

## SOBRE EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO Y SU HISTORIOGRAFIA

Por JAVIER SASSO\*

1. América Latina ha tenido, en particular desde la etapa emancipadora, un grupo de figuras intelectuales, algunas de ellas de gran relevancia, a las que se acostumbra denominar “pensadores”. Dentro de la variedad extraordinaria de lo producido por estas figuras, y que integra lo que en cierto momento recibió el nombre de “literatura de ideas”, suele destacarse un conjunto de textos que se caracterizan por una reflexión sostenida en torno a la propia circunstancia latinoamericana.<sup>1</sup> Estos textos fueron, durante mucho tiempo, o bien ignorados, o bien, en ciertos casos, interpretados en forma impresionista. Por eso significó un gran avance la emergencia, en un proceso que se consolida aproximadamente a mediados de siglo, de la disciplina conocida como “Historia de las Ideas en América” o (como ahora parece preferible), “Historia del Pensamiento Latinoamericano”.<sup>2</sup> Mi propósito actual, transcurrido ya casi medio siglo de actividad académicamente reconocida en este campo, no es ni historiar esta historiografía ni mostrar el detalle de sus innegables méritos, sino plantear algunas dudas de carácter conceptual a propósito de la organización que algunos de sus representantes han dado a los materiales que investigan, en especial cuando intentan dar una visión de conjunto de dicho pensamiento. Por ello, en la presente ocasión dejaré de lado toda discusión directa de los importantes problemas que se pueden plantear a propósito del concepto mismo de “historia de las ideas”; no me preguntaré,

---

\* Magister en Filosofía, USB. Profesor del Departamento de Filosofía, U.S.B. Investigador del Instituto de Estudios Avanzados.

1. Doy por supuesto, en todo lo que sigue, que esa tradición es universalmente percibida y que hay un acuerdo, tácito pero no menos real, en aplicar los términos “pensador” y “pensamiento” sin más necesidad de disquisición *preliminar*.
2. Una rápida presentación de esta emergencia por parte de uno de quienes mejor han contribuido a ella, se encuentra en A. ARDAO: “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina”, en *La filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía* (Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979), Tomo I, pp. 61-69; cfr. esp. pp. 64 ss. El desplazamiento verbal al que arriba se alude me parece particularmente visible si se revisan los nombres de los cursos que se imparten sobre el pensamiento latinoamericano.

por ejemplo, qué son las “ideas”, ni si ellas deben ser buscadas preferentemente en la materialidad del texto o en estratos pretextuales, y tampoco me plantearé en términos generales si esta historia no debiera ser, sin más, transformada en una “historia de las ideologías”.<sup>3</sup>

Si dirigimos la mirada a la tarea efectivamente realizada por estos historiadores, encontraremos, al margen de diferencias aquí prescindibles, un mismo modelo que articula sus producciones. Estas se centran en torno a textos en gran parte exhumados por los investigadores mismos; tales textos son descritos (a veces minuciosamente) y por obra de esta descripción se los adscribe a una determinada corriente intelectual; dicha corriente será normalmente una tendencia filosófica. Al mismo tiempo, esos materiales que han sido descritos y adscritos son enmarcados, por el camino de la consideración de su entorno sociocultural, en la marcha global, en los hechos predominantemente sociopolíticos, de América Latina. El énfasis en los distintos momentos de este conjunto de operaciones de globalización creciente varía en forma considerable de autor en autor (y aun, en ciertos casos, en uno solo de ellos), pero la estrategia globalizadora misma (tematizada, aludida o presupuesta) nunca está ausente.

Contempladas las cosas con un grado suficiente de generalidad, puede decirse entonces que los cultores de la disciplina aquí mencionada ordenan el devenir histórico-intelectual latinoamericano mediante una periodización básica que pretende atender tanto al campo de la actividad puramente intelectual (donde lo filosófico tendría el papel dominante) como al entorno político y social. Las fases fundamentales de este devenir serían el orden colonial, su disolución por el proceso emancipatorio y sus consecuencias, y la emergencia de un nuevo orden que culminaría con el siglo XIX y que se intenta ya modificar a comienzos del XX.<sup>4</sup> La Escolástica, dentro de este esquema, es la tendencia filosófica que brinda la arquitectura intelectual del orden antiguo, resquebrajado a lo largo del siglo XVIII por las concepciones “modernas” e “ilustradas”. El Positivismo es la tendencia filosófica que vertebra intelectualmente el orden nuevo, precedido a lo largo del siglo XIX por diversos intentos de un “romanticismo social” ansioso ya por (re)organizar las sociedades latinoamericanas. El período intermedio, que coincide, en casi toda América Latina, con una marcada inestabilidad, estaría poblado por filosofías ninguna de las cuales logra cabalmente su cometido cohesionador: ni la Ideología de la escuela de Condillac, ni el utilitarismo de Bentham, ni la “escuela escocesa” con su “sentido común”, ni siquiera el más exitoso espiritualismo ecléctico que, no obstante, conoce su apogeo universitario en el tercer cuarto del siglo. El 900 trae consigo un programa de “superación del positivismo”, sobre cuyo sentido, alcance y límites se ofrecen diversas versiones.<sup>5</sup>

Ahora bien: al proceder así esta historiografía ha puesto en escena un guión

- 
3. Cfr. M. A. CLAPS: “La Historia de las Ideas como Historia de las ideologías”, en la recopilación citada en la nota anterior, pp. 81-83.
  4. Cfr. A. ARDAO, *art. cit.* en nota 2, pp. 67 ss.
  5. Compárese, al efecto, la versión de —entre otros— L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano* (Barcelona: Ariel, 1976) con la de F. MIRO QUESADA: *Despertar y proyecto del filósofo latinoamericano* (México: F.C.E., 1974).

donde ciertos pensadores ejecutan determinados roles, por medio de los que su pensamiento adquiere sentido histórico (y aun, cabría decir, "su" sentido histórico, esto es, el que la Historia les asigna). La preocupación que motiva este trabajo no radica en haber llegado a desconfiar de algunas de esas ejecuciones, sino de la solidez y consistencia de la escena en las que se las hace coexistir. Mi sospecha, en favor de la cual quisiera luego argumentar, es que la escena aludida debe ser, para usar un léxico de moda, "desconstruida".<sup>6</sup> Esta tarea, por cierto, no conduce a anular la obra realizada por aquella historiografía, sino a verla en otra perspectiva y a esbozar la aspiración de que, partir de la base documental abierta por ella, se ensayen otras vías de comprensión del pasado. Para este fin, en lo que sigue tomaré como objeto de análisis obras que intentan dar visiones de conjunto válidas para la totalidad del pensamiento de América Latina, como es el caso de la producción mayoritaria de Leopoldo Zea tras haber concluido sus estudios sobre el positivismo mexicano, o el de libros como *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de A. A. Roig.<sup>7</sup> En ellas domina, explícita o implícitamente, una manera especial de entender el carácter preminente de la conciencia filosófica: la filosofía, de acuerdo con el célebre *dictum*, sería "la época puesta en pensamiento".

Para abordar lo que, a mi juicio, es el problema central que afecta a estas reconstrucciones, una vía razonable es la de comenzar planteando una pregunta que, al hilo de esas narrativas totalizadoras, se le suscita al lector prevenido: ¿por qué el historiador ocuparse de tales o cuáles figuras o tendencias y por qué excluye tales o cuales otras del campo de sus consideraciones?, ¿qué "lógica" preside la formación del *corpus* sobre el que se articula su narración? La respuesta, si se toma como principio ordenador el *dictum* citado, ha de consistir en que los pensadores incluidos se entiende que expresan filosóficamente a su época, sea porque siendo sin discusión filósofos la época *debe* expresarse en ellos, sea porque al teorizar con un grado elevado de generalidad en torno a los problemas de su tiempo cabe decir que hicieron filosofía, al menos la de su circunstancia. Pero, por este camino, no tardan varias fallas en hacerse presentes: exclusión indebida de corrientes intelectuales o ideológicas que, si las que están tienen derecho a estar, no pueden ser dejadas de lado, incluso para comprender el contexto de las que sí han sido consideradas; magnificación de pensadores o de corrientes del pensamiento en función del a veces inoportuno lente constituido por el hecho de que esas figuras se ocuparon de filosofía; pensadores o tendencias que ejecutan roles forzados o ajenos, como cuando se sobrepolitizan filosofías poco adecuadas para lo que de ellas se pretende o, inversamente, cuando se "sobrefilosofizan" discursos incapaces de asumir semejante carga; distorsión de las intenciones que efectivamente tuvieron los emisores de los textos analizados; construcción de

- 
6. Mi compromiso, aquí, no va más allá del vocabulario elegido; cómo deba "cambiarse de escena" es cosa que rozaré luego tangencialmente, pero que no es abarcable en el ámbito de este artículo.
  7. México: F.C.E., 1981. Por mi parte, de la múltiple producción de Leopoldo Zea escogeré *El pensamiento latinoamericano* (ed. cit. en nota 5); esta obra reelabora una producción cuya primera manifestación articulada data de 1949, en aquella ocasión con el título de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (México: El Colegio de México).

ciertas constelaciones de ideas siguiendo el modelo (por lo común más compacto) que tuvieron otras; desatención a la gran variedad de cosas que pueden significarse al decir que un pensador “adhiera” a un conjunto de ideas. En lo que sigue trataré muy brevemente de agrupar, precisar y ejemplificar las fallas aludidas.

2. Los fenómenos de exclusión y de magnificación de pensadores pueden ser considerados en forma conjunta, y ejemplificados con mayor claridad con el tratamiento que Leopoldo Zea, en *El pensamiento latinoamericano*, da a los autores del siglo XIX (los más cabalmente estudiados por la historiografía de las ideas). En efecto, en el siglo pasado hubo en América Latina abundante número de pensadores que teorizan acerca de su entorno. En un mundo donde aún las ciencias sociales no se encontraban institucionalizadas como tales, y donde, además, un discurso puramente teórico hubiera sido vivido como una omisión escandalosa, ya que la propia circunstancia exigía el compromiso político, la prédica periodística, el discurso normativo, nada tiene de raro que esos pensadores buscaran inspiración en la filosofía, apelarán a ella a la hora de emplear argumentos de autoridad, e incluso formularan sus reflexiones en forma similar a lo que, en el ámbito internacional de su época, era reconocido como filosofía de la historia o de la cultura. Sin embargo, eso no justifica que algunos de ellos, los que parecen presentar una mayor propensión a efectuar consideraciones globalizantes, sean descontextualizados hasta tal punto que ya no se sepa, sino muy genéricamente, con quién polemizaban, a qué bandos políticos adherían, quiénes integraban éstos, qué proyectos sociales se encontraban en curso (más allá de un programa básicamente occidentalizador, común denominador de tantas empresas inconciliables). Con esto se hace desaparecer, no sólo a otros pensadores que también habían reflexionado sobre la circunstancia, sino aún a corrientes enteras del pensamiento social y político. Se ha criticado a Zea el no haber atendido suficientemente a las ideologías conservadoras y tradicionales; quién tenga razón en este caso particular es discutible,<sup>8</sup> pero lo que parece claro es que Zea, debido a la descontextualización aludida, corre constantemente el peligro de omitir zonas enteras de lo que su título promete. Es muy probable que, en el momento inicial de su trabajo, tal limitación haya sido operativamente inevitable, y por ende legítima; es inaceptable, en cambio, que ella quede sacralizada con el argumento de que, por ejemplo, Mitre o Juan Carlos Gómez no eran filósofos mientras que Alberdi sí; aunque esto fuera verdad, sería una verdad inoportuna si de lo que se trata es de reconstruir el proceso del pensamiento latinoamericano.

Algo similar acontece con lo que puede llamarse “magnificación” de ciertos pensadores. Pues véase lo que acontece en el caso del Positivismo. Este ha sido, sin duda, la más plena realización latinoamericana de una “época puesta en pensamiento”; y si es eso lo que se aspira a investigar, habrá que enfocar correctamente la “conexión estructural” cuya expresión pensante es. Así sucede, en el caso de Zea, con su clásica descripción del positivismo mexicano. Pero al ampliar su material empírico a toda América Latina, resultan privilegiados aquellos positi-

8. Esta crítica, entre otras, puede encontrarse en W. D. RAAT: “Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología”, en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, 3 (1970).

vistas que, lejos de expresar la época y al mismo tiempo conformarla, se hacen notar por su adhesión al positivismo como sistema intelectual. Pocas líneas le bastan para dar cuenta de una figura relevante como Bejamín Constant Botelho de Magalhaes, mientras que Miguel de Lemos, representante del comtismo ortodoxo transformado en religión, recibe una consideración incomparablemente mayor. Y si bien es cierto que el caso peculiar del Brasil (donde el Apostolado ortodoxo desempeñó un papel a comienzos de la República) quizás justifique lo segundo, no puede esta justificación trasladarse a otros ámbitos; es distorsionante dedicar, al examinar el positivismo chileno, tanto o más espacio a los interminables avances de los hermanos Lagarrigue en dirección a la completamente impotente ortodoxia comtiana, que al positivismo liberal —y aún radical— de un intelectual de la talla histórica de Valentín Letelier.<sup>9</sup>

Vale la pena aquí señalar rápidamente en qué y dentro de qué contexto de intenciones acontece la distorsión aludida. Pues si lo que se quisiera historiar fuese la recepción latinoamericana del positivismo como “filosofía sin más”, no podría hablarse de distorsión alguna; es harto plausible que dicha historia deba construirse, en gran medida, tomando nota de lo que dijeron, pensaron e imaginaron de Comte, Littré, Mill o Spencer quienes los leían y comentaban. Pero aquélla acontece cuando lo prometido es la reconstrucción del pensamiento latinoamericano como autorreflexión sobre el ser y el deber ser de la circunstancia propia. Y aunque aquí también quizás pueda alegarse que estos desplazamientos eran inevitables para el momento en que Zea llevó a cabo lo principal de su investigación, lo que sería digno de un análisis conceptual es el mecanismo (quizás inconsciente) que posibilita la distorsión, y que parece consistir en postular que, puesto que el positivismo fue la “filosofía de la época” (y está claro que, a cierto nivel de su presencia, lo fue) entonces *toda* manifestación de positivismo lo es con igual derecho.

3. Más allá de estos dos fenómenos señalados, el hilo conductor elegido para construir la escena histórica del pensamiento latinoamericano ha conducido con frecuencia, por un deslizamiento bastante previsible, y del cual hay precedentes en otros campos de la historiografía de las ideas —las corrientes interpretativas de inspiración hegelomarxista, aunque no sólo ellas, los brindan con persistencia<sup>10</sup>— a la adopción de una imagen demasiado compacta de la totalidad social e ideológica dentro de la cual se articula la específica producción intelectual de los “pensadores latinoamericanos” que se buscaba estudiar. Por un lado, la atención preferente a aquellas producciones que por su globalidad cabe llamar “filosóficas” tiende a rebasar sus fronteras naturales y a buscar en toda manifestación de “literatura de ideas” el mismo tipo de “arquitectónica” que es normal hallar en

9. Para la descripción del positivismo mexicano, cfr. L. ZEA: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (México: FCE, 1968). Para los últimos aspectos señalados, cfr. L. ZEA *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit., pp. 215 ss., pp. 235-274.

10. Para lo dicho me remito a J. SASSO: *Totalidad concreta y conciencia posible. Examen de dos nociones a través de su uso en la historia de las ideas* (Valencia: Universidad de Carabobo, 1980).

la filosofía "pura", con la doble consecuencia negativa de, o bien desdeñar los textos en los que no cabe esperar esa sistematicidad, o bien encontrarla ficticiamente, forzando el sentido de lo que se lee. Por otra parte, a esta versión excesivamente compacta de la totalidad intratextual suele acompañarla muchas veces una comprensión demasiado monolítica de la "conexión estructural" entre los distintos niveles de la realidad social, como si se buscara idealmente una correlación biunívoca entre dichos niveles. Comencemos por esto último.

3. a) Ha habido empresas políticas que, en su devenir, se han proyectado incluso en el terreno de la "filosofía sin más" o que se han armado con argumentos de ahí extraídos; en esos casos la búsqueda de correlaciones estrictas celebra sus éxitos mayores, ya que en ellos estructuras aparentemente remotas se encuentran visiblemente interconectadas. Así, durante la Emancipación latinoamericana, llegó a haber un interés político en promover una filosofía académica como lo era la de Condillac y Destutt de Tracy; para la conciencia emancipadora, el mundo colonial se presentaba dotado de una doctrina totalizadora a la que se procuraba derribar y, no sin razones, algunos consideraban que tal filosofía era un medio adecuado para ese fin. Tendría que ser obvio que dichas situaciones no son necesariamente la norma; sin embargo, extrapolando casos como éste se ha ido marchando hacia una *sobrefilosofización* de idearios cuyo nexos con la filosofía es laxo o indirecto.

Por ese camino incluso se corre el riesgo de desfigurar la obra afectiva de algunos historiadores del pensamiento latinoamericano. Un caso acontece cuando se dice que Ardao mostró al "krausismo como ideología de base del batllismo en el Uruguay". Pues si por "ideología de base" de un movimiento político ha de entenderse una doctrina que vertebra explícitamente su accionar, lo que Ardao quiso mostrar y mostró no fue eso sino, más circunspectamente, que el krausismo, en especial a través del iusnaturalismo de Ahrens, formó decisivamente el criterio ético-político de Batlle y Ordóñez, y no el positivismo, como decía una leyenda muy extendida.<sup>11</sup> Sin duda dicho criterio se proyectó sobre sus seguidores, pero ciertamente éstos no tenían por qué adherir al krausismo; más aún, bien podían ignorar su existencia (la leyenda del positivismo de Batlle surgió, al fin y al cabo, entre sus propios partidarios). Por lo demás, es notorio que el batllismo consiguió adhesiones de "librepensadores" de todo pelaje (deístas, agnósticos, materialistas); que habiendo polemizado Batlle en su momento con el evolucionismo spenceriano, uno de los ministros más relevantes de la época más decisiva de su accionar gubernamental fue, como el propio Ardao señala, uno de los evolucionistas más connotados que su país había producido; que al liberalismo solidarista que el batllismo coherentemente propugnó podía arribarse, y con la misma soltura, desde

11. Que el krausismo sea "ideología de base" del batllismo se encuentra en A. A. ROIG: *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina* (México: UNAM, 1981), p. 53. Para el krausismo de Batlle la fuente más completa es A. ARDAO: *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (Montevideo: Número, 1951).

otras posiciones filosóficas, y que algunas de éstas, para el público de 1910, eran probablemente más accesibles que el krausismo.<sup>12</sup>

3. b) Si el ejemplo anterior supone una sobrefilosofización indebida del pensamiento de una corriente política, el error en sentido opuesto, es decir, la *sobrepolitización* de un pensamiento específicamente filosófico, suele reprochársele a Zea, por haber pretendido que la crisis del positivismo mexicano a comienzos del siglo xx es la expresión filosófica de la crisis del régimen de Porfirio Díaz, del que el positivismo había sido el legitimador ideológico. Por este medio, Zea habría exagerado indebidamente la significación política del llamado Ateneo de la Juventud y de sus principales figuras, Caso y Vasconcelos.<sup>13</sup> No me corresponde aquí evaluar la justicia de tal reproche; es cierto que ninguna valla impedía que Zea —para quien “las doctrinas filosóficas no son sino la expresión de una determinada realidad social”<sup>14</sup>— hubiera atribuido a la negación doctrinaria del orden positivista el rol de filosofía propia de la negación revolucionaria de la sociedad que el positivismo había justificado; pero de hecho, él ha negado que los miembros del Ateneo fueran “los teóricos de la revolución de 1910”, pues “acaso lo fueron en su aspecto político, pero no en el social”, y lo único que afirma es que “realizaron una revolución ideológica destruyendo las bases ideológicas en que se había apoyado la burguesía mexicana en su etapa porfirista”; más aún, ha escrito que “la revolución mexicana de 1910 no tuvo una filosofía, como la había tenido la revolución liberal al triunfar en 1867”.<sup>15</sup> Es cierto que hoy se ha cuestionado, contra Zea, incluso el que la Revolución Mexicana haya sido, en algún plano o sentido, genéricamente antipositivista, y que se intenta probar que los intelectuales que actuaron a su servicio apelaban masivamente al mismo repertorio doctrinario que los ideólogos del Porfiriato, aunque extrayendo otras consecuencia.<sup>16</sup> Pero con eso sólo revertiría, para el caso mexicano, lo que Zea ha aceptado para otras zonas de América Latina: que con base en Comte o en Spencer, libremente reelaborados, se podía ser positivista y, a la vez, llegar incluso al socialismo.<sup>17</sup>

Pero lo que aquí importa considerar a propósito de esta discusión empírica es un problema *conceptual*: cuando se dice que una filosofía lo es de una época, ¿de qué de la época se está diciendo que la filosofía “es”? ¿De ella en su conjunto? ¿De algún aspecto central? ¿De algún aspecto lateral que se estima valioso? Cuando Zea dice que la generación del Ateneo buscó una filosofía que respondiese a sus anhelos de revolución, ¿cómo puede probar que esos anhelos eran de re-

12. Me refiero, en particular, a la multitud de ingredientes que nutrieron el “discurso progresista del 900”, desde los libros divulgados masivamente por las editoriales españolas de la época hasta el influjo de la filosofía ético-política de L. Bourgeois.

13. Cfr. A. CORDOVA: “La filosofía de la Revolución Mexicana”, en el tomo colectivo *La filosofía actual en América Latina* (México: Grijalbo, 1976), pp. 33-54.

14. L. ZEA: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, ed. cit., p. 35.

15. L. ZEA: *ibid.*, pp. 442 ss.

16. Cfr. *art. cit.* en nota 13.

17. Sobre positivismo y socialismo cfr. L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit., pp. 428-442.

volución y no de liberación del positivismo filosófico y de restauración de un absoluto metafísico? ¿Era el antipositivismo más o menos bergsoniano de 1910 algo más que la expresión en México de la bien conocida crisis intelectual del cientificismo decimonónico, que afectaba entonces a los letrados de Occidente? ¿Tenía esta crisis, por cierto propia de la época, alguna relación de fondo con la crisis de la formación social mexicana, salvo el hecho de que ambas acontecieran en la misma sociedad, testimoniando así su ya importante diferenciación interna? ¿Es prueba de una relación inicial más profunda entre la Revolución Mexicana y los filósofos del Ateneo el que éstos, tras producirse aquélla, la hayan incorporado a su reflexión, legitimándola? Y si a estas preguntas se respondiera negativamente, como responden los críticos actuales de Zea, ¿estaríamos obligados a sostener que, *puesto que* la filosofía de la revolución no fue antipositivista, entonces la revolución no lo fue plenamente o no marcó un corte histórico radical? Parece que sentirse obligado a inferir esto *porque* no hubo un cambio filosófico radical es seguir dándole, como cuestión general, un peso político desproporcionado al quehacer filosófico como tal, desproporción imputable a la imagen monolítica que se sigue teniendo de la totalidad sociocultural y a la correlativa persistencia de la creencia en el discurso filosófico como aquel lugar privilegiado en el que esa totalidad, a la vez, se refleja y se expresa.<sup>18</sup>

4. Cercanas a estas dificultades conceptuales se encuentran las generadas a la aplicación de los criterios antedichos, ya no a corrientes importadas o a grupos culturales, sino a la obra de autores que representan en América Latina la emergencia del llamado "tipo humano del filósofo"<sup>19</sup> y de las formas características de su producción intelectual. Pues por haber asumido sin más la tesis de la filosofía como "la época puesta en pensamiento", y haber optado, en la práctica, por delimitar a aquélla como lo brindado por el entorno local o regional, se llega rápidamente a sustituir o desfigurar las intenciones que estos pensadores tuvieron al producir su obra: ella es ignorada en su propósito y, por regla general, asimilada a otros fenómenos culturales, a los que se nos dice que expresa.

Entre otros casos, tal acontece, en algunas exposiciones de conjunto, con una figura como Vaz Ferreira, quien en la primera década del siglo representó a cabalidad el papel del pensador ocupado centralmente con la filosofía "pura", no por reiterar o adaptar las concepciones que en ella se han producido, sino por lidiar, en particular por medio de un análisis del lenguaje, con los problemas gnoseológicos, ontológicos o éticos que la suelen caracterizar. Por ello resulta extraño pretender que la crítica de Vaz al positivismo exprese sus "dudas respecto

18. El artículo de Córdova citado en nota 13 parece sugerir esa inferencia, o al menos la tesis más moderada de que la persistencia del positivismo es síntoma inequívoco de no haberse producido una revolución social. Para la imagen global que preside los importantes trabajos de este autor, cfr. *La ideología de la Revolución Mexicana* (México: Era, 1973), esp. pp. 13 ss.

19. La expresión "tipo humano del filósofo" se encuentra enunciada por L. Piossek en el volumen colectivo *La filosofía hoy en Alemania y América Latina* (Córdoba: Círculo de Amigos del Instituto Goethe, 1984), p. 265.



a la eficacia de la doctrina para resolver todos los grandes problemas” de las naciones de América Latina, o su rechazo a la pretensión de que fuera “suficiente la adopción del positivismo para crear o hacer posible la aparición de grandes naciones como las que en Europa y en la América del Norte servían de paradigma”. Es muy probable que Vaz, de haber sido interrogado, manifestara esa duda y ese rechazo, pues eran corolario inevitable de su posición filosófica, pero ésta, ni se enuncia con relación a dichos problemas ni hay motivos para pensar que ellos integraran en forma relevante su contenido latente.<sup>20</sup> Y más extraño resulta decir que Vaz Ferreira, al criticar en 1908 el pragmatismo de James, respondía “a las mismas exigencias que movieron a Rodó a defender la existencia de una concepción del mundo y de la vida nuestras, en contra de la nordomanía avasalladora”, y que así hereda “el mensaje americanista” del *Ariel*.<sup>21</sup> Esto, no sólo supone una coincidencia dudosa entre ambos pensadores, no sólo da injustificadamente por sentado que, para Vaz, es deseable que haya concepciones del mundo locales o regionales, sino que volatiza por completo la intención del autor: combatir, dondequiera que se los encuentre, los paralogismos que amenazan el ejercicio de la reflexión.<sup>22</sup>

Con lo dicho no quiero significar que este pensador haya sido el filósofo de caricatura habitante de las nubes; estaba muy lejos de serlo, como lo prueban sus “intervenciones” en el terreno de la política, la legislación, la “cuestión social” y la “cuestión femenina”.<sup>23</sup> Ni menos pretendo sostener que, en tanto creador de “filosofía sin más”, nada le importaba la circunstancia; por el contrario, su campaña contra los errores conceptuales se enmarca en una preocupación educativa persistente, pero la circunstancia ahí envuelta era, a su juicio, ante todo la puramente humana, que él entendía deber encarar, como era razonable, en el aquí y ahora en que vivía. En cambio, en las aludidas visiones de conjunto, todo pasa como si Vaz Ferreira, miembro inevitable del panteón filosófico latinoamericano, ha de serlo por fuerza también de la emergencia de la conciencia latinoamericanista del siglo xx. Su fantasma es artificialmente convocado en este lugar porque se sigue suponiendo que, si el positivismo fue, en América Latina, la filosofía del orden unilateralmente occidentalizador, la crítica antipositivista ha de ser siempre y de la misma manera, filosofía crítica de ese orden o al menos de su unilateralidad.

Por lo demás, no es sólo el filósofo “puro” del siglo xx el afectado por estas estrategias. Ellas también recaen sobre un pensador como Andrés Bello, del cual se pasan igualmente por alto sus intenciones en tanto que “filósofo sin más”. Es evidente que esas intenciones no cuadran en el esquema preconstituido para el siglo xix, de modo que, cuando no se las sepulta bajo su monumental obra estética, filológica, lingüística, jurídica y educativa, se tiende a sustituirlas por su afán de una perspectiva intelectual globalizadora, a la que podrá llamarse

20. Las citas sobre Vaz y el positivismo se encuentran en L. ZEA: *Filosofía y cultura latinoamericanas* (Caracas: CELARG, 1975), p. 75.

21. A. A. ROIG: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ed. cit., p. 120.

22. Paradigmáticamente se expresa esa intención de VAZ FERREIRA en su *Lógica viva* (Montevideo: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1910).

“filosófica”, pero entonces en un sentido que no es el mismo en el cual su *Filosofía del Entendimiento* puede ser calificada de obra “filosófica”. De este modo, no se hace justicia a la propia idea belliana de filosofía, ni a su práctica de ésta, cuando se escribe: “La ‘filosofía americana’, tal como la llamó Juan Bautista Alberdi, era una filosofía de la historia. El pensamiento de Andrés Bello se movía en la misma dirección y proponía que nuestra historia fuera considerada ‘con mirada filosófica’. Lo mismo podríamos decir de tantos otros”.<sup>24</sup> Pero lo que los textos muestran es sólo que una vertiente del pensamiento de Bello (particularmente manifiesta en su polémica con Lastarria) podía dar, eventualmente, lugar a una filosofía de la historia; *nunca* que la filosofía fuera para Bello lo que para Alberdi: la “ciencia de las generalidades”, cuyo “estudio, por lo común tan estéril”, ha de traernos alguna “ventaja positiva” transformándose en “la expresión inteligente de las necesidades más vitales y más altas de estos países”, para lo cual no sólo “la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto”, no sólo debe ser “positiva, financiera, histórica, industrial, literaria en vez de ideológica y psicológica” sino que “por la forma de su enseñanza breve y corta” no vaya a quitarle a la juventud “un tiempo que podría emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil”.<sup>25</sup> Mídase la distancia entre esta “filosofía americana” y *Filosofía del Entendimiento*, texto no casualmente póstumo de quien pudo, *al mismo tiempo pero de otro modo*, ser una gran figura de la vida pública y cultural.<sup>26</sup>

5. Si en los casos anteriores (los discutidos en las dos secciones previas) nos encontramos ante una solidificación indebida de la totalidad social y cultural, diversos, pero emparentados resultan ser los problemas que derivan de la ya mencionada búsqueda, en todo pensador que se repute de interés, de aquel tipo de consistencia que suele caracterizar al discurso filosófico. Entre otras cosas, un enfoque así tiende a darle una connotación especial al verbo “adherir”. Este es un efecto para nada sorprendente de la adopción de la filosofía como hilo conductor: en el contexto de la tradición filosófica, y más aún en el de las historias de la filosofía, que un filósofo adhiere a una determinada corriente doctrinaria implica, en líneas generales, una cierta comprensión de cómo discurre su pensamiento. Parece necesitarse que no sólo se esté convencido de algo, sino que se elabore explícitamente esa convicción, o que se siga a quien se supone que la

23. Entre tantos otros textos, cfr. C. VAZ FERREIRA: *Sobre la propiedad de la tierra* (Montevideo: Impresora Nacional, 1918), *Sobre los problemas sociales* (Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1922), *Sobre feminismo* (Montevideo: Sociedad de Amigos del Libro Rioplatense, 1933), *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional* (Buenos Aires: Losada, 1940).

24. La asimilación de Bello a la tendencia de Alberdi acontece en A. A. ROIG: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 187.

25. J. B. ALBERDI: “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea”, en L. ZEA (comp.): *Pensamiento positivista latinoamericano* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980), Tomo I, pp. 61-67.

26. Para la filosofía de Bello cfr. A. ARDAO: *Andrés Bello, filósofo* (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1986).

ha elaborado adecuadamente. Ambas posibilidades incluyen una disposición básica a defender intelectualmente aquello a lo que se adhiere, y otras operaciones correlativas. Desde luego, puede haber áreas, incluso de la tradición filosófica académica, donde un pensador de este tipo, productivo en otras, no tenga sino meras convicciones: que, por ejemplo, siendo activo en el terreno de la filosofía de la ciencia, esté convencido de la existencia de una divinidad, sin tener idea alguna de qué hacer filosóficamente con esa convicción. Y, desde luego, las adhesiones, incluso de filósofos, a creencias ya no puramente filosóficas, empiezan a dejarnos sin la cobertura de eso que, en el terreno propiamente académico, llamamos "adhesión". ¿En qué consiste el catolicismo de Descartes? Esta pregunta no sólo significa: ¿a qué variante del catolicismo Descartes adhiere?, sino también: ¿qué grado de adhesión siente?, ¿qué importancia le concede a su ser católico?, ¿a qué práctica lo mueve?, etc.

Los historiadores del pensamiento latinoamericano enfrentan sin duda el problema señalado, ya que están muy frecuentemente en presencia de convicciones que no se han articulado teóricamente. ¿Qué era, para un poeta romántico, ser espiritualista?, ¿qué implicaba, en un abogado de 1890, su adhesión al positivismo? Aquí es útil la distinción entre el *pensamiento* filosófico y la simple *conciencia* filosófica: "pensar por cuenta propia", "elaborar o reelaborar" un conjunto de ideas es criterio de lo primero, mientras que "tener sus ideas", "encauzar por ellas" la vida, guiándose por "convicciones... más o menos lúcidas, más o menos definidas", es propio de lo segundo.<sup>27</sup> Pero, admitida la distinción, y habiéndonos ya colocado en lo segundo y no en lo primero, ¿es el mismo tipo de relación con la doctrina a la que se adhiere el que encontramos en todas las conciencias? Parece que hay lugar para aclarar y precisar, ante diversas situaciones, lo que debemos entender por "adherir" o por "tener una convicción".

Con esto se está lejos de plantear problemas tangenciales a lo que nos interesa aquí. Para poner un ejemplo: es cuestión largamente disputada si eran, y cómo eran, católicos los hombres de 1810. Es digno de preguntarse cómo pudo funcionar, hasta casi completado el segundo tercio del siglo XIX, el llamado "catolicismo masón". ¿Respondían las logias sólo políticamente, y no "filosóficamente", a los criterios básicos de la Masonería? ¿Se trataba, entonces, de simples católicos liberales? O, por el contrario, ¿no serían esos hombres sólo nominalmente católicos? Lo trabajado sobre el tema permite concluir que esta alternativa es demasiado tosca, y que presupone un acercamiento al fenómeno de la adhesión ideológica que está muy lejos de ser convincente.<sup>28</sup> Pero con esto no estamos cerrando un tema, sino, por el contrario, abriéndolo; pues lo que se requeriría entonces es un estudio acerca de cómo era vivida en el medio la religión oficialmente inculcada, y cómo se la correlacionaba con el conjunto de convicciones, proyectos y prácticas.

27. A. ARDAO: "El supuesto positivismo de Bolívar", en *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas* (Caracas: Monte Avila, 1978), pp. 41-69, esp. pp. 41 ss.

28. Sobre un caso nacional de "catolicismo masón", cfr. la exposición de A. ARDAO: *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (Montevideo: Universidad de la República, 1962).

Por lo demás, es cosa de preguntarse si una serie de dificultades y de cuestiones clásicamente disputadas por la historiografía del pensamiento latinoamericano tiene otra fuente que la inclinación a darle a la constelación de ideas propias de una época un tipo de "lógica interna" que, por excesivamente rígida, no le corresponde. Sea, por ejemplo, el período intermedio entre el momento emancipador y el auge del positivismo. Se trata de la época en la que quizás con más vigor dominó la llamada "literatura de ideas"; pocas veces tal pensamiento ha tenido figuras de esa calidad (Mora u Otero en México, Fermín Toro en Venezuela, la "generación del 37" argentina) y ha alcanzado tanta proyección en los hechos. Al mismo tiempo es obvio que este pensamiento no se resuelve en una sistematización global de tipo indiscutiblemente filosófico, como lo fueron la Escolástica o el Positivismo. Esto no ha obstado para que de hecho se persista en la búsqueda de la filosofía que, siquiera como horizonte, otorgue a aquellos pensadores el anhelado y supuestamente imprescindible punto de vista totalizador. Como la aplastante mayoría de estos publicistas se declaró espiritualista, una vía posible es la de considerar al "espiritualismo" como tal filosofía vertebradora, *dado el supuesto de que la hay*. El tercer cuarto del siglo XIX presenció la imposición académica del eclecticismo espiritualista de Cousin y, ciertamente, su nexa con la "ideología dominante" puede ser comprobado en varios casos. Pero no por cierto en todos: algunos de los pensadores más relevantes de la época se caracterizaron, como sucedió en la generación argentina de 1837, por el desdén hacia Cousin y su escuela. ¿Habría por el contrario que aceptar, para comprender el sentido de su pensamiento, la existencia de un "positivismo autóctono" que ya intentaba plantear y resolver los problemas sociales en la clave *filosófica* que luego llegaría vía Comte, Littré o Spencer? Esta tesis ha sido apasionadamente discutida, y con la misma pasión lo ha sido una de sus variantes conceptuales y locales: la de los "sansimonianos argentinos", a la que se le ha contrapuesto la atribución, en especial a Alberdi, de un historicismo herderiano que casaría mejor con la estética por lo menos a primera vista prorrromántica de dichos autores. Hasta que, a cierta altura de estas polémicas, otro "actante" hizo su aparición en la escena: el "romanticismo social", del cual se discutirá, no sólo si fue un fenómeno fugaz o, por el contrario, el eslabón entre el pensamiento emancipador y el positivista, sino incluso si cabe considerarlo "propiamente" romántico o, más bien, un "realismo social".<sup>29</sup>

No corresponde aquí intentar desenredar esta madeja. Es importante, en cambio, considerar si no estamos en presencia de uno de esos casos donde hemos levantado una polvareda y luego nos quejamos de no poder ver. Pues mucho indica

29. Para el peso académico y cultural del espiritualismo ecléctico cfr., como ejemplos a escala nacional, A. A. ROIG: *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla: Cajica, 1972) y A. ARDAO: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (México: FCE, 1950). El desdén aludido de la generación del 37 es relevado por Ardao en p. 25 de esta obra. La tesis del "positivismo autóctono", adelantada por Korn con el antecedente de Ingenieros, fue mantenida por F. Romero y otros. La insistencia de Ingenieros en los "sansimonianos argentinos" fue combatida en la década del 30 por Coriolano Alberni (cfr. "La Metafísica de Alberdi", en *Archivos de la Universidad de Buenos Aires*, IX, 1934, pp. 233-239). La fugacidad del "romanticismo social" ha sido sostenida por A. A. Roig en el libro citado en esta misma nota, p. 16.

los textos tratados, como de integrarlos con otros aquí no convocados, como de permitirles a todos ellos mostrarse en las intenciones que auténticamente los que nos encontramos en una situación donde las dificultades acontecen como consecuencia de un intento nuestro por darle a la constelación de ideas de la época un tipo de arquitectónica que, por ser excesivamente compacta, y eso tanto en el plano intratextual como en el contextual, no le pertenece.

Así, la tesis del “positivismo autóctono” es patentemente falsa si logra mostrarse en forma documentada que los pensadores aludidos adherían a una metafísica espiritualista; pero toda esta documentación resulta inútil si la tesis sólo ha querido decir que autores como Alberdi o Sarmiento eran partidarios de un proyecto político nacional liberal que prestara decidida atención a los aspectos socio-económicos, y que pretendían que la intelectualidad orientara su talento a ese proyecto y a esos aspectos, liberándose de todo aquello que obstaculizara tales objetivos. Nadie tendría que sentir desconcierto ante un admirador de ese proyecto que reultara ser rabiosamente antipositivista: los himnos al progreso no son exclusividad del positivismo filosófico. Pero por lo mismo, quien insista en hablar de un “positivismo autóctono” tendrá que diluir por completo la connotación doctrinaria que el término “positivismo” trae consigo.<sup>30</sup> Por su lado, no parece necesario a priori que, si alguien adhiere al mentado proyecto y es espiritualista, *tenga* que hacer algo *en* su espiritualismo que lo conduzca a aquella adhesión, o que la exprese, o aún que sea relevante para ella: el espiritualismo de un pensador social bien pudiera ser una rueda en su engranaje intelectual que gira sin afectar al resto de la máquina. Naturalmente, es absurdo intentar decidir esto en general; que las cosas sean así o no es cuestión del análisis concreto de cada caso. El mismo hecho de que se haya podido hablar, respecto de los pensadores aludidos, de un común influjo de la ideología, el utilitarismo, el sansimonismo, el eclecticismo y aún de la llamada “escuela escocesa del sentido común”, y que se pueda hacerlo a propósito de autores que llegaron a rechazar explícitamente tales corriente y aun los temas que las caracterizaban, exhibe que no se trataba de un pensamiento social que haya requerido de un fundamento filosófico particularmente estructurado. Y no hay mayores pruebas de que lo necesitan ni, menos aún, que necesitara un *único* modo de fundarse.<sup>31</sup>

6. Si lo anterior es aceptable, se aceptará también que muestra la necesidad de un cambio de escena y, correlativamente, de la adopción de otras formas de comprensión historiográfica: cambio de escena porque, roto el hilo conductor propugnado, queda en libertad la posibilidad, tanto de integrar de otro modo

30. Cfr. F. ROMERO: *Sobre la filosofía en América* (Buenos Aires: Raigal, 1925), p. 38: “El positivismo vivido y difuso de muchos de los grandes constructores de la nacionalidad era una sola cosa con su ideal de país rico y culto, libre por fin de todos los resabios medievales de la Colonia. El positivismo doctrinario, más tardío, fue la adopción de puntos de vista filosóficos que dominaron por un tiempo en todo el ámbito de Occidente”.

31. Para las múltiples y contradictorias influencias que el pensamiento social de la época habría padecido, cfr. L. ZEA: *El pensamiento latinoamericano*, pp. 71-76, y A. A. ROIG: *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, pp. 295.

generaron, y también en el registro o en la tonalidad discursiva que los caracterizaron. Acceso a otras formas de comprensión historiográfica porque las fallas que he intentado ilustrar no son accidentales, sino que se sustentan en una concepción de la tarea del historiador. Pero, dado el carácter puramente crítico de las presentes consideraciones, no habrá aquí lugar para extenderse en términos de construcción teórica en las posibles alternativas, las cuales, ante todo, giran acerca de la cuestión de qué hacer con los textos, la que a su vez incluye la de cómo trascenderlos hacia su entorno sin mengua de su especificidad. O, dicho de otro modo: de comprender adecuadamente el *lugar* de las ideas, tanto entre sí como en el medio verbal que las manifiesta, como en la totalidad de la “experiencia vivida”, desarrollando para ello las estrategias adecuadas.<sup>32</sup> En sustitución de dicha tarea “teórica” valdrá la pena finalizar, quizás con una intención “retórica” (esto es, persuasiva), con un ejemplo que muestre las vías que pueden explorarse para el ejercicio de tales estrategias.

En su examen del tercer cuarto del siglo XIX uruguayo, Ardao,<sup>33</sup> tras establecer el predominio sin disputa de la escuela de Cousin, señala que su vigencia corre paralela con la del romanticismo; éste no sólo existe en tanto fenómeno literario, sino que da lugar a un “verdadero romanticismo político, exteriorizado con brillante elocuencia”, que fue un “temperamento” caracterizado por “la afirmación dogmática del liberalismo constitucionalista” y por “la rigidez absoluta de la moral cívica”. Si por un lado “romanticismo y espiritualismo fueron aspectos indivisibles de una misma expresión cultural” no es menos cierto por otro que el plano filosófico nutrió y fundamentó la conciencia romántica; tal dualidad, ya se ha visto, es lo que cabe esperar de la función de expresión rectora que es propia de la filosofía. Pero lo que a esto agrega Ardao muestra algo acerca de la naturaleza de ese regir que es digno de ser indagado: la actitud romántica, dice, “estuvo presidida así... por la figura de Victor Cousin, político y orador de la filosofía, él mismo, antes que filósofo propiamente dicho”. ¿No podría pensarse entonces que el espiritualismo ocupó el lugar de honor porque estaba ya invadido por la sensibilidad (“temperamento”) asumido por quienes se dejaban nutrir por él? ¿No debería así, al estudiar ese momento histórico, examinarse si la filosofía no estaba ya, de antemano, copada por una “retórica conmovedora” que le daba a su propio carácter de filosofía un sesgo patético-grandilocuente, y que es *por eso* que pudo *figurar* en el lugar de honor? Se me dirá quizás que ya lo sabíamos, y esta réplica es harto probable que sea cierta, pero, ¿no se nos obliga así a volver a los textos para someterlos a un tipo de “análisis del discurso” que intente caracterizar la sensibilidad que llevó a la adopción del espiritualismo filosófico? ¿No ha de conducir ese análisis a otra manera de historiar?<sup>34</sup>

32. Estas estrategias, si se pasa revista a la oferta actual, suelen nombrarse de modos variables: formaciones discursivas, modos de producción textual, estructuras elementales de la significación, actos de habla, fuerzas ilocucionarias; no es tarea de este trabajo la de examinar los méritos respectivos, y en buena parte coincidente, de los diversos candidatos.

33. Cfr. A. ARDAO: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, pp. 51-53.

34. El texto presente es una versión parcial de un trabajo más extenso que vengo realizando en el marco de la Unidad de Historia de las Ideas del Instituto Internacional de Estudios Avanzados.