

La fuerza mesiánica en el indígena: soteriología latinoamericana en Martí y Vasconcelos

José Oscar Benjamín Ponce Pérez

Universidad de El Salvador

Siempre tendrá que
ganar el muñeco
que llamamos
«materialismo
histórico». Podrá
habérsela sin más ni
más con cualquiera,
si toma a su servicio
a la teología que,
como es sabido, es
hoy pequeña y fea y
no debe dejarse ver
en modo alguno.

Walter Benjamin

RESUMEN

Las ideas patrióticas de José Martí y José Vasconcelos están fundamentadas en el rescate de la tradición indígena. Para ellos es imposible alcanzar la autonomía plena en Latinoamérica sin reivindicar al indígena y al mestizo, por ello, es que se puede sostener que el rescate de la tradición indígena es un acto redentor que desata «la fuerza

mesiánica» contenida en dicha tradición. En consecuencia, tal acto redentor es un imperativo soteriológico. Para conjugar estas categorías con las filosofías de José Martí y José Vasconcelos, en el presente escrito se recurre a los aportes de Walter Benjamin y Alexander Dugin.

PALABRAS CLAVES:

fuerza mesiánica, soteriología, patriotismo, tradición indígena.

ABSTRACT

The patriotic ideas of José Martí and José Vasconcelos are based on the rescue of indigenous tradition. For them it is impossible to achieve full autonomy in Latin America without vindicating the indigenous and the mestizo, for this reason it can be argued that the rescue of the indigenous tradition is a redemptive act that unleashes “the messianic force” contained in said tradition. Consequently, such a redemptive act is a soteriological imperative. In order to combine these categories with the philosophies of José Martí and José Vasconcelos, the contributions of Walter Benjamin and Alexander Dugin are used in this paper.

KEYWORDS

messianic force, soteriology, patriotism, indigenous tradition.

INTRODUCCIÓN

El presente escrito es la continuación del artículo publicado en la revista *Ayrampu*, titulado «Comparación entre los patriotismos de José Martí y José Vasconcelos. Aportes para una filosofía anti-imperialista y anti-colonialista». En esa primera entrega se hizo un estudio de las formas en que ambos pensadores entienden el concepto de patria, para concluir con una síntesis que sirva de base para la configuración de una filosofía anti-imperialista y anti-colonialista.

Esta segunda entrega incorpora dos nuevas categorías para la conformación de esa filosofía esbozada en el artículo anterior; la primera categoría, fuerza mesiánica, proviene de Walter Benjamin (1892-1940) en sus *Tesis de la filosofía de la historia*, y es utilizada para describir el papel político del indígena y el mestizo en la emancipación real de Nuestra América. La segunda categoría, soteriología¹, proviene de la teología, y se utiliza en consonancia con la aplicación que Alexander Dugin (1962-presente) hace de la misma en su obra *La Cuarta teoría política*.

El aporte de este opúsculo es conjugar las filosofías de José Martí y José Vasconcelos con las filosofías de Walter Benjamin y Alexander Dugin. Esto implica un doble nivel de complejidad, primero porque significa una actualización de los dos pensadores latinoamericanos al leerlos desde

1 La soteriología es la rama de la teología que indaga respecto a la salvación.

categorías de filosofías contemporáneas; segundo, porque contiene la síntesis de dos pensamientos contemporáneos de diverso signo político. Es decir, primero, evidencia la vigencia de las filosofías de José Martí y José Vasconcelos al hacerlas dialogar con las corrientes actuales. Y segundo, anuncia la construcción de una filosofía que incorpora las diversas voces opuestas al imperialismo, aunque estas voces tengan ideologías políticas contrarias, como los casos de Walter Benjamin y Alexander Dugin.

La arquitectura argumentativa utilizada consiste primero en exponer el papel político del indígena y el mestizo en los patriotismos de Martí y Vasconcelos, para establecer las condiciones en las que dichos sujetos son poseedores de la fuerza mesiánica y agentes soteriológicos. En segunda instancia, se aborda la categoría de *fuerza mesiánica*, para exponer la vinculación entre categorías políticas y religiosas en el discurso de Walter Benjamin. En un tercer momento, se aborda la categoría de *soteriología* desde la filosofía de Alexander Dugin, y cómo la resistencia militar, ideológica, económica y cultural a la globalización es una condición soteriológica para los pueblos que no pertenecen al centro hegemónico. Finalmente, se presenta una interpretación del papel político del indígena y el mestizo en la emancipación de Nuestra América desde las categorías de Walter Benjamin y Alexander Dugin.

Como consecuencia del orden argumental, el artículo aquí presentado se divide en cuatro partes: la primera parte

explica la razón por la que el mestizo y el indígena son elementos constitutivos de los patriotismos de José Martí y José Vasconcelos y está dividida en tres instancias, primero se explica la concepción de patria de José Martí; la segunda instancia expone el sentido teleológico del patriotismo de José Vasconcelos; mientras, la instancia final ubica el papel del mestizo y el indígena dentro de sendos patriotismos, a la vez que expone la unidad indisociable entre el mestizo y el indígena con la realización plena de la patria.

La segunda parte aborda la categoría de «fuerza mesiánica» y el acto revolucionario desde la filosofía de Walter Benjamin. Esta segunda parte posee dos segmentos. El primero desarrolla la concepción de la historia del filósofo alemán para introducir el concepto de «tiempo ahora». El segundo segmento se encarga de dilucidar el concepto de «fuerza mesiánica» y cómo este se vincula con la categoría de «tiempo ahora» para aglutinar las fuerzas revolucionarias.

La tercera parte elucida respecto al concepto de «mundo unipolar» y la resistencia a tal mundo como condición soteriológica, todo esto desde la filosofía de Alexander Dugin. Esta tercera parte se divide en dos secciones, la primera expone la categoría de mundo unipolar y cómo este requiere del fin de la lucha ideológica. La segunda sección aborda el imperativo soteriológico de la resistencia al mundo unipolar y la necesidad de aglutinar todas las fuerzas que se oponen a dicho mundo.

Finalmente, la cuarta parte es una síntesis en la que los conceptos y categorías presentados en las partes previas se enlazan señalando que el indígena posee una fuerza mesiánica que debe orientarse hacia la emancipación real de Nuestra América, dado que tal emancipación es un imperativo vital. Como consecuencia teórica, se agrega el carácter soterialógico de la lucha política desde el indígena y el mestizo como elemento de una filosofía anti-imperialista que conjuga una constelación de voces en resistencia.

1. El indígena como constitutivo del patriotismo de Martí y Vasconcelos

1.1 El patriotismo martiano y la filosofía resolutive

José Martí fue un pensador adelantado a su tiempo (Beorlegui, 2004), puesto que su filosofía desarrolla los temas que los filósofos latinoamericanos desarrollarán hasta el siglo XX (Beorlegui, 2004). Entre estos temas están la reivindicación de lo mestizo y lo indígena, el rechazo al colonialismo, el anti-imperialismo (Beorlegui, 2004). Con estos elementos Martí construye la idea de patria, la cual, según Fernet-Betancourt es: «la metáfora que le permite referirse con una sola palabra a ese proyecto ético que, en sus términos, representa “la obra del mundo”» (2012).

El concepto de patria implica para Martí un posicionamiento ético-político producto de un razonamiento responsivo (Fernet-Betancourt, 2009), por lo que la filosofía martiana concilia en la praxis la acción

emancipadora con la reflexión teórica. El concepto de patria se concibe en Martí como síntesis de teorización y acción responsiva, luego, el concepto de patria está tendido hacia la restitución de la justicia y las condiciones de vida digna que los pueblos han perdido como efecto del colonialismo o el imperialismo (Fornet-Betancourt, 2009).

El carácter resolutivo y responsivo del concepto patria en José Martí queda expuesto en la obra *Abdala*, donde el héroe expresa el amor a la patria como un sentimiento fuerte e inequívoco que está arraigado en la aspiración por justicia. «El amor, madre, a la patria / No es el amor ridículo a la tierra, / ni a la yerba que pisan nuestras plantas; / es el odio invencible a quien la oprime, / es el rencor eterno a quien la ataca» (Martí, 2016: 18). Por ende, el amor a la patria es la oposición frontal a la opresión.

La oposición a la opresión conlleva una dimensión ética, que en Martí se encarna en el ideal del bien común. Amar a la patria es luchar por el bien común, lo que implica erradicar cualquier forma de opresión existente, empresa que requiere la participación colectiva de los sujetos, y es en esta participación colectiva que se reafirma el ideal de bien común (Martí, 2011). Martí señala que cada sujeto tiene el imperativo de participar activamente en la consolidación del bien común, es decir, en el amor a la patria (Martí, 2011).

El concepto de patria implica una ponderación de lo colectivo sobre el interés individual, como se ejemplifica en la obra *Abdala*, donde el héroe elige su sacrificio en

favor de un ideal y un bienestar colectivo. En otro lugar, Martí llama, de forma más directa, a la labor colectiva en la defensa de la patria: «Cada cual se ha de poner en la obra del mundo, a lo que tiene más de cerca» (Martí, 2011: 468), pues cada uno es responsable por la patria, dado que esta es la concreción del ideal de bien común, en palabras de Martí: «ese repartimiento de la labor humana, y no más, es el verdadero e inexpugnable concepto de patria» (Idem.).

El ideal martiano de patria remite inexorablemente a la colectividad como forma de comunidad, es decir, no es la simple cantidad aritmética de individuos lo componen la patria, sino que es la vinculación intersubjetiva e histórica por la que los sujetos superan el *principium individuationis* y se identifican como comunidad. De esta forma, el ideal martiano de patria desemboca en una identificación intersubjetiva del sujeto con sus congéneres, esta identificación, por su naturaleza intersubjetiva permite una comunidad de sujetos a partir de sus diferencias y contextos.

Martí concibe a la patria como una heterogenia de sujetos que forman una comunidad debido a la legítima búsqueda de justicia, una unidad ética-política en la diversidad intersubjetiva, por ello clama: «Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca y en que nos tocó nacer» (Martí, 2011: 468). De esto se infiere que en Martí existe una justa ponderación de la contextualidad y la historicidad de los sujetos (Fornet-Betancourt, 2009) porque parte de

las condiciones concretas para construir el concepto de patria.

Con los elementos expuestos se corrobora que el patriotismo martiano es la forma práctica en la que su filosofía resolutive se concretiza. Tal filosofía resolutive otorga, por su naturaleza, un papel político al indígena y al mestizo, dado que en ellos se confirma la comunidad a través de la diversidad intersubjetiva. Esto significa que el concepto de patria implica diversidad contextual y homogeneidad axiológica, donde esto último contiene el anhelo de erradicación de cualquier forma de opresión.

1.2 El patriotismo de Vasconcelos y el *telos* de Nuestra América

José Vasconcelos está marcado por la influencia de Nietzsche (Arpini, 1987) respecto al sentido teleológico de la raza. Nietzsche ha señalado que el hombre es un punto medio entre el mono y el superhombre, definiendo la esencia del ser humano como un tránsito hacia el superhombre. José Vasconcelos adopta esta idea para explicar el destino de la raza de Latinoamérica.

José Vasconcelos sostiene que el hombre blanco «ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse» (2019: 5), siendo esa situación la condición previa y necesaria para la creación de una nueva raza «fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado» (Vasconcelos, 2019: 5). En esta perspectiva,

el filósofo mexicano concibe una nueva raza en paralelo conceptual al superhombre nietzscheano.

La dinámica histórica obligaría, por necesidad, a la superación del poder del hombre blanco como consecuencia del advenimiento de una nueva raza. El surgimiento de una nueva civilización forjada por la incorporación de las diversidades de las distintas razas y sus tradiciones culturales es la consecuencia directa del poder político y económico de los blancos, pues según Vasconcelos, «La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal» (2019: 5).

La visión teleológica de José Vasconcelos claramente otorga un papel en la historia universal a la civilización blanca y su expansión colonial. Para el mexicano «es claro que el predominio del blanco será también temporal, pero su misión es diferente a la de sus predecesores; su misión es servir de puente» (2019: 5). El sentido teleológico de la historia requiere la expansión de la civilización blanca, pero no como un fin, sino como un tránsito. Retomando nuevamente a Nietzsche, la civilización blanca equivaldría al hombre, y la civilización producto de la diversidad de razas y culturas será el equivalente del superhombre.

Sin embargo, la observación del orden político, económico y militar desmienten el postulado teleológico del Vasconcelos. No obstante, el mexicano logra explicar

la razón que impide la consolidación de ese destino en la historia: el imperialismo y el colonialismo. Así, como señala Walter Camargo, «el imperialismo era el gran tema que debían enfrentar los países de América Latina. El país hegemónico que amenazaba a estas naciones, con una herencia común (hispanica), era Estados Unidos de Norteamérica» (2006: 215).

En el pensamiento de José Vasconcelos, la patria es el nido protector donde crece y se desarrolla esa «raza cósmica» que inevitablemente destruirá el dominio del blanco e instaurará una civilización a partir de las diversidades culturales de todas las razas. Por ende, la patria debe servir como herramienta protectora de los intereses de las razas que han sido dominadas, en palabras del mexicano, «para no tener que renegar alguna vez de la patria misma es menester que vivamos conforme el alto interés de la raza (...)» (2019: 8).

La patria tiene una función vital en la realización del Τέλος de la raza venidera, la raza cósmica. Y esta función es superar las razones que impiden la superación de la hegemonía del blanco, en otras palabras, el papel de la patria es anular las fuerzas del imperialismo y el colonialismo, las cuales hacen menguar las potencias redentoras intrínsecas en los pueblos que han sido dominados. José Vasconcelos señala que el colonialismo y el imperialismo actúan de forma que replican su esquema en la mentalidad de los pueblos sometidos.

Nosotros hemos sido educados bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. (Vasconcelos, 2019: 29)

El patriotismo es, para José Vasconcelos, el medio de hacer frente al imperialismo y al colonialismo para lograr que el domino blanco llegue a su final, pues estos, impedían el paso a un nuevo estado en la historia. Para hacer contrapeso al imperialismo «La respuesta es clara y tenía que ver con el fortalecimiento de una cultura propia» (Camargo, 2006: 224), esto significa, actuar en consonancia con los intereses de la patria, lo que implica el fortalecimiento de la cultura propia.

En el pensamiento de Vasconcelos, no hay disociación entre patria y cultura. Entre ellas opera una doble implicación, solo puede haber patria si hay una cultura propia; solo puede crearse una cultura propia si hay una patria que la protege del imperialismo.

1.3 Lo indígena como base del patriotismo

Descritas ya, de forma breve, las formas de entender el patriotismo y la patria en José Martí y José Vasconcelos, resta ubicar al indígena dentro de sus discursos y argumentar

que es la base de tales patriotismos. Para ello primero se debe observar que en ambos filósofos la patria es una construcción contextual e histórica, marcada por diversas subjetividades.

Tanto para Martí como para Vasconcelos, el concepto de patria está arraigado en las condiciones materiales de los sujetos, así como en sus relaciones intersubjetivas y su tradición cultural. Lo anterior conlleva una incorporación inmediata a dicho concepto de todas aquellas particularidades acaecidas en la historia en las que se forman grupos humanos a partir de concordancias materiales.

Para José Martí la patria, como parte de la humanidad con la que cada sujeto está en contacto (2011: 468), abarca a cada sujeto por su proximidad contextual, sin hacer distinción de raza o credo. Por ende, el indígena y el mestizo están incluidos en la patria, pues ellos forman esa parte de la humanidad con la que el contexto ha formado un grupo con similares condiciones materiales de existencia.

Sin embargo, en Martí la simple inclusión del indígena y el mestizo en la patria es insuficiente. El cubano concluye que la liberación real de Latinoamérica solo es posible con la redención real del indígena (Martí, 2002). La emancipación real de Latinoamérica solo puede acontecer cuando en las diversas estructuras de la sociedad el indígena tenga plenos derechos y participación activa en la vida política de la sociedad.

Martí tiene una apreciación similar a la de Vasconcelos, es la afirmación de la cultura propia, y por extensión, de las raíces indígenas de Nuestra América, un factor clave en la emancipación de nuestros pueblos. En palabras de Martí, «Nuestra América ha de salvarse con sus indios» (2002: 16), porque es la herencia indígena un constitutivo ontológico de Nuestra América.

Vasconcelos por su parte, señala que el verdadero patriotismo es producto de una evolución cultural, por tanto, no es posible crear la patria sin incluir la tradición indígena. Según el mexicano, «La civilización no se improvisa ni se trunca, ni puede hacerse partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular, preparación y depuración de los elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la historia» (Vasconcelos, 2019: 8).

El filósofo mexicano observa que la tradición tiene un papel preponderante en la construcción del patriotismo, pues, la tradición es un elemento estructural de la condición humana, así, el patriotismo no puede fundarse sin incluir la tradición (Vasconcelos, 2019). Por eso, dice Vasconcelos que «no tendrá sostén si no se arraiga en Cuauhtémoc y Atahualpa» (2019: 8).

En ambos pensadores, la tradición indígena resulta esencial para la emancipación real de Nuestra América, sin la incorporación de la cultura y tradición indígena los pueblos de Nuestra América están truncados ontológicamente. En

consecuencia, el indígena es valorado, por sendos filósofos, como agente esencial en la lucha política por la autonomía e independencia real de Nuestra América, haciendo radicar en ellos la fuerza de la lucha política por la emancipación.

2. La fuerza mesiánica como aglutinante revolucionario

Expuesto el tema del patriotismo en José Martí y José Vasconcelos, se va a exponer el concepto de fuerza mesiánica a partir de *las tesis de la filosofía de la historia* de Walter Benjamin para establecer la pertinencia de tal concepto en la formulación de una filosofía política emancipadora desde Nuestra América. Esta exposición principia con la dilucidación sobre el sentido que la historia tiene para Walter Benjamin y concluye con la clarificación del concepto de «fuerza mesiánica».

2.1 La historia y el tiempo-ahora

Walter Benjamin critica la concepción de la historia como acumulación de datos y hechos, dicha crítica implica escepticismo respecto a la linealidad del tiempo, pero, sobre todo, conlleva, el discurso de Benjamin, una ruptura con la noción de la historia como algo pasado, o también, una impugnación al precepto que el pasado es algo concluido e inerte. Para Benjamin, el sentido de la historia está en lograr ver que el pasado está vivo.

El filósofo alemán observa que la historia esconde

el lado grotesco de la humanidad y por eso aboga por una forma distinta de entender la historia, no como la secuencia ordenada de instancias por las que la civilización se edifica, más como el caos del que emerge la imposición del orden desde el poder imperante. De forma implícita, esta concepción de la historia también lleva aparejada una crítica a los conceptos de cultura y civilización.

Ya que los bienes culturales que abarca con la mirada, tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie (Benjamin, 1973: 182).

La postura de Benjamin se aleja del positivismo y propone que la historia no adquiere valor por ser una expresión objetiva que corresponde con los hechos, sino como vivencia subjetiva que logra vincular lo pasado y lo presente. «Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «tal como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro» (Benjamin, 1973: 180).

El filósofo alemán afirma que la historia como colección objetiva de hechos contribuye a la preservación de un orden político de dominación; mientras, que el valor de la historia en sentido subversivo está en romper con

el espejismo de la objetividad y lograr una experiencia subjetiva que identifique el pasado con el presente, por ello manifiesta que es «cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo» (Benjamin, 1973: 182).

Por tanto, la historia precisa de una interpretación que asuma la vigencia del pasado, es decir, que muestre que el pasado no es un tiempo muerto, más bien, un «tiempo-ahora», que remite al presente de algún modo, de ahí que sostenga que «la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda» (Benjamin, 1973: 182). En este concepto de historia el tiempo pasado se vuelve vivo, adquiere actualidad y por ello posibilita la redención.

El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de los siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, 1973: 181)

Benjamin señala que el sentido subversivo y revolucionario de la historia es la comprensión del pasado como un «tiempo-ahora», es decir, como una imagen viva que se encuentra reconocida en el presente. Por tanto, la historia no puede abordarse como un estudio objetivo «a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío» (Benjamin, 1973: 187). La interpretación de Benjamin

sostiene la continuidad de sentidos en la historia, y no la continuidad de sucesos.

Esta interpretación de la historia incluye una crítica implícita de la idea de progreso continuo y lineal de la humanidad. El sostener que el tiempo pasado aún se encuentra vivo en el presente abole la premisa de la linealidad del progreso. El reconocimiento del pasado como realidad presupone que el tiempo no es simplemente la sucesión de hechos, más el sentido de los hechos ante las circunstancias. El «tiempo-ahora» hace que el pasado viva en el presente, Benjamin explicaba esa actualización del pasado con la revolución francesa.

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo-ahora». Así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de «tiempo-ahora» que él hacía saltar del continuum de la historia. La revolución francesa se entendió a sí misma como una Roma que retorna. (Benjamin, 1973: 188)

Por lo anterior, se infiere que Benjamin encuentra en el «tiempo-ahora» el verdadero valor de la historia para los oprimidos. En contraste, el tiempo vacío y homogéneo de la historia objetiva sirve a las clases dominantes porque rompe cualquier relación de los vencidos con el pasado y les priva de la posibilidad de «hacer saltar el continuum de la historia».

2.2 La fuerza mesiánica contenida en el tiempo-ahora y el acto revolucionario

Benjamin manifiesta que el «tiempo-ahora» traza una identidad vivencial entre el pasado y el presente. En adición sostiene que dicha identidad permite el «salto en el continuum de la historia», actualiza el pasado posibilitando su redención. Para el filósofo alemán los actos revolucionarios están cargados de «tiempo-ahora». «La consciencia de estar haciendo saltar el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción» (Benjamin, 1973: 88).

En esta línea de argumentación, el pasado no está cerrado y, por ende, existe la posibilidad de una redención en el presente a través del «tiempo-ahora», lo que indica que la historia se vive como cotidianidad con posibilidad de reivindicación del pasado. Según Benjamin el «tiempo-ahora» contiene la potencia de generar un acto revolucionario en la medida que restaura la vitalidad del pasado. En palabras del alemán:

El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos (1973: 178)

Benjamin sostiene que el pasado y el presente están

vinculados por medio del acto revolucionario en el que acontece la redención. La «fuerza mesiánica» es la facultad por la que la generación del presente puede hacer «saltar el continuum de la historia» y redimir al pasado. Esta redención es factible porque el pasado sigue vivo en el presente, porque la generación actual se reconoce en el pasado.

La historia muestra la vigencia del pasado en el presente y por esa vigencia es que la redención es posible, por esa vigencia es que cada generación tiene una «fuerza mesiánica». La redención peligra cuando la historia se compone de tiempo vacío y homogéneo, cuando la historia no está compuesta de «tiempo-ahora». En palabras de Benjamin: «la imagen del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella» (1973: 180)

El pasado se pierde realmente cuando el presente no se reconoce en él, cuando los hechos pierden la vivencia subjetiva de los actores históricos y se transmutan de datos objetivos desprovistos de un sentido vivencial y político. Por ello, el filósofo alemán afirma que en el reconocimiento e identidad con el pasado está la redención, en ella está la fuerza mesiánica que genera el «salto en el continuum de la historia», así, según el filósofo alemán:

Nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable

en cada uno de sus momentos. Cada uno de los instantes vividos se convierte en una *citation à l'orde du jour*, pero precisamente del día final. (1973: 179)

La «fuerza mesiánica» se realiza en el acto revolucionario que subvierte el orden político, pero que, en términos religiosos, también redime a la humanidad. La «fuerza mesiánica» es un aglutinante revolucionario porque unifica todas las acciones destinadas a redimir a la humanidad al hacer «saltar el continuum de la historia». En otras palabras, la «fuerza mesiánica» concentra todos los intentos por redimir los actos de barbarie escondidos en cada bien cultural y cesar el «estado de excepción» que es la regla de los oprimidos.

Con lo expuesto previamente se establece que la «fuerza mesiánica» es inherente a cada generación porque la historia no es un cúmulo de hechos objetivos acaecidos en el tiempo homogéneo y vacío, más porque existe un «tiempo-ahora» que posibilita el «salto del continuum de la historia», permitiendo la redención del pasado, en dicha redención se concentran los actos revolucionarios y en ellos se realiza la «fuerza mesiánica» de cada generación.

3. La resistencia al mundo unipolar como acto soteriológico

En esta tercera instancia, se abordan las categorías de mundo unipolar y acto soteriológico. Para explicar la primera categoría es preciso entender en qué consiste el «fin

de la lucha ideológica» para Dugin. Además, la comprensión de la categoría de mundo unipolar es condición necesaria para entender el acto soteriológico en la narrativa de Alexander Dugin.

En consecuencia, a continuación, se explica la categoría de mundo unipolar y su vinculación con el fin de la lucha ideológica según el filósofo ruso, culminando con la explicación del acto soteriológico. Todo ello para interpretar con tales categorías, el papel que el indígena y el mestizo tienen en la lucha política desde las posturas de José Martí y José Vasconcelos.

3.1 El mundo unipolar y el fin de la lucha ideológica

Las diversas narrativas provenientes de la filosofía política pueden denominarse como ideologías. Sin entrar en detalle sobre el significado del vocablo ideología o profundizar en una reflexión extensa, y por motivos pragmáticos, aquí se asumirá como un cuerpo doctrinario de orden político. Las ideologías políticas describen fórmulas en el ejercicio del poder para lograr los ideales centrales de sus respectivas narrativas, aunque en la realidad no siempre logren tal objetivo. Según Alexander Dugin (2013), el siglo XX presentó tres grandes ideologías políticas.

Las principales ideologías del siglo XX fueron:

El liberalismo (de derechas y de izquierdas);

El comunismo -incluyendo el marxismo, así como socialismo y socialdemocracia;

El fascismo -incluyendo el nacionalsocialismo y otras variedades de “tercera vía” -, el nacional-sindicalismo franquista, el justicialismo de Perón, el régimen de Salazar, etc. (Dugin, 2013:28)

Las ideologías mencionadas son sistemas de pensamiento extensos, en cada una de ellas existe un pensamiento antropológico, un principio axiológico, un fundamento epistemológico, entre otras formas de conciencia (Dugin, 2013). Cada una de ellas imputó de errónea a las restantes, lo que desató una lucha ideológica que acompañó las confrontaciones militares, económicas y culturales. En síntesis, cada una de estas ideologías trató de refutar plenamente los postulados de sus contrapartes.

Alexander Dugin (2013) revisa la historia del siglo XX para concluir que la lucha entre estas ideologías tuvo como desenlace la victoria de la primera sobre las dos restantes. La tercera vía en su forma originaria fue derrotada militarmente al final de la segunda guerra mundial, mientras que sus formas secundarias fueron derrotadas posteriormente (Dugin, 2013). La segunda ideología política fue derrotada con la caída del bloque socialista en Europa oriental y la desintegración de la Unión Soviética. Lo anterior significa que el liberalismo resultó vencedor en la

lucha ideológica del siglo XX, en palabras de Dugin:

Por tanto, al final del siglo XX, de las tres teorías políticas que fueron capaces de movilizar las masas de millones de personas en todo el mundo, solo ha quedado una, la teoría liberal. Sin embargo, cuando se quedó sola, todos empezaron a hablar al unísono del “fin de las ideologías”. ¿Por qué? (2013: 29)

El desenlace de la lucha ideológica concluye con la implantación de los ideales del liberalismo, por ende, la idea del sujeto como realidad exclusivamente individual se erige como válida, pues la antropología del liberalismo es individualista. De esto se sigue que la colectividad como constitutivo de la condición humana es desterrada de la narrativa antropológica dominante: el sujeto se define por su individualidad únicamente. Dugin se refiere a ello de la siguiente manera:

El sujeto del comunismo era la clase. El sujeto del fascismo era el estado, en el fascismo italiano de Mussolini, o la raza, en el nacionalsocialismo de Hitler. En el liberalismo, el sujeto es el individuo, liberado de todas las formas de identidad colectiva, de toda pertenencia. Mientras que la lucha ideológica tenía adversarios formales, naciones enteras y sociedades podían elegir -al menos en teoría- el sujeto sobre el cual centrarse: la clase, la raza, el Estado o el individuo. La victoria del liberalismo ha solucionado este problema: el

individuo se convirtió en sujeto normativo de toda la humanidad. (Dugin, 2013: 30)

El filósofo ruso interpreta que el fin de la lucha ideológica es una condición necesaria para la consolidación del mundo unipolar, puesto que la ideología imperante profesa una visión antropológica individualista que concibe a la humanidad como la simple suma de sujetos atómicos. Luego, dice Dugin, «La humanidad compuesta por individuos, tiende naturalmente hacia la universalidad, se convierte en global y unificada. Así, nació el proyecto de “estado global” y de “gobierno mundial”, la llamada globalización» (2013: 30).

La interpretación que hace el filósofo ruso vincula el fin de la lucha ideológica con la instauración plena del mundo unipolar, porque además de significar un dominio político, económico y militar de occidente, implica la dominación a través del pensamiento y de la conciencia antropológica. Según Dugin, el mundo unipolar homogeneiza a los sujetos a nivel planetario por medio de un ideal antropológico que rompe todo vínculo del sujeto con cultura y tradición. En palabras del ruso,

Paralelamente, hay una exaltación de la libertad total y de la independencia del individuo para con todos los factores inhibidores, incluso la razón, la moral, la identidad -social, étnica e incluso la sexual- la disciplina, etc. Esa es la condición posmoderna. En esta etapa, el liberalismo deja de

ser la Primera Teoría Política y se convierte en una práctica post-política. (Dugin, 2013: 30)

En este punto se revela la relación entre mundo unipolar y fin de la lucha ideológica, pues, en el mundo unipolar la ideología triunfante se convierte en una praxis cotidiana, en una «práctica post-política» que se interioriza como la única forma de praxis, es decir, «ya no tiene una dimensión política, no aparece como una cuestión de elección sino como una especie de “destino”» (Dugin, 2013: 31). El mundo unipolar no solo posee un credo ideológico, que «se convierte de una estructura ideológica en el único contenido de la existencia social y tecnológica presente, ya no es una “ideología”, es un hecho existencial, es el orden “objetivo” de las cosas, que no sólo es difícil sino absurdo de confrontar.» (Dugin, 2013: 32).

Dugin sostiene que en el mundo unipolar las voces disidentes son erradicadas y la homogeneidad global por medio de un ideal antropológico del cual se derivan posturas éticas, jurídicas, sociales, entre otras, se concretiza en una condición aparentemente post-ideológica. Al convertir al sujeto en «norma de toda la humanidad» (Dugin, 2013: 30) los contextos, las tradiciones y las culturas son separadas del sujeto y éste se define exclusivamente a partir de los parámetros del mundo unipolar, es decir, como un sujeto indeterminado.

Por lo anterior, se infiere que existe una vinculación unívoca entre el mundo unipolar y el fin de la lucha

ideológica, dado que son fenómenos correlativos. El mundo unipolar, tal como lo argumenta Dugin, precisa el fin de la lucha ideológica, puesto que de esa forma su ideología se transmuta de una «elección» en un «hecho existencial» manifestándose como «una especie de destino». De igual manera, la lucha ideológica llega a su fin cuando el mundo tiene una sola norma, un solo modelo de pensamiento, acción y vivencia, es decir, cuando es unipolar.

3.2 Soteriología política en el mundo multipolar

Alexander Dugin hace uso de dos categorías teológicas para explicar el imperativo político de la lucha contra el mundo unipolar; las cuales son escatología y soteriología. La primera es el estudio del destino final de la humanidad, el universo y la vida *post mortem*. La segunda es el estudio de la salvación. Ambas categorías se relacionan porque sus áreas de estudio convergen en el fin de los tiempos.

Dugin utiliza la escatología para la leer políticamente la historia y encontrar sentido a los hechos contemporáneos, haciendo primero un diagnóstico de los efectos que el mundo unipolar y su ideología única tienen en la desintegración del ser humano. Para el filósofo ruso, el mundo unipolar degrada la condición humana porque proscribire la diversidad que le es consustancial: «el polo del mundo unipolar no es más que Estados Unidos y Europa, como una organización puramente geopolítica y específicamente la idea de libertad máxima» (Dugin, 2013: 108).

La diversidad cultural es aplastada, lo que se traduce en una amenaza para el propio ser humano, puesto disminuye las opciones de realización del mismo. Así, el ser humano que se caracteriza y construye desde los contextos, se reduce a un prototipo de sujeto creado en masa, «el hombre se desintegra en una “esquizo-masa”, como escribió Deleuze» (Dugin, 2013: 108). El mundo unipolar y su ideología, dice Dugin, conducen inevitablemente a la aniquilación del ser humano.

Después de finalizada la fragmentación completa de estas sociedades con la individualización y la atomización, la segunda fase se iniciará: la inevitable división y disolución del individuo humano en sí a través de la tecnología y experimentos genéticos para crear la “post-humanidad”. Esta “post-política” puede ser vista como el horizonte del futurismo político. (2013: 98)

El sentido escatológico de la interpretación de Dugin es claro, el mundo unipolar y su ideología desencadenan el fin de la humanidad, son agentes de destrucción de la humanidad, están cargados de una fuerza apocalíptica, y en ese sentido, la interpretación política de Dugin respecto al mundo unipolar adquiere un carácter profético. La existencia del mundo unipolar implica el fin de la humanidad, y los signos son el fin de la lucha ideológica, el fin de la historia y la liberación del ser humano de toda identidad.

La historia, explica Dugin, llega a su fin porque el

mundounipolar descartó las diversas formas de experimentar el tiempo e impuso su forma de experimentar el tiempo, en consecuencia, solo hay una forma de entender la historia: la occidental. Según el filósofo ruso: «la civilización europea occidental consiguió imponer esta concepción del sentido de la historia al resto de la humanidad» (2013: 98).

La concepción lineal de tiempo conlleva a una concepción lineal de la historia. Esta es la concepción que acepta el mundo unipolar, sin embargo, Dugin señala que las diversas culturas tienen diferentes experiencias del tiempo, luego, existen diferentes concepciones de la historia. El fin de la lucha ideológica está relacionada con el fin de la historia, puesto que la linealidad del tiempo llega a su fin cuando las opciones desaparecen, la existencia del mundo unipolar es la evidencia del fin de la historia.

La lucha ideológica permitía diversas concepciones de tiempo, al imponerse una ideología sobre las otras, se impone una concepción de tiempo lineal, de la cual deriva una concepción de la historia también lineal, pero que, paradójicamente llega a su fin con el triunfo de la ideología que representa. Este fin está justificado en el mito «la única opción histórica» (Dugin, 2013), así, señala el filósofo ruso que, con el fin de la lucha ideológica y la conversión de la ideología dominante en «una especie de destino» (2013: 31) la historia llega a su fin porque se acaban las opciones de realización de la humanidad.

En 1990 Francis Fukuyama surgió como el defensor de un maravilloso nuevo mundo en su obra política *El fin de la historia y el último hombre*. Fukuyama llevó el desarrollo de la interpretación por fases del concepto de civilización a su conclusión lógica: el fin de la historia, en su versión, significaba el triunfo final de la civilización sobre la barbarie y todas su formas y variantes (Dugin, 2013: 141).

El fin de la historia, señala el filósofo ruso, es la consecuencia de la consolidación del mundo unipolar y su ideología. «Así, hemos llegado al “Final de la Historia” y a la globalización. El final de la historia es la conclusión lógica del universalismo» (Dugin, 2013: 205). Desde esta interpretación, se agotan toda apertura a posibles realidades y consolida un destino inexorable, la existencia del mundo unipolar a perpetuidad.

El sentido soteriológico de la lucha política en el discurso de Dugin es consecuencia de esta interpretación que hace el filósofo ruso de la concepción lineal de la historia y su eminente fin. La imposición de un único modelo a nivel global es, para Dugin, el fin de la humanidad porque erradica las posibilidades por las que la vida humana adquiere significado, es decir, la implantación del mundo unipolar implica la mecanización del ser humano y la degradación de su condición ontológica, por ello Dugin dice:

Ahora es el momento de comenzar a luchar por la existencia histórica de las sociedades. La existencia

histórica es el tiempo, cuyo sentido se construye subjetivamente. En este sentido puede residir sólo en una dada sociedad misma. El tiempo se construye social y subjetivamente. Occidente no puede interferir con el sentido de las sociedades no occidentales (2013: 205)

Dugin interpreta que la imposición del sentido del tiempo y la historia desde occidente es la condena de la humanidad. De ahí, que la lucha ideológica y política contra el mundo unipolar promovido por occidente sea un imperativo soteriológico. En el sentido profético del discurso político del ruso, el destino de la humanidad se abre a una disyuntiva: la destrucción de la humanidad en el mundo unipolar o su salvación de la misma al resistir y destruir el mundo unipolar.

Existe, por ende, incompatibilidad de realidades. El mundo unipolar no puede permitir la existencia de modos de vida distintos. De ahí, que Dugin concluya que: «nuestra lucha política es soteriológica (de soteriología o parte de la teología que estudia la salvación) y escatológica (que trata de las realidades últimas), o no tiene sentido» (2013: 227). Por tanto, se infiere que para Dugin la lucha política es más que una lucha por el poder, sino que adquiere dimensiones metafísicas en las que se juega la propia salvación de la humanidad que está amenazada por el mundo unipolar y su ideología dominante.

4. El patriotismo como producto de la fuerza mesiánica del indígena y su acción soteriológica.

Explicada la categoría de «fuerza mesiánica» y expuesto el «sentido soteriológico de la lucha política», solo resta aplicar tales categorías a la interpretación de los patriotismos de José Martí y José Vasconcelos e identificar como el indígena y el mestizo participan de tales categorías dentro de la narrativa de sendos filósofos latinoamericanos.

Las narrativas de José Martí y José Vasconcelos sostienen que el indígena es una pieza clave en la construcción de la patria, sin el elemento indígena es insostenible e impensable el concepto de patria. Ambos pensadores señalan que la reivindicación de lo relativo al indígena es un paso obligado en la verdadera emancipación de Nuestra América. Esta reivindicación por la que ambos abogan se enmarca dentro de la idea benjaminiana del pasado siendo reconocido en la generación del presente.

La tesis de Benjamin asevera que el pasado se ve realmente amenazado cuando el presente no se siente reconocido en él, es decir, cuando existe una ruptura de la generación del presente con las generaciones del pasado. Luego, el alemán señala que en el reconocimiento en el pasado la historia se carga de «tiempo-ahora» que posibilita hacer «saltar el continuum de la historia». Dentro de este marco referencial, las posturas de Martí y Vasconcelos implican un reconocimiento del presente en el pasado.

La reivindicación del indígena en los discursos de Martí y Vasconcelos es la vivencia del «tiempo-ahora» de la historia, ninguno de los dos presupone que el pasado está cerrado; al contrario, cuando demandan la reivindicación del indígena en la construcción de la patria están comprendiendo la historia como algo vivo donde el tiempo no es vacío ni homogéneo, sino que está compuesta por un «tiempo-ahora» en el cual el pasado reclama derechos sobre el presente.

El patriotismo de ambos pensadores latinoamericanos es coherente con la tesis de la historia de Benjamin porque ubica la reivindicación del indígena como primer paso de la lucha política que libere a Nuestra América de la hegemonía colonial e imperial. Esta reivindicación tendría que «hacer saltar el continuum de la historia» porque concretizaría la «cita secreta de las generaciones pasadas con la generación presente» liberando de esa forma la «fuerza mesiánica» con la que se busca la redención.

Los patriotismos de José Martí y José Vasconcelos aplican implícitamente la categoría de «fuerza mesiánica» al indígena. El llamado de Vasconcelos a fundar el patriotismo en los indígenas muestra que observa un «tiempo-ahora» en la historia y por ese tiempo ahora sabe que la «fuerza mesiánica» se concentra en el indígena. De manera similar, José Martí presupone que el indígena está preñado de esa «fuerza mesiánica» por eso afirma que «América se ha de salvar con sus indios».

La filosofía de ambos pensadores permite ser interpretada desde las tesis de la historia de Benjamin, porque en los filósofos latinoamericanos la reivindicación del indígena conlleva primero la noción de la historia como producto de un «tiempo-ahora», diferente del homogéneo y vacío; segundo, porque a partir de ese «tiempo-ahora» se otorga al indígena una fuerza mesiánica capaz de subvertir el orden político vigente y convertirse en agente de emancipación para Nuestra América.

Por otro lado, los patriotismos de ambos filósofos latinoamericanos pueden ser leídos desde la filosofía de Dugin sin contradecir la interpretación desde Benjamin. Dugin hace un diagnóstico del mundo unipolar y establece el fin de la lucha ideológica como fenómeno correlativo al mundo unipolar, en este diagnóstico el filósofo ruso puntualiza la amenaza que cierne sobre la humanidad como efecto del mundo unipolar y sus implicaciones.

Dugin argumenta que el mundo unipolar aniquila las diversas expresiones culturales y diversos modos de civilización e impone un modelo de civilización global con su respectiva forma de cultura. En esta imposición el ser humano se reduce y pierde sus características ontológicas porque es privado de la contextualidad que lo define. Como consecuencia el ser humano es desprovisto de todas sus formas de identidad.

El filósofo ruso defiende la idea que la ideología del mundo unipolar se convierte en una «especie de destino»

y su praxis deja de ser una elección para transformarse en «un hecho existencial». Esta ideología, agrega Dugin, define a la humanidad como una suma de individuos; y a los individuos como seres disociados de las formas de identidad que se adquieren en el entorno históricos y cultural. Luego, los seres humanos pierden su identidad y se transita hacia una post-humanidad.

Por otro lado, también apunta Dugin que la ideología del mundo unipolar concibe el tiempo y la historia de forma lineal, como una sucesión de hechos. Sin embargo, en el mundo unipolar, la historia llega a su fin con el fin de la lucha ideológica y la transformación de la ideología del mundo unipolar en «una especie de destino». Luego, el fin de la historia en conjunto con el fin de la lucha ideológica implican también la proximidad del fin de la humanidad y, el inexorable arribo de la pos-humanidad.

Por este diagnóstico Dugin comprende la necesidad de la lucha política contra el mundo unipolar, esta lucha adquiere dimensiones escatológicas y soteriológicas. Es decir, la salvación de la humanidad depende del éxito de tal lucha. Ahora, este argumento es aplicable a la interpretación de los patriotismos de Vasconcelos y Martí, puesto que para ambos filósofos latinoamericanos la resistencia y la lucha contra el imperialismo y el colonialismo, que representan al mundo unipolar, es un imperativo vital.

Tanto, Martí como Vasconcelos enfatizaron la necesidad de oponerse al poder imperial y colonial

porque dicho poder es una amenaza para la existencia de Latinoamérica. La salvación de Latinoamérica, desde las posturas de sendos filósofos, sólo es factible si se vence al poder imperial y colonial, es decir, si se destruye al mundo unipolar y se rompe con la imposición del modelo ideológico y civilizatorio de este último.

El rescate del indígena por parte de Martí y Vasconcelos es evidencia de un posicionamiento político que se opone a la homogeneidad del mundo unipolar, porque dicho rescate implica la restauración cultural de los valores del indígena, entre los que se incluye el sentido del tiempo y la concepción antropológica. Tales valores son incompatibles con los promovidos por la ideología del mundo unipolar.

La consecuencia lógica de lo expresado previamente es que, dentro de los patriotismos del Martí y Vasconcelos, la reivindicación del indígena tiene implicaciones soteriológicas porque tal reivindicación es constitutiva de la lucha política e ideológica contra el mundo unipolar. Ahora, esta interpretación condice la interpretación que se hizo desde la filosofía de Benjamin, en la que se estableció la «fuerza mesiánica» que tiene el indígena.

Sintetizando las interpretaciones de los patriotismos de Vasconcelos y Martí desde las tesis de Benjamin y Dugin, el indígena tiene una fuerza mesiánica porque a través de su reivindicación se logra hacer saltar el continuum de la historia y se consigue la

redención. Simultáneamente, la redención implica un acto soteriológico. La salvación de Latinoamérica está en concentrar la fuerza mesiánica del indígena y hacer oposición al mundo unipolar y su modelo cultural y civilizatorio. Ergo, la reivindicación del indígena conduce a la restauración de los valores de nuestras generaciones pasadas y al rechazo de la ideología del mundo unipolar. Por tanto, desde las lecturas de Benjamin y Dugin en los patriotismos de Martí Vasconcelos, el indígena está cargado de una fuerza mesiánica que se realiza como acto soteriológico en la medida que su figura y sus valores son reivindicados en Latinoamérica, por ello se concluye junto que Martí que, «Nuestra América ha de salvarse con sus indios».

Bibliografía

- Arpini, Adriana. (1987): *La cuestión de la libertad en tres pensadores latinoamericanos: Alejandro Korn, Alejandro Deustua y José Vasconcelos*, en CUYO, (4), pp. 71-86
- Benjamin, Walter. (1973): *Discursos Interrumpidos I*. Taurus, Madrid.
- Beorlegui, Carlos. (2004): *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Dugin, Alexander. (2013): *La cuarta teoría política*. Ediciones nueva república, Barcelona.

- Fornet-Betancourt, Raúl. (2009): *Aproximaciones a José Martí*. Aachen, Editorial Mainz.
- Martí, José. (2002): *Nuestra América*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Martí, José. (2011): *Obras completas. Tomo V*. La Habana, Centro de Estudios Martianos.
- Vasconcelos, José. (2019): *La raza cósmica*. México, Editorial Porrúa.