historia para Bolívar. Pero ahora nos interesa ver que matriz de pensamiento sirvió a Bolívar a mantener en pie su humanismo, que entendemos como precondition del historicismo. Debió venir de uno de los

³⁹⁴ Rodríguez, Simón, *Sociedades americanas*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1990. 241.

³⁹⁵ *Op. Cit.* 242.

pensadores más atípicos de la Ilustración “mediado” por la experiencia hispanoamericana de Bolívar.

Cuando hablamos de la recepción latinoamericana del pensamiento político ilustrado, no pensamos solo en la mera interpretación en términos subjetivos que un sujeto “en” América latina hace de un autor europeo. La verdad es que hay una serie de mediaciones que despejar. Por ahora nos concentraremos en las condiciones económicas y sociales locales y fundamentalmente en cómo opera sobre tales planteamientos un “régimen de historicidad”, que si bien podemos reconocer moderno, es distinto al europeo. Estimo que no sobra el siguiente ejemplo de época:³⁹⁶ cuando Kant sostenía que “Ilustración es la salida por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable [...] La pereza y la cobardía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez”,³⁹⁷ podría estar enviando un mensaje altamente subversivo, para el contexto europeo de fines del s. XVIII (con la limitantes propias del pensamiento burgués, pues no pensaba en la gran masa analfabeta). Pero ese mismo texto apropiado por las elites locales hispanoamericanas, en un contexto de dependencia colonial (incluso después de las independencias) daba los argumentos para el sometimiento y el castigo del grueso de la población americana, una población “perezosa” y “cobarde”, en tanto no registraba signos de hacer uso de la razón. La elite progresista propondrá como remedio la educación de las poblaciones.

El *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y *El contrato social*, los dos textos fundamentales de Rousseau, datan respectivamente de 1755 y 1762. Pues bien, según los estudios ya clásicos citados de Koselleck, entre 1760 y 1780 se produce el nacimiento del moderno concepto de historia, determinada en gran medida por la emergencia de una idea de futuro muy distinta de la que había imperado hasta allí. Esa antigua idea

³⁹⁶ Tomo este ejemplo de Enrique Düssel, *1492: el encubrimiento del otro*, Bolivia, Plural, 2013.

³⁹⁷ Kant, Emmanuel, “¿Qué es la ilustración?”, *Filosofía de la Historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006. 25.

de futuro emanaba directamente de una teología de la historia en que el futuro, con las dimensiones y distancia que le asignamos modernamente (adelante, en el horizonte lejano), era un terreno ultramundano, “más allá”: en el futuro estaba la eternidad, en cambio los acontecimientos humanos por venir estaban en una proximidad mínima a nosotros y, por lo demás, no causaban ninguna angustia en la medida que estaban prefigurados por lo ya acontecido (de ahí la posibilidad de usar la historia como *Magistra Vitae*). Al respecto Lucien Hölscher sostiene que “el proceso circular de la vida apenas dejaba espacio para un futuro en el sentido moderno, es decir, en el sentido de acontecimientos nuevos que no fuesen mera repetición” [...] “los golpes del destino afectaban por ello a las personas con una violencia que, por lo general, era más elemental que la de hoy. Se sentían como inevitables y se aceptaban como castigo divino”.³⁹⁸ Por tanto la experiencia fundante de la historia era la de la repetición que por lo tanto determinaba una proximidad con el horizonte de expectativa que tenía por producto la historia como *Magistra Vitae*, en la que se conjugaba ejemplaridad y repetición. Este es el antiguo régimen de historicidad, como se ha dicho, caracterizado por la proximidad entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa, en donde la prevalencia del pasado domina las acciones presentes, pues las guía ejemplarmente. Propio de este régimen sería el pensamiento de San Agustín, Santo Tomás y aún Maquiavelo podría ser postulado como un pensador de transición (en él la historia sigue siendo fuente de ejemplos).

Pero la idea de historia que surge a mediados del siglo XVIII está prefigurada por un concepto distinto de futuro, en el que un nuevo campo de experiencia tiene el rol principal: la revolución (inglesa y francesa), como los descubrimientos geográficos (Nuevo Mundo), desestabilizan el antiguo campo de experiencia y, pese a los esfuerzos de diversos historiadores, el carácter ejemplar de la historia pierde su evidencia. Se abre ahora un futuro

³⁹⁸ Hölscher, Lucien, *El descubrimiento del futuro*, Op. Cit. 26-27.

humanamente producido, en el largo aliento y en el “más acá”.³⁹⁹ La experiencia es ahora la de la aceleración del sucederse de los acontecimientos, esta experiencia y la irrepitibilidad de los acontecimientos propician una separación radical entre campo de experiencia y horizonte de expectativa. “El pasado ya no aclara el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas”, sostuvo Tocqueville (como nos lo recordara Arendt). Lo mismo que Hegel, cuando en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal* sostenía que no podemos aprender nada del pasado “pues la política siempre se da en circunstancias particularísimas”.

Entonces ¿Cómo se ubica Rousseau en este panorama? ¿Qué tienen que ver sus ideas con estas mutaciones del tiempo y de la historia? Según la lectura que aventuramos aquí este cambio tiene que ver con la distancia que guarda con los anteriores contractualistas. En Hobbes y en Locke el contrato se había celebrado en el pasado, y esto permitía montar todo el edificio argumentativo respectivo. Como ha observado entre otros Robert Nisbet el pacto social de Rousseau no se encuentra en el principio de la historia sino en su desenlace, es por lo tanto una utopía finalista.⁴⁰⁰ Por otra parte, y este es un rasgo que si comparte con otros, este mismo desarraigo del tiempo podría explicar el recurso a una “historia hipotética”. No solo el pasado ya no enseña nada de modo ejemplar, sino que de hecho no se sabe si se lo puede conocer el más remoto, por ello el recurso a una “historia hipotética”.

Pero hay otro rasgo que es notable al comparar el *Discurso...* de 1755 y el *Contrato* de 1762. Casi ha abandonado el concepto de “naturaleza humana” con los tintes antiguos. Y esto tiene una doble faz: por un lado abre la puerta a un historicismo de corte humanista que postula el futuro como construcción humana, pero por otra parte deja atrás el fundamento del Derecho Natural, la idea de que los hombres poseen, por serlo, idénticos derechos y capacidades.

³⁹⁹ Ver Koselleck, Reinhart, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”. *Aceleración, prognosis y secularización*, Madrid: Pretextos, 2000.

⁴⁰⁰ Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona: Gedisa, 1996. 337. Ver también Grínor Rojo, “1815: Bolívar en Jamaica o la partición de las aguas”, *Op. Cit.* 52. “La voluntad social no se encuentra después de todo en el principio de la historia, sino en su desenlace”.

La igualdad será una conquista humana futura. Puntualmente, en el Capítulo 7 del Libro II del *Contrato social* (Del Legislador) Rousseau habla (textualmente) de “cambiar la naturaleza humana” o llevar al hombre al desarrollo de su verdadera naturaleza, en el futuro por el establecimiento de una voluntad general.

“Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser: de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir una existencia parcial y moral por la existencia física e independiente que hemos recibido de la Naturaleza. Es preciso, en una palabra, que quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le sean extrañas, y de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de otro”.⁴⁰¹

Es probable que esta indicación de Rousseau, sumada a las condiciones locales, hallas puesto coto a los excesos deterministas del materialismo de Montesquieu al que también se debía, tal como sostiene Ortíz: “A pesar de todas sus concesiones a las circunstancias políticas, históricas o ambientales, para Bolívar, acoplar el gobierno a la naturaleza humana es una idea absurda. El hombre no puede permanecer en su estado natural cualquiera que éste sea; debe cambiar. El hombre está destinado a ser virtuoso; para lo cual cuenta con la ayuda de quienes ya lo son en mayor grado”.⁴⁰²

En el *Contrato social*, observará Castro Leiva, hay elementos voluntaristas y sentimentales que enfatizan y garantizan el sentido, como las consecuencias ético-políticas de lo que el identifica como un “discurso patético liberal”, que daría pie al “historicismo bolivariano”, al que habría dado pie discursivamente el propio Libertador imprimiendo a sus textos un principio de

⁴⁰¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato social*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. 92.

⁴⁰² Ortíz, Marco, *Op. Cit.* 161.

validez trans-histórica mediante la apuesta por la sobrevivencia de los sentimientos, el que habría cerrado con su acto testamentario. La sobrevivencia de los sentidos, dice relación a la trascendencia del sentimiento de “amor” a la República que señalara Montesquieu. “Patético” quiere decir aquí la intensión de Bolívar de “conmover y agitar el ánimo” por un lenguaje de los sentimientos para empujar a la acción “dentro del marco prometeico de la acción política”. Castro Leiva refuerza su tesis con el dato de la voluntad de “testar” su ejemplar del Contrato social, el que había pertenecido a Napoleón (quien suscitaba grandes sentimientos de amor de su pueblo) a la Universidad de Caracas, centro difusor de las luces, acto por el que Bolívar esperaba seguir actuando después de muerto.⁴⁰³

Por último me aventuro a plantear que nos encontramos en el *Contrato* ante un nuevo tipo de autoritarismo (recordemos que Rousseau no excluye la Dictadura como recurso y la voluntad general no permite el desacuerdo). Ese exacerbado principio del poder tendría que ver, en Rousseau y por extensión en Bolívar, con la incertidumbre del futuro. Ante la dificultad de manejar las circunstancias futuras se postula en salvavidas autoritario.

¿Qué hay de esta orilla? ¿Qué sucede con Rousseau en América latina? ¿Qué hay de Bolívar y el régimen de historicidad en el que habita? No es novedad plantear que Rousseau alimenta un radicalismo liberal inicial de los movimientos de independencia americana. Pero tal como indica Grínor Rojo, a partir de 1820 hay una “reculada teórica” frente a las luchas intestinas y el escenario anárquico (ya no Rousseau, sino Constat).⁴⁰⁴

Aquí mi propuesta consiste en que estas preguntas se pueden comenzar a esclarecer introduciendo el concepto de “conciencia histórica”, como una operación que se posibilita solo en el moderno régimen de historicidad, pero que es también una cualidad subjetiva (individual o colectiva) en el que podremos ver como se articula localmente la *empiria* que funda la experiencia

⁴⁰³ Castro Leiva, Luis, *De la patria boba a la teología bolivariana. Ensayos de historia intelectual*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1991. 98-102.

⁴⁰⁴ Rojo, Grínor, *Op. Cit.* 57.

americana con el horizonte de expectativas. En este sentido el pensamiento de Bolívar se nos presenta como una oportunidad de incursionar en una subjetividad “moderna” enfrentada a una materialidad “latinoamericana” que pocas veces pudo corresponder a ella. Tal como sostienen Koselleck y Habermas, la “conciencia histórica”, nace en Europa (como producto moderno) en la segunda mitad del siglo XVIII, pero no queda claro el modo en que tal conciencia puede ser puesta en obra en Hispanoamérica.

Enrique Düssel ha indicado la estrecha relación de la producción de conciencia histórica con los momentos de crisis: “la manera de dar sentido (*Sinngebung*) al acontecer humano” ante “la instauración de un orden nuevo de cosas” [...] “Son esas épocas límites, de cambios a todos los niveles, en las cuales tomamos autoconciencia de nuestra evolución pasada, porque nos sentimos responsables del futuro nuevo que debemos construir”.⁴⁰⁵ Y en estas circunstancias situamos a Bolívar leyendo a Rousseau.

Es evidente que Bolívar que toma muchos de los postulados de Rousseau como receta para la inicial organización política. Pero comparte, o toma de él, algo más fundamental (Revolución Francesa y Norteamericana mediante): su concepto de humanidad modificable (por la educación) y de la conformación de una voluntad general en la forma de un “espíritu nacional” que, insisto, ha de crearse. En el *Discurso de Angostura* Bolívar sostendrá:

“Si la costumbre de mirar al género humano conducido por pastores de pueblos no disminuyese el horror de tan chocante espectáculo, nos pasmaríamos al ver nuestra dócil especie pacer sobre la superficie del globo, como viles rebaños destinados a alimentar a sus crueles conductores. La naturaleza, a la verdad, nos dota al nacer del incentivo de la libertad; mas sea pereza, sea propensión inherente a la humanidad, lo cierto es que ella reposa tranquila, aunque ligada con las trabas que le imponen”.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Düssel, Enrique, *Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal*, Argentina: 1966. 45.

⁴⁰⁶ Bolívar, Simón, *Discursos y Proclamas*, Op. Cit. 73.

Entonces el hombre es libre por naturaleza, pero esa libertad reposa mientras no reciba el estímulo para que se proyecte. Hay que ayudar a la humanidad a que corte con esas trabas, una acción potenciadora y no tanto transformadora, pero que descansa sobre el mismo principio de la plasticidad humana y de la capacidad que tienen los hombres para entre sí ayudarse a romper con aquello que los limita.

Pero estos elementos que lo lanzan al futuro deben medirse con lo que hemos llamado “la experiencia americana”. Aquella que se describe en 1815 en la *Carta de Jamaica*: la situación de dependencia (en todos los sentidos), la diversidad racial y geográfica y, esto es fundamental de entender, la no disponibilidad de un pasado americano que contribuya a un futuro propiamente humano. Esta no es la experiencia de Rousseau, ni de Montesquieu, ni Locke, ni Helvetius, a quienes también leyó.

Pagden llegará a afirmar que “para Bolívar, sin embargo, no existía ninguna utilidad ni podía derivarse nada instructivo de los pasados ibéricos o americanos [...] Desde una perspectiva liberal, republicana, que era la adoptada por Bolívar, América no tenía a su disposición ninguna historia utilizable”, por lo que sus fuentes de inspiración serán Grecia, Roma. Pues ¿entonces en qué medida hay articulación de la conciencia histórica en Bolívar? Sostenemos que lo que Bolívar expresa es un rechazo al pasado colonial y sus efectos, de hecho es un atento estudio de este pasado,⁴⁰⁷ lo que le induce a negar la mera copia de modelos políticos ajenos. Que se niegue a la copia no significa que se niega considerarlos. Entre la imitación y la inspiración se juega una gran diferencia para Bolívar: la factibilidad del proyecto. La “democracia pura” en el estado actual de América del Sur es irrealizable en lo inmediato, pero no

⁴⁰⁷ Leopoldo Zea observará: “las desigualdades no son, así, físicas, sino originadas en circunstancias históricas. Para los pueblos de esta América está la circunstancia de haber entrado en una historia que no habían hecho, bajo el signo de la dependencia” [...] La libertad sería “tarea de hombres, pero de hombres que para tener éxito, habrían de contar, previamente, con lo que ya han sido, habrán de partir de las circunstancias que les han sido impuestas. Por ello, el cambiar estas circunstancias habrá de ser el previo paso para el logro de la anhelada libertad”. *Op. Cit.* 183.

indeseable, es más bien por lo que hay que trabajar en el presente. Pero también descoloca el lugar que la filosofía ilustrada de la historia asignaba a América.

Si la experiencia americana consiste en lo descrito, que relación con un horizonte de futuro puede haber. Que tan cerca, que tan distantes están. Podríamos postular una suerte de equivalencia entre esa carencia de ejemplaridad del pasado del moderno régimen de historicidad y ese pasado americano inutilizable. Pero, no obstante, sabemos que en Europa se seguirá escribiendo historia, ahora en una clave finalista determinada por un horizonte de expectativas que se extiende muy adelante. Pero mientras el requerimiento de la historia en Europa es una actividad eminentemente teórica, por las mismas fechas revolucionarias en América latina es eminentemente práctica (política). De aquí nuestra introducción del concepto de conciencia histórica. De hecho los historiadores americanos emergerán en general, a mediados del siglo XIX. Sin exageración podríamos decir que no hay historiografía antes de 1830. Solo en esa época el futuro se alejará a una distancia suficientemente, ese alejamiento es el proceso que vive Bolívar. Antes el futuro estaba demasiado cerca.

3.4. El último Bolívar. ¿Conciencia histórica o mero pesimismo?⁴⁰⁸

La ratificación de una suerte de “abandono” de la historia parece estar ratificada por el último texto de Bolívar. Parece dar razón a las tesis sobre un desenlace del pensamiento del Libertador hacia un cierto pesimismo antropológico del hombre americano. Reivindicado por un bolivarismo

⁴⁰⁸ Una versión preliminar de este apartado –titulada “Bolívar en y ante la Historia”– fue leída como conferencia en el Foro: “Simón Bolívar y el Proyecto Político Latinoamericano”, Embajada de la República Bolivariana de Venezuela, Santiago de Chile, 17 de diciembre de 2015. La nula recepción de las autoridades y el público (bolivariano) presentes ahí sin duda han contribuido, como síntoma, a esta investigación.

conservador, y escondido por el progresismo de izquierda, este último texto se perfila como el más problemático. Sin embargo para nosotros viene a corroborar nuestra tesis, es quizá la mejor evidencia del compromiso de Bolívar con la historia que habría de seguirse produciendo después de su propia muerte. Después de todo, la muerte no es nada frente a la magnitud del tiempo que vislumbró. Esa “voluntad de historia” es la que verifica también el ya referido Castro Leiva mediante su acto testamentario. Pero estamos conscientes que el texto no plantea solo problemas teórico-historiográficos sino de índole política.

En cada conmemoración de la muerte de Bolívar sigue siendo un problema –al menos para los sectores bolivarianos “progresistas”– esa última carta que el Libertador dirigiera a Juan José Flores desde Barranquilla, el 9 de noviembre de 1830.

“Vd. sabe que yo he mandado 20 años y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos: 1º) la América es ingobernable para nosotros. 2º) el que sirve una revolución ara en el mar. 3º) la única cosa que se puede hacer en América es emigrar. 4º) este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada, para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas. 5º) Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos. 6º) Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, éste sería el último período de la América”.⁴⁰⁹

Tal como lo ha mostrado el filósofo argentino Arturo Roig, es en torno a este último texto de Bolívar que se constituyó el bolivarismo de los positivistas latinoamericanos. Es el Bolívar que reivindicará Alcides Arguedas, desde Bolivia en *Pueblo Enfermo* (1909), Laureano Vallenilla Lanz en Venezuela en *Cesarismo Democrático* (1929), Carlos Octavio Bunge desde Argentina en

⁴⁰⁹ Bolívar, Simón, *Doctrina del Libertador*, Op. Cit. 387.

Nuestra América (1903) y Francisco Bulnes desde México en *El porvenir de las razas hispanoamericanas* (1899).

Bolívar sería convertido en un profeta “cada vez que la clase propietaria se siente poseída por el temor del ascenso social de una plebe que acarrea los riesgos del ejercicio del poder político por parte de esta misma”.⁴¹⁰ Es así que el citado Alcides Arguedas, frente a las luchas de los mineros bolivianos, reivindicará un Bolívar “desengañado de su obra, entristecido por haber precipitado la liberación de pueblos de composición casi primitiva”, un Bolívar desencantado que asumía el grave error de “excitar el entusiasmo bélico de las masas ignaras y poco dispuestas a gobernarse bien o regularmente siquiera”.⁴¹¹ Por su parte Vallenilla Lanz juzgará como “bolivarianos” a José Manuel de Rosas en Argentina, José Antonio Páez en Venezuela, Gaspar Rodríguez de Francia en Paraguay, Gabriel García Moreno en Ecuador, Ramón Castilla en Perú, Diego Portales en Chile y Porfirio Díaz en México. Todos ellos habrían seguido la “Ley bolivariana”, es decir, el “ser gendarmes necesarios de pises naturalmente democráticos, pero solo gobernables por césares”.⁴¹² No esté demás terminar esta alusión señalando la pública admiración que profesó Alcides Arguedas por Hitler y Mussolini, y el rol jugado por Vallenilla Lanz como ideólogo del dictador venezolano Juan Vicente Gómez. En todos estos escritores “el bolivarismo se resuelve en un discurso de tipo apocalíptico, prolongación de aquella trágica y sombría declaración del último Bolívar y en una propuesta de un gobierno de fuerza”,⁴¹³ al que unos llaman “cesarismo democrático”, “dictador necesario”, gendarme necesario”, “tirano honrado” o “despotismo civilizador”.

Frente a esto nuestro planteamiento es que naturalmente estas perspectivas son interesadas, que no se puede separar el trayecto político de Bolívar en partes para intentar ser comprendidas en sí mismas, sino que

⁴¹⁰ Roig, Arturo, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Op. Cit. 43.

⁴¹¹ Citado por Roig, Op. Cit. 43.

⁴¹² Citado por Roig, Op. Cit. 45.

⁴¹³ Roig, Arturo, Op. Cit. 46.

debemos contemplar el trayecto íntegro a la luz de sus circunstancias históricas, no para exculpar a este último Bolívar por haber escrito lo que escribió en un presunto momento de depresión, sino para recabar el “sentido histórico” –epocal– de sus acciones tratando de soslayar los anacronismos, es decir, las valoraciones e interpretaciones del pasado a la luz de nuestro actual y particular sistema de creencias, aunque esto implique asumir otros riesgos, como el que el pasado que resulte de esto no sea el que esperábamos y lesione nuestro sentido común o nuestros más honestos deseos.

En contra de esta parcial interpretación, finalmente conservadora de Bolívar, y que como todo el conservadurismo clásico descansa sobre una lectura decadentista y apocalíptica de la historia, habrá que disponer algunas piezas claves del pensamiento del libertador en lo que respecta a su concepción de la Historia, que era en aquel tiempo era una idea nueva. La idea misma de la Historia (esa que hoy vemos declinar)⁴¹⁴, como un proceso universal (colectivo-singular: la humanidad) que permitía ordenar la diferencia cultural en términos de una jerarquización temporal (épocas y siglos) dominada por un futuro que tensaba el pasado y el presente, y cuyo contenido era construido por el hombre (como ser racional empoderado por la ciencia, la técnica y la política) era, a fines del siglo XVIII, una idea vanguardista que todavía luchaba, como ya lo expusimos, con el concepto providencialista de la historia.

En este apartado aludiremos solo dos aspectos del enorme caudal del ideario de Bolívar. La primera pieza clave en este sentido es la idea de *nación* que manejaba. En su época coexistían al menos dos conceptos para significar dicha comunidad política, ambos anclados en el mismo significante: uno que podríamos identificar como proveniente del Antiguo Régimen y otro moderno, ilustrado y revolucionario, si se quiere, *historicista*. Tal como sostiene François-Xavier Guerra el concepto tradicional de nación, cuyos rastros se pueden

⁴¹⁴ Ver al respecto Hartog, François, *Creer en la historia*, Santiago: Universidad Finis Terrae, 2015.

encontrar –según Althusser– incluso en el pensamiento de Montesquieu,⁴¹⁵ dice relación con una raigambre que liga al hombre con la naturaleza física (geográfica, climática y racial), con la deuda de una comunidad con su pasado. En cambio el concepto moderno –presente en Bolívar cuando invoca, en el *Discurso de Angostura* (1819) el “espíritu nacional”– “hace referencia a una comunidad nueva, fundada en la asociación libre de los habitantes de un país; esta nación es ya, por esencia, soberana, y para sus forjadores se identifica necesariamente con la libertad”. En definitiva, otra vez citando a Guerra, “mientras que la primera mira hacia el pasado, la segunda lo hace hacia el futuro: una es la constatación de un hecho histórico, la otra, un proyecto”.⁴¹⁶ Según Grínor Rojo, si el “espíritu nacional” que invoca en el ya referido “Discurso de Angostura” es una realidad todavía por conformarse –que traerá asociados la moderación de la voluntad general y la limitación de la autoridad pública– el concepto de nación al que apela “no puede ser sino ser, la del futuro”.⁴¹⁷

También el ya citado Arturo Roig ratifica esta tesis. Según él, el concepto de “nación americana” utilizado por Bolívar entraña una deuda ilustrada en donde la nación es expresión de la “voluntad política”. Esto implicaba “una comprensión racional de la realidad la que se vio reflejada, como es sabido, por una historiografía en la que la historia fue entendida –por lo menos en los expositores propiamente libertarios de la Ilustración– como una ‘historia de la

⁴¹⁵ Althusser, Louis, *Montesquieu, la política y la historia*, Barcelona: Ariel, 1979.

⁴¹⁶ Guerra, François-Xavier, “Mutaciones y victoria de la nación”, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009. 390-391.

⁴¹⁷ Y agrega: “Pero eso no significa que la idea más antigua desaparezca por completo de su registro escriturario. Ella aflora, por ejemplo, con gran nitidez, en una carta a José Antonio Páez del 26 de Agosto de 1828, cuando Bolívar se encontraba próximo a asumir poderes dictatoriales, y donde sin embargo sostiene que ‘el nuevo gobierno que se dé la república debe estar fundado sobre nuestras costumbres, sobre nuestra religión y sobre nuestras inclinaciones, y últimamente, sobre nuestro origen y sobre nuestra historia’”. Rojo, Grínor, “1815: Bolívar en Jamaica o de la partición de las aguas”, *Op. Cit.* 17. Más adelante nos referiremos a la presencia innegable de ideas de tipo conservadoras en la correspondencia y escritos privados de Bolívar, mas no en sus discursos y proclamas. Incluso cuando sus últimos proyectos constitucionales invocan a instituciones clásicas romanas, de corte autoritario, lo hacen dentro de un esquema republicano, es decir siempre salvando la libertad, sino individual, si política.

libertad humana”^{.418} Justamente en esta medida entonces podemos concluir que el concepto de historia de Bolívar estaba dominado por esta capacidad creativa de un hombre que, en tanto racional, era capaz de ajustar su creación a unas condiciones previas, pues no es puro utopismo, sino construcción de proyecto político a lo que se debe Bolívar.

“En la medida en que el concepto de ‘Nación americana’ es en Simón Bolívar una noción de raíz ilustrada –y podemos decirlo sin temor que lo es- aquella ‘voluntad política’ y ‘voluntad de estado’, no aparecerá retaceando la comprensión de la historia en cuanto ‘historia de la libertad humana’, sino afirmándola con energía. La lectura de los centenares de manifiestos del Libertador lo confirman a cada paso”^{.419}

Si su concepto de nación es tal, su concepto de hombre es deudor de un “humanismo revolucionario” que, tal como constata Roig, recorre todo su pensamiento. Por muy apesadumbrado que hubiese estado al final de su vida, es improbable que Bolívar abdicara de su concepto de humanidad, y aunque esto hubiese ocurrido sería solo expresable dentro de los márgenes de su espacio íntimo, como veremos, las responsabilidades que cobra en el siglo XVIII la palabra dicha en el *espacio público* hace impensable una retractación de estas dimensiones. Es clave en nuestra perspectiva de análisis la separación entre textos públicos y privados (entre proclamas, discursos, proyectos constitucionales y correspondencias) para una comprensión adecuada – fundamentalmente que evite los anacronismos– del pensamiento político de Bolívar. Pues usualmente se ha analizado sus escritos de manera “plana”, es

⁴¹⁸ Roig, Arturo, *Op. Cit.* 54.

⁴¹⁹ Roig, Arturo, *Op. Cit.* 54. Contrariamente el historiador chileno Luis Corvalán Marquez ha sostenido que en Bolívar dominaba un determinismo antropológico que hacía impensable un destino distinto al gobierno de fuerza para el hombre americano. Ver: “Antropología política en el pensamiento de Bolívar”, *Estudios Latinoamericanos* N°4, Universidad de Valparaíso, 2007. 33-50.

decir, sin incluir esta diferencia de campos tan cara a la conciencia ilustrada.⁴²⁰ En general se ha tendido a utilizar sus documentos privados como medios para “delatar” sus propuestas públicas. Tal práctica podrá servir para un ejercicio de psicohistoria, pero no para la comprensión de su pensamiento político y accionar histórico. En efecto, éste ha de ser comprendido respetando la diferenciación de planos que el mismo Bolívar se impuso: el no hacer públicos sus intuiciones y sentimientos era parte de la responsabilidad del político, como del filósofo.

Nuestra propuesta es que Bolívar exhibe aquí una *conciencia histórica ilustrada*, no porque siga suscribiendo a la filosofía ilustrada de la historia, sino porque asume la responsabilidad de quien hace “uso público de razón” y es a partir de ella que se debe interpretar su acción política, de la que su producción de discursos y proclamas no son un “aparte”, sino un componente de su misma praxis.

Según Chartier la distinción entre el “uso público” y “uso privado” de la razón presenta una aparente paradoja, el uso privado –así lo expresa Kant en *¿Qué es la ilustración? (1784)*– es el que uno tiene derecho a ejercer en un *puesto civil* o en el mando de una función social que le ha sido encomendada, “el uso privado de la razón se asocia así al ejercicio de un cargo o de un oficio”, como el de oficial militar o el de sacerdote, o al del deber de un ciudadano para con el Estado. “El ejercicio del entendimiento en tales circunstancias puede ser legítimamente refrenado en nombre de los ‘finés públicos’ que garantizan la existencia misma de la comunidad”, lo que Kant llama la “duración pública y la unidad de la cosa común”. Se trata entonces de un espacio de reflexión que no deja espacio a la crítica o al razonamiento personal, lo que no es perjudicial para la Ilustración, pues permite evitar el desmembramiento del cuerpo

⁴²⁰ Al respecto la perspectiva de época de Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006 y los ensayos de Foucault, Michel, *Sobre la ilustración*, Madrid: Tecnos, 2004 y Chartier, Roger, *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México: Universidad Iberoamericana, 1997. Guerra, Francois-Xavier, “Aportaciones, ambigüedades y problemas de un nuevo objeto histórico”, *Lo público y lo privado en la historia americana*, Santiago: Fundación Mario Góngora, 2000. 13-39.

social.⁴²¹ Aquí el término “privado” se justifica en tanto es una reflexión que tiene sus límites en el cuidado de una comunidad, similar al cuidado familiar, sea un ejército, una Iglesia o el Estado.

El “uso público” no ha de restringirse por este tipo de cautelas, es el saber que uno produce “como sabio” y que está hecho para ser compartido entre iguales, cuya igualdad está dada por el uso de la razón y por compartir un mundo letrado, la razón de individuos “que piensan por sí mismos y hablan en nombre propio, y que se comunican por escrito con sus semejantes”.⁴²² Por lo tanto aquí lo público se identifica con los juicios emitidos y comunicados “por escrito” entre personas privadas, pues es precisamente la escritura el soporte de ese espacio y también la posibilidad de la universalización de esa razón, pues garantiza la posibilidad de intercambiar reflexiones con personas “que no están aquí”, la *correspondencia* es entonces la figura privilegiada de este uso de la razón, sostiene Chartier. El “público” entonces no es “el pueblo” (mayormente iletrado), lo que se asume como una “falta” que se solucionará a futuro: “Aún falta mucho –dice Kant–, tal como están las cosas, para que los hombres considerados en su conjunto, estén ya, o puedan ser puestos, en condiciones de poder utilizar con maestría y provecho su propio entendimiento, sin auxilio del prójimo”. Pero algo aún más significativo para nuestra propuesta de análisis: los límites entre ambos tipos de reflexión ya no obedecen a los diferentes objetos de pensamiento en sí

“... sino a la posición del sujeto que piensa, legítimamente obligado, cuando ejecuta los deberes de su cargo o de su estado, y necesariamente libre cuando actúa como miembro de la ‘sociedad civil universal’”.⁴²³

⁴²¹ Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona: Gedisa, 2003. 37.

⁴²² Chartier, Roger, *Op. Cit.* 38.

⁴²³ Chartier, Roger, *Op. Cit.* 39.

En este marco debemos situar la producción textual de Bolívar: sus documentos públicos están obligados por el “uso privado”, mientras que su correspondencia hace uso del derecho al “uso público”.

Para ilustrar nuestra perspectiva de análisis –y aquí el segundo aspecto que queremos tratar de su pensamiento– creemos pertinente referir a dos textos específicos, justamente de su “período pesimista”: *Mensaje al Congreso Constituyente de la República de Colombia* (20 de enero de 1830) y la ya citada *Carta a Juan José Flores* (9 de noviembre de 1830).

Acudamos a un caso paradigmático de esa conciencia histórica ilustrada. Es sabido que Kant fundó su campaña contra el pesimismo de los “terroristas morales” justamente en las derivaciones del acontecimiento en que fundaban éstos su postura: la Revolución Francesa. En 1793 la Revolución se había convertido en un espectáculo de sangre y muerte que hacía poco verosímil el progreso por vía de la consecución de los altos valores que habían invocado los revolucionarios, lo evidente era que todo caminaba al despeñadero de la historia. Kant prefirió desviar la atención desde los sujetos implicados en ese espectáculo triste (un pequeño grupo) a los espectadores de la revolución (todo el resto de la humanidad) para así constatar en esta mayoría la experimentación de “un sentimiento rayano en el *entusiasmo*” por aquellos elevados valores. Tal entusiasmo –dado que era *universal*– no podía ser sino el *signum* que demostraba la realidad de la tendencia de la humanidad al progreso moral. Como agudamente lo ha formulado Hayden White: “Las razones de Kant para optar por esta concepción cómica [*eudemonista*] del significado del proceso entero fueron por último éticas. Había que concebir el espectáculo de la historia como un drama cómico, o *los hombres jamás emprenderían los proyectos trágicos* que son los únicos capaces de transformar el caos en un campo *significativo* de actividades humanas”.⁴²⁴ Postulamos que este no debe ser un modo muy distinto al que Bolívar acude para pensarse en la historia, mismo modo que ilumina las responsabilidades que ha asumido para con el

⁴²⁴ White. Hayden, *Metahistoria*. Op. Cit. 65. (Las cursivas son mías)

futuro de Hispanoamérica. Las cavilaciones que lo conducen al pesimismo solo pueden ser privadas, jamás públicas, aunque no hay en él una convicción de que se “caminaba al despeñadero de la historia”, sino que el futuro americano estaba demasiado lejos y los hombres frente a él, y los poderes que los subyugan, muy pequeños. No solo el futuro estaba lejos, sino que había que convencer a los semejantes que ese futuro debía ser otro que el futuro que se asomaba en las cimas de la historia, es decir en los pueblos más avanzados. Ese futuro otro implicaba introducir una nueva dirección, lo que “por ahora” parecía ser claro solo para Bolívar y para alguna inteligencia afín, como Pradt por ejemplo.

Pues bien, podemos constatar un interesante dato en el que pone hincapié David Bushnell en su tupida biografía del Libertador:⁴²⁵ la redacción de una “proclama” (texto público) poco antes de su muerte: “Mensaje al Congreso Constituyente de la República de Colombia” (1830). En éste Bolívar ejerce un último enérgico llamado a la acción, en concreto llama “**a trabajar** por el bien inestimable de la Unión”. No oculta los fracasos, pero tampoco abdica de la Historia: “la experiencia de veinte años de revolución, han de servirnos como otros tantos fanales en medio de las tinieblas de lo futuro”.⁴²⁶ Antes, en otro escrito público Bolívar disponía la negativa empiria histórica de su época igualmente para empujar a la acción, de este modo: “No hay buena fe en América, ni entre las naciones. Los tratados son papeles; las constituciones libros; las elecciones combates; la libertad anarquía; y la vida un tormento. Ésta es americanos nuestra deplorable situación. **Si no la variamos, mejor es la muerte**”.⁴²⁷ Esto no puede sino ofrecer un desconcertante contraste con lo escrito por Bolívar en su famosa última carta al General Flores en vísperas de

⁴²⁵ Bushnell, David, *Simón Bolívar. Hombre de Caracas, proyecto de América. Una biografía*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2002. 172.

⁴²⁶ Bolívar, Simón, “Mensaje al Congreso Constituyente de la República de Colombia” (1830), *Escritos Políticos*, México, Editorial Porrúa, S.A. 197.

⁴²⁷ Bolívar, Simón, “Una mirada sobre la América española”, Abril-Junio de 1829. *Op. Cit.* 195.

su muerte: "...la América es ingobernable para nosotros, el que sirve a una revolución **ara en el mar**".

¿Es un error? ¿Mentía Bolívar? No es error, ni Bolívar era un mentiroso, sino que su conciencia histórica era ilustrada, es decir, se debe al futuro y por lo tanto se excluye a priori cualquier difusión pública del pesimismo.

La adecuada comprensión del pensamiento político de Bolívar ha de ser efectuada respetando la diferenciación de planos (público y privado) que él mismo se impuso, división cara –como se ha insistido– al pensamiento ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII. El pesimismo privado y el optimismo público era una exigencia tanto de filósofos como políticos. Lo de Bolívar era en rigor un "pesimismo ilustrado".⁴²⁸

⁴²⁸ Savater, Fernando, "El pesimismo ilustrado", (Gianni Vattimo y otros), *En torno a la posmodernidad*, Santafé de Bogotá: Anthropos, 1994.

Conclusiones

“Si madama de Staël me prestara su pluma, diría con ella que soy el genio de la tempestad, como aplicó esta frase a Napoleón”.⁴²⁹

Simón Bolívar

Nuestro punto de partida ha sido la presente invocación a Bolívar, por parte de la última versión de bolivarismo latinoamericano, para mostrar cómo es que la tendencia general de trivialización del pasado –como rasgo de lógica cultural del capitalismo avanzado– permea antiguos usos políticos de éste, teniendo efectos disolventes de la racionalidad política. Esto último está ligado íntimamente con el descarte del pensamiento histórico para, en su reemplazo, pasar a unas formas de relacionarnos con el pasado que no poseen ningunos de los atributos de la historia: no aspiran al conocimiento de la realidad pasada y presente, ni orientan la acción. Lo que se extiende es un consumo estético del pasado, que se lleva muy bien con unas existencias que parecen ya no demandar un relato para habitar humanamente el mundo.

El bolivarismo presente ha suscitado nuestro interés por ser la mayor expresión de demanda de pasado hoy en América latina, pero al observar de cerca el modo en que se relaciona con él descubrimos un uso absolutamente “inpolítico” incluso en quienes parecen administrar ese pasado. Aparentemente ya no hay en esto división entre vanguardia y masa, sino que la dirigencia comparte el sentido común de las masas. Esto, lejos de ser un ejemplar ejercicio de democratización del pensamiento, es en estricto rigor, un avance insospechado de la cultura de masas hasta fagocitar la política. La política sin historia es también una actividad que ya no sirve al futuro, o la construcción de proyectos sociales, sino mera afirmación en el poder por el poder,

⁴²⁹ Bolívar, Simón, “Carta al Sr. General Pedro Briceño Méndez”, Bucamaranga, 4 de junio de 1828, en Lecuna, Vicente, *Op. Cit.*, Vol. 2. 1947A. 372.

administración y “acción” que se limita a dar respuesta a los efectos de decisiones de otros sujetos más potentes que, seguramente, siguen pensando históricamente.

Dado que es Bolívar, su pensamiento y su praxis política, el que se invoca en este particular modo latinoamericano de relacionarse con el pasado, hemos decidido indagar justamente en él para buscar esa manera moderna de relacionarnos con el pasado. Lo que hemos conseguido es acceder a una “vida histórica”, a las prácticas de un sujeto cuya condición de existencia es la localización en el arco del tiempo y el conocimiento cabal de las estructuras que constituyen las sociedades que se plantea transformar. Ese conocimiento es político dado que de él extrae los límites de lo posible, y es histórico porque recoge lo heredado para ir más allá. El desafío aquí es leer bien la historia para asegurar el éxito de la acción. Una lectura que la mayor parte de las veces es desgarradora, pues aunque siempre mediada –y posibilitada– por las representaciones vigentes, resulta “corregida” por el fracaso político. Es esta experiencia la que obliga a una revisión, otra vez de dicha lectura, pero también de la matriz interpretativa de la que se disponía, lo que en el caso de Bolívar implicó un tránsito desde la Filosofía de la Historia iluminista, hasta formas de comprensión de corte “historicistas”, toda vez que la mayor parte de las rectificaciones ejercidas por el resultado de la acción sobre la matriz interpretativa inicial exigían una acotación de las condiciones, siempre particularísimas, para el lugar y el tiempo en donde se planificaba la acción y el futuro.⁴³⁰ Por ellos su interés, o más bien su avidez, por la historia fue siempre creciente. En 1828 escribía al historiador Restrepo:

⁴³⁰ Recogemos aquí el espíritu de los planteamientos de Mario Berríos respecto de que la originalidad de Bolívar es haber rectificado parte del pensamiento político europeo. Bolívar, sostenía, debe ser pensado a la inversa: no para ver qué le aportó “a él” pensamiento europeo, sino que le aportó “él” al pensamiento europeo. Ver “Simón Bolívar y la filosofía política latinoamericana”, Carlos Ossandón (Comp.), *Ensayismo y modernidad en América Latina. Homenaje a Mario Berríos*, Santiago: Arcis / Lom, 1996.

“Han crecido mi respeto y admiración por Vd. Con la lectura de la ‘Historia de Colombia’”. “Ambos tenemos hasta cierto grado de infinita razón, pues que no nos apartamos de la menor parte de los hechos y si los otros nos miran de otro modo no es culpa nuestra”.⁴³¹

Dado que su planteamiento era político, el itinerario de Bolívar no podía tener otro destino que avanzar hacia un historicismo que, en la medida que iba levantando datos de un escenario local, debía proponer soluciones bastante atípicas para el pensamiento “progresista” de la época. Su ruta hacia el registro neoclásico, ya lo hemos indicado, tiene más que ver con las opciones históricas a las que llegó mediante el modo de razonar de su época, que a la liviana adhesión a una moga o al puro gusto estético. En medio de un régimen de historicidad futurista no debió haber sido fácil defender “el pasado como futuro”, en la fórmula de Rosario Assunto.⁴³² Pero ya no se puede copiar el pasado, lo presente posee el signo de la novedad, ya no está disponible la historia como *Magistra Vitae*, sino como materia de estudio e ilustración, que nunca tiene unos efectos asegurados. Así mismo “no se imita servilmente lo antiguo, sino que reconociéndose en el espíritu de la antigüedad, lo proyecta ante sí como futuro”.⁴³³ Bolívar resultaba, y resulta aún, extremadamente atípico, “inactual” en su propia época.

Como sostiene Alberto Filippi “tanto Benthan como Constant denostaron de él en la prensa y lo llamaron tirano. Fue un parecer que se extendió entonces entre los liberales europeos y, en buena medida, entre los hispanoamericanos”.⁴³⁴ En adelante, tal como lo muestra documentadamente

⁴³¹ Bolívar, Simón, “Carta al Sr. Doctor J.M. Retrepo”, Bucamaranga, 3 de junio de 1828, en Lecuna, Vicente, *Op. Cit.* Vol. 2. 1947A. 372.

⁴³² Assunto, Rosario, *La antigüedad como futuro. Estudio sobre estética del neoclasicismo europeo*, *Op. Cit.*

⁴³³ *Op. Cit.* 62.

⁴³⁴ “A partir de entonces, Santander, convencido partidario de las tesis del radicalismo inglés, fue asumido en Colombia como padre del Partido Liberal, frente a Bolívar, a quien se le tuvo como el padre del Conservador”. De esta manera, con la escisión entre Bolívar y Santander ha nacido de lo que la historiografía llama el liberalismo conservador y, por oposición, lo que sería

Filippi, incluso la defensa que hizo en Europa Pradt (principal apologeta bolivariano europeo) de las medidas de Bolívar, bajo el argumento de que América Latina vivía en “atraso de condiciones”, sirvieron para reforzar los argumentos de los conservadores europeos, quienes tomaron a Bolívar como ejemplo de la imposibilidad de las instituciones liberal-democráticas: “Según tal interpretación, cuando Bolívar invoca instituciones que sean apropiadas y conformes a la situación histórica de Colombia, no haría sino argumentar contra la posibilidad misma de la aplicación de la moderna institucionalidad liberal-democrática” [...] “al pensamiento político conservador, colonialista e imperialista en general, le interesa sobremanera acentuar el carácter utópico y quimérico de la empresa emancipadora intentada por el Libertador y demostrar así la imposibilidad de aplicación para así exorcizar la peligrosidad política de su ejemplo histórico”.⁴³⁵ Se puede entender de este modo que Karl Marx, en su artículo “Bolívar y Ponte”, publicado en 1857 en la *New American Cyclopaedia*, dibujara un Bolívar “canalla, brutal, cobarde y miserable”, como le comentara a Engels en una carta.

Mal entendido en la misma época bajo el influjo de unas ideas que fraguaban un concepto de historia al servicio del liberalismo rampante en Europa, el planteamiento de Bolívar ha seguido una trayectoria de mal entendidos tanto como de “usos y abusos”, todos ahistóricos.

Cuando examinamos detenidamente la acción de Bolívar descubrimos, como hemos dicho, otra cosa: una racionalidad política que tiene como condición el pensar históricamente. No deberíamos olvidar que dicho saber, la historia, nace junto con la *Polis* y la transformación de una no puede sino tener efectos en la otra. La desaparición de una será necesariamente la muerte de las

conocido como liberalismo tal cual”. Straka, Tomás, “Los primeros liberales: el nacimiento de un proyecto nacional (Venezuela, 1810-1840)”, en: Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó (Ed), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Op. Cit. 106-108.

⁴³⁵ Filippi, Alberto, *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana*, Madrid: Alianza Estudio, 1988. 99-100.

dos. Este parece ser el horizonte de nuestra época a la que hemos decidido traer a comparecer a Bolívar.

Por ahora esta es una apuesta estética mediada por la historiografía, es decir, ponemos frente a nosotros la imagen de Bolívar para suscitar un extrañamiento que gatille la reflexión acerca de lo que tenemos, lo que nos falta, lo que debemos y lo que podemos. Este es el efecto que hemos tratado de intencionar en esta tesis bajo el sello del anacronismo o la apuesta por “la inactualidad del pasado”. Bolívar como una suerte de “reactivo”, de líquido revelador de unas opciones culturales del presente de la que no somos lo suficientemente conscientes.

Si esta tesis ha suscitado en el lector ese efecto, ha cumplido su propósito.

Bibliografía

Aravena, Pablo y Sobarzo, Mario, 2009. *Valparaíso: Patrimonio, Mercado y Gobierno*, Concepción: Escaparate.

----- 2014. "François Hartog: la historia en un tiempo catastrófico", en *Cuadernos de Historia 41*, Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile.

----- 2016. "La obturación del futuro en el cine chileno de los noventa", Claudio y Stange, Hans (editores), *En retrospectiva. El pasado imaginado por el cine en Chile*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Althusser, Louis, 1973. "Remarque sur une categorie: Procès sans Sujet ni Fin(s)", *Reponse a John Lewis*, París: Maspero, 1973. (Traducción inédita al castellano de Nelson Castro).

----- 1979. *Montesquieu, la política y la historia*, Barcelona: Ariel.

Ankersmit, Frank, 2008. *Experiencia histórica sublime*, Santiago: Palinodia.

Arendt, Hannah, 2010. *La condición humana*, Barcelona: Paidós.

----- 1995. "Comprensión y política", en: *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós,

Aron, Raymond, 2004. *Dimensiones de la conciencia histórica*, México: Fondo de Cultura Económica.

Arteta, Aurelio, 1998. "La tolerancia como barbarie", Manuel Cruz (Comp.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona: Gedisa, 1998.

Assunto, Rosario, 1990. *La antigüedad como futuro. Estudio sobre estética del neoclasicismo europeo*, Madrid: La balsa de la medusa.

Augé, Marc, 2003. *El tiempo en ruinas*, Barcelona: Gedisa.

Bajtín, Mijail, 1982. "La novela de educación y su importancia en la historia del realismo", *Estética de la Creación Verbal*, México: Siglo Veintiuno Editores.

Balch, Oliver, 2011. *Tras los pasos de Bolívar. Viaje a través de un continente inquieto*, Madrid: Siglo veintiuno España.

Bauman, Zygmunt, 2014. *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Buenos Aires, Tusquets.

Bencomo Berríos, Héctor, 2010. *Bolívar ante la política*, Caracas:

Benjamin, Walter, 1989. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs", *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires: Taurus.

----- 1991. "El narrador", *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)*, Madrid: Taurus.

----- 1994. *La metafísica de la juventud*, Barcelona: Altaya.

----- 1995. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, (Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles), Santiago: Arcis/Lom.

Bethell, Leslie, 1991. *Historia de América Latina. Tomo 5*, Barcelona, Crítica.

----- 1991. *Historia de América Latina. Tomo 6*, Barcelona, Crítica.

Berríos, Mario, 1996. "Simón Bolívar y la filosofía política latinoamericana", en: Carlos Ossandón (Comp.), *Ensayismo y modernidad en América Latina. Homenaje a Mario Berríos*, Santiago: Arcis / Lom.

Berain, Josetxo, 2008. *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis de las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona: Anthropos.

Bodei, Remo, 2010. *Pirámides del tiempo. Historias y teoría del déjà vu*, Valencia: Pre-Textos.

Bolívar, Simón, 1947. *Obras Completas*, (Vicente Lecuna Ed.), La Habana: Editorial Lex / Ministerio de Educación Nacional de los Estados Unidos de Venezuela. .

----- 1986. *Escritos Políticos*, México: Editorial Porrúa, S. A.

----- 2007. *Discursos y Proclamas*, (Rufino Blanco Fombona Comp.), Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

----- 2009. *Doctrina del Libertador*, (Manuel Pérez Vila Comp.), Caracas: Biblioteca Ayacucho.

----- 2009. *Documentos*, La Habana: Alba Bicentenario/Casa de las Américas.

----- 2007. *Obra política y constitucional*, (Estudio preliminar, antología y notas de Eduardo Rozo Acuña), Madrid: Tecnos.

Bourdé, Guy y Martín, Hervé, 2004. *Las escuelas históricas*. Madrid: Akal.

Brading, David, 1993. "Un héroe republicano", en: *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*, México: Fondo de Cultura Económica.

Braidotti, Rosi, 2015. *Lo posthumano*, Barcelona: Gedisa.

Busaniche, José Luis, 1960. *Bolívar visto por sus contemporáneos*, México: Fondo de Cultura Económica.

Bushnell, David, 2002. *Simón Bolívar. Hombre de Caracas, proyecto de América. Una biografía*, Buenos Aires: Editorial Biblos.

Bury. John, 1971. *La Idea del Progreso*, Madrid: Alianza.

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

Carbonell, Diego, 1965. *Psicopatología de Bolívar*, Caracas: Universidad Central de Venezuela / Ediciones de la Biblioteca.

Carrera Damas, Germán, 1969. *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*, Caracas: Universidad Central de Venezuela / Ediciones de la Biblioteca.

Castro Leiva, Luis, 1989. "Las paradojas de las revoluciones hispanoamericanas", *Revista internacional de Ciencias Sociales N° 119*, UNESCO.

----- 1991. *De la patria boba a la teología bolivariana. Ensayos de historia intelectual*, Caracas: Monte Ávila Editores.

Certeau, Michel de, 1985. "La operación histórica", *Hacer la historia*, (Jacques Le Goff y Pierre Nora comp.), Barcelona: Editorial Laia.

Condorcet, 1980. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid: Editora Nacional.

Corvalán M, Luis, 2007. "Antropología política en el pensamiento de Bolívar", *Estudios Latinoamericanos*, Año 3, N° 4, 1º semestre de 2007, CEL / Universidad de Valparaíso.

Cruz, Manuel, 1986. *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona: Ediciones Península.

----- 1991. *Filosofía de la Historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*, Barcelona: Paidós.

----- 2002. "El pasado en la época de su reproductibilidad técnica", *Hacia dónde va el pasado*, Barcelona: Paidós.

----- 2005. "Narrativismo", en: *Filosofía de la historia* (Reyes Mate Ed.), Madrid, Trotta / CSIC.

----- 2007. *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*, Barcelona: Gedisa.

Croce, Benedetto, s/f. *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Ediciones Imán.

Cuevas Cancino, Francisco, 1982. *Bolívar en el tiempo*, Bogotá: El Colegio de México.

Chartier, Roger, 1997. *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, Universidad Iberoamericana.

----- 2002. Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona: Gedisa.

----- 2003. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona: Gedisa.

----- 2007. *La historia o la lectura del tiempo*, Barcelona: Gedisa.

Chassin, Joëlle y Dauzier, Martine, 1984. "L'image de l'indien dans l'oeuvre de Bolívar", *Cahiers des Ameriques Latines (Bolívar et son temps)*, N° 29-30, París: Université de la Sorbonne Nouvelle – París III.

Chatelet, François, 1989. "El tiempo de la historia y la evolución de la función historiadora", *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*, México: Fondo de Cultura Económica.

Chávez, Hugo, 2011. "Introducción", en: *Hugo Chávez presenta a Simón Bolívar. La revolución Bolivariana*, Madrid, Akal.

----- 2007. *Agenda alternativa bolivariana*, Caracas: Ediciones Correo del Orinoco.

Chesneaux, Jean, 1990. "El tiempo de la modernidad", *Proposiciones 19*, Santiago: SUR.

Collingwood, R.G, 1992. *Idea de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica.

Delacroix, Dosse y García, 2011. *Historicidades*, Buenos Aires: Waldhuter Editores.

Didi-Hubermann, Georges, 2008. *Ante el tiempo, Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Dray, William, 1965. *Filosofía de la historia*, México: Manuales UTEHA.

Düssel, Enrique, 1966. *Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal*, Argentina: s/r

----- 1994. *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, Bolivia: Plural.

----- 2007. Düssel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta.

Fernández Sebastián, Javier, 2011. "Cabalgando el corcel del diablo. Conceptos políticos y aceleración histórica en las revoluciones hispánicas", Fernández Sebastián, Javier y Capellán de Miguel, Gonzalo, (Comp.), *Lenguaje tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago: Globo Editores.

Ferrater Mora, José, 1988. *Cuatro visiones de la historia Universal: San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel*, Madrid: Alianza.

Fichte, J. G., 1997. *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, Madrid: Istmo.

Filippi, Alberto, 1988. *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana*, Buenos Aires: Alianza Estudio.

Fontana, Josep, 1982. *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona: Crítica.

----- 2000. *Europa ante el espejo*, Barcelona: Crítica.

Forster, Ricardo, 2009. *Benjamin. Una introducción*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional / Cuadrata.

Foucault, Michel, 2004. *Sobre la ilustración*, Madrid: Tecnos.

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

----- 2012. *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

----- 2010. "El problema de la historia en la reciente filosofía alemana (1943)", *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme.

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

Gómez Ramos, Antonio, 2003. *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal.

Ginzburg, Carlo, 1999. *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona: Gedisa.

Guerra, François-Xavier, 2009. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid: Ediciones Encuentro.

Guha, Ranahit, 2003. *La Historia en el término de la Historia Universal*, Barcelona: Crítica.

Gurevitch, Arón, 1979. "El tiempo como problema de historia cultural", *Las culturas y el tiempo*, Salamanca: Sígueme/Unesco.

Habermas, Jürgen, 2006. "¿Aprender de la historia?", *Más allá del Estado nacional*, México: Fondo de Cultura Económica.

Han, Byung-Chul, 2014. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona: Herder.

Halperin Donghi, Tulio, 1979. *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid: Alianza Editorial.

Hartog, François, 2007. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

----- 2010. "Sobre la noción de régimen de historicidad", Delacroix, Dosse y García, *Historicidades*, Buenos Aires: Waldhuter Editores.

----- *Crear en la historia*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Finis Terrae.

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

Hegel, G. W. F., 2005. *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid: Itsmo. (Edición bilingüe de Román Cuartango).

Hernández Jorge, Marcos, 2006. "Conciencia histórica, relativismo y concepción de mundo en Dilthey", *Laguna. Revista de Filosofía*, N° 7, España, Universidad de La Laguna.

Hobsbawm, Eric, 1992. *Los ecos de la Marsellesa*, Barcelona: Crítica.

----- 2004, *El optimismo de la voluntad. Conversación con Antoine Spire*, Barcelona: Paidós Asterisco.

Hölscher, Lucian, 2014. *La invención del futuro*, México: Siglo Veintiuno editores.

Huyssen, Andreas, 2002. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de la globalización*, México: Fondo de Cultura Económica / Goethe Institut.

Jameson, Fredric, 1995. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós.

----- 1998. y Žižek, S., *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós.

Jaimés, Héctor, 2001. "Acto y discurso: la historiografía bolivariana", *La rescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano*, Madrid: Editorial Fundamentos.

Jonas, Hans, 1998, "Cambio y permanencia. Sobre la razón de la comprensibilidad de la historia", *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder.

Kant, Emmanuel, 1991. *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza.
 ---- 2002. *Crítica de la razón pura*, Madrid: Taurus.
 ---- 2006. *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
 ---- 2006. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos.

Kaufmann, Jean-Claude, 2004. "La fábula del sistema" en: *Historia, antropología y fuentes orales*, N° 32, Barcelona: Universidad de Barcelona.

Kohan, Néstor, 2013. *Simón Bolívar y nuestra independencia. Una lectura latinoamericana*, Barcelona: Yulka ediciones.

Koselleck, Reinhart, 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
 ---- 2000. "Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización". *Aceleración, prognosis y secularización*, Madrid: Pretextos.
 ---- 2004. *historia/Historia*, Madrid, Trotta.
 ---- 2007. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid: Trotta.

Kosik, Karel, 1991. *El individuo y la historia*, Buenos Aires: Editorial Almagesto.

Kracauer, Sigfried, 2010. *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires: Los cuarenta.

Langue, Frédérique, 2011. "Reinvención del Libertador e historia oficial en Venezuela". *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, N° 25, Universidad de Sevilla.
 ---- 2016. "Un pasado que no pasa: emociones y salvación en la Venezuela del tiempo presente", *Boletín Americanista*, N° 72, Universidad de Barcelona.

Landry-Wilfrid Miampika, 2003. "De la invención del otro a las travesías transculturales postcoloniales", *Práctica artística y políticas culturales. Algunas propuestas desde la universidad*, José A. Sánchez y José A. Gómez Hernández (coordinadores), Murcia: Universidad de Murcia, Vicerrectorado de Extensión Cultural y Proyección Universitaria.

Larraín, Jorge, 1996. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Lledó, Emilio, 1992. *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona: Crítica.

Lévi-Strauss, Claude, 1990. *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica.

Lowenthal, David, 1998. *El pasado en un país extraño*, Madrid: Akal.

Lynch, John, 1997. *Las revoluciones hispanoamericanas, 1801-1826*, Barcelona: Ariel

----- 2001. *América Latina, entre colonia y nación*, Barcelona, Crítica.

----- 2010. *Simón Bolívar*, Barcelona, Crítica.

Macón, Macón, 2015, "La conciencia histórica modernista como testación", yumpu.com 06/04/2014. www.yumpu.com 13/05/2015

Madariaga, Salvador, 1975. *Bolívar*, Vol. I y II, Madrid, Espasa-Calpe.

Mariátegui, José Carlos, 1972. *El alma matinal y otras estaciones del hombre hoy*, Lima, Empresa Editora Amauta.

Marx, Karl, 1999. *Miseria de la filosofía. Contestación a la "Filosofía de la miseria" de Proudhon*, Navarra, Ediciones Folio.

----- 2010 [1858], "Bolívar y Ponte", José Aricó, *Marx y América Latina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Matterlart, Armand & Michéle, 2000. *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social*, Santiago: Lom.

Mate, Reyes, 1991. *La razón de los vencidos*, Barcelona: Anthropos.

Martí, José, 2005, "Simón Bolívar", *Nuestra América*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Masur, Gerard, 1987. *Simón Bolívar*, Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República / Academia Nacional de la Historia.

Meinecke, Friedrich, 1983. *El historicismo y su génesis*, México: Fondo de Cultura Económica.

Mignolo, Walter, 2005. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica", Ricardo Salvatore (comp.), *Culturas imperiales. Experiencia y representación en América, Asia y África*, Rosario: Beatriz Viterbo Editora.

----- 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa.

----- 2009. "El lado más oscuro del Renacimiento", *Universitas Humanísticas*, N° 67, Bogotá: Universidad Javeriana, Disponible en: www.javeriana.edu.co/revistas/Facultad/sociales/universitas/.../mignolo.pdf

Mizrahi, Esteban, 2000. "Historia globalizada como historia virtual", *Actas del I Congreso de Filosofía de la Historia: La Comprensión del Pasado*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Mondolfo, Rodolfo, 1968. *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, Argentina: Editorial Escuela.

Mosès, Stéphane, 1997. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Sholem*, Madrid: Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia.

María Inés Mudrovic, 2005. "La historiografía volteriana: una invención crítica", *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*, Madrid: Akal.

Narvaja de Arnoux, Elvira, 2008. *El discurso latinoamericanista de Hugo Chávez*, Buenos Aires: Biblos.

Nietzsche, Friedrich, 1998. *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba: Alción Editora.

Nisbet, Robert, 1996. *Historia de la idea de progreso*, Barcelona: Gedisa.

LaCapra, Dominik. 2005. *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires: Nueva Visión.

----- 2006. *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Löwy, Michael, 2003. *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Löwith, Karl, 2007. *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires: Katz Editores.

O'Gorman, Edmundo, 1999. "La conciencia histórica en la Edad Media", *Historiología: teoría y práctica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ortíz, Marco, 2013. "La analogía del sistema solar en la política", *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 18. Nº 35. Mérida-Venezuela: Escuela de Historia, Universidad de Los Andes.

Pagden, Anthony, 1992. "El final del imperio: Simón Bolívar y la república liberal", en: Ryan, Tugendhat, Castro Leiva y otros, *El liberalismo como problema*, Caracas, Monte Ávila Editores.

----- 1988, *La caída del hombre natural*, Madrid: Alianza.

----- 2015, *La Ilustración. Y por qué sigue siendo tan importante para nosotros*, Madrid: Alianza Editorial.

Pasamar, Gonzalo, 1994. "La invención del método y la historia metódica en el siglo XIX", *Historia Contemporánea*, Nº 11, Bilbao: Universidad del País Vasco.

Petkoff, Teodoro, 2005. *Dos izquierdas*, Caracas: Alfadil.

Pérez Vila, Manuel, 1979. *La formación intelectual del libertador*, Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

Peru de Lacroix, Luis, 1912. *Diario de Bucaramanga o vida pública y privada del libertador Simón Bolívar*, París: Librería Paul Ollendorff.

Petras, James, "El ocaso de los ídolos: Ascensión y caída de la izquierda personalista en Latinoamérica", *Rebelión*, 09-03-2016. [rebelion.org. 13-07-2016](http://www.rebelion.org/noticia.php?id=209784)
<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=209784>.

Pino Iturrieta, Elías, 2003. *El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana*, Madrid: Los libros de la catarata.

Pomian, Krzysztof, 2007. *Sobre la historia*, Madrid: Cátedra.

Pratt, Mary Louise, 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, México: Fondo de Cultura Económica.

Saint-Upéry, Marc, 2008. *El sueño de Bolívar. El desafío de las izquierdas sudamericanas*, Barcelona: Paidós.

Sánchez Marcos, Fernando, 2016. *Las huellas del futuro. Historiografía y cultura histórica en el siglo XX*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Sáez Arance, Antonio, 2013. *Simón Bolívar. El libertador y su mito*, Madrid: Marcial Pons Historia.

Saldivia, Zenobio, 2000. "Una aproximación a la idea de ciencia en Bolívar", *Acta Académica N°27*, San José de Costa Rica: Universidad Autónoma de Costa Rica.

Savater, Fernando, 1994. "El pesimismo ilustrado", en: Gianni Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Santafé de Bogotá: Anthropos.

Sazbón, José, 2001. "La devaluación formalista de la historia", Ezequiel Adamovsky (ed.), *Historia y Sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires: El cielo por asalto.

----- 2009. "Conciencia histórica y memoria electiva", *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

----- 2010. "Nueva historia y conciencia histórica", Pablo Aravena (Ed.), *Los recursos del relato. Conversaciones sobre Filosofía de la Historia y Teoría Historiográfica*, Santiago: Departamento de Teoría, Magíster en TEHA, Facultad de Artes, Universidad de Chile.

Sennett, Richard, 2010. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama.

Schnädelbach, Herbert, 1980. *La filosofía de la historia después de Hegel*, Buenos Aires: Alfa.

Simmel, George, 1950. *Problemas de Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Editorial Nova.

Straka, Tomás, 2011. "Los primeros liberales: el nacimiento de un proyecto nacional (Venezuela, 1810-1840)", en: Iván Jaksic y Eduardo Posada (Eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Thir, Margit, 2004. "La invención de una nación: el discurso de Bolívar ante el Congreso de Angostura", Miguel Metzeltin y Margit Thir (Eds.), *El poder. Análisis del discurso político español e hispanoamericano*, Viena: Instituto Cervantes.

Todorov, Tzvetan, 2000. *Los abusos de la memoria*, Barcelona: Paidós Asterisco.

Traverso, Enzo, 2007. *El pasado instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid: Marcial Pons.

Renan, Ernest, 2000. “¿Qué es una nación?” [1882], Fernández Bravo, Álvaro, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires: Manantial.

Ricoeur, Paul, 1983. *Texto, testimonio y narración*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

----- 1998. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México: Siglo veintiuno editores.

----- 1999. “Filosofía y lenguaje”, *Historia y narrativa*, Barcelona: Paidós.

----- 2009. *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires: UCA / Prometeo.

----- 2013. Ricoeur, Paul, “Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica”, *Tiempo y narración III*, México: Siglo veintiuno editores.

Rodríguez, Simón, 1990. *Sociedades americanas*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Roig, Arturo, 1983. *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito: FLACSO sede Quito.

----- 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires: Una Ventana Ediciones.

Rojo, Grínor, 2010. “Bolívar y el país latinoamericano del futuro”, Gastón Lillo y José Leandro Urbina (Eds.), *De independencias y revoluciones. Avatares de la modernidad en América Latina*, Santiago: Lom.

----- 2011. “1815: Bolívar en Jamaica o de la partición de las aguas”, en: *Clásicos Latinoamericanos. Para una relectura del canon*, Volúmen I – El Siglo XIX, Santiago: Lom.

Rousseau, Jean-Jacques, 2003. *Contrato social*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Rickert, H, 1952. *Ciencia cultural y ciencia natural*, Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

Romano, Rugiero, 1991. “Buscando a un inca se encuentra a un gran historiador”, *Márgenes. Encuentro y debate*, Año IV, N° 8, Lima: SUR.

Romero, José Luis, 2008. *La vida histórica*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Roldán, Concha, 1997. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal.

Rozo Acuña, Eduardo, 2007. “Estudio Preliminar”, en: Simón Bolívar, *Obra política y constitucional*, Madrid: Tecnos.

Rubio Angulo, Jaime, 2015. *Hacia una hermenéutica de nuestra conciencia histórica*, Colombia: Pontificia Universidad Javierana.

Rudán, Paola, 2007. *Por la senda de occidente. Republicanismo y constitución en el pensamiento político de Simón Bolívar*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Rüsen, Jörn, 2013. *Tiempo en ruptura*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Unamuno, Miguel, 1983. "Don Quijote Bolívar", Trujillo, Manuel (Comp.), *Bolívar*, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Vattimo, Gianni, 1990. *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990.
----- 2009. *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*, Buenos Aires: Paidós.

Ventura, Roberto, 2000. "¿Civilización en los trópicos?", (Amante, Adriana y Garramuño, Florencia Eds.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la Cultura Brasileña*. Buenos Aires.

Villoro, Luis, 2010, *Pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.

Volpi, Jorge, 2009. *El insomnio de Bolívar. Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*, Buenos Aires: Debate.

Voltaire, François-Marie-Arouet, 1959. *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Buenos Aires: Biblioteca Hachette de Filosofía.

White, Hayden, 1992. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica.
----- 2012. "El pasado práctico", (Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino Comps.) *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía*, Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Yúdice, George, 2002. *El recurso de la cultura, Usos de la cultura en la era global*, Barcelona: Gedisa.

Zea, Leopoldo, 1978. *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica.
----- 2007. *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Zemelman, Hugo, 2002. *Necesidad de conciencia. Un modelo de construir conocimiento*, Madrid: Anthropos.

Zermeño Padilla, Guillermo, 2011. "Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850", Fernández Sebastián, Javier y Capellán de Miguel, Gonzalo (Comp.), *Lenguaje tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago: Globo Editores.