

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v14i32.4219>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



EL OTRO LADO DE LA MODERNIDAD: LOS SACRIFICADOS POR LA CIVILIZACIÓN TÉCNICA

The other side of modernity: those sacrificed by technical civilization

Maximiliano Basilio Cladakis
UNSAM, CONICET

Resumo: El siguiente trabajo tiene por objetivo problematizar el sentido de la modernidad como proceso civilizatorio. Este proceso que se fundamenta en la idea de progreso tiene como contrapartida un lado oculto: la lucha contra todo aquello que aparezca como resistencia. En este sentido, el otro lado de la modernidad significa la aniquilación de lo que se presente como obstáculo a ella. Partiendo de la crítica husserliana a la matematización del mundo llevada a cabo por el método científico moderno y al consiguiente ocultamiento del mundo de la vida, nos centraremos en las meditaciones de Jan Patočka sobre la guerra y de Jean Paul Sartre sobre el colonialismo como rasgos inherentes de la modernidad. Para concluir mencionaremos algunos tópicos que hacen a la situación de América Latina en la conformación del mundo moderno.

Palavras-chave: Modernidad, Civilización, Fenomenología, Patočka, Sartre.

Abstract: The following work aims to problematize the meaning of modernity as a civilizing process. This process, which is based on the idea of progress, has a hidden side as its counterpart: the fight against everything that appears as resistance. In this sense, the other side of modernity means the annihilation of what presents itself as an obstacle to it. Starting from the Husserlian critique of the mathematization of the world carried out by the modern scientific method and the consequent concealment of the world of life, we will focus on the meditations of Jan Patočka on war and Jean Paul Sartre on colonialism as inherent traits of modernity. To conclude we will mention some topics that make the situation of Latin America in the conformation of the modern world.

Keywords: Modernity, Civilization, Phenomenology, Patočka, Sartre.

1. Introducción

El presente estudio apunta a indagar acerca del sentido de la modernidad más allá del modo en que ella se comprende a sí misma. Desde la fenomenología, el propio Husserl ha denunciado la forma en que, a pesar de sus incuestionables logros, el método científico surgido en el siglo XVII ha propiciado una crisis de sentido a partir de la reducción de la ciencia a un sentido técnico y de la razón a la *ratio matemática*. La comprensión del mundo como algo posible de ser reducido a formulaciones matemáticas ha significado un olvido y ocultamiento del mundo de la vida. La idea de progreso técnico comprendido como fin en sí mismo ha relegado al ostracismo las preguntas fundamentales de la existencia humana, generando un vaciamiento de sentido. Las reflexiones del filósofo checo Jan Patočka sobre el dominio de la técnica y de la justificación de la guerra a partir de la idea de necesidad para el despliegue de la civilización profundizan las meditaciones de Husserl. Hay otro lado de la civilización técnica, un lado terrible y demoníaco, ocultado por las deslumbrantes luces del Día. Este “otro lado” es inherente a la modernidad. En este aspecto,

la modernidad significa, también, la aparición del colonialismo como un sistema necesario para las fuerzas que se comprenden como los sujetos que portan el sentido de la historia.

A partir de esto, nuestro interés reside en trabajar algunas cuestiones que hacen a la modernidad como matriz de sentido donde la dominación por el despliegue de las fuerzas técnicas significa la eliminación de aquello que se presente como obstáculo para su despliegue. Con esta finalidad, el escrito se articulará en cuatro apartados. En el primero se expondrán algunas reflexiones de Husserl sobre el sentido de la modernidad como época signada por el desarrollo técnico. En el segundo, se abordará el modo en que Patočka comprende la modernidad como el momento de despliegue destructivo de las fuerzas positivas de la dominación y el modo en que la guerra y la violencia se legitiman como lucha contra la Noche. El tercer apartado se centrará en el colonialismo como sistema de explotación inherente a la modernidad. Partiendo de las reflexiones de Jean Paul Sartre, se abordarán las contradicciones entre el humanismo y el colonialismo. En el cuarto apartado, se abordarán algunas manifestaciones de estos temas en América Latina.

2. La matematización del mundo y el dominio de la técnica

En su escrito *La crisis de las ciencias europeas*, Edmund Husserl pone en cuestión el sentido de la modernidad. Tomando como punto de inflexión el método científico surgido a partir del siglo XVII, el filósofo alemán indica que lo que se produjo fue una transformación profunda de las ciencias, de la filosofía y de sus relaciones con la humanidad. La aparición de la ciencia moderna significó un cambio, no sólo gnoseológico o epistemológico, sino un cambio integral en la existencia del hombre.

El nacimiento de la ciencia moderna se da como un cambio del sentido mismo de la ciencia y de la razón. A partir de los principios rectores del cálculo, de la previsión y de la exactitud la ciencia transforma su esencia, se reduce a lo que puede ser comprobable por medio de la observación empírica y que tiene un fin utilitario.

El propio Husserl lo dice con claridad:

No siempre fue el caso que la ciencia entendiera su exigencia de una verdad rigurosamente fundamentada en el sentido de esa objetividad metódicamente dominante en nuestras ciencias positivas y que, extendiendo su acción mucho más allá de ellas, ha procurado sostén y difusión general a un positivismo filosófico y cosmovisional (Husserl, 1992: 7)

El espíritu positivista hace que la razón devenga en *ratio matemática*, perdiendo así su significado de articulación de sentido. El método impone la cuantificación de los hechos observables para demarcar la cientificidad de la teoría, lo que significa relegar al ámbito de lo no-científico y, por tanto, de lo irracional todo aquello que no cumpla con estos requisitos. Husserl observa que esto tiene por consecuencia la ausencia de racionalidad en las cuestiones fundamentales que hacen a la existencia humana. Es sabido que el mecanicismo moderno descarta la causa final como método en su labor investigativa. Si bien esto conllevó a innegables logros para las ciencias físico-matemáticas, su extensión de a otros ámbitos del saber hizo que la causa final sea dejada de lado en las demás disciplinas. La pregunta por la causa final es la pregunta por el sentido. Se trata, pues, del abandono de una de las preguntas fundamentales. La sentencia husserliana acerca de que “en nuestra indigencia vital —oímos decir— nada tiene esta ciencia que decirnos.” (Husserl, 1992: 6), alumbra la profundidad de la crisis.

Precisamente, Husserl advierte que la institución y extensión a todas las dimensiones de la existencia humana del método científico moderno trae aparejada una crisis de sentido. La crisis radica en un vacío de sentido. El aplanamiento de las particularidades, la reducción de la naturaleza a lo cuantificable, la razón devenida en *ratio matemática*, tienen como contrapartida el desamparo al que es arrojada la humanidad en lo que hace a las cuestiones vitales. La transformación de las ciencias significa una

transformación misma del hombre: “meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (Husserl, 1992: 7).

Esta situación abre una doble problemática. Por un lado, el mundo de la vida, el mundo en que vivimos, nuestra situación como sujetos encarnados, deja de ser una cuestión para ser abordada en términos racionales. Por otra parte, emerge un mundo representado a partir de la objetividad que puede ser medido, cuantificado y homogeneizado. Y que, para el método científico es el único mundo digno de ser investigado. De aquí surge la paradoja de que “el mundo de la vida es el fundamento del mundo constituido por las ciencias modernas; sin embargo, la modernidad lleva a cabo una inversión de segundo grado (::) que produce una escisión con el mundo de la vida y la ciencia convertida en tecné” (Cladakis & Ralón, 2019: 44-45).

Ahora bien, el “puro conocimiento” que es la actitud del “puro sujeto”, deriva de un estado de existencia más primitiva que es la de ser un cuerpo dado al mundo, rodeado por la naturaleza y siendo él mismo parte de esa naturaleza. Es sobre la concepción de un sujeto puro que se configuran las ciencias modernas, entre ellas la astronomía. Husserl expone la manera en que esta última concibe el mundo como un conjunto infinito de cuerpos. El hombre moderno contempla la naturaleza, los cuerpos que la componen y el movimiento elíptico que estos realizan, desde la perspectiva del infinito. La mirada del sujeto cognoscente se presenta como la mirada de un dios que se halla más allá del mundo. La *res cogitans* observa y describe desde lo absoluto la *res extensa*.

Esta inversión tiene como correlato el olvido y ocultamiento del mundo de la vida, de aquel ámbito en que desplegamos nuestras existencias. Acabamos de mencionar la astronomía. En el manuscrito “La tierra no se mueve”, Husserl (1995) señala que “la tierra es la que lleva todos los seres particulares sobre la nada como el Arca preservaba los seres vivos del diluvio” (17). Sin embargo ella es reducida a un cuerpo más girando en el espacio sobre otros cuerpos. No es que se niegue el heliocentrismo sino que se pierde el sentido de la tierra como suelo originario que habitamos. Se deja de pensar en la tierra como el Arca que sostiene nuestra existencia sobre la nada. Al ser un cuerpo más de contemplación para el sujeto cognoscente, no tiene otro valor que el de ser un objeto de estudio o de explotación de recursos.

El desarraigo se presenta como uno de los rasgos vitales de la experiencia moderna. Se trata de un desarraigo integral que deja al hombre perdido en su indignidad. La acumulación de los logros de la ciencia devenida en técnica, no presenta un sentido.

Las siguientes preguntas de Husserl resultan fundamentales.

Pero ¿puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman —simplemente— y se deshacen como olas fugitivas, que siempre ha sido así y que así será siempre, que la razón muta una y otra vez en sinsentido y las obras buenas en castigos? ¿Podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es otra cosa que concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones? (Husserl, 1992: 8).

En *Introducción a la filosofía*, Martín Heidegger lleva a cabo una reflexión en una línea similar.

Cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos (...) entonces, justamente —entonces, volverán a atravesar todo ese aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué?—¿hacia dónde?—¿y después qué?—. (Heidegger, 1977: 77).

3. La figura del Día y las fuerzas positivas de la dominación

A lo largo de su obra el filósofo checo Jan Patočka retoma varios de los planteos realizados por Husserl y por Heidegger acerca del sentido de la modernidad. En este aspecto, se debe destacar el ensayo “Las guerras del Siglo XX y el Siglo XX como guerra”. En este texto, Patočka observa el modo en que a partir de la modernidad, la historia es interpretada bajo la égida del progreso. Con el predominio de este término, la era moderna se comprende a sí misma como la época destinada a ser la última de la humanidad. La consolidación y extensión de la racionalidad técnica son significadas como el proceso por el cual la humanidad se realizará de manera absoluta. De manera similar a la que Heidegger habla de la era atómica, la lógica utilitarista, que presupone que la técnica traerá aparejada por sí misma el beneficio para toda la humanidad, se torna incuestionable. El despliegue de la civilización técnica hace que todo medio sea legítimo para su proliferación planetaria.

Este sentido es transversal a las distintas ideologías que se atraviesan a los últimos siglos: se trate de “lucha entre alemanes y eslavos, conflicto imperialista, culminación de la última etapa del capitalismo” (Patočka, 1999, 154). Si bien pueden tratarse de visiones del mundo en disputa, todas ellas se enmarcan en los idearios modernos del progreso. Al mismo tiempo, se comprenden a sí mismas como portadoras del sentido último de la historia. Patočka observa el modo en que ellas son expresiones de “la objetivación violenta del subjetivismo desmesurado de la época moderna” (Patočka, 1999, 154). Cabe resaltar el modo en que el subjetivismo característico de la modernidad tiene como contrapartida una objetivación que tiende a aniquilar a la otredad. La comprensión de un sujeto absoluto, abstracto, desencarnado, donde habita la verdad, se entrelaza con el afán de dominación e, incluso, de aniquilación de la otredad.

Esto no se da únicamente en un plano teórico sino que determina el porvenir histórico de la modernidad. Las nociones de progreso y de civilización técnica se fundan en un sujeto universal y determinado por el pensamiento racional. En este aspecto, Patočka profundiza en pliegues no tematizados por Husserl y por Heidegger. La descripción de la modernidad se articula con lo que sucede en el otro lado, con aquello que es excluido por la civilización técnica. La violencia aparece, entonces, como la contrapartida del progreso.

Si el proceso civilizatorio es la realización de la humanidad, todo aquello que sea una resistencia debe ser dominado o eliminado. Se trata de una violencia que se lleva a cabo para exorcizar aquello que aparece como las brumas de la historia. Patočka emplea la figura del Día para referirse a las fuerzas de dominación. Precisamente, la idea de luz es característica del modo en que la modernidad se comprende a sí misma; iluminismo, luz de la razón, nominar a épocas previas como “oscuras”; etc. El ideal iluminista lleva en su núcleo la declaración de guerra contra aquello otro de sí. La historia se presenta como guerra contra las tinieblas.

Patočka observa que la violencia es comprendida como un medio para la paz futura y se legitima a partir de la necesidad de la lucha contra aquello que es lo otro de la historia. En el caso de la guerra todos la comprenden desde “la óptica de la paz, el día y la vida, para la exclusión de su lado oscuro, tenebroso” (Patočka, 1999, 154). Cada parte de un conflicto bélico concibe la guerra como medio para la paz, para el triunfo de la luz y de la historia. Resulta fundamental el modo en que el filósofo checo dice que las fuerzas positivas del día se comprenden como los sujetos de la historia.

Desde este punto de vista la vida, la salida del sol, la vida histórica, aparecen como un continuum donde los individuos son los portadores del movimiento general que es el único que importa; la muerte se entiende como un pasaje de funciones; la guerra: muerte en masa, organización; es un tramo doloroso, pero necesario, que uno se ve obligado a asumir en sí mismo en interés de ciertos objetivos de continuidad vital, pero en el que, como tal, no puede haber nada positivo (Patočka, 1999, 154).

La positividad de la civilización técnica comprende la vida como el movimiento general de la historia, los individuos no tienen más valor que el de ser portadores de dicho movimiento. Cada uno se encuentra determinado por su función y es, por tanto, reemplazable. La guerra, la violencia, la muerte en masa organizada pueden ser dolorosas pero son necesarias. El planeamiento racional de objetivos y la expulsión de toda negatividad se vuelven criterios característicos de la época moderna. La figura de la vida como consolidación y extensión del funcionalismo y de la técnica se afirma como una positividad inherente al proceso civilizatorio.

Al mismo tiempo, la guerra es medio y fin. El sentido de la guerra moderna, es a la vez,

Sin embargo, más allá de que se comprenda la guerra como medio, Patočka sostiene que ella no es sólo un medio para la civilización técnica sino que ella es el ámbito donde la técnica se despliega de manera absoluta.

Patočka dice con respecto a la Primera Guerra mundial:

La Gran Guerra es el acontecimiento decisivo en la historia del siglo XX. Es ella quien decide sobre su carácter general, que muestra que la transformación del mundo en un laboratorio actualizando las reservas de energía acumuladas durante miles de millones de años debe hacerse por medio de la guerra. También representa la victoria definitiva de la concepción del ser que nace en el siglo XVII con el surgimiento de las ciencias mecánicas de la naturaleza y la supresión de todas las "convenciones"(Patočka, 1999, 159).

La civilización que surge en el Siglo XVII se realiza en la guerra, su sentido metafísico encuentra en los campos de batalla el momento de su apoteosis. En la Guerra la técnica se manifiesta en toda su plenitud afirmándose en su positividad absoluta. No hay convenciones ni leyes que la moderen. Ella se impone sin que importen los miles de sacrificados por la afirmación de su dominio.

4. La lógica colonial y el humanismo

El colonialismo se inscribe dentro del despliegue del proceso civilizatorio moderno. Lo dicho hasta en los apartados anteriores encuentra en él una de sus realizaciones más notorias. Si bien siempre hubo naciones que conquistaban a otras, es en la modernidad donde el colonialismo se instituye como sistema racionalizado de relaciones entre naciones. Así como el capitalismo emerge con la modernidad aunque siempre haya existido el comercio y la división entre poseedores y no poseedores (Lukacs), lo mismo ocurre con la institución del colonialismo en la gestación del mundo moderno.

En el ensayo "El colonialismo es un sistema" Jean Paul Sartre enfatiza que la colonización "no es un conjunto de azares, ni el resultado estadístico de miles de empresas individuales" (Sartre, 1968:21). El sistema colonial es una empresa racional y necesaria para la consolidación y extensión de las naciones centrales. Precisamente, el colonialismo significa una división radical entre la nación colonizada y la nación colonizadora. La relación entre ambas es la subordinación de la segunda ante la primera. La finalidad de la relación es la satisfacción de las necesidades de la metrópoli para que esta alcance su mayor grado de desarrollo; la colonia no es otra cosa que un medio para este fin. Trasladando las categorías de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la metrópoli es el amo, la substancia, lo absoluto, mientras que la colonia es el esclavo que sólo encuentra el fundamento de su existencia en satisfacer las necesidades de quien ha triunfado en la lucha a muerte.

Sin embargo, la empresa colonial se comprende a sí misma como tarea civilizatoria. Es conocida la frase con la que Sartre comienza el prólogo a los *Condenados de la tierra* de Franz Fanon: "No hace tanto tiempo, la tierra contaba dos mil millones de habitantes, o sea quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas" (Sartre, 1968: 121). La ironía de la sentencia revela el núcleo de la fundamentación del

colonialismo. Los verdaderos seres humanos son quienes se enmarcan en la Europa Moderna. Ella es la expresión de lo humano, identificándose la *humanitas* con el hombre blanco, moderno, burgués. Europa es el sujeto de la historia.

Asia, Africa y América Latina son territorios a civilizar. Sus habitantes son la bruma de la que habla Patočka, por lo cual la Civilización debe convertirlos o eliminarlos en pos de su propia consolidación. La civilización, por lo tanto, es comprendida como la plenitud integral de las posibilidades humanas. Todo debe servir para su progreso y, por tanto, toda acción encuentra en ella su legitimación.

El ideal civilizatorio es empleado para justificar las prácticas coloniales. La conquista se presenta como tarea de civilizar en dos sentidos. Por un lado, para satisfacer las necesidades de las naciones centrales. Por el otro, convertir a los nativos a la civilización. En cuanto a lo primero, la potencia capitalista debe extender sus dominios para encontrar nuevos mercados en los cuales insertar sus productos. La colonia es ese nuevo mercado. Sin embargo, esto no implica que los productos que se colocan en ella sean consumidos por los nativos. Estos no poseen el dinero para la adquisición de mercancías. Los colonos, son los compradores de los productos producidos en la metrópoli. "Y entiéndase bien, los colonos son los que han de beneficiarse de todas las ventajas y son los que se van a transformar en compradores eventuales" (Sartre, 1968: 22).

En cuanto al ideal de civilizar al nativo, Sartre sostiene que la occidentalización de los nativos tiene como fin convertir a los colonizados a la causa de los colonizadores. Al mismo tiempo, Por otra parte, además, es empleado para mostrar en la metrópoli los progresos que la civilización había operado en los conversos. En este punto se presenta la contradicción del humanismo moderno, ya que lo que se presenta como tarea humanitaria significa la institución y consolidación de la violencia hacia los nativos. Centrándose en la conquista de Francia sobre Argelia, Sartre observa que el sistema colonial se instituye, consolida y extiende por la violencia. Por un lado, la conquista se ejerció a sangre y fuego. Son conocidas las tácticas de lucha contra la "barbarie" utilizadas por Bougeaud: descuartizamientos, hogueras públicas donde se quemaban a los insurrectos, matanzas colectivas, decapitaciones, toda una serie de castigos ejemplares cuyo fin era vencer las resistencias de los conquistados. La obtención de tierras era el fin que justificaba todos los medios. "Bugeaud decía: es necesario que la tierra sea buena; importa poco a quien pertenezca" (Sartre, 1968:24). Por otro lado, la modernización forzada introducida por Francia sólo significó, para los nativos, la legitimación de la expoliación de la cual eran víctimas.

Sartre hace notar la contradicción fundamental entre la teoría y la práctica en las políticas francesas. Francia se presenta como depositaria de lo propiamente humano. Esta *humanitas* tiene por condición esencial la universalidad; es decir, se habla del "Hombre", de sus derechos inalienables, de sus valores irreductibles. La teoría sostiene la igualdad entre todos los hombres, el respeto hacia todas las libertades; sin embargo, la práctica contradice estos postulados.

Sartre expone la manera en que los colonizadores reifican a los nativos, es decir, la manera en que les arrancan su humanidad, la manera en que intentan transformarlos en cosas. "La violencia colonial no sólo trata de tener a raya a esos hombres esclavizados, sino de deshumanizarlos" (Sartre, 1968: 127). Se reduce a los nativos al hambre, a jornadas interminables de trabajo, en el caso de cualquier reclamo son castigados con los más férreos suplicios, se instaura el Terror entre ellos, se deja en claro que su único derecho es el de obedecer, se establecen diferencias de todo tipo entre los hombres verdaderos, blancos y europeos, y ellos. El proceso de reificación tiene por fin aniquilar toda posibilidad de rebeldía. La bestialización de los nativos se realiza con el objetivo de generar instrumentos eficientes en la obtención de riquezas.

En este aspecto, el basamento material sobre el que se erigen la cultura y la civilización europeas es fruto de las políticas coloniales. El humanismo pregonado por Europa tiene como condición de posibilidad la deshumanización de los nativos de distintas partes del mundo. Francia e Inglaterra son considerados los paradigmas de la

Cultura y la Civilización; Francia e Inglaterra son también los paradigmas de las naciones coloniales: África, la India, América, China.

Todo aquello que constituye la *humanitas* pregonada por los europeos hunde sus raíces en la deshumanización de los colonizados. "Reclamar y negar, a la vez, la condición humana: la contradicción es explosiva" (Sartre, 1968: 131). Se da, por lo tanto, un juego perverso que radica en la exaltación de lo "humano" universal mientras se niega dicha condición a los seres particulares concretos. Se trata de un humanismo racista, opresor, que, paradójicamente, prescribe la inhumanidad. Cuando el colonizador afirma su humanidad, lo hace convirtiendo en bestias a los colonizados. "Europa, harta de riquezas, otorgó *de jure* la humanidad a todos sus habitantes; entre nosotros, un hombre quiere decir un cómplice, ya que todos nos hemos beneficiado con la explotación colonial" (Sartre, 1968: 135).

5. La oposición civilización/barbarie en nuestra América

Lo planteado hasta el momento puede ser de gran utilidad para pensar la historia de América Latina y su sentido. La glorificación de la civilización moderna se presenta como misión sagrada que delinea algunos de los rasgos más importantes en la comprensión de nuestra historicidad. Uno de los textos fundadores de la literatura política argentina es el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento. Publicada en 1846, la obra tiene como subtítulo *Civilización y barbarie*. Es la civilización frente a la barbarie; o, mejor dicho, contra la barbarie. Precisamente, para Sarmiento la lucha entre estos dos elementos es la clave de la historia, no sólo de Argentina, sino de América Latina y del mundo.

Al comienzo de la obra, Sarmiento sostiene:

A la América del Sur en general, y a la República Argentina sobre todo, le ha hecho falta un Tocqueville, que, premunido del conocimiento de las teorías sociales, como el viajero científico de barómetros, octantes y brújulas, viniera a penetrar en el interior de nuestra vida política, como en un campo vastísimo y aún no explorado ni descrito por la ciencia, y revelase a la Europa, a la Francia, tan ávida de fases nuevas en la vida de las diversas porciones de la humanidad, este nuevo modo de ser, que no tiene antecedentes bien marcados y conocidos. Hubiérase, entonces, explicado el misterio de la lucha obstinada que despedaza a aquella República; hubiéranse clasificado distintamente los elementos contrarios, invencibles, que se chocan; hubiérase asignado su parte a la configuración del terreno y a los hábitos que ella engendra; su parte a las tradiciones españolas y a la conciencia nacional, ínicua, plebeya, que han dejado la Inquisición y el absolutismo hispano; su parte a la influencia de las ideas opuestas que han trastornado el mundo político; su parte a la barbarie indígena; su parte a la civilización europea; su parte, en fin, a la democracia consagrada por la revolución de 1810, a la igualdad, cuyo dogma ha penetrado hasta las capas inferiores de la sociedad (Sarmiento, 1977: 9-10).

La oposición civilización y barbarie no se fundamenta únicamente en miradas del mundo, sino en culturas, geografías e, incluso, razas. La civilización es la Europa moderna, lo propiamente latinoamericano es lo bárbaro. Incluso, Sarmiento menciona la indumentaria: el *Frac* es la Civilización; las prendas autóctonas, como el poncho, son la Barbarie. Sarmiento no sólo describe lo que es el conflicto que moviliza a la historia, sino que es un hombre de partido. Sarmiento es un guerrero de la Civilización. Fue, incluso, Presidente de la República Argentina.

Veamos algunas de sus frases que aparecen en cartas y discursos:

El indio se distingue de la manera más singular por una naturaleza apática e indiferente que no se encuentra en ningún otro. Su corazón no late ni ante el placer ni ante la esperanza, sólo es accesible al miedo. En contrario de la humana osadía, su carácter se distingue por la más abyecta timidez. Su alma no tiene resorte, ni su espíritu vivacidad. Tan incapaz de concebir como de raciocinar, pasa su vida en un estado de estúpida insensibilidad que demuestra que es ignorante de sí mismo

y de cuanto lo rodea. Su ambición y sus deseos no se extienden jamás más allá de sus necesidades inmediatas. (Sarmiento, 1883: 38)

En civilización y barbarie limitaba mis observaciones a mi propio país; pero la persistencia con que reaparecen los males que creímos conjurados al adoptar la constitución Federal, y la generalidad y semejanza de los hechos que ocurren en toda la América Española [exclusión del Brasil], me hizo sospechar que la raíz del mal estaba a mayor profundidad de lo que accidentes exteriores del suelo lo dejaban creer. (Sarmiento, 1883: 10)

Pero lo que por demasiado sencillo y por ser de ordinario los observadores, europeos que vienen de paso, no han proclamado todavía es el grande hecho que los actuales habitantes de la América, que hallaron salvajes o semisalvajes los contemporáneos de Colón, son el mismo hombre prehistórico de que se ocupa la ciencia en Europa, estando allí extinguido y aquí presente y vivo. (Sarmiento, 1883: 32).

Estas citas no tienen por objetivo demonizar la figura de Sarmiento sino poner de relieve el modo en que el ideario de la civilización y el progreso constituyen una matriz de sentido cuya positividad tiene como correlato la negación de lo otro, de aquello que se presenta como lo opuesto a lo civilizado. En el segundo apartado de este escrito, hicimos referencia a la transversalidad ideológico del ideal civilizatorio. Precisamente, si Sarmiento podría ser definido como un liberal, este modo de comprender la historia como lucha contra la barbarie, se encuentra presente en un autor socialista como José Ingenieros.

Cuanto se haga en pro de las razas inferiores es anticientífico; a lo sumo se les podría proteger para que se extingan agradablemente, facilitando la adaptación provisional de los que por excepción puedan hacerlo. Es necesario ser piadosos con estas piltrafas de carne humana; conviene tratarlos bien, por lo menos como a las tortugas seculares del Jardín Zoológico de Londres o a los avestruces adiestrados que pasean en el de Amperes. No contaría con nuestro voto el severo tribunal misissippiense que, en el pueblo poéticamente llamado Magnolia, acaba de condenar a diez años de trabajos forzados a una mujer blanca llamada Teresa Perkins, por haberse casado con un negro. Pero sería absurdo tender a su conservación indefinida, así como favorecer la cruce de negros y blancos. La propia experiencia de los argentinos está revelando cuán nefasta ha sido la influencia del mulataje en la argamasa de nuestra población, actuando como legadura de nuestras más funestas fermentaciones de multitudes, según nos lo enseñan desde Sarmiento, Mitre y López, hasta Ramos Mejía, Bunge y Ayarragaray (Ingenieros, 1957: 117).

José Ingenieros no sólo era socialista sino que fue uno de los primeros introductores del positivismo en América Latina. Como se ve en la cita el fundamento de sus posiciones acerca de las etnias no europeas, intenta fundamentarse en una idea de razón y de ciencia. Raúl Eugenio Zaffaroni señala que el darwinismo social de Herbert Spencer “cautivo a la intelectualidad de nuestras elites, como el grupo porfirista mexicano de científicos los latinoamericanos como a los positivistas de toda la región”(Zaffaroni, 2015: 30). Ingenieros es una muestra cabal de ello. El positivismo se comprendía así mismo como progresista por su anticlericalismo al mismo tiempo que sostenían teorías racistas y de supremacía étnica.

Es importante destacar que en este punto se han hecho menciones a citas de Sarmiento y de Ingenieros, ambos argentinos. Esto resulta muy importante para señalar que el ideario civilizatorio moderno y sus rasgos colonialistas no se circunscriben a una región del mundo, sino que se nos presentan como una matriz de pensamiento. En el apartado anterior hicimos mención a Bugeaud y sus técnicas de conquista. Sarmiento entró en contacto con él en sus viajes a África y Asia. Lo que un militar francés realizaba en una nación a colonizar, Sarmiento lo empleó en el propio territorio latinoamericano con

el fin de extender la civilización, no sobre otra nación, sino sobre poblaciones no civilizadas, como se consideraban a los pueblos originarios y a los mestizos.

Todo esto no se debe a posiciones individuales sino a una comprensión del sentido de la historia a partir de los términos de civilización y progreso. Al comienzo de nuestro escrito hicimos referencia al modo en que la tierra misma es homogeneizada y al modo en que la historia se presenta como lucha contra las tinieblas. Desde esta perspectiva “los latinoamericanos no teníamos historia, sino solo porque el *Geist* nos había introducido en ella” (Zaffaroni, 2015: 29). El *Geist*, el Espíritu moderno, el sujeto de la historia mencionado por Patočka es lo que nos hizo históricos en tanto América Latina fue conquistada por la modernidad.

Retomando las figuras patočkiana del Día y de la Noche, nuestra historia puede ser pensada a partir de ella. El Día expulsa las sombras hacia los abismos. Lo sacrificados de nuestras tierras son el rostro de la barbarie: pueblos originarios, mestizos, pobres; sacrificios necesarios para la imposición de la civilización. América Latina es *lo otro* que debe ser civilizado, es decir, dominado por las fuerzas positivas. Este el pensamiento que habilita las prácticas de dominación sobre nuestras tierras.

6. Palabras finales

Por detrás de la interpretación que la modernidad lleva a cabo sobre sí misma, esta posee un otro lado que se manifiesta como su correlato oculto. El proceso de matematización del espacio y del tiempo forma un mismo plexo con la transfiguración de la ciencia en *teckné*. Las reflexiones de Husserl nos muestran el modo en que el predominio absoluto del método científico moderno conlleva a una crisis integral de sentido para la existencia humana, crisis que se manifiesta como vacío de sentido. Desterrando al ámbito de la irracionalidad las preguntas fundamentales, el hombre queda en estado de orfandad. La razón, reducida a la *ratio matemática*, deja de ser aquello en lo que la humanidad puede fundarse. El modo en que el positivismo moderno se extiende sobre los distintos ámbitos de la experiencia humana significa un ocultamiento y destierro del mundo de la vida.

Al mismo tiempo, como señala Patočka, a partir de la certeza de su propia misión la modernidad tiene como correlato la guerra, guerra contra lo otro de ella misma. El ideal del progreso civilizatorio legitima la dominación o aniquilación de lo que se presenta como obstáculo. La historia comprendida desde esta perspectiva es lucha contra las tinieblas, contra lo oscuro, contra lo otro.

En este sentido, el colonialismo emerge como una de las expresiones de la era moderna. Se conquista por la Civilización. Las potencias coloniales se comprenden como el sujeto mismo del despliegue histórico por lo sus prácticas son legitimadas por el sentido inherente a la historia que ellas expresan. Eso equivale a que saqueos, torturas, esclavitud y genocidios sean simples medios para un fin mayor. Esta comprensión del mundo, del hombre y de la historia se torna dominante a tal punto que atraviesa incluso a la intelectualidad de las denominadas naciones periféricas. Cómo hemos visto en el último apartado, en América Latina el ideal de lucha contra la barbarie es retomado por las elites para desatar la guerra contra los pueblos originarios, los mestizos y los distintos focos de resistencia a su dominación. La modernidad es una era marcada por el afán de dominio. En su marcha irrefrenable, el espíritu moderno no duda en sacrificar lo que sea necesario para su consolidación y extensión.

No debe pensarse que lo dicho hasta ahora sea desde una perspectiva anti-moderna, ni, como señala el propio Husserl, se intenten negar los logros de la modernidad en temas técnico-científicos. No suponemos una edad dorada anterior a la modernidad. De lo que se trata es de visibilizar lo que permanece oculto, aquello que está por detrás de un proceso que lleva consigo la dominación y aniquilación de lo otro.

Como dice Patočka:

Conmover la vida diaria de factólogos y rutinarios, hacerles entender que su lugar está en este lado del frente, no cerca de las palabras del orden del día, por muy atractivas que se presenten: si se trata de la nación, del estado, de la sociedad sin clases o de la unidad mundial, estas consignas son en realidad llamadas a la guerra que, todos han sido o pueden ser desenmascarados por la barbarie efectiva de la Fuerza (Patočka, 1999: 172).

Referencias bibliográficas

CLADAKIS, M. B. & RALÓN, E. G. (2019). *Sócrates y la crisis de la filosofía: perspectivas fenomenológicas*. Universitas Philosophica, 36(73), 39-61.

HEIDEGGER, M. (1977), *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova.

HUSSERL, E., (1992), *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona.

HUSSERL, E. (1995), *La Tierra no se mueve*, Madrid, Universidad Complutense.

INGENIEROS, J. (1957), *Crónicas de Viaje. Al margen de la ciencia 1905 – 1906*, Buenos Aires, Elmer editor.

SARMIENTO, D. F. (1977), *Facundo o Civilización y Barbarie*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

SARMIENTO, D. F. (1883), *Conflicto y armonías de razas en América*, Buenos Aires, S. Oswald (Imp. de Tüñez).

SARTRE, J. P. (1968), *Colonialismo y neocolonialismo*, Buenos Aires, Losada,

PATOČKA J. (1999), *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier.

ZAFFARONI, R. E. (2015), *El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo*, Buenos Aires, Universidad Madres de Plaza de Mayo.

Doutor em Filosofia (Universidad Nacional de San Martín)
Professor do Departamento de Filosofia (Universidad Nacional de San Martín, Escuela de Humanidades)
Pesquisador CONICET
E-mail: maximiliano.cladakis@gmail.com