

SOBRE EL CONCEPTO DE “PENSADOR LATINOAMERICANO”

Javier Sasso
(Venezuela)

1. América Latina ha tenido, en particular desde la etapa emancipatoria, 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. 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 preferirse), “Historia del Pensamiento Latinoamericano”. Mi propósito actual, trascurrido 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, 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”.

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 en la marcha global de la realidad sociopolítica de América Latina. Puede decirse entonces que los cultores de esta disciplina han ordenado el devenir del pensamiento latinoamericano mediante criterios que pretenden atender tanto al campo puramente intelectual (predominantemente filosófico) como al contexto político y social.

Ahora bien: al proceder así los historiadores del pensamiento latinoamericano han puesto en escena un guión donde ciertos pensadores ejecutan determinados roles. Sin embargo, la escena historiográfica por ellos constituida ha comenzado a recibir una serie de ataques: desde los de quienes rechazan el rol de hilo conductor que, para el campo intelectual, recibe en ella la filosofía, hasta las acusaciones de haber incurrido en una imagen “idealista” de la historia o de haber desdeñado las manifestaciones intelectuales de la llamada “cultura popular”. En lo que sigue no me ocuparé de esas críticas ni de otras que tengan el mismo grado de generalidad, sino que, como arriba ha sido ya indicado, 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.¹ En ellas domina, explícita o implícitamente, una manera especial de entender el carácter preeminente 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, puede empezarse por preguntar por qué en ellas se ha elegido a tales o cuales figuras o tendencias y por qué se ha excluido a tales o cuales otras. La respuesta, si se toma como hilo conductor 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

1 De la múltiple producción de L. ZEA, cfr. esp. *El pensamiento latinoamericano* (Barcelona: Ariel, 1976); esta obra reelabora una producción cuya primera manifestación articulada data de 1949. El texto citado de A.A. Roig fue publicado en México por el Fondo de Cultura Económica (1981).

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 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 teorizaron 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, apelaran 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 aun a corrientes enteras del pensamiento social y político. Se ha criticado a Zea el no haber atendido suficientemente a las ideologías conservadoras y tradicionalistas; quién tenga razón en este caso particular es discutible, 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 su momento, tal limitación haya sido inevitable y 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 positivistas 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 Benjamín 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 de un intelectual de la talla histórica de Valentín Letelier. Vale la pena señalar aquí que, si lo que se quisiera historiar fuera la recepción latinoamericana de la “filosofía sin más”, no podría hablarse de distorsión alguna; ésta acontece cuando lo prometido es la reconstrucción del pensamiento latinoamericano como autorreflexión sobre el ser y el deber ser de la circunstancia propia. Aquí podría, una vez más, sostenerse que estos desplazamientos eran inevitables para el momento en que Zea escribió su obra pionera; pero lo que sería digno de un análisis conceptual es el mecanismo (quizás inconsciente) que posibilita la distorsión, y que parece consistir en la postulación de 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.²

3. Más allá de estos dos fenómenos señalados, el hilo conductor elegido para elaborar el concepto de “pensador latinoamericano” ha conducido con frecuencia, por un deslizamiento muy natural y del cual hay precedentes en otros campos de la historiografía universal, 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 estos pensadores. 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

2 Para los últimos aspectos señalados, cfr. Zea, *op.cit.*, pp. 215 ss., pp. 235 - 274.

de “literatura de ideas” el mismo tipo de “arquitectónica” que es normal hallar en 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 acompañar 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.

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 emancipatoria, el mundo colonial se presentaba dotado de una doctrina global 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 efectiva de algunos historiadores del pensamiento latinoamericano. Un caso entiendo que 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 jusnaturalismo de Ahrens, formó decisivamente el criterio ético-político de Batlle y Ordóñez, y no el positivismo, como decía una leyenda muy extendida.³ 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

3 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 es A. ARDAO: *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*. (Montivideo: Número, 1951), entre otros textos.

“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 otras posiciones filosóficas, y que algunas de éstas, para el público de 1910, eran probablemente más accesibles que el krausismo.

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. 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”) 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 aun, ha escrito que “la revolución mexicana de 1910 no tuvo una filosofía, como la había tenido la revolución liberal al triunfar en 1867”. 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 consecuencias. 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.⁴

4 La primera de las citas de Zea pertenece a la p. 35 de *El Positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*. (México: FCE, 1968); las otras están en pp. 442a; sobre positivismo y socialismo cfr. *El pensamiento latinoamericano*. pp. 428 - 442. La aludida crítica a Zea se encuentra en A. Córdova: “*La Filosofía de la Revolución Mexicana*”, en el tomo colectivo *La filosofía actual en América Latina* (México: Grijalbo, 1976) pp. 33 - 54.

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 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 revolución y no de liberación del positivismo filosófico y de restauración de un absoluto metafísico? ¿Era el antipositivismo más o menos bergsonianos 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 aquella, 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.⁵

4. Cercanas a estas dificultades conceptuales se encuentran las generadas por 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” y de las formas características de su producción intelectual. Pues por haber asumido sin matizar la tesis de la filosofía como “la época puesta en pensamientos” y haber optado por delimitar a aquella como lo brindado por el entorno local o regional, se llega rápidamente a sustituir o desfigurar las intenciones que estos pensadores de carácter específicamente filosófico 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.

5 El artículo de Córdova citado en la nota anterior parece sugerir esto, 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.

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 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 éstos integraran en forma relevante su contenido latente. 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. 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 volatiliza por completo la intención del autor: combatir, dondequiera que se los encuentre, los paralogismos que amenazan el ejercicio de la reflexión.⁶

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”. 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

6 Las citas sobre Vaz y el positivismo se encuentran en L. Zea: *Filosofía y cultura latinoamericanas*. (Caracas: CELARG, 1975) p. 75. Las referentes a Vaz y al pragmatismo en A.A. Roig: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. p. 120.

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 el menos de su unilateralidad.

5. Diversos pero emparentados son 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”. En el contexto de las historias de la filosofía, que un filósofo adhiera a una determinada corriente doctrinaria implica, en líneas generales, una cierta comprensión de como 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 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 que 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.

Evoco este problema porque los historiadores del pensamiento latinoamericano sin duda deben enfrentarlo, ya que muy frecuentemente se encuentran ante 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? Es cuestión 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, por consiguiente, de simples católicos liberales? o, por el contrario, ¿no serían esos hombres sólo nominalmente católicos?. Lo trabajado sobre el tema permite pensar que esta alternativa es demasiado tosca, y que presupone un concepto de adhesión ideológica que está lejos de ser el adecuado.⁷

7 Sobre un caso nacional de “catolicismo masón”, cfr. la exposición meticulosa de A. Ardao: *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. (Montevideo: Universidad de la República, 1962).

Por lo demás, es cosa de preguntarse si un conjunto 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 propia 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” y donde es probable que ésta (dotada, además, de figuras de muy alta calidad) haya alcanzado la mayor 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 declararon espiritualistas, una vía posible es la de considerar al “espiritualismo” como esta filosofía vertebradora. 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, pero no corresponde aquí tomar partido; creo que es importante, en cambio, considerar si no estaremos en presencia de uno de esos casos donde hemos levantado una polvareda y luego nos quejamos de no poder ver. Así, la tesis del “positivismo autóctono” es literalmente falsa si se muestra 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 socioeconómicos, y que pretendían que la intelectualidad orientara su talento a esos proyectos y a esos aspectos. Nadie tendría que sentir desconcierto ante un admirador de ese proyecto que resultara ser rabiosamente opuesto a Spencer o a Comte: los himnos al progreso no son exclusividad del positivismo filosófico. Pero por lo mismo, quien insista en hablar de “positivismo autóctono” tendrá que diluir por completo la connotación doctrinaria que el término “positivismo” arrastra consigo. A su vez, no parece necesario a priori que, si alguien adhiere al mentado proyecto y es espiritualista, tenga que haber algo en su espiritualismo que lo conduzca a aquella adhesión, o que la exprese, o aun 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, y que la sea o no es cuestión del análisis concreto de cada caso. El mismo hecho de que se pueda hablar, respecto de los pensadores aludidos, de un común influjo de la ideología, el utilitarismo, el sansimonismo, el eclecticismo y aun de la llamada “escuela escocesa del sentido común”, y que se pueda hacerlo a propósito de autores que llegaron a rechazar explícitamente tales corrientes 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 necesitara ni, menos aún, que necesitara un único modo de fundarse.

6. Las consideraciones anteriores han tenido un carácter predominantemente crítico; no obstante, ellas afectan solo a los intentos hasta ahora efectuados de reconstruir la historia global del pensamiento latinoamericano. La base empírica aportada por esos historiadores y o por otros que han integrado el mismo movimiento permanece inalterada, y lo mismo cabe decir de las reconstrucciones parciales, por lo común más prudentes, que se han llevado a cabo. Pero, si las razones antedichas son válidas, entonces hay lugar para sostener que todo avance futuro en este campo requerirá reflexionar acerca de los criterios conceptuales que se han venido empleando; y puede suceder que este camino conduzca a la reconsideración, incluso, de los propios conceptos de “pensamiento” y de “pensador”.