

Filosofía de nuestra América

# Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina

HORACIO CERUTTI GULDBERG





Filosofía de nuestra América

# Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina

HORACIO CERUTTI GULDBERG



Centro Coordinador  
y Difusor de Estudios  
Latinoamericanos



MÉXICO • MCMXCVII

Primera edición, 1986  
Universidad de Guadalajara

Segunda edición, octubre de 1997

© 1997, Centro Coordinador y Difusor de  
Estudios Latinoamericanos, UNAM

© 1997, por características tipográficas  
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor  
Amargura 4, San Ángel  
01000 México, D.F.

ISBN 968-842-666-0

Derechos reservados conforme a la ley

Diseño gráfico: N. Gabriela Sánchez

IMPRESO EN MÉXICO • *PRINTED IN MEXICO*

A todos los compañeros que integraron  
e integran el Taller de Filosofía  
Latinoamericana en México, D.F.,  
con el objetivo común de profesionalizar  
los estudios de historia de las ideas filosóficas.



## *Introducción*

*Rafael Moreno Montes de Oca\**

### La metodología epistemológica de la historia de las ideas

**E**stas líneas me propongo mostrar los puntos desarrollados valiosamente por el doctor Cerutti, los cuales son de alta significación para la cultura filosófica de Latinoamérica: por qué interesa mucho la Historia de las Ideas; bajo cuáles consideraciones debe ser reconstruida; cómo transforman este mundo por el mundo deseado. Cuestiones de suyo importantes y, también, de condición, señala el autor, "espino-sa". El lector podrá ver otro punto, de mayor extensión en páginas, sobre el modelo de Historia de la Filosofía más productivo para la Historia de las Ideas.

El doctor Cerutti es un filósofo latinoamericano en el doble sentido del término: por estar concebido y haber nacido al interior de la cultura latinoamericana, por pensar la filosofía y hacerla exclusivamente con objetos latinoamericanos. Define su imagen la clasificación programática que recorre algunas aulas mexicanas: unos filósofos son latinoamericanistas,

\*Decano y profesor de tiempo completo en posgrado de la asignatura Historia de la Filosofía Mexicana, la cual ha enseñado por más de 50 años. Actualmente trabaja en cuatro campos: filosofía de la historia e historia de la filosofía; filosofía de la educación; humanismo y filosofía de la cultura. Fue alumno de Samuel Ramos y José Gaos. Ha estudiado particularmente la filosofía en la Nueva España, la Ilustración y la filosofía contemporánea, de Antonio Caso.

otros marxólogos, aquellos cristianos, los de más allá analíticos y el resto abundante modernos.

Ante tales hechos estaría por demás probar la existencia de: la filosofía latinoamericana. En cambio, deben tratarse sus problemas, uno de los cuales viene a ser actualmente como su talón de Aquiles: la metodología con la cual hacerla. Históricamente existe un método conocido desde los años cuarenta con el título de Historia de las Ideas, ya filosóficas y literarias, ya económicas y científicas, ya religiosas y sociológicas. El doctor Cerutti escribe con el propósito, deliberado, de plantear las preguntas de un programa común latinoamericano sobre las Historia de las Ideas Filosóficas, también en América Latina. Lo considera del todo necesario para conocernos, para transformarnos y para ir al futuro utópicamente ideal.

Ciertamente al objeto latinoamericano, como objeto de la filosofía, llega el doctor Cerutti por el conocimiento de Argentina, Ecuador y México; pero no aísla las historias restantes, al contrario, entendiendo tales casos concretos, pasa a reconstruir una historia global, que rinda cuentas globales y, al mismo tiempo, de cada concreción histórica. Según alcanza a verse, atrás existen, a modo de tipos y enseñanzas, las obras de Samuel Ramos, José Gaos, Ricaurte Soler.

## Reconstruir las ideas: problema latinoamericano

Cerutti es plenamente un filósofo latinoamericano: tiene su patria grande en Latinoamérica y Latinoamérica es el objeto de la filosofía. Por este tener y por este pensar específicos, ha logrado ya un puesto en nuestra filosofía. Su constante producción se refiere, toda, a temas peculiarmente latinoamericanos, o de países singulares, o de la unidad latinoamericana. El tema no es, para él, la unidad de la filosofía, porque ésta se encuentra dada; el tema lo constituye una verdadera cuestión: la Historia de las Ideas Filosóficas, tan necesaria en nuestra cultura, carece de una historiografía generalmente válida, porque no existe un método correspondiente a este objeto, y porque, como corolario, la Historia misma no cumple las ra-

zones de su existencia. La obra presente, con su *Hacia una Metodología*, apura la reflexión para llenar el vacío.

Buscar y poner los fundamentos de una metodología de la Historia de las Ideas es el programa común, la tarea básica de los latinoamericanos, lo que implica necesariamente la revaloración de la Historia de las Ideas. Latinoamérica, no aparece valiosa por tener una geografía continuada, ni siquiera por la "coterraneidad" telúrica, o por aquella de la unidad cultural. Así aparece, porque los "coterráneos", hombres de carne y hueso, se plantean una tarea con base en su solidaridad de visión, de proyecto común. El programa común de crear, a partir de la cultura hecha, la cultura por hacer, ésa que Latinoamérica necesita. Los latinoamericanos, gracias a su solidaridad, si la tienen y la fomentan, construirán una patria, que no será una madre ya hecha, sino "una hija por hacer" en la temporalidad del pasado, el presente y el futuro. Tal sentido novedoso da el doctor Cerutti a la sentencia traída de Alfonso Reyes: nunca la parte se entendió sin el todo. Su obra adquiere, *ipso facto*, el carácter de un diálogo con los latinoamericanos comprometidos, solidariamente, en la factura de Latinoamérica. La obra, por lo demás, contiene ya las bases y los fundamentos del programa.

Corresponde, pues, al filósofo latinoamericano encontrar las soluciones de un problema latinoamericano. El doctor Cerutti comunica intenciones y logros. Recibe y busca con afán la herencia, la historiografía de la Historia de las Ideas que dejaron ya en los cuarenta los mexicanos José Gaos y Leopoldo Zea, el argentino Francisco Romero, el panameño Ricaurte Soler. Con ellos y los siguientes promueve el diálogo reflexivo, mediante el cual cumple su propósito de colaborar a la finalidad común: ir, para no usar la existente, hacia una metodología. No procede como un simple comentarista o un intérprete fiel del pasado, más bien descubre los problemas y los piensa a cada momento: o para caminar otro tramo, o para enderezar lo recorrido mal, o para cuestionar lo poco, insuficiente y mal fundado. Por consecuencia, su obra dista de ser una monografía de lógica alargada: pues se compone de estudios que son una pluralidad de acercamientos al problema,

cuando no de inicios de: soluciones. El lector gana en perspectivas y el filósofo adquiere impulsos diversos. La obra, por eso, enriquece el diálogo sobre la cuestiones disputadas, hace manifiestas las dificultades de la reconstrucción histórica y, más que nada, aporta un programa de meditaciones a los estudiosos.

Bajo este breve análisis debe entenderse la modestia del filósofo, el cual llama a sus "reflexiones... una meditación no acabada, sino apenas esbozada y todavía en ciernes". Cuando en realidad su *Hacia una metodología de la Historia de las Ideas* sienta bases racionales para la metodología planteada.

Seguramente el edificio que levanta el doctor Cerutti se mira con claridad desde su correcta posición filosófica. Ante todo rehúsa la teoría y la práctica de una filosofía académica, para la cual la filosofía latinoamericana carezca de rigor, de método estricto, de racionalidad y se confunde con la literatura, la historia y la sociología. La pretensión latinoamericana no alcanza posibilidad alguna, porque no tiene la "altura" debida, la "seriedad" de la verdadera filosofía, la "profundidad" de la reflexión. ¿Cómo ocultar que semejante argumentación encuentra pábulo en numerosos ejemplos? Tal filosofía académica, o mejor, academicista, está convertida en un "paradigma" que... descalifica la posibilidad de un filosofar latinoamericano. No niega el doctor Cerutti, ni puede intentarlo, que la filosofía latinoamericana ha sido marginada, y no pocas veces automarginada, por su "tendencia al ensayismo diletante". Pero señala la falacia de juzgar a todos por las circunstancias de algunos. La falta de éstos no es la falta de todos, por lo cual deben pesar los verdaderamente filósofos latinoamericanistas, que no son pocos, aunque su número sea menor comparado con los científicos.

### Las ideas como filosofía rigurosa

Por un conocimiento así constituido el doctor Cerutti trabaja su obra utilizando otra idea de la filosofía: la filosofía académica y al mismo tiempo social. Conjunta el orden científico y

racional con la concepción del mundo y las cuestiones sociales. Por filosofía, pues, no entiende una actividad abstraída de los asuntos reales, exclusivamente académica; más bien entiende un saber de problemas ideológicos; el papel del filósofo es preguntarse, problematizar, historizar. Apoyado en los datos y en todas las herramientas de la filosofía contemporánea, busca las problemáticas latinoamericanas, las capta reflexivamente, las conceptualiza, las pone bajo categorías. Eso trabaja en la obra, respondiendo a los reclamos actuales, los sustantivos del día, aquellos en los que les va la existencia a los latinoamericanos.

Esta idea de la filosofía recobra y se asienta sobre cuestiones que han venido identificando el ser latinoamericano: la especificidad histórico-cultural, la asunción del genocidio indígena, el deber de realizar una historia de nuestra cultura, la relación con la cultura europea en plano de igualdad, la construcción de las categorías peculiares y propias. La filosofía, además, siendo autónoma en sus principios y desarrollo interno, no existe apartada del saber social, pues funciona como un complemento indispensable a otros campos históricos y sociales. Lo cual significa que la actividad filosófica se desarrolla con una autonomía relativa. Para el doctor Cerutti la filosofía no es un conocimiento *per se*, por sí mismo. Su desarrollo lo ejecuta, no exclusivamente en el objeto propio, más bien "en terreno abierto por las ciencias sociales". Su valor, por eso, depende de la continuidad que ejecute con ellas y del grado en que complementa el esfuerzo de la investigación de esos campos. Naturalmente tamaña concepción de la filosofía es una cuestión de mucha monta. Aquí se pone de manifiesto, porque viene a ser, nada menos, el fundamento mismo de la obra *Hacia una Metodología de la Historia de la Ideas*.

Otra operación lleva a cabo el doctor Cerutti para legitimar su propósito de reconstruir la historia de la ideas. Es la operación de quitar la máscara a un doble universalismo inaceptable. Por una parte, la filosofía de racionalidad establece que los enunciados filosóficos son universales y, por eso, válidos *de necesidad para todos los pueblos y todos los tiempos*. De manera tal que el pensar de Rorty, Rawls, Habermas, repre-

senta sin más la filosofía. Claro que este sentir no concuerda con la historia que se ha venido desarrollando de Dilthey a nuestros días. Pero resulta ser la fuerza para negar de raíz la filosofía latinoamericana, pues se trata de un saber particular. Por otra parte, los propios filósofos latinoamericanos reducen el valor de su filosofía, cuando afirman que elaboran un pensamiento propio y peculiar de un país o una región latinoamericana. Un pensamiento, por lo tanto, específico de esa región y ese país, que sólo tendrá significado para otros países al adoptarlo éstos, porque les soluciona problemas parecidos o iguales a aquéllos en donde se produjo.

Semejante posición da su sentido, y valor, a la certeza histórica de que la universalidad de la filosofía comienza por ser la solución concreta al problema urgente de un pueblo o una región. En cambio, no advierte que tal filosofía, sin dejar de ser tal, es una creación del hombre y, por lo mismo, será una solución dondequiera haya un hombre, pues éste entenderá el problema y la solución misma. Con palabras precisas se puede afirmar que se trata del universal desde lo concreto. Lo cual permite a la obra definir a una filosofía latinoamericana que no es tercermundista, sino, simplemente, para el hombre. Los programas filosóficos, de fijo, son variables de situación a situación. Pero una situación no cancela, al contrario, fortifica los modos de ser humanos, que, a su vez, sostienen la situación. Las precisiones importan mucho; gracias a ellas se vuelve inteligible el enunciado por afirmar: que los problemas del hombre, sean institucionales o, sobre todo, estructurales, son formulados expresamente para obtener soluciones humanas. Los problemas son comprensibles y conmensurables para quienes los plantean y para quienes los conocen.

A estas alturas conviene señalar cómo la disposición para hacer filosofía está más allá del eurocentrismo, ese mal tan recurrentemente aceptado en nuestra historia, y cuya característica es tenerse como la medición de la cultura mexicana y latinoamericana, según los modelos europeos. Actitud no siempre ingenua, mas siempre levantada sobre una idea de la cultura universal y de una pluralidad de culturas subyugadas.

El eurocentrismo configura una relación pesimista de la filosofía latinoamericana con la filosofía europea: juzgarla por la recepción de ella, por la incorporación a ella, por su modificación al aplicarla, por la virtud de ella para resolver los problemas latinoamericanos. Son estas actitudes de vieja acuñación. De eso no hay duda, como tampoco de que están floreciendo hoy, precisamente hoy. Responden a una categoría de la historia de la filosofía en Latinoamérica, que ya denunciaban por los años treinta los mexicanos Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos. En semejante camino se llega tan lejos, que se niega la existencia de una historia de la filosofía latinoamericana.

La disposición del latinoamericano, para hacer filosofía, excluye cualquier propósito de salvar a los filósofos latinoamericanos. Asimismo, excluye la práctica de realizar en Latinoamérica la culminación de la filosofía mundial. El menester específico del latinoamericano es filosofar para resolver sus problemas, no filosofar para ser reconocido. Este cambio tan fundamental lo enuncia humildemente: "quizá no culminemos nada, sino que estemos elaborando otros procesos insospechados e imprevisibles". La elaboración requiere tres pasos bien definidos: el primero consiste en ver los problemas propios, con el auxilio de las ciencias sociales y las herramientas de la filosofía; el segundo, reflexionar hasta obtener los conceptos correspondientes, al tiempo de apropiarse de la filosofía europea; el tercero, afirmar lo encontrado como pensar propio, como filosofía de objeto latinoamericano.

Un sola palabra expresa los escollos evitados por la obra del doctor Cerutti: descolonización. Su obra es óptimamente valiosa porque toda ella está pensada con una inteligencia no colonial, independiente y nacionalista. Tomo en préstamo estos conceptos encontrados por el maestro José Gaos, el año de 1942, en el pensamiento hispanoamericano, porque, al parecer, nada hay mejor para definir el espíritu que levanta, que forma y que dilata el Hacia del doctor Cerutti. Gracias a este espíritu, tan difundido en la obra, el Hacia viene a ser, ya ahora, un ejemplo de *cómo* crear la filosofía propia, sin atar el pensamiento a una forzada relación con Europa. En cuanto filoso-

fen los latinoamericanos de modo no colonial, su relación con Europa será de iguales que colaboran en la solución de problemas concernientes a todos.

Quedan atrás las sentencias de los cincuenta ante las nuevas propuestas: elaborar la salvación del hombre latinoamericano, en vez de clamarla: existencia nacional válida por sí y no como reflejo de otro, realidad cultural propia y no sometida a una cultura avasalladora, creación de variadas formas peculiares y no dependencia de otro, ser nosotros mismos sin temor a la imitación y a la inferioridad, colaborar con la filosofía actual y no ser partícipes de una agonía cultural sin haber dado frutos, pasar de los derechos humanos a un humanismo de la dignidad concreta del hombre. Igual destino para el proyecto mentado de los setenta: el antiimperialismo, el vocerío sobre el mundo de los oprimidos, una filosofía como medio de liberación, la ansiedad de buscar el rostro propio. Cayeron igualmente en un pasado, que se niega por nocivo y ajeno, determinadas concreciones de los ochenta: el eurocentrismo disimulado para explicar la relación con los filósofos del día, un cierto mesianismo cultural, la orfandad por la llamada caída de los paradigmas, elaborar una filosofía que fuera reconocida por los centros culturales, aprender la filosofía creada por estos centros y aplicarla a los problemas latinoamericanos.

Pensando así el doctor Cerutti tiene salud mental para mostrar la Historia de las Ideas Filosóficas, no tanto exponiendo qué son, cuanto reconociendo las perturbaciones causantes de su no intelección o, peor aún, de sus fallas. Aunque no las distingue, según la tradición implantada por el maestro José Gaos, de la historia de la filosofía y de la filosofía misma, sí las considera una parte de la filosofía y una expresión peculiar suya. Así dice el autor el objeto específico de ellas: historiar con sus categorías filosóficas privativas, enseñar cómo la realidad humana se concibe a sí misma, indicar los campos no tratados adecuadamente por otras disciplinas, dar a las ideas un origen y un sustento en la realidad histórica. Sobresale la necesidad de superar los latinoamericanos su inclinación a pensarse ellos como seres accidentales, y no como

substancia particular que son. Corre paralela otra necesidad: no alinearse, en calidad de suplente, con el equipo europeo, si es posible y hasta una obligación formar el equipo exclusivo, pero no excluyente, y ponerse frente a ellos al tú por tú. Se da por supuesto el deber de solucionar con la Historia de las Ideas, nada menos, esas cuestiones tan vitales como la existencia y estructura de un pensar propio, la solución a las urgencias de la región, la creación de un tipo de hombre latinoamericano, la elaboración de una cultura independiente y no colonial, la demostración de que la cultura es valiosa confrontada con los europeos, el tránsito racional hacia un porvenir de esperanza.

### La episteme de las ideas

Los temas hasta aquí tratados, justamente con la corroboración del objeto de la Historia de las Ideas, anuncia ya la gravedad de que esa Historia carezca de una metodología razonable. Para el lector Cerutti la Historia vale, aunque no sea el único, por un medio necesario para no hacer pensamientos o filosofía tercermundista, sino la necesaria y precisa filosofía latinoamericana. Una cuestión de "vida o muerte" histórica, mayor que el apremio de ponerse al día o garantizar el estudio académico. El camino se ajusta a la lógica. Como existe una interdependencia de método y de objeto, la reconstrucción de la metodología conlleva una reconstrucción de la Historia de las Ideas. Cumplida ya la exposición del objeto y de las astucias de la razón latinoamericana, la obra proporciona una verdadera revaloración de esa Historia, con la cual no busca una teoría diferente a la del maestro José Gaos, pero sí coloca debidamente las razones para proponer que, tras un largo ejercicio comenzado en el Seminario del maestro José Gaos, por los años cuarenta, se profesionalicen "los estudios de la Historia de las Ideas Filosóficas".

El planteamiento no se elabora así, porque se ignore el papel productivo (*poético* decían los griegos) desempeñado en la Historia de las Ideas latinoamericanas desde los años

cuarenta. El autor testimonia un hecho: parte "considerable y significativa" de la reflexión filosófica se ha ido reconstruyendo gracias a la energía de la Historia de las Ideas. Hubo un ejemplo, Leopoldo Zea, al que siguieron los trabajos, aunque no en el número debido. Al anterior de cada periodo pudo percibirse el ser latinoamericano, el carácter de la filosofía practicada, la dirección a transformarse. Otro grupo de conocimientos son: qué ideas modifican la realidad y qué realidad las modifica, hasta dónde; llega la comprensión del pasado y la cobranza de la conciencia histórica, cuál pasado compromete a revisarlo por estar vivo, qué filosofar es productivo en cada presente.

Para que la potencia reconstructiva no se pierda, o se disminuya, el doctor Cerutti casi asimila las recomendaciones sobre la Historia de las Ideas, dadas por un grupo de expertos, que convocó la UNESCO en 1974. Tienen significación histórica en virtud de haber sido tomadas de una práctica prudente y en virtud, por igual, de haberse aplicado por una década. Bajo su orden y su impulso puede formularse los enunciados correspondientes del doctor Cerutti, del modo siguiente:

*a)* Hablar de la Historia de las Ideas en América Latina con la convicción, siempre, de que existe la unidad cultural latinoamericana, y de que las ideas nutren significativamente, para mantenerlo o para orientarlo, el proceso histórico latinoamericano.

*b)* Las ideas de la Historia no son ideas de ideas, sino formadas con la realidad, integradas a ella y modificadas por ella. Tal carácter hace que las ideas tengan una génesis social y una finalidad de transformación social. No cabe hablar simplemente de condicionamientos sociales.

*c)* La Historia de las Ideas es una criatura del más activo presente, cuyos problemas y cuyas preguntas formulan el pasado y el futuro latinoamericanos. Las ideas no sólo encaran el presente por una conveniencia; el presente es activo productor de la Historia.

*d)* Primariamente la Historia de las Ideas cumple la función de conciencia histórica; secundariamente es la con-

ciencia social latinoamericana. Dentro de tal consideración la Historia de las Ideas ha de tratarse como una disciplina académica, con arreglo a método y principios. Durante el desarrollo académico adquiere el vigor y la racionalidad de que a veces ha carecido, sin omitir la incorporación de las ideologías y la apreciación de las situaciones sociales, elementos capturados en su génesis.

e) Sin omitir el todo latinoamericano, la Historia de las Ideas trabaja por campos epistemológicos: ideas filosóficas, ideas económicas, ideas sociales, ideas políticas. Cada campo descubrirá sus categorías específicas y expondrá sus resultados peculiares. Principalmente, cada campo mostrará el fin final de la historia: mostrar el pensamiento latinoamericano concebido al resolver los problemas al diseñar la utopía latinoamericana.

f) Establecido el pensamiento propio, señalar cuántas apropiaciones europeas se utilizaron y cómo opera la relación de colaboración con Europa, más allá de toda importación filosófica.

El tratamiento académico del autor a la Historia de las Ideas determina la exigencia de aplicarles un criterio epistemológico, con el cual, al parecer él primero que ningún otro, busca altura y calidad filosófica. Expone dos líneas de doctrina. Por una parte, el desarrollo inmanente de la Historia es autónomo, *per se*, en relación con su objetivo social, pues el desarrollo se lleva a cabo de acuerdo con lo que es filosofía. Por otra parte, esta tesis definitiva se completa, clarificándose, con afirmaciones perentorias de 1982: reconstruir la inserción social, como génesis y como función, de las ideas, representa el objetivo historiográfico, que se irá imponiendo de modo necesario. "Las ideas no valen *per se*, sino en inserción social", cuando se trata de su génesis y de su función o finalidad, no cuando se trata de su desarrollo. Se cruzan las dos líneas y, al hacerlo, garantizan las dos cualidades, en apariencia paradójicas de las ideas: las ideas como episteme, o ciencia rigurosa y, además, como ideas que no se generan unas de otras, es decir las ideas autónomas; pero también las ideas heterónomas, llamadas así

por su dependencia de su origen y de su función. Las dos son, de: manera distinta, nutrientes de la Historia.

Los empeños epistemológicos específicos de la historia de la filosofía y de la filosofía misma afectan a la Historia de las Ideas. De modo que en la presencia de un autor ha de preguntarse por la filosofía que usa. La regla es sencilla: la verdadera filosofía latinoamericana debe confrontarse con las cuestiones epistemológicas fundamentales. De aquí depende que la filosofía latinoamericana, y en seguimiento de ella la Historia de las Ideas, abandone la falta de rigor y se apropie del ensayismo diletante.

Para el autor es una necesidad que su obra sea recorrida por un enfoque epistémico, cuyo papel radique en el esclarecimiento de las complejas relaciones de la filosofía, porque de esta manera cumple con la misión del filósofo. Y así, ante la debatida cuestión de cuál es el lugar epistemológico de la filosofía, la coloca entre las ciencias y la política, no sólo "acosada por ellas", sino "condicionada, «desde atrás», por la ideología". En 1984 vierte tal sentencia, la cual ha de entenderse a partir de: la doctrina acabada de exponer.

Más que soluciones, el autor va generando problemas epistemológicos. Uno de ellos nace con la Historia de las Ideas y sus efectos son probados por la filosofía. Ante los materiales, que alimentan a la Historia, el historiador de las ideas se pregunta si únicamente debe describirlos, dejando a la descripción sola, no apoyada por una teoría o por el recurso esclarecedor de algunos pensamientos básicos; o si, en el otro extremo, su oficio es intentar una explicación de ellos, la cual, por su propia índole, lleva consigo una interpretación, junto con una visión de la historia y una filosofía de la historia latinoamericana. Aquí está un problema y los términos de una polémica no remota. El doctor Cerutti, autor latino y no sajón, razona su Hacia, lo fundamenta, lo enriquece con el ejercicio de la explicación.

En el propósito de problematizar dudas e interrogantes desde una perspectiva epistemológica, el autor se ocupa brevemente de la periodización con la cual se trabaja la Historia de las Ideas. Señala los extremos usados corrientemente: o

bien se toman y derivan de la historia política, o bien "reflejan una concepción inmanente" de la historia filosófica, una historia desligada de lo exterior, independiente de las mayorías ideológicas políticas y sociales. El dilema mismo pone en el término medio, de tal suerte que sólo se requieren dos precisiones: el reclamar la periodización cierto tipo de fundamentación estructural, el "explicar la articulación entre base y superestructura". El tema así visto conduce epistemológicamente a una doble pregunta ya respondida antes: ¿qué "determina a las ideas? ¿O, son ellas mismas determinantes"?

La problematización, tan prometida, da peso a las soluciones. Recuérdesse que el autor no quiere ni busca respuestas, pero sí mover las inteligencias, liberadas del sistema cerrado, para que expongan entre todos una pluralidad de caminos, de aberturas a los problemas. Por eso el Hacia está compuesto al amparo de una perspectiva epistemológica, no de una epistemología o ya tenida o sólo buscada. Esa perspectiva se plantea también como interrogación, no como un conjunto de verdades. Interroga el autor sobre la creación de los conocimientos racionalmente rigurosos y sobre una explicación *a posteriori* del proceso. En sus palabras: por perspectiva epistemológica se entiende "la interrogación acerca del modo efectivo de producción de los conocimientos científicos y, por ende, *a posteriori* del mismo proceso". Tal materia es asunto obligado de reflexión, porque indica que la filosofía y la Historia de las Ideas son disciplinas del máximo rigor, ordenadas a la creación científica.

## La temporalidad de las ideas

En el Hacia, además de las precisiones señaladas, la vocación epistemológica lleva a concebir al hombre que filosofa como un ser haciéndose y, a la filosofía, como un saber para hacerse humanamente. Uno y otro, el haciéndose y el hacerse, tienen lugar en la historia y por ella se explican. Recoge el Hacia la heredad del siglo xx, esa virtud bien conocida por conciencia histórica, gracias a la cual el hombre se sabe un ser que está y pertenece a la historia e, incluso, en algún sentido, vive la his-

toria y es, él mismo, historia. Esto viene a constituirse en el fondo de la obra, sobre el cual se levanta la temporalidad del hombre, enseñada por el maestro José Gaos un poco antes de publicarla en 1942. La componen un presente que determina al pasado y al futuro, un pasado que determina al presente y al futuro, un futuro que: determina al presente y al pasado. Lo cual indica, con sobrada claridad, cómo la estructura del *Hacia* coloca a su autor entre los discípulos formales del maestro José Gaos, no importando el caso que no haya oído directamente sus palabras de docencia, ni haya investigado bajo su dirección.

La doctrina, aunque en ocasiones falte la advertencia o el reconocimiento, es usada normalmente para justificar las actividades filosóficas latinoamericanas. Puede enunciarse, en breve, de este modo: un tiempo será cual decidan los otros dos; por eso mismo, ninguno será ajeno o extraño a cualquiera de ambos. La convicción nace con el estudio del pensamiento hispanoamericano (1940-1943), y opera desde entonces, pero es formulada conceptualmente en el año de 1953: los mexicanos han vivido y han pensado desde un presente para vivir y pensar de acuerdo con su más puro pasado, desde su pasado para vivir y pensar el más puro presente, desde su futuro para vivir y pensar de acuerdo con su más puro presente. Cada temporalidad vivida propiamente asegura la vida propia de las demás. De tal manera que las tres temporalidades le pertenecen al mexicano y ninguna le es extraña y ajena. Que valga la reiteración: no hay un pasado ni un futuro que le sean extraños o ajenos, como no hay un presente extraño.

El maestro José Gaos no hubiera llegado a formular así las tesis, si sólo hubiera comentado la doctrina sobre la temporalidad expuesta por Heidegger al final de *El ser y el tiempo*; llegó porque la aplicaron él y sus discípulos, y porque su experiencia redundó en investigaciones ejemplares. Por su parte, el doctor Cerutti afirma que "nuestra particular situación sociohistórica exige una interpretación de nuestro pasado y de nuestro presente para construir nuestro futuro". La teoría, no cabe duda, ilumina y el magisterio de José Gaos fortalece la posición, pero el *Hacia* va probando en sus páginas que existe; la necesidad de construirnos un futuro propio, desde el pa-

sado y el presente más propios, porque la marginación, el subdesarrollo, la dependencia, por un lado, y, por otro, la búsqueda de la libertad, la democracia, el desarrollo humano son impulsos e ideales de los latinoamericanos, para los que no existe ninguna renuncia.

Sobre el objeto del filosofar el Hacia, íntegro, pertenece, de modo igual, a la descendencia del maestro José Gaos, quien estableció definitivamente cuál era el material de reflexión, de análisis y de interpretación que habría de realizar el filósofo hispanoamericano (para nosotros latinoamericano). "El tema expreso del pensamiento hispanoamericano es él mismo en su pasado, presente y futuro." En otros términos, que recuerdan a Ortega y Gasset, el maestro dijo también que el objeto de reflexión, específico y obligatorio para los filósofos, lo proporcionaba la propia circunstancia americana, habida cuenta que ésta se extendía a todo el Continente y, con igual atribución, a las otras porciones de la tierra. Los filósofos latinoamericanistas, sin demérito de su posición personal y sin olvidar la enseñanza coincidente de Juan Bautista Alberdi un siglo antes (1848), investigan y reflexionan con este fundamento, que el Hacia del doctor Cerutti usa constantemente para dar racionalidad a su obra.

De forma similar al maestro Gaos los latinoamericanistas no deprecian ni omiten la teoría, o los estudios provenientes de otros campos. Pero ejercitan el filosofar sobre los problemas específicamente propios. La ocupación filosófica latinoamericana sigue los pasos de los griegos: se responsabiliza de conocer y solucionar las necesidades de los mismos latinoamericanos, en su calidad de hombres y en su condición latinoamericana. Cada filósofo elige la temática de su dilección. Por ejemplo, es respetado Francisco Miró Quezada por su cultivo clásico de la Historia de las Ideas, sin disminuir nada sus trabajos de filosofía científica. Y todo mundo, los varios seguidores desde luego, viene aceptando las cuestiones que Leopoldo Zea identifica con la filosofía latinoamericana: la colaboración en plan de igualdad con la filosofía europea, qué somos, el carácter nacional, las bases y criterios de la integración, la marginalidad, la dependencia, la subordinación, el espíritu propio.

Resta considerar si cada tiempo de la temporalidad concreta su tema peculiar. De cierto el curso intelectual del Hacia parte del presente latinoamericano. Esta temporalidad no es más significativa que las otras dos. Tácitamente el doctor Cerutti la trata, empero, al principio, con el ánimo de responder a la tensión actual. El filósofo es apremiado, ante todo, por las urgencias inmediatas, las que han de ser resueltas para volver posible y provechosa la vida del presente. Así le acontece, porque su definición le da el oficio de renovar la doctrina, de rehacer el modo de existencia, de construir *ex toto* al presente. Unos criterios constantes recorren el Hacia: pensar el presente y elaborar el método que nos permita construirlo, tal como lo deseamos y nos sentimos obligados a realizarlo. Esto será posible cuando el filósofo cumpla su función de conocer "la plenitud del presente", pues entonces se conocerán las necesidades y los ideales del aquí y ahora. Tal conocer se concreta en tres actividades: una, formar en el latinoamericano "la conciencia de la necesidad de un autoexamen riguroso", generar y extender "una labor crítica" todavía incipiente, ir al pasado con el objeto de adquirir una mayor precisión sobre el presente, según las palabras del maestro José Gaos, para el cual "ni este presente puede cobrar y lograr la debida conciencia plena de sí mismo, sino en y por su Historia de la Historia anterior".

Ésta son las guías del Hacia y funcionan como su fundamento. Conviene recapacitar: si el presente no se afirma sobre una conciencia de sí mismo, que sea plena, no cumple su papel en la temporalidad; no hay elección ante la conciencia, pues su condición y valor la hacen debida; el presente cobra y logra tal conciencia, no por simple espontaneidad, sino por encontrarla en y por una singular precisión histórica, a la Historia de las Ideas y a la filosofía de que forma parte, les corresponde aplicar las tesis y darles certidumbre, ya que esa historia está obligada a revalorar e interpretar el más propio pasado a partir del más propio presente y del más propio futuro.

La historia así requerida dista de ser la historia de los hechos. El maestro José Gaos habla explícitamente de hacer historia debida, obligada, de la historiografía. Es el camino

que emprende el Hacia, más aún, lo propone como empeño y programa común a los filósofos latinoamericanos. Recoge las lecciones de 1952 y 1953, cuando el maestro José Gaos señala la importancia de realizar la historia de la historiografía latinoamericana.

Una tarea "decisiva para determinar los modos en que se ha ido articulando nuestra conciencia". Con otras palabras: hay que elaborar la historia que historea aquello que hemos ido siendo. Pero la indicación, a pesar de los años transcurridos no la ha cumplido adecuadamente cada generación. El concepto y la aplicación de la historiografía como un conocimiento de la Historia de las Ideas, y de la filosofía misma, está puesta en cuestión por el lado del método y por el lado de su contenido. De cierto, en 50 años se ha practicado una historiografía de varias cualidades: historiar la historia y la filosofía, mostrando su existencia y su valor; exponer los hechos y las razones sobre los cuales se funda la racionalidad del filosofar latinoamericano; encontrar, bajo un conocer cierto, los pasos que han ido construyendo el filosofar; descubrir la filosofía que sustentaba el proceso historiográfico; poner de manifiesto las varias reconstrucciones que, además de configurar nuestra historia, integran cada pasado a su respectivo presente y futuro. De tal riqueza se nutre el Hacia. Está lejos de revalorar, o de pedir la revaloración, de pasos enteros. Elige el que contiene la reflexión explicativa, tanto del proceso latinoamericano, como de los mecanismos empleados por los intereses sociales para beneficiarse del proceso.

## La reconstrucción del pasado

Esta misma labor del desarrollo historiográfico impulsa al doctor Cerutti a proponer hoy una reconstrucción de la historiografía. La labor historiográfica confirma que aún no se resuelve la necesidad de alcanzar una autoconciencia histórica, capaz de evaluar lo construido por la filosofía, en función de lo que se hace a partir del pensar presente, y del pensar sobre el hacer lo que se debe en el futuro. El autor espera con-

tribuir a formular el trabajo de un programa común. Para él es un problema decisivo la revisión de la historiografía, buscando estos fines: medir la conciencia y la inconciencia de la historia y del mismo presente. Descubrir más filosofemas, o unos pasos más dados por la filosofía, los que corresponden y son los propios de los latinoamericanos, aunque algunos los tengan como provisionales o de escasa originalidad; sacar a la luz las filosofías, o los supuestos filosóficos, de más construcciones hechas, mediante un esfuerzo historiográfico más pulido y fundado; en fin, gracias al esfuerzo historiográfico, lograr una reconstrucción del pasado, tal que amplíe y enriquezca los sentidos de ese pasado. La reconstrucción, y en general la revisión de la historiografía, devolverán a los latinoamericanos su historia y les permitirá integrarla al futuro que ya vienen "previniendo".

Nada menos que de la reconstrucción y la revisión penden el tener conciencia histórica, el valorar la filosofía practicada, el preparar el futuro. Con razón el doctor Cerutti pone las luces aclaratorias. Indica por qué la historia de la historiografía es, por un lado, "la cruz de los historiadores" y, por otro, una de las labores más decisivas para ajustar el modo de hacer filosofía, esto es, para rescatar el mundo y construir el futuro y el presente, sin caer en la no filosofía, sino, al contrario, elaborar bien la validez de la dimensión epistemológica y metodológica. La filosofía latinoamericana, de tal modo, cambia el tropicalismo, de que se le acusa, por un modo riguroso de filosofar.

No el simple trasfondo de la reflexión historiográfica, sino su fundamento, es una concepción operativa de la historia. operativa, porque se concibe sólo respecto a su función en la filosofía y en la Historia de las Ideas. Desde luego, el Hacia declara inicialmente la vinculación entre la consideración epistemológica de la historia y la dimensión histórica. No se asume la tesis extremada de que historiar es filosofar, pero se sostiene la imposibilidad de la reflexión filosófica para los latinoamericanos, si ignoran la historia de su filosofar. No había avance ni aportación mientras desconozcan dónde se encuentran filosóficamente, y cuáles reflexiones están hechas

en el pasado. La filosofía trabaja sobre tradiciones y a partir de ellas, "para negarlas, afirmarlas, retocarlas, sostenerlas, mejorarlas, adaptarlas".

Estas líneas contienen un real axioma para el filosofar latinoamericano, a veces equivocado, a veces poco seguro de sí mismo, la mayor de las veces no valorado adecuadamente. No puede abandonar el cultivo sistemático de la historia, tanto en el área de la filosofía, como en la Historia de las Ideas Filosóficas, pues no acepta la marginación, la minusvaloración, el desconocimiento. Cuando ejercite la historia conocerá el papel cumplido por la reflexión, esto es, se conocerá a sí mismo y sabrá cómo valorarse ante sí y los demás. La historia, pues, permite al latinoamericano rehacerse según el más propio presente filosófico y el más propio pasado, también filosófico. Del axioma nace el postulado: si hay conocimiento de la filosofía y de la Historia de las Ideas, por eso se sabrá, al menos, qué hacer para tenerlas a ambas.

La importancia mayor concedida a la conciencia histórica no se acompaña de una teoría. Más bien se procede pensando que la conciencia "elabora el ser que condiciona" a la filosofía latinoamericana. Lo cual no trae una abertura al idealismo ingenuo, sino la advertencia de que tanto la filosofía, como la Historia de las Ideas Filosóficas, están insertas en el proceso de temporalidad, que da inicio con el presente hacia el pasado y el futuro. Caben dos indicaciones: primera, tal advertencia libera de los extremos de una imposible neutralidad y de un actuante historicismo clásico, dejando a salvo el carácter dinámico y variable de la historia. Lo segundo, originado por ese carácter, es la mencionada necesidad de reconstruir la historia. Si la reconstrucción apareció como indispensable para revisar la historiografía, ante la historia la reconstrucción se impone con una necesidad total. Precisamente la nota, que se autoasigna el Hacia, consiste en "la tarea de lograr la visión del pasado que nos compete construir" desde el presente. Cada generación ve y entiende su propio pasado, sus relaciones con el todo de la historia, su materialidad concreta, su potencialidad y sus matices cambiantes. Así lo ejecuta para encontrarse y ser ella misma.

Hay que reiterar un poco el cimiento del Hacia, el cual es nada menos que la reconstrucción histórica. El presente consigue dar solución a sus inquietudes y su problemática urgente, sólo cuando se conoce a sí mismo con plenitud. Pues bien, es creencia y doctrina que esto se logra con la luz del pasado, pero al pasado lo vemos, le preguntamos, lo cuestionamos desde el presente. Cada generación entiende a su propio pasado. Por eso se habla con propiedad de encontrarse y se plantea hoy, con la Historia de las Ideas, la reconstrucción. El autor considera el construir y el reconstruir como dos operaciones especulativas; comienzan no siendo y terminan siendo claramente prácticas. Sólo existen cuando hay problematización, tematización, historización. En vista de todo lo cual el autor reinterpreta, "retocar" dice, la fórmula clásica del maestro José Gaos. La reconstrucción no significa negar nuestro pasado, para, entonces, rehacernos según un presente extraño. Significa reconocer nuestro pasado más propio para comprendernos en el presente con "un pasado vivo", en la medida en que nos pertenece "y no ha sido realizado" todavía.

Aunque el doctor Cerutti se vale del término reconstruir para nombrar la obra del filósofo en las tres temporalidades, de seguro por autorizarlo grandes historiadores, con todo, está como respaldo el término rehacer, vuelto familiar entre nosotros por el maestro José Gaos. Los dos parecen sinónimos y alcanzan a serlo en los diccionarios. En punto a las temporalidades sus significaciones difieren. Reconstruir especifica la idea de volver a erigir, a edificar, a fabricar la historia, a la manera de un objeto material; rehacer el pasado da idea de volver a producir y darle el primer ser a la historia, dándole la forma y la traza que le sea propia y debida. Hay razón para complementar un término con otro, sobre todo cuando el autor asume la afirmación que el maestro Gaos, allá en los finales de los cuarenta, escribe sobre su discípulo Leopoldo Zea, al cual valora altamente por no negar el pasado, lo que llevaría a rehacerse según el pasado y presente extraños, y por reconocerlo y practicar con él una verdadera *Aufhebung*, en el triple sentido de la supresión de lo no reconocible, de "conservación" de lo reconocido como subsistente, de "elevación" de lo reconocido por valioso. Así las ideas construcción-reconstrucción.

## La racionalidad de la utopía

El presente y el pasado, las temporalidades sobre las que el Hacia medita para dar racionalidad a la revisión historiográfica, exigen la otra temporalidad: el futuro. Ese futuro que sueñan despiertos los latinoamericanos y que no han podido cancelar el exilio, la tortura, las amenazas, el genocidio, las invasiones e intervenciones, la propaganda subliminal. Juzga bien el autor el sentido de la historia latinoamericana, pues lo impulsa la certeza de que los hombres concretos, "de carne y hueso", en busca de su más propio presente y futuro, "no quieren ni pueden renunciar a su pasado". Esta nota fundamental del latinoamericano de ansiar la construcción del futuro, imperando la actitud emotiva, tiene su posibilidad real en la construcción del presente y el pasado. El futuro toma así el rostro de una utopía racional. Una utopía, sin lugar aún como lo dice el nombre, pero no sin concepción, pues el Hacia, alimentándose de una historia utópica, contiene los elementos de una utopía latinoamericana. La reconstrucción del más propio pasado y del más propio presente afirma la construcción del futuro.

El utopismo, que el Hacia razona con una temporalidad, pertenece al utopismo humano, bajo cuyo signo nace y ha existido la América Latina. La historia de esta América es una cadena de utopías y es, también, un alimento al utopismo humano. Ahora Latinoamérica es el lugar, el topos, dónde debe realizarse lo que todavía no tiene lugar. Se trata de una realización necesaria: el filósofo ve y sabe que el hombre, para su conservación y desarrollo, necesita otro lugar.

La utopía así pensada es una construcción con materiales históricos. En el pasado vivo y en el déficit del presente sobresalen los sueños no cumplidos, tantos y tantos anhelos: dolores, quejidos y esperanzas reclaman satisfacción; exigen los sueños soñados en vigilia un mundo mejor. ¿Para qué contar? ¿Para qué recordar a quienes pusieron acciones ejemplares en el intento de alcanzar los sueños? El autor los trae selectivamente a la memoria con el propósito de continuar sus acciones. No importa pensar en programas, si tal es un modo

nuestro de expresarnos y si ellos se ordenan a la acción. Importa de veras no seguir a Platón con su utopía "del orden riguroso de la planificación". La utopía, que hoy se impone, deben configurarla hombres "solidarios", movidos por la justicia, esforzados por no aceptar la negación del hombre y de la vida a todos los niveles. Otra característica le adviene a la utopía por nacer del pasado mismo, de lo que Mariátegui llamó ----- de la realidad. Los sueños sueñan la realidad, la utopía busca un lugar, la utopía es "realista". Mariátegui puede formularla con las ideas-palabras de Vasconcelos: "pesimismo de la realidad y optimismo del ideal".

El filósofo latinoamericano merece el nombre de utopista, cuando ve una realidad potencial, una realidad superior por realizar un mundo otro, alternativo, diferente. La conciencia testimonia la visión desde la época precolombina. Aquí está el deber del filósofo: deber, no de interpretar la realidad, aunque se supone; deber de transformarla. Esta expresión, recordatoria de Marx, no indica otra cosa sino que al filósofo compete formalmente construir el camino para la realización de los sueños, mientras la realidad le impide dormir y lo empuja a soñar despierto. La utopía suya existe, porque trabaja sistemáticamente para realizar el sueño; no, de manera simple, porque sueña. El filósofo trabaja por construir la realidad ideal.

Nace de inmediato la pregunta: ¿cómo colaborar en la construcción de ese otro mundo en Latinoamérica? Atrás se habló del conocimiento del más propio pasado, del más propio presente y del más propio futuro. Ahora se dicen varias cosas no soslayables: una, si la filosofía latinoamericana merece serlo, como lo ha merecido en tiempos anteriores, no tiene alternativa de "articularse a la praxis del pueblo"; "está obligada a reflexionar, a parir categorías", que, de acuerdo con la práctica del maestro José Gaos y sus discípulos, expliquen los hechos, comprendan el proceso de la realidad, roten los caminos para transitar rumbo a la solución. Dos, no construir en el aire; construir la construcción liberadora, "el parto histórico", que estamos viendo, "si lo queremos ver", "a lo Nicaragua, a lo El Salvador". Esto no significa aplicar la Historia de las Ideas bajo la perspectiva de la liberación. Tal impli-

caría anular la advertencia primera; implicaría, además, dijo el autor en 1982, "una torsión" al trabajo de pensar nuevas categorías. Tres, no plantearse, al modo de Heráclito, "la posibilidad de lo imposible o de lo inesperado"; más bien, tener una fe estable en las finalidades y valores de Latinoamérica, como también percibir la esperanza ampliada de ella, y, a partir de allí, emplear la Historia de las Ideas Filosóficas, una disciplina que no descubre problemas insolubles, sino encuentra la solución de los problemas, con la condición de que sean debidamente problematizados. Cuatro, echar mano de nuestra heredad, la tradición humana, filosófica, científica, técnica y política para pensar el futuro desde la realidad, para construirlo esforzadamente. El doctor Cerutti confía: no habrá poder que impida la obra del hombre latinoamericano, a quien Mariátegui llama "hombre matinal".

### El método necesario

Todo lo pensado hasta aquí se desvanecería como una sombra, de carecer los filósofos latinoamericanos de un método, que sea una especie de instrumental adecuado. El buen método es requisito esencial de todo buen filosofar. La historia de la filosofía entera, viéndola desde Platón hasta Descartes, Kant y la analítica actual, vuelve irrecusable la afirmación de que no existe filosofía sin el método proporcionado al filosofar correspondiente y, por eso, sea el instrumento para llevar a cabo dos acciones decisivas: meditar sobre el objeto y cumplir la finalidad del mismo. Objeto, finalidad y método son las condiciones del todo necesarias para que haya filosofía.

Precisamente esta convicción explica por qué la historiografía, esa explicada ya, esté en problemas: no tiene ni la capacidad ni la potencialidad de construirse y reconstruirse a sí misma, por carecer del método adecuado. El *Hacia entero* se dirige a exponer el problema y a reflexionar sobre el status historiográfico y sus razonables caminos de solución. No hay lugar para las dudas. Una de las dificultades mayores, que afronta la filosofía latinoamericana, "es la carencia de una

metodología que le permita reconstruir su tradición y establecer dónde se encuentra". Las operaciones de construir y reconstruir no pueden llevarse a término. Se entiende que los filósofos, preocupados por la historia de la filosofía y por la Historia de las Ideas Filosóficas, apunten siempre contra "la espinosa cuestión de la metodología". Por no resolverla con propiedad la filosofía latinoamericana no adquiere su carácter de constructora en ninguna de las tres temporalidades: el pasado, el presente y el futuro. No está capacitada para rehacer el presente desde el más propio pasado, ni para rehacer el futuro desde el más propio presente. La carencia, por lo tanto, de una metodología historiográfica impide penetrar en "Nuestra América", e, igualmente, definir lo que esta América debe ser.

La situación enunciada es grave, pues anula la existencia de la filosofía y, al interior suyo, de la Historia de las Ideas. He aquí el talón de Aquiles del filosofar latinoamericano. Hay, ciertamente autores y obras significativas, por su número y por sus cualidades, que dan vitalidad a unas reflexiones bien comprendidas por el vocablo pensamiento. Para referirse a casos concretos, el Hacia revalora las contribuciones de José Gaos y sus discípulos, incluido el que formó más maestro al maestro, Leopoldo Zea, cuyo Positivismo en México (1943) prosigue su válida enseñanza sobre cómo investigar en la Historia de las Ideas. Pero el doctor Cerutti da un paso más: busca un filosofar racional, al que no excluyan fácilmente de la filosofía los cultivadores de una filosofía *more scientifico*. El tema, por lo demás, pertenece a quienes se ocupan en pensar la filosofía latinoamericana como filosofía estricta. Con ellos el autor compone un esquema sobre la metodología de la historiografía latinoamericana.

El esquema tiene más valor como testimonio de que no existe la metodología adecuada y que, sobre todo, ha llegado la hora de enfrentarse con tal problemática. De allí que, teniéndolos como sustrato, no haga consideraciones reflejas sobre el pensamiento y la práctica del maestro José Gaos y de sus discípulos, directos o indirectos de los años cincuenta a nuestros días. Por otra parte, el doctor Cerutti sigue la enseñanza del maestro escrita en 1952: revisar la Historia de las Ideas y

hacerla partícipe de la historia, revisada también, de la filosofía. Puede, al servicio de su propósito, reinterpretar los análisis del panameño Ricaurte Soler, quien en 1975 valora dos historiografías de inspiración materialista. Una, válida en los años cuarenta y cincuenta, emplea el marxismo, aunque con ignorancia de la realidad económica; piensa una historia específica de Latinoamérica y, por ello, escapa del "reflejismo" de otras culturas, bajo el cual solía considerarse la historia latinoamericana. A estas virtudes añadía el defecto de singularizar la originalidad latinoamericana y, en consecuencia, cerrar las puertas a la universalidad. La otra, vigente en los años sesenta y setenta, adquiere su sentido de la teoría sociológica del desarrollo, según la cual la historia ideológica pertenecía a la periferia de las naciones avanzadas y, a la vez, expresaba el subdesarrollo y la dependencia respecto del centro capitalista. No tomaba en cuenta el carácter dialéctico de la realidad y concebía una historiografía exclusiva de objeto universal. Semejante esfuerzo historiográfico logra distinguir y, más significativo, mostrar la identidad específica de la historiografía latinoamericana, su periodización, su valor. Sin embargo, el radio y la profundidad de su influencia fueron limitados, debido al hecho de que en esos tiempos era poco aceptable una lectura materialista de la Historia de la Ideas.

El mismo Ricaurte Soler analiza una tercera corriente, por la cual resulta escasamente inteligible la historiografía de la Historia de las Ideas. La origina la obra de Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, publicada en 1943. En ella se vio de inmediato el modelo de la Historia de las Ideas, un modelo que perdura hasta nuestros días, aunque según Ricaurte Soler, Leopoldo Zea conciba las ideas como los medios que usa la burguesía para alcanzar un poder hegemónico. A cambio de esta limitante se reconoce a Zea, por su condición de pionero del historicismo latinoamericano, una presencia operativa hacia el ser histórico, hacia la realidad latinoamericana. Ir a la realidad nuestra es todavía norma, que impide hacer ideas a partir de las ideas. Una norma bastante útil. El modelo, junto con los esforzados frutos producidos, debe ser retomado hoy como

una especie de "consigna" que se enfatice, estudie a profundidad, se agudice, se le descubran sus problemas.

Las notas sobre la metodología historiográfica ponen de manifiesto que ha llegado la hora de activar un programa de reconstrucción de la historiografía latinoamericana. Lógicamente el punto número uno será la revisión de la Historia de la Historia, esto es, la historia de la historiografía, de la cual no existe un estudio sistemático. Otro punto se refiere a la propia historiografía y su método, lo que es el propósito del autor y su obra.

El *Hacia* contiene unos razonamientos y una metodología; historiográfica, que resultan del pensamiento y las prácticas ya respaldadas por el uso, pero también perfila unas soluciones constructivas, fructíferas. No propone, ni anda en pos de ella, la solución teórica de la metodología. Como en otros casos, huye de los extremos consistentes en una simple experiencia o en una teoría a la manera kantiana. Para una experiencia simple bastaría con reconstruir la historia económica, política y social, y, luego, articularla con la Historia de las Ideas. Teme el autor que este paso, de suyo imprescindible, sea por ahora la salida posible, porque el conocimiento actual no provea mejores elementos. Empero, no satisface a quienes, desde la teoría, busquen "algo así como una explicación". Tener método no es, preferentemente, asimilar materiales de otros campos; tampoco aplicar una serie de reglas al filosofar, sino dirigir las reflexiones conforme a principios, a un objeto, a una finalidad, en suma, a una filosofía de la filosofía.

Esta concepción de la metodología nos coloca, ni más ni menos, al frente las soluciones ejemplares de Descartes, de Kant, de Heidegger. Sin embargo, la preocupación metodológica no sigue, acéptese por lección, las fundamentaciones de la *Crítica de la razón pura*. La problemática planteada está, de cierto en el espíritu kantiano, mas no en la letra. Explícitamente el *Hacia* excluye un planteamiento kantiano, porque no se ocupa de investigar las condiciones de posibilidad de la metodología historiográfica, si bien esta doctrina puede ser aprovechada al desarrollar la teoría pertinente. Más bien el propósito es comprender e interpretar las experiencias lati-

noamericanas y, con ellas y desde ellas, conceptualizar una metodología, "avanzar en los niveles de conciencia y del pensar", señala el autor, de manera que se recojan las experiencias concretas y se confeccionen una explicación. Esto pide un desarrollo y una fundamentación que, por cierto están en la intención del autor.

Los dos últimos párrafos merecen más atención, pues de ellos se deducen pareceres contrarios. Por una parte, la metodología requiere una teoría y debe acompañarse de una explicación: por otras, su material de comprensión, de interpretación son las experiencias latinoamericanas concretas; por una tercera, la metodología adquirida funcionará como un concepto, que se predique de la experiencia y origine la explicación necesitada. Las tres instancias son fundamentales por constitutivas.

### La metodología epistemológica

A raíz de tales consideraciones el doctor Cerutti va soltando en cada monografía los elementos de una posición teórica bien definida. La piedra angular no es otra que la incorporación del pensar epistemológico a la obra historiográfica de la filosofía. Precisamente la cuestión metodológica se resuelve con la constitución y el cultivo de una filosofía epistemológica. La cual requiere varios deslindes: no pensar el problema metodológico como autónomo, sino determinado (¿acaso únicamente condicionado?) por la naturaleza epistemológica de la filosofía; si la filosofía, de la cual pende la historiografía, es, y a esto se inclina el doctor Cerutti, "un momento dentro del discurso y la práctica de la ciencia social", o si prevalece la filosofía idealista, caracterizada por su intervención política burguesa. Difícil seguir esta "alternativa epistemológica", no obstante que sea una obligación apropiarse de la intención reiterada: asegurar la calificación a la filosofía latinoamericana de filosofía racionalmente metódica.

Algo semejante ocurre con un tercer deslinde, conforme al cual la pura especulación no está en condiciones de "apor-

tar algo a las urgencias actuales"; pero, en cambio, la filosofía es aportativa cuando ella resulta de reflexionar sobre aquellas prácticas filosóficas que sean experiencias valiosas. Que una metodología tal sea racional y no imaginativa, no cabe duda, y tampoco cabe duda de que lo expuesto lleva consigo severas cuestiones, para las cuales no hay espacio en la obra.

Se han expuesto las finalidades de la metodología y se han encontrado cuestiones claves por resolver. El autor las enuncia y sólo trata con alguna extensión el asunto de la experiencia, o, por así decir, del origen de la metodología. Dos tesis son definitorias: "la metodología no puede proponerse *a priori* o con carácter normativo"; la metodología "surge del proceso de reflexión teórica sobre los materiales". Juntas estas tesis vienen a ser como una culminación de un discurso suficientemente elaborado, si bien no plantea una interrogación kantiana. Empero, las dos tesis dan la apariencia de no poder existir juntas, pues semejan una oposición. ¿La reflexión teórica sobre los materiales no tiene como soporte una actividad *a priori*? ¿No acaso la metodología debe ser, en última instancia, una explicación, vale decir, una teoría compuesta por una visión global y fundada teóricamente?

A estas preguntas embarazosas responde el Hacia de dos modos, válidos cada uno por su lado, si las respuestas se piden donde se debe, en la investigación historiográfica, propia de la Historia de las Ideas. La vía abierta por el maestro José Gaos, de la teoría a los textos, de los textos a la teoría, la reencuentra en Pierre Vilar, cuando indica atender al doble movimiento "que va de la investigación a la teoría y de la teoría a los casos". La doctrina se torna concreción aclaradora precisamente al aplicarse al campo de la investigación. Esa concreción no sólo dirige la organización de los materiales en torno a una significación concreta; también le presta, a manera de instrumentos, conceptos que al inicio dicen la significación y el valor de los materiales por investigar. Simultáneamente los materiales mismos dicen su sentido, el significado que les da experiencia, la finalidad que los unifica, las categorías que los explican. Como que los materiales cobran, por así decir, el papel de una teoría modificadora de la teoría inicial.

Tal integración de teoría y de textos-casos en la investigación vuelve ociosas las cuestiones sobre la doctrina como antes y los textos como un después. Pero vuelve inteligible que cuantas dificultades teórica y metodológicas surjan en la investigación, ni pueden resolverse antes de ella, ni pueden convertirse en la normatividad de la práctica historiográfica. La primacía, por lo tanto, no pertenece a la teoría, sino a los problemas percibidos en la investigación y su práctica. La primacía empírica impide que en la investigación se practique una metodología, que sea una mezcla, sin orden, de lo empírico y lo especulativo. No hay una parte empírica derivada de la investigación y otra parte especulativa, simplemente junto a ella. Los materiales toman, en la investigación, el papel de fundamentos empíricos dominantes. Lo cual se revierte sobre la conceptualización, pues más que ser un análisis conforme a los materiales, es un análisis tal por el tipo de materiales. Pero no desaparece la actividad de la teoría, del a priori; sólo que no resuelve las dificultades de la investigación, o no las resuelve ni definitivamente ni totalmente. Las dificultades de la investigación "no se pueden superar sólo especulativamente"; adquieren clarificación por la conceptualización que hacen posible los materiales. De los materiales desordenados va la investigación a la conceptualización de los mismos y, luego, vuelve de los conceptos a los materiales. Lo cual permite afirmar que la fórmula de conciliación entre teoría y textos, entre especulación y datos empíricos, no echa por tierra la idea central: los problemas medulares de la metodología no son resueltos previamente a las investigaciones, sino en la realización de ellas.

El planteamiento de una metodología epistemológica está dado. Acuden a la mente temas por explicar, puntos cuestionables, tesis discutibles. El Hacia incita a la reflexión sobre ellos. Mientras tal cosa acontezca, existe la certeza moral de que semejante metodología es valiosa, por cuanto gracias a su aplicación la Historia de las Ideas cumple sus fines particulares; por cuanto, también, proporciona a la Historia de las Ideas un carácter de rigurosa filosofía, un carácter de plena racionalidad. Cuando se anuncia atrás que la argumentación metódi-

ca no era kantiana, se contrajo el compromiso de levantar una metodología diferente de la pura: no referida a las formas, o reglas generales, de la razón misma, sino creada en función del objeto, no válida por su deber ser, sino por su función ante los hechos históricos. La respuesta, como se advierte, existe ya en el Hacia.

Bajo semejante delimitación el Hacia se ocupa largamente de los problemas fundamentales en la Historia de las Ideas. Uno a uno van saliendo a la luz los problemas metodológicos, aquéllos específicos del *logos*, no de la técnica, de la investigación. Son explicados, se narran sus expectativas y probables desvíos, se miden su valor y alcance. Allí están para que los estudiosos los aprovechen al relevar y reconstruir la Historia de las Ideas.

De momento es bueno presentar con el autor tres aspectos de consideración general. Sea uno: el objeto, o punto de partida no es simplemente la realidad, porque ella "jamás" es accesible de modo inmediato. La mediatiza siempre un lenguaje, que, por un lado es una construcción histórica a través de varios lenguajes y, por otro, es manejado por el agente histórico, el investigador, el cual tiene la capacidad de leer lenguajes y es autor de algunos. La metodología supone así la llamada teoría del texto. Sea dos: la relación entre los objetos o series literaria, artística, político-social. No basta remitir presuntos hechos artísticos a los sociales. El asunto es la vinculación de estas series con los objetos-ideas de la Historia de las Ideas. Sea tres: las series deben tratarse y no en abstracto, debido a la naturaleza misma de la Historia de las Ideas; esto significa una necesaria regionalización para elaborar la historia ideológica. Evitando la arbitrariedad y la división política de los países, ha de trabajarse sobre áreas y asumirse la problemática de cada una. Los tres aspectos dan expresión a verdaderos problemas, radicales, de cuya consideración positiva depende, aunque no sólo de ellos, el carácter metódico de la Historia de las Ideas. Lo que equivale a "avanzar en la generación de un riguroso discurso propio, que exprese nuestra realidad".

Aquí termina la primera parte de lo que podría llamarse fundamentos y concepción de la metodología de la Historia

de las Ideas. El doctor Cerutti prosigue a la segunda sobre los métodos de la Historia de la Filosofía, a los cuales analiza, dentro del nivel latinoamericano, para advertir lo que ofrecen o pueden ofrecer a la metodología, ya la enriquezcan, ya la articulen con otras racionalidades. El tema central de la metodología es un tema autónomo, pero no desarticulado, ni menos en forma independiente de una idea de la filosofía y de un propósito filosófico. Los supuestos sobre los cuales descansa la metodología, de los cuales toma su punto de partida, a los cuales vuelve una y otra vez, son: el objeto de filosofar es en el sentido estricto latinoamericano, o sea, los problemas latinoamericanos; existe la filosofía latinoamericana, la cual es verdadera filosofía, bajo el criterio y el ejemplo de los antiguos; no basta, ni puede ser el ideal, el simple filosofar sobre objeto latinoamericano, pues se requiere de modo necesario filosofar con técnica, con método, de acuerdo con principios y categorías, aunque halla exponentes que no sigan el rigor filosófico; la metodología por definir es de índole epistemológica y por eso es una metodología racional, de rigor filosófico, con fundamento real; la metodología ha de colaborar a establecer, dentro del campo de la Historia de las Ideas, la filosofía estricta, la necesitada por Latinoamérica y su situación de subdesarrollo, la urgida por sus pensadores satélites y su vida dependiente; la metodología ha de poner a los latinoamericanos en el camino de un discurso propio, el que exprese sus problemas y los resuelva; la metodología será apropiada para transformar a los latinoamericanos y su realidad, en el sentido de su deseada utopía. Puntos expresables brevemente al decir que la filosofía auténtica es la búsqueda del ser propio, si bien no se trata del ser original. De acuerdo con la tradición latinoamericana y en especial la mexicana de Caso y Samuel Ramos, no se afana el autor por la originalidad tan buscada en los últimos tiempos. La originalidad se da por añadidura, afirma el Hacia, sí el filosofar es auténtico.



Reeditar es siempre difícil. Esta segunda edición se justifica por dos motivos. Primero, la edición realizada hace más de 10 años está completamente agotada y sigue siendo requerida. Es la motivación más importante. Pero, hay un segundo e ineludible motivo y es el valor simbólico que puede conservar un texto que se pensó para iniciar una colección con las mismas características de la que hoy iniciamos. Ya en 1984, cuando firmé la justificación de la primera edición, hacía algunos años que veníamos intentando contar con una colección en la que se pudieran presentar los resultados de la reflexión filosófica latinoamericanista de una forma digna; sacándolos de su relativa marginalidad y colocándolos en el centro del debate contemporáneo. Queríamos cumplir, salvadas las distancias, una función semejante a la que en sus inicios cumplió la colección Tierra Firme del Fondo de Cultura Económica, donde se dieron a conocer algunos de los esfuerzos pioneros por constituir una historia de las ideas filosóficas en la región latinoamericana y caribeña. Por razones ajenas a la voluntad de los involucrados la colección planeada para continuarse a partir de 1986 se quedó sólo en este volumen. Sin embargo, mantengo un acendrado reconocimiento a Raúl Padilla López, entonces alto funcionario de la Universidad de Guadalajara de la que después sería Rector, y a Manuel Rodríguez Lapuente, en ese entonces Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad jalisc-

ciense, por su comprensión y apoyo decidido a este proyecto. Siempre tuvimos conciencia de que la creatividad filosófica y la productividad intelectual están íntimamente unidas a dos condiciones indispensables, aunque seguramente no suficientes: grupos de interlocución adecuados y difusión oportuna a través de publicaciones dignas y, en estos tiempos, habría que aspirar al libro electrónico y a la biblioteca virtual. Condiciones *sine qua non* para poder avanzar en un esfuerzo conceptual acumulativo y autocrítico. Tuvimos que esperar más de 10 años para reconsiderar el proyecto. Y encontramos en el apoyo de Humberto Muñoz García, Coordinador de Humanidades de la UNAM, y de Alejandro Gutiérrez Robles, Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, la posibilidad de interactuar con un editor como Miguel Ángel Porrúa. El modelo del que partimos siempre ha sido el mismo. No hubiera existido el llamado *boom* de la literatura latinoamericana si en su momento un editor no hubiera apostado por unos autores prácticamente desconocidos y los hubiera editado y difundido con calidad y eficacia, confiando en sus obras. En filosofía acontecerá seguramente lo mismo. La presente colección: "Filosofía de Nuestra América" de la Editorial Miguel Ángel Porrúa dará cabida a esfuerzos rigurosos por renovar la reflexión teórica sobre la historiografía de la filosofía en la región y difundirá los logros del filosofar contemporáneo pensado desde una perspectiva nuestroamericanista.

La tentación de enmendar lo dicho es muy grande a la hora de revisar lo escrito hace varios años. El paso del tiempo da la ocasión de leerse con más distancia autocrítica. He resistido esa tentación en aras de los objetivos propuestos. No se trata de publicar un nuevo texto, sino de reeditar el antiguo, lo cual exigirá de los/las lectores/as interesados/as un esfuerzo para situar en su tiempo los trabajos. Tiempo que cada uno exhibe desde sus inicios. Y esto es importante, porque son expresión de un filosofar surgido de la coyuntura y no pensado con la pretensión intemporal de un clásico.

Con todo, no es posible evitar de plano recordar a los amigos e interlocutores que ya no están y que aparecen reiteradamente mencionados en el texto como, entre otros, Ri-

caurte Soler, Agustín Cueva, Hernán Malo González. Tampoco alegrarse, porque lo que se anuncia por allí como proyectos futuros se concretaron con frutos magníficos. Tal el caso de la revista *Pucará*, que llegó a su décimo año y sigue adelante hasta donde he sabido o una iniciativa editorial de gran envergadura como la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano editada por el Banco Central del Ecuador y la Corporación Editora Nacional. También, por qué no, es una satisfacción señalar que muchas de las líneas de investigación apuntadas han tenido desarrollos propios o de otros/as investigadores/as en estos años. ¿Sería demasiado pensar entonces que no fueron simples expresiones de deseos impracticables?

El tono coyuntural entra, incluso, de lleno en la política de aquellos años con referencias explícitas a la guerra centroamericana o a Malvinas. El panorama ha cambiado tanto después de 1989 que seguramente todo el texto tendría que ser escrito de otro modo. Pero, así fueron los tiempos de su gestación a los que ha quedado inextricablemente ceñido. Cabe entonces pensar en éste como en un "filosofar coyuntural", sin que eso le reste necesariamente fuerza teórica o fecundidad epistémica. El juicio pertinente lo darán en definitiva los/as lectores/as.

Es muy interesante constatar, sin embargo, que hoy el ámbito, campo o terreno disciplinario donde parecen darse las discrepancias y las aportaciones filosóficas en toda nuestra América es el de lo que, con mayor o menor fortuna, se denomina filosofía iberoamericana o latinoamericana. Esto es de por sí sintomático de una situación coyuntural inédita, en la medida en que en el tiempo en que se escribieron estos trabajos ese campo estaba puesto en cuestión o se dudaba incluso de su misma existencia. La historia de las ideas filosóficas aquí reclamadas -ideas encarnadas, institucionalizadas o historia materialista/como indistintamente se les denomina en el texto- está todavía en buena medida por hacer. Queda claro que la temática vertebral de esta segunda mitad del siglo xx puede datarse en 1968 con la edición del libro clásico y multieditado del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. Las preocupaciones de que brinda cuenta este volumen no

están afectadas de metodologismo, sino de una preocupación expresa por el modo de tratamiento que las fuentes ameritan y por un enfoque epistemológico que pregunta finalmente por lo que estamos efectivamente haciendo con esas fuentes y procesos que constituyen el material y el objeto de la historiografía. De paso, la concepción misma del filosofar es puesta en cuestión. Particularmente, la idea de una filosofía primera, y se la desplaza inicialmente hacia una filosofía *entre*, una especie de *nepantla* o cruce de todos los caminos del pensar y el actuar. Tan graves cuestiones quedan aquí abiertas. Conviene anotar que los textos aquí incluidos y otros que han aparecido recientemente en volumen con el título de *Memoria comprometida* editado en Heredia, Costa Rica por la Universidad Nacional, constituyen los antecedentes que conducen, a través de muchos vericuetos, a un texto en proceso que he denominado *Filosofar desde nuestra América* y en que muchos de los cabos aquí sueltos se anudan para exhibir su virtualidad argumental.

No me resta más que agradecer al maestro Rafael Moreno Montes de Oca su gentil y lúcida Introducción, que coloca bajo nueva luz la totalidad del texto. A Ignacio Díaz Ruiz, Director del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM por su apoyo y amistad. Y esperar, de nueva cuenta, que con este libro se inicie ahora sí una colección que signifique un hito y un avance cualitativo en nuestro filosofar.

*(Tepepan, D.F., 20 de abril de 1997.)*

## *Justificación de la primera edición*

**L**os trabajos que se incluyen en este volumen han sido redactados en diferentes momentos y con varios años de distancia entre sí. He considerado oportuno editarlos en conjunto, porque permitirán seguir así la marcha de una preocupación obsesiva por la historia de la filosofía, de las ideas filosóficas, en nuestra América. Este seguimiento se hace muy difícil, si no imposible, en ediciones dispersas. En todos se apunta la espinosa cuestión de la metodología requerida para realizar la reconstrucción de la historia de las ideas filosóficas entre nosotros. De ninguna manera -ello quedará, espero, explícito para los lectores- se considera que exista una metodología o que aquí se esté proponiendo la metodología que esta difícil reconstrucción exige. Más bien, se hace hincapié en la necesidad de no ignorar estas cuestiones metodológicas, de incorporar también la reflexión epistemológica a la labor historiográfica de la filosofía entre nosotros. La metodología no puede proponerse *a priori* o con carácter normativo. Ella surge del propio proceso de reflexión teórica sobre los materiales.

Los trabajos aquí incluidos hacen referencia a la filosofía, desarrollada especialmente en tres regiones de nuestra América: Ecuador, Argentina y México. En los tres casos la experiencia directa ha ido acompañada de una preocupación pedagógica y didáctica con el ánimo de motivar, estimular y movilizar la realización de tan relevante tarea entre estudiantes y colegas.

Dos enfoques se han mantenido constantes a lo largo de estos años. Por una parte, la idea de que la filosofía, entendida como *prima philosophia*, como filosofía fundante de las prácticas científicas o políticas, ha sido completamente desbancada en la actualidad. No es posible ya pensar que la pura especulación esté en condiciones de aportar algo a las urgencias de nuestro tiempo. Más bien, concebimos a la filosofía como un saber que surge de la reflexión acerca de esas mismas prácticas, que no puede ignorarlas, que recién después de haberlas experimentado fuertemente desde dentro está en condiciones de aportar algo más. Entendemos a la filosofía como ocupando un difícil lugar en el seno de las ciencias, del conocimiento y del saber. Con esto pasamos al segundo enfoque que hemos mantenido. El *locus* epistémico de la filosofía está en discusión. La pensamos como ubicada en un entre. Entre las ciencias y la política; acosada por ellas y, además, condicionada, "desde atrás", por la ideología. Resolver o, mejor todavía, esclarecer estas complejas relaciones en que se desarrolla el filosofar es una de las tareas de la reflexión epistemológica acerca de la filosofía.

Esta doble consideración epistemológica sobre la filosofía se articula en mis trabajos con la dimensión histórica. Considero que muy poco puede aportar la reflexión filosófica contemporánea si no sabe dónde se encuentra. La filosofía trabaja sobre tradiciones, a partir de ellas, para negarlas, afirmarlas, retocarlas, sostenerlas, mejorarlas, adaptarlas, etcétera. Mal se puede avanzar en esta tarea si se ignora lo ya hecho. Incluso en tiempos en que la preocupación por la originalidad se ha vuelto casi obsesiva -y aunque me cuento entre aquellos que consideran que si ésta se da, será por añadidura-, ¿cómo medir esa originalidad si se desconoce lo que ya se ha aportado a los diferentes temas y problemas que la filosofía aborda? En suma, el filosofar no es su historia, pero no se puede filosofar con ignorancia de la historia misma de la reflexión filosófica entre nosotros. Esclarecer el papel o función social que esa reflexión ha cumplido entre nosotros, no puede ser una labor puramente especulativa. Lo es también, pero a partir de la reconstrucción de las funciones efectivamente cumplidas por la filosofía. Son

problemas teóricos y, por eso mismo, inescindibles de aquello sobre lo que se teoriza. Justamente por ser teóricos no pueden ignorar lo empírico.

Porque no podemos pretender comenzar cada vez desde cero o estar permanentemente descubriendo Pacíficos, so pena de condenar a la completa esterilidad a nuestra filosofía; no podemos eludir el trabajo arduo, ingrato muchas veces, de la reconstrucción historiográfica. Nuestras ideas filosóficas, entendidas como producto de la conciencia social y por tanto insertas en el proceso de devenir histórico, requieren una consideración que respete la complejidad de sus relaciones con todo el proceso histórico, una consideración que respete la materialidad de esas ideas, su potencialidad y sus cambiantes matices.

A la tarea de lograr la visión del pasado que nos compete construirnos quieren colaborar estas páginas.

*(México, D.F., 17 de enero de 1984.)*



## *Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano\**

### Introducción

No cabe la menor duda. Una de las dificultades principales que afronta el pensar latinoamericano es la carencia de una metodología que le permita reconstruir su tradición y establecer dónde se encuentra. Nuestra particular situación socio-histórica exige una interpretación de nuestro pasado y de nuestro presente para poder construir nuestro futuro. Esta exigencia requiere un instrumental adecuado. Son sabidos, por los latinoamericanos, los riesgos y consecuencias prácticas de un discurso teórico no suficientemente elaborado. No se trata de plantearse una problemática kantiana a pesar de que la interrogación por lo metodológico pueda darle tal sabor. No se trata de preguntar por las condiciones de posibilidad de un tal pensamiento. Se trata de avanzar en los niveles de conciencia y del pensar para ponerlos acordes con las experiencias concretas de los latinoamericanos, sin perjuicio de que la interrogación por las condiciones de posibilidad tenga su importancia y su lugar y momento teórico pertinente.

Ésta es una primera y provisional aproximación a la problemática del pensamiento ecuatoriano inserto en su relación

\*Este trabajo apareció por vez primera en *Pucara*, núm. 1, Cuenca, Ecuador, enero de 1977, pp. 21-48, y una reedición corregida en *Latinoamérica*, núm. 1, UNAM, México, 1978, pp. 215-244.

con la problemática de la patria grande, limitada a señalar esa inserción, algunas dificultades relativas a su estudio y a describir analíticamente alguna bibliografía disponible. Esta primera encuesta historiográfica se mueve en la vía abierta por Pierre Vilar cuando señaló la importancia de atender a un doble movimiento que va de la investigación a la teoría y de la teoría a los casos.<sup>1</sup> No debe sobreestimarse el problema de la periodización pero no puede dejar de abordársele<sup>2</sup> para quedar en condiciones de superar el tratamiento superficial que no tematiza la inserción en la historia de los distintos casos estudiados por diferentes campos de investigación.<sup>3</sup> La relación misma entre los campos de investigación viene exigida por la relación entre los objetos que le son propios a cada uno de ellos. Y esta relación debe ser tematizada para poder superar, efectivamente, la mera interdisciplina. Se debe estar dispuesto a avanzar hacia lo desconocido. Sobre todo porque:

...demasiados pensamientos en fuga ante la historia hacen hoy de la historia del pensamiento "una serie discontinua de totalidades singulares". Pero aquéllos a quienes no espanta el porvenir se atreven a gustar con plenitud de gozo el denso brebaje de historia concreta que destila toda obra maestra. Pues no hay estructura tan extraña ni coyuntura tan remota que la inteligencia del hombre no nos permita penetrar, cuando ésta se arma (y si nosotros nos armamos) de simpatía por el hombre."

<sup>1</sup> Cfr. Pierre Vilar, *Historia marxista, historia en formación; ensayo de diálogo con Althusser*, Anagrama, Barcelona, ed. francesa 1973, castellano 1974, pp. 93 y ss. Cuadernos, 69.

<sup>2</sup> *idem*, p. 51.

<sup>3</sup> *Idem*, pp. 79 y ss.

<sup>4</sup> Pierre Vilar, "El tiempo del «Quijote»" (ed. francesa 1956) en *Crecimiento y desarrollo; economía e historia; reflexiones sobre el caso español*, Ariel, Barcelona, 1976, p. 332, 3a. ed. Ariel-Historia, 2.

## El problema metodológico en la historiografía latinoamericana

En un lenguaje tan bello cuanto idealista, preñado de la influencia de Scheler, Spengler y Spranger, Claudio Cordero Espinosa señalaba, hace casi veinte años desde Cuenca, la incógnita de nuestra peculiar situación cultural:

...una suerte de incógnita vivencial, de incitación poblada de preguntas, de ardientes reclamos, de solución y de salvación, se cierne sobre nosotros, los hombres de América; se inclina anhelante, preguntándonos por el valor de nuestro Continente, por el secreto de nuestro futuro, por el poder rescatador de nuestro espíritu. Y de nuestras raíces mismas se eleva subterránea, inconsciente, pero desgarradora la misma ansiedad problemática, más trágica por venir de nosotros mismos y por formularnos ya no solamente qué somos y qué esperanzas significamos para los otros, para el destino totalizado de la vida humana, sino por inquirir si nuestra existencia es válida como propia esperanza, si nuestra personalidad, nuestra alma colectiva existe, y si existe, tiene algún poder creativo o sólo es reflejo inerte e impotente como todo reflejo de alguna otra realidad cultural avasalladora, cargada de más fecundantes virtualidades, que cualquiera otra que nosotros pretendiéramos dar forma y contenido (...) Nuestra más terrible insatisfacción como continente, como pueblo, como hombre y cultura nuevos, estará en particular en la crisis universal, y sobre todo no poder crear, ya no lo reclamado, sino siquiera algo peculiar. Ser la agonía de una cultura, la occidental, sin siquiera la grandeza de haber rendido frutos; padecer la enfermedad mortal en la adolescencia aún no fecundada (...) Nuestra original creación estará en asimilar sólo aquello verdaderamente valioso de la cultura occidental, desechando todos sus errores y desequilibrios; en dominar la técnica para que vuelva a servir al hombre, ella al fin y al cabo no es ni buena ni mala, es un resultado también del espíritu creador, y ciertas conquistas suyas,

además de la libertad lograda frente al fatalismo natural, han servido para la más alta cultura, allí están atestiguándolo la imprenta, los instrumentos musicales, por no citar más ejemplos. Nuestra tarea consiste, pues, en la culminación de la libertad como anhelo universal, realizándose y cumpliéndose siempre hacia el Occidente en la grandiosa concepción hegeliana de la historia (...) En suma, todo este nuevo humanismo que reclama la especie para su rescate, ¿quién lo hará posible? En este instante en Europa se repliega y confía la defensa, hasta de las instituciones putrefactas y caducas de su capitalismo moribundo en manos de un campeón fuerte pero bárbaro -según ellos mismos-, Norteamérica, ante la nueva marea creciente que renace de la eterna madre asiática, ¿qué pueblo retomará la antorcha del espíritu que Occidente no supo mantener en alto? África permanece y continuará indescifrable aún, Asia, cuna de la cultura, parece que renace. América Latina, la incógnita que urge develarse, ¿es acaso la que manteniendo lo valioso de la tradición de Occidente, deberá recoger el maravilloso ímpetu humano, la incontenible sed de justicia que ha brotado de lo asiático, concillándolo con la eterna sed de libertad? (...) ¿Acaso tenemos también algo de mágico todavía en nuestra herencia de las culturas indígenas, destrozadas en su floración por la brutalidad de la conquista y la cruel imposición del coloniaje? Para el anhelo de muchos, desde los utopistas del Occidente hasta el nuevo humanismo de la hora, constituimos el Continente de la Esperanza; a América le toca buscar en sus raíces, en su historia, y atisbar en su futuro, para comprender si esa esperanza puede ser cierta y valedera.

El balance del pasado y del presente se impone, pues, como necesario, para calcular la perspectiva de lo venidero. ¿Cuál ha sido nuestra peculiar contribución a la cultura y cuál sería nuestra posible colaboración al proceso creciente de la humanidad? La respuesta nos daría la clave de nuestra fisonomía actual y futura; mas, también sería menudo empeño el tratar de desentrañar todo este problema, vasto y complejo. Sólo una historia de la cultura en América, y

más aún, una interpretación morfológica de esta historia, o sea toda una maraña de datos, hechos, nombres, pensamientos, y su interpretación y ordenamiento, podrían pretender el develamiento de esta incógnita.<sup>5</sup>

La cita ha sido muy extensa pero es indispensable retomar, tanto éste como otros materiales bastante poco trabajados, en orden a aproximarse a la formulación de ciertos interrogantes decisivos. Los fragmentos de Cordero que acabo de reproducir y la totalidad de su estudio están redactados, no sólo desde un esfuerzo visceral del hombre americano, sino en la encrucijada de una cierta oposición antropológico-cultural al eurocentrismo.<sup>6</sup> El texto exhibe angustia por la expansión alucinante de la técnica (tema propio, por lo demás, del existencialismo en boga por la época) y el peligro atómico; y confianza siempre renaciente en que América es el continente del futuro libre, tierra de utopía. Flotaba, en el "espíritu" de la "época" en que Cordero escribe, un asco ético y estético por la podredumbre de Europa, la cual, impotente, delegaba en una nueva potencia la supremacía mundial; y la muy democrática creencia en que nosotros, los latinoamericanos limpios de "pecado original", podíamos ofrecer al mundo una alternativa. Bastaba un poco de buena voluntad y ponernos a la tarea. Enfundadas en ropaje idealista aparecen señaladas algunas cuestiones muy relevantes que es el caso retomar: ¿cuál es nuestra especificidad histórico-cultural?, ¿qué historia es la nuestra que lleva como llaga abierta el genocidio brutal de la conquista testimoniado en los indígenas de hoy?, ¿es indispensable abocarse a la tarea de realizar una historia de nuestra cultura? Actualmente, en 1976, ya ha pasado esa arrogante actitud hacia el Viejo Continente. Los latinoamericanos estamos como el

<sup>5</sup> Claudio Cordero Espinosa, "América, una incógnita de la cultura", en *Anales de la Universidad de Cuenca*, t. xiv, núm. 2-3, abril-septiembre de 1958, pp. 199-200, 234, 235, 236 y 238-239.

<sup>6</sup> Actitud claramente explicitada en la nota 17 cuando citando a Spranger en cuanto a que las leyes de la cultura "no deben ser pensadas ateniéndose ingenuamente al modelo de desenvolvimiento europeo-occidental" señala que "esta advertencia nos parece de capital importancia, sobre todo para aquellos europeos que pretenden juzgar nuestra América" (p. 22).

adolescente arrepentido de su brutalidad frente a la posibilidad de valorar a sus padres. ¿O acaso toda la sangre derramada para reprimir el intento de concretar, de realizar la utopía en nuestra América, no la sentimos sobre nuestras cabezas? Un último aspecto permite avizorar el trabajo de Claudio Cordero. Testimonia la carencia metodológica en que se debatía -y debate(7)...- el intento por pensar nuestra América, al echar mano del evolucionismo organicista spengleriano y su propuesta de interpretación "morfológica", en una caricatura de: la filosofía hegeliana de la historia. Hoy se disponen de propuestas metodológicas y técnicas mejores en calidad y mayores en cantidad. ¿No será ya el momento de ponerse a reflexionar rigurosamente sobre esta cuestión? ¿No habrá llegado la hora de "tomar el toro por las astas" y enfrentarse con la problemática metodológica como aporte a nuestra necesaria ubicación teórica y práxica?

En un trabajo reciente, breve pero sugerente, Ricaurte Soler aborda el problema.<sup>7</sup> En sus propios términos trata de realizar una "breve reflexión en torno a la metodología, logros y límites de la historiografía filosófica latinoamericana de inspiración materialista".<sup>8</sup> Ricaurte Soler realiza una confrontación entre la historiografía filosófica latinoamericana de las décadas del cuarenta y cincuenta, y la historiografía sociológica de la década del sesenta, representada ejemplarmente por la denominada sociología o "teoría de la dependencia". Se pregunta en definitiva, ¿qué se ha logrado y cuáles son las deficiencias que atestigua la historiografía en el intento por elaborar una reflexión materialista sobre la historia filosófica y social de nuestra América?

Ricaurte Soler organiza su análisis a partir de un esquema que aparece como conclusión de su exposición. El esquema es relativamente simple y podría sintetizarse como sigue. La historiografía filosófica de los cuarenta-cincuenta, a partir de una

<sup>7</sup> Ricaurte Soler, "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericanas", en *Tareas*, núm. 33, Panamá, septiembre-noviembre de 1975, pp. 73-81. También aparece en varios autores *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 153-163. Teoría y praxis, 25. Cito según la edición de *Tareas*...

<sup>8</sup> *idem*, p. 73.

"imputación sociológica", trata de superar el mero mecanicismo y detectar la especificidad "de los rasgos diferenciales que ofrecía el contenido ideológico americano en comparación con el europeo".<sup>9</sup> Esta metodología llevó a una cierta reducción del fenómeno considerado porque "hipostasió la «particularidad», la especificación, negando de hecho la realidad de toda universalización, de toda totalización".<sup>10</sup> Se quedó, permaneció en lo particular, en el "interior" de lo americano. Por su parte, la historiografía sociológica de los sesenta, la "teoría de la dependencia" partió (y nunca avanzó mucho más allá...) de la "comprobación empírica" de la universal expansión del capitalismo, expansión a la que nuestra América quedaba externamente subordinada desde la conquista hasta hoy. El énfasis era puesto en esta "totalización" capitalista en marcha que únicamente puede ser detenida por una ruptura radical que abra una nueva totalización ya no capitalista. Esta interpretación ultraizquierdista -al decir de Ricaurte Soler- perdió de vista la dimensión dialéctica de la totalidad al suponerla "inalterable" en tanto "autonomía cualitativa de determinaciones cuantitativas".<sup>11</sup> El presente esquema de Ricaurte Soler que deja para la historiografía filosófica lo particular y para la sociología lo universal, le permite concluir que estamos frente a:

...dos ciclos de investigación que se han ignorado mutuamente, y quizá por ello mismo, dejan para el futuro la lección perdurable de que no basta la premisa materialista. No menos imperativo e indispensable es el esfuerzo de comprensión dialéctica.<sup>12</sup>

Esta conclusión permitiría pensar que la propuesta para una metodología nueva e indispensable (¿la de la segunda mitad de la década de los setenta...?) implicaría la combinación más o menos trabajada y coherente de los resultados de ambos ciclos de investigación. A esta posibilidad hay que en-

<sup>9</sup> Idem, pp. 74-75.

<sup>10</sup> Idem, p. 79.

<sup>11</sup> Idem, p. 80.

<sup>12</sup> Idem, p. 81.

frenarle un rotundo no, porque implicaría incorporar, entre otros peligros, todas las limitaciones inherentes a cada una de las metodologías aplicadas en sus respectivos campos por arabos ciclos historiográficos. Justificar esta reserva requiere una elaboración más larga, pero no vayamos tan rápido. A pesar de sus limitaciones, la ponencia de Ricaurte Soler tiene todavía elementos que se deben retomar.

Veamos primero sus consideraciones sobre la historiografía filosófica latinoamericana. Al inicio de la década del cuarenta este intento historiográfico enfrenta tres dificultades. La primera es la carencia casi absoluta de tradición y de precedentes en este tipo de intento por reconstruir con premisas materialistas la historia de las ideas latinoamericanas. Sin embargo, merecen mención tres autores que pueden constituir algún antecedente: José Ingenieros (*La evolución de las ideas argentinas*, 1918), Aníbal Ponce y José Carlos Mariátegui. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que el pensamiento académico dominante por aquellos años era la "reacción anti-positivista". En medio de aquella "atmósfera de antiintelectualismo bergsonian, vitalismo orteguiano e irracionalismo existencialista", era muy difícil pretender una lectura materialista de la historia de las ideas. En tercer lugar, la carencia de historias económicas y sociales a nivel latinoamericano, colocó a los historiadores de las ideas frente a la "paradójica tarea de intentar una explicación materialista de las ideologías con ausencia de una perspectiva científica en cuanto a la producción de la vida material de la sociedad latinoamericana".

Enfrentando estas tres dificultades aparece la primera obra que inicia este modo de interpretar y que resume el modelo de la metodología utilizada para historiar las ideas de nuestra América de ahí en más. Leopoldo Zea publica, en 1943, *El positivismo en México*. Los rasgos diferenciales del positivismo europeo (especialmente del francés) en relación con el positivismo mexicano eran producto, para Zea, de la trayectoria histórica diferencial de la burguesía latinoamericana respecto de la europea. Se estaría así frente a una burguesía hegemónica social y políticamente. En el caso mexicano la burguesía estaba a la búsqueda de esa hegemonía y debía conciliar sus

intereses con los de otras clases. Ricaurte Soler subraya que "sobre estos supuestos metodológicos se interpretarán más tarde (1949), a nivel hispanoamericano, las etapas de dominio ideológico del romanticismo y del positivismo". Y, lo que es mucho peor, constata que:

...hasta el presente, la historiografía de la filosofía latinoamericana poco ha variado las premisas de las iniciales investigaciones. Cuando la materia de estudio correspondía al siglo xviii, la genérica y abstracta "burguesía latinoamericana" era reemplazada por un no menos genérico y abstracto "criollo latinoamericano".

En síntesis, estas interpretaciones realizan una "caracterización vaga, someramente abstracta, de la estructura social latinoamericana, en la cual la historia ideológica aparecía meramente yuxtapuesta a la viva y contradictoria materia de la vida social..." Sin embargo, y esto habla de la equidad que el análisis de Ricaurte Soler, señala que es necesario reconocer y salvar las contribuciones de este tremendo esfuerzo historiográfico, dentro de las cuales se pueden destacar las siguientes:

1. Se registró la especificidad de una historia ideológica que "nunca podría definirse como caricaturesco reflejo de metrópolis ideológicas".
2. Al menos se señaló la exigencia de causas "externas" aunque inadecuadamente identificadas.
3. Se ofreció una periodización histórica y una evaluación del fenómeno ideológico "lo suficientemente críticas como para permitir orientaciones seguras en cuanto a la discriminación de lo que ha sido, y es, regresivo o progresivo en la sociedad latinoamericana".

Hasta aquí el análisis de la historiografía filosófica. De aquí en más, veamos cómo caracteriza Ricaurte Soler a la historiografía sociológica latinoamericana. A partir de la década del setenta, alentado por la Revolución cubana y por la crisis del desarrollismo, con las ventajas que suponía el descrédito de

las "petrificaciones ideológicas stalinistas" y el disponer de un cierto número de estudios sobre historia económica y social, el enfoque marxista pudo avanzar en la consideración teórica de la sociedad latinoamericana. Es detectable aquí una deficiencia que no menoscaba la crítica de Ricaurte Soler, pero sí le quita alcance. Él reduce la "teoría de la dependencia" a la interpretación de André Gunder Frank. Para matizar, habría que señalar otros nombres que indican posiciones diferenciadas dentro de este complejo que se trata de homogeneizar con la denominación unitaria de "teoría de la dependencia", por mencionar algunos: Theotonio Dos Santos, Cardoso y Faletto, etcétera." Ricaurte Soler cree; encontrar las siguientes "premisas comunes" en los más destacados teóricos de la dependencia:

1. Hay una ligazón entre la expansión del capitalismo a nivel mundial y el atraso y subdesarrollo de la periferia. El desarrollo produce el subdesarrollo. En el caso de América Latina se está frente a la historia del "desarrollo del subdesarrollo".
2. En la periferia se produce una estructura social dependiente, con clases satelizadas respecto del centro.

¿Qué críticas a esta historiografía le parecen pertinentes?  
En primer lugar, ignoró el análisis de la formación social de

<sup>13</sup> Muy importante y necesaria se presenta una reflexión crítica sobre la "teoría de la dependencia" que, al menos como estimulante y modelo teórico de investigación, parece haber cerrado su ciclo o caído en cierta esterilidad. Un aporte importante en este sentido es el trabajo de Gustavo Ortiz, "La teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo", en Pucara, núm. 1, Cuenca, enero de 1977, pp. 56-71. Espero poder terminar un trabajo en que intento un enfoque epistemológico y arqueológico de la "teoría de la dependencia". Alejandro Moreano indica sugerencias muy importantes:

...en efecto, ¿cuál es el objeto de la teoría de la dependencia y de sus impugnaciones? ¿Se trata del mismo objeto y diferentes respuestas o dichas críticas han producido un desplazamiento de terreno? ¿La teoría de la dependencia ha intentado construir un objeto "nuevo": el capitalismo dependiente; o, es la aplicación de la teoría de la acumulación a escala internacional a América Latina? Las críticas: ¿cuestionan esta teoría o simplemente los análisis concretos a partir del señalamiento de la ausencia de conceptos, marxistas o de datos empíricos que los invalidan?" ("Latinoamérica: el desarrollo del capitalismo y el pensamiento de la izquierda", ponencia al Primer Congreso de Sociología, Quito, agosto de 1976, nota 1 (mimeo.)).

la España "moderna" y su relación con los modos indígenas. En segundo lugar, pierde la posibilidad de discriminación interna en la estructura social latinoamericana entre elementos progresivos y regresivos. En tercer lugar, e íntimamente ligado con lo anterior, impide la discriminación entre ideologías progresivas y regresivas. Pero estas críticas están enmarcadas en una observación muy fuerte de Ricaurte Soler: "El mecánico reflejismo que intentaron superar los historiadores de las ideas de los años cuarenta y cincuenta es, sin embargo, reeditado ahora a nivel de la interpretación sociológica, durante los años sesenta y setenta." Es necesario preguntar si no tiene nada de positivo o de rescatable el esfuerzo de la historiografía sociológica, porque Ricaurte Soler no lo señala. Pero, responder a esta pregunta exige el análisis que se indica en la nota 13. De todos modos, los frutos están todavía por verse, como habrá que mostrar en referencia al caso ecuatoriano. La lectura dialéctica de Ricaurte Soler es todavía demasiado hegeliana. No se trata de asumir en una síntesis los dos momentos representados por los dos ciclos historiográficos analizados, sino que se trataría de matizar rigurosamente cada una de esas metodologías para, conscientes de sus limitaciones, avanzar algo en el análisis de lo que tradicionalmente ha sido objeto de la "historia de las ideas". Objeto bastante vago, por otra parte, pero que en su misma vaguedad y variabilidad ha permitido señalar ya que disciplinas como la "filosofía" o la "sociología" resultan un "lecho de Procasto" muy incómodo e inadecuado para la tarea que yace por delante.

#### Ubicación de la historiografía del pensamiento ecuatoriano

Interesa avanzar en el análisis del caso ecuatoriano para extraer algunas consecuencias teóricas que reaviven e incentiven la investigación. La reflexión filosófica se ve estimulada actualmente en Ecuador, en parte, por un renacimiento del estudio filosófico de la tradición europea en la línea de lo que Miró Quesada ha caracterizado como actitud asuntiva de los lati-

noamericanos.<sup>14</sup> En este sentido, son suficientes exponentes, entre otros, las tesis doctorales realizadas en Europa por Hernán Malo González, Cornelio Malo Donoso y Daniel Granda, lamentablemente las dos últimas todavía inéditas.<sup>15</sup> También revela esta intención la temática y los desarrollos considerados en el Primer Encuentro Nacional de Filosofía.<sup>16</sup> Una preocupación todavía asuntiva por la tradición del pensamiento latinoamericano -digo asuntiva forzando un tanto el alcance dado al término por Miró Quesada, puesto que estos primeros esfuerzos son todavía por asumir una cierta problemática sin hacer aportes de relevancia a la misma- puede detectarse en el artículo de Francisco Olmedo Llorente, que resume parte de la polémica Salazar Bondy-Zea con una relativa incompreensión de la misma, en la medida que considera su resolución en las categorías de Ortega.<sup>17</sup> También se encuentra esta actitud en dos monografías breves inéditas realizadas por Daniel Granda en Europa, que incluyen cierto contenido de algunos trabajos de la historiografía latinoamericana contemporánea, especialmente de los trabajos más difundidos del peruano Salazar Bondy y del mexicano Leopoldo Zea.<sup>18</sup> Por el contrario, una actitud afirmativa, para seguir utilizando la terminología propuesta por Miró Quesada, en el sentido de incorporarse activa y críticamente a la elaboración de un pensamiento latinoamericano, se advierte en el excelente estudio crítico de Joaquín Hernández en torno a la filosofía de la liberación latinoameri-

<sup>14</sup> Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, 238 pp.

<sup>15</sup> Hernán Malo González, S.I., *El hábito en la filosofía de Félix Ravaisson*, Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1976, 282 pp., Cornelio Malo Donoso, *La structure de la vie humaine chez Ortega y Gasset*, Université de Strasbourg, 1970, mecanografiado, 382 pp., Daniel Granda, *Símbolo y hermenéutica en el pensamiento de Paul Ricoeur*, Pontificia Studiorum Universitas, Roma, 1975, mecanografiado, 436 pp.

<sup>16</sup> Las ponencias presentadas han sido publicadas en la Revista de la Universidad Católica, año iv, núm. 13, Quito, mayo de 1976. Especial mención merecen los trabajos de Julio Terán Dutari, Enzo Mella, Daniel Granda y Hernán Malo González.

<sup>17</sup> Francisco Olmedo Llórente, "El problema de la filosofía latinoamericana", en *El Guacamayo y la Serpiente*, núm. 5, Cuenca, agosto de 1972, pp. 105-115.

<sup>18</sup> Daniel Granda, "Existencia de una filosofía latinoamericana", Roma, 1974a, mecanografiado, 35 pp., y "Bases de la filosofía latinoamericana", Roma, 1974b, mecanografiado, 48 pp. He podido consultar estos materiales gracias a una atención del autor.

cana, sin perjuicio de señalar que este trabajo hay que leerlo tomando en consideración la escasa bibliografía que el autor pudo consultar.<sup>19</sup> La actividad más fuerte en torno al pensamiento ecuatoriano se viene desarrollando en la Pontificia Universidad Católica, sede Quito, por un equipo de investigadores que fueran asesorados por un especialista como Arturo Andrés Roig. Actualmente realizan tareas de relevamiento bibliográfico y fichaje y preparan una publicación muy completa sobre Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo.<sup>20</sup> Arturo Roig tiene en prensa, en la misma universidad, un estudio sobre cuestiones metodológicas a propósito del positivismo ecuatoriano que significa un intento pionero en ese campo.<sup>21</sup> Toda esta labor, que testimonia una clara toma de conciencia del necesario estudio del pasado del pensamiento ecuatoriano, exige revisar con cuidado lo hecho y lo por hacer en orden a una reflexión que permita sentar ciertas normatividades que deberán ser rectificadas en la práctica misma de la investigación. Mi interés es determinar ciertos parámetros teóricos que permitan avanzar en la investigación de la producción de un cuencano al que todavía no se le ha hecho justicia: José Peralta. Estimo que la investigación sobre el pensamiento de Peralta puede arrojar mucha luz sobre el problema metodológico en la historiografía del pensamiento latinoamericano, ayudando a detectar nuevas y renovadas carencias, y colaborando en la comprensión más completa de un periodo muy importante en la historia del Ecuador, que se conecta claramente con la historia del resto de la Patria Grande.<sup>22</sup>

Parece posible determinar los grandes rasgos que definen algunas etapas en la historiografía ecuatoriana. "Preludia nuestra historiografía un ámbito mitológico, en él nada como pez en

<sup>19</sup> Joaquín Hernández, "Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía", en Cuadernos Salmantinos de Filosofía iii, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1976, pp. 379-400.

<sup>20</sup> Varios: Eugenio Espejo, Conciencia exitosa de mi época, PUCE, Quito, 1978, 369 pp.

<sup>21</sup> Arturo Andrés Roig, Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana, PUCE, Quito, 1977a, 145 pp.

<sup>22</sup> Cfr., mis estudios, "La utopía de «Nuestra América» en el pensamiento cuencano", en Revista del Banco Central del Ecuador, núm. 1; "Series y utópicos en el pensamiento cuencano", ponencia al Tercer Encuentro Ecuatoriano de Filosofía.

su redoma Juan de Velasco. Más tarde esa interpretación será *metafísica* con González Suárez, o *racionalista* o *dialéctica* con otros."<sup>23</sup>

Según el texto citado, habría que distinguir en esta historiografía una etapa mítica, otra metafísica, una tercera racionalista y, por último una dialéctica. Indudablemente, esta periodización es francamente insuficiente. Sólo puede tener un valor indicativo provisional. En todo caso, lo que interesa no es tanto una periodización de la historiografía en general, sino las periodizaciones propuestas por la historiografía contemporánea más o menos disponible, caracterizando específicamente la historiografía del pensamiento ecuatoriano aun en su escasa importancia cuantitativa y cualitativa.

Retomando la ponencia de Ricaurte Soler se puede constatar que en Ecuador no ha habido producción enrolada en la línea de la historiografía materialista de la filosofía latinoamericana, propia de las décadas de los cuarenta-cincuenta, como en el resto de América Latina. Algunos trabajos hay, pero no dentro de esta corriente, que se analizan más adelante. Sin embargo, es interesante anotar que la historiografía filosófica o del pensamiento se inicia prácticamente junto con la historiografía sociológica enmarcada en la "teoría de la dependencia".<sup>24</sup> Esta preocupación múltiple de la intelectualidad ecuatoriana contemporánea (quizá esté indicando una situación privilegiada para combinar lo positivo de ambos ciclos historiográficos y avanzar en la superación de sus limitaciones.

Hay una primera serie de estudios que, evidenciando una gran preocupación por la unidad latinoamericana, no avanzan más allá de resúmenes más o menos manualísticos o de segunda mano al intentar una presentación de la tradición filosófica de nuestra América. Entienden por filosofía una actividad estrictamente académica que se rige por los modelos de filosofar europeo y no evidencian estos textos ninguna conciencia del problema ideológico.

<sup>23</sup> Claudio Cordero, "Notas en torno a la lectura de Juan de Velasco, *Historial natural, historia antigua e historia moderna del Reino de Quito*", ponencia al Primer Seminario de Historiografía Económica y Social del Ecuador, Cuenca, agosto de 1976 (policopiado), p. 1.

<sup>24</sup> El trabajo de Fernando Velasco es una muestra de esta afirmación.

El primer trabajo que inicia la serie es el de Ramón Insúa Rodríguez: *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*.<sup>25</sup> Desde el punto de vista formal el trabajo es sumamente deficiente, ya que no incorpora ninguna clase de aparato crítico. Esto parece una deficiencia común a todos los textos de la serie, porque las referencias, cuando las hay, son siempre vagas y aproximadas. Alguna conciencia parece tener de esto el autor cuando señala que:

...en el momento actual, la Historia de la Filosofía hispanoamericana más que de vastas y aparatosas síntesis, de elocuentes disertaciones, forzosamente superficiales y vagas, precisa se le consagren monografías críticas, bien encaminadas investigaciones biográficas, minuciosas bibliografías, estudios largos, silenciosos y solitarios.<sup>26</sup>

Sin embargo, opta por:

...vivificar la materia inerte con el soplo inspirado del poeta, viendo y juzgando el curso majestuoso de los acontecimientos humanos desde aquella austera y luminosa región, reservada a los genios, donde se une en estrecho y consustancial abrazo, Verdad y Belleza.<sup>27</sup>

De cómo se llegue a esta región, no obtenemos respuesta por parte del autor... La tarea crítica debe, justamente, indagar si es que realmente, más allá de la belleza o el estilo de la exposición, la verdad campea por el texto.

El discurso de Insúa se abre con una afirmación que renueva la convicción sobre la unidad de América Latina expresada a través de las ideas filosóficas. "Lo mismo antes que después de la Independencia, la evolución de las ideas filosóficas se realiza siguiendo un curso uniforme desde México hasta la Re-

<sup>25</sup> Ramón Insúa Rodríguez, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, 2a. ed., Imprenta de la Universidad, Guayaquil, 1949, 339 pp.

<sup>26</sup> Idem, p. 9.

<sup>27</sup> Idem, p.10.

pública Argentina."<sup>28</sup> Si bien es loable la confianza manifiesta en la unidad latinoamericana, la afirmación es muy apresurada y no cuenta con apoyo empírico. Indudablemente hay analogías en el curso del pensamiento entre los distintos países de la balcanización latinoamericana, pero estas analogías, e incluso identidades, están condicionadas a cronologías regionales y a procesos internos que no admiten una homogeneización tan simplista como la propuesta.

Las dos terceras partes del trabajo de Insúa están dedicadas al pensamiento de la Colonia y, el texto en general, organizado a partir de la siguiente periodización: Colonia, en la cual domina la filosofía escolástica, con algunas variantes erasmistas, suaristas y escotistas. El utopismo, que ocupa un lugar junto al neoplatonismo. También, se dedica algún espacio a la Inquisición, al protestantismo, al judaísmo, a las doctrinas regalistas, a la expulsión de los jesuitas, a los polígrafos. El siglo xviii que presenta la influencia del enciclopedismo francés, el eclecticismo y la doctrina fisiocrática. Después de la Independencia cuando se manifiesta la pugna política entre liberales y conservadores que no es decisiva filosóficamente, aunque condiciona la posibilidad misma de pensar con serenidad.

Hispanoamérica -dice Insúa- vive durante su primer siglo de Independencia en constante estado constituyente, en perfecta interinidad (...) Todo gira al derredor de la política: la filosofía, las ciencias, el arte, las industrias, el comercio, la vida entera. Los más ilustres pensadores parecen delirantes.<sup>29</sup>

En esta perspectiva, aun sin decirlo explícitamente se adhiere Insúa a la tesis europeísta para la cual el pensamiento latinoamericano no sería tal en la medida en que la preocupación política (filosofía práctica) lo aparta de la especulación pura (filosofía primera o fundamental, filosofía pura, metafísica, etcétera). Y, cae, a continuación, en la típica concepción

<sup>28</sup> Idem, p. 9.

<sup>29</sup> Idem, p. 242.

de las oleadas, negando toda posible evolución interna en el desarrollo del pensamiento latinoamericano.

El pensamiento americano continuó, después de la Independencia, como antes durante la Colonia, sujeto a la influencia del europeo. Todas las escuelas filosóficas del Viejo Mundo tuvieron en el Nuevo expositores y adherentes de lucida talla.<sup>30</sup>

Adviértase que habla de "expositores" y "adherentes" y no señala ningún rasgo propio ni característico, señalamiento por otra parte imposible en la medida en que no reconoce cierta autonomía al propio proceso de pensamiento y que no concibe al pensamiento como un proceso en el cual son relevantes tanto su momento productivo cuanto sus efectos sobre el conjunto social. Desde esta óptica, detecta la dominancia del enciclopedismo francés, el pensamiento católico y el empirismo inglés. También hace alguna referencia al eclecticismo y al krausismo, pasando por último, a delinear las etapas positivista y de crítica al positivismo.

¿Qué decir de esta periodización propuesta de hecho por Insúa Rodríguez? En primer lugar, sería de aplicación a ella la aguda crítica de Gabriel Cevallos García, cuando a propósito de la historiografía del periodo colonial señaló:

...encontramos, casi sin excepción, englobados en el ambiguo término colonia, tres siglos de existencia no uniforme, un cúmulo de sucesos de diverso signo, años de crecimiento, de plenitud y menoscabo, es decir, hallamos bajo dicho término situaciones históricas opuestas. Y tanto hemos simplificado que por lo general se consideran sinónimos términos como éstos: colonia, obraje, mita y encomienda. Para muchas mentes, hasta pocos años hace, colonia, no significaba sino una serie monótona, insípida, injustificable de años de opresión, donde no había sucedido otra cosa fuera del desenfreno infame de los españoles que extorsionaban a los infelices indios sojuzgados, con ayuda de tres instituciones igualmente monstruosas y criminales: la mita, el obraje y la encomienda. Esto era lo que, poco más o menos,

<sup>30</sup> idem, p. 244.

sabía cualquier flamante bachiller o todo ecuatoriano medio, sobre un largo tiempo decurrido desde el siglo xvi hasta comienzos del siglo xix: cosa de trescientos años, los más importantes para la formación y vida del Ecuador y su conformación espiritual, años más importantes quizás que los cientos y tantos del periodo republicano.<sup>31</sup>

Sin analizar, por ahora, la limitación ideológica evidente en este texto de Cevallos, y advirtiendo que ojalá la actitud de Insúa hubiera sido la de preocuparse por instituciones como la mita, el obraje, etcétera, para tratar de relacionarlas con el proceso de pensamiento "colonial", lo interesante es destacar el efecto ocultante del proceso histórico que una actitud apologética como la de Insúa produce, un efecto homogeneizador de una realidad compleja, efecto que, al ser advertido por otro apologista de la mediedad latinoamericana, como Cevallos, en boca de sus adversarios ideológicos, le lleva a denunciar la carencia de estudios pormenorizados y matizados respecto de la "colonia". Esta observación es la que se debe recuperar.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Gabriel Cevallos García, *Visión teórica del Ecuador*, Cajica, Puebla, México, 1960, p. 5150. Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Creo plenamente justificado citar a Cevallos como más adelante al padre Vargas lomando en consideración la siguiente afirmación de Cueva:

Aún hoy, *en cuanto a la forma y al método*, los mejores estudios de carácter histórico, literario o artístico siguen siendo realizados por gente de derecha (Cevallos García es el único pensador de nuestra historia, mal que nos pese), cuando no vienen directamente del convento o de la mansión señorial (chato, aburrido y todo lo que se quiera, el padre Vargas es prácticamente el único investigador de nuestra cultura que investiga seriamente). *Entre la ira y la esperanza*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1967, p. 239.

<sup>32</sup> Un avance muy significativo en la investigación del periodo colonial es el trabajo de Samuel Guerra, *La filosofía en Quito colonial (1534-1767): sus condicionamientos históricos y sus implicaciones sociopolíticas*, Quito, 1976, tesis de doctorado, 505 pp. mecanografiadas. El lector queda decepcionado del nivel interpretativo en un trabajo que implica tal recolección de documentos y datos. La interpretación se reduce a la dialéctica dominadores/dominados, opresores/oprimidos, señor/siervo en lenguaje "hegeliano", matizada con algunas incursiones teológicas (en cierto sector de la teología de la liberación), pero realmente no responde a la expectativa creada por el subtítulo. Guerra incluye un "catálogo de obras coloniales de filosofía" COU 256 títulos (*cf.* pp. 413-476). De gran interés sería realizar una edición crítica y un análisis pormenorizado de los documentos existentes sobre este periodo y quizá ninguna institución esté en mejores condiciones de realizarlo que la misma Universidad Católica.

Otra limitación tremenda de la periodización de Insúa está dada por la mezcla de criterios. Por momentos, un fenómeno sociopolítico como la Colonia permite discriminar un periodo como la Escolástica. La Independencia es otro fenómeno político que sirve para marcar una división muy poco consistente a nivel del pensamiento. A partir de allí, se periodiza con base en el criterio de "movimientos" filosóficos como el positivismo o su reacción, sin conexión con el todo social. Una última observación: en el texto de Insúa se encuentran referencias muy dispersas a pensadores ecuatorianos inmersos en el movimiento global de la filosofía en Hispanoamérica, pero en ningún momento se aportan elementos que den cuenta de la evolución propia del pensamiento ecuatoriano. Es interesante anotar que el cuencano José Peralta no es siquiera mencionado por Insúa.

En 1953 se realiza el Primer Congreso de Filosofía y Filosofía de la Educación en Quito. El tema B estuvo dedicado a "La América Latina y la filosofía". El principal expositor, en esta parte, fue Santiago Carrillo con una ponencia sobre "La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica".<sup>33</sup> Antes de pasar a la exposición y análisis de la propuesta de Carrillo, hay que señalar que el ambiente generalizado del congreso fue el de una clara preocupación por afirmar la presencia, validez y vigencia de un pensar americano sin que estuviera ausente la natural carga polémica que el tema conlleva. El "saludo de bienvenida a los delegados al congreso", pronunciado por el doctor Emilio Uzcátegui, decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central y principal promotor del mismo, marca ya toda una línea de reflexión dentro del congreso y trata de dar su sentido al mismo. Vale la pena, por eso, recordarlo con cierta extensión.

No tenemos filósofos se nos ha dicho. ¿Pero qué de extraño tiene esta afirmación con respecto a nuestro país (Ecuador),

<sup>33</sup> Alfredo Carrillo, "La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica", en *Actas del Primer Congreso de Filosofía y Filosofía de la Educación*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 10-15 de abril de 1953, pp. 183-195. Las citas posteriores referidas al Congreso remiten siempre a esta edición.

si lo mismo se ha afirmado de Latinoamérica, de España, de los Estados Unidos? (...) No tenemos filósofos, se nos repite con insistencia y contestamos: pues los formaremos...<sup>34</sup>

En este texto no sólo se refleja el interés por valorar la propia reflexión sino una clara intención pedagógica como modo de corregir ciertas falencias. Y sigue el doctor Uzcátegui cuestionando la estrechez de un cierto modelo de filosofar, utilizado como criterio cuando se trata de descalificar las preocupaciones teóricas de los latinoamericanos:

...es que se ha concebido a la filosofía con visión estrecha y estrábica, con enfocamiento equivocado y opaco. No sólo filosofa el tratadista de lógica, ética o estética, o quien expone, sistematiza y dilucida la problemática axiológica, ontológica o epistemológica. La filosofía es esto y mucho más.

Mayormente filósofo es el hombre que medita con hondura y ocupa su mente en reflexiones sobre uno cualquiera de los arduos problemas de las ciencias filosóficas que el mero didacta recopilador de esquemas y fórmulas metafísicas o de otro orden que por enésima vez relata lo que opinaron sobre el hombre y el mundo, sobre Dios y el alma...<sup>35</sup>

Interesa destacar el señalamiento del problema del modelo estrecho de filosofar, más que la solución adoptada por Uzcátegui. En todo caso, importa advertir el repudio explícito de la actitud meramente repetitiva y manualística en la enseñanza de la filosofía, repudio que será una constante durante el congreso y que se transformará en resoluciones verdaderamente renovadoras para la época.

¿Que no somos originales? Verdad. ¿Pero por qué sólo se nos ha de reclamar a nosotros originalidad, si siempre el

<sup>34</sup> *idem*, p. 67.

<sup>35</sup> *Idem*, pp. 67-68.

mundo es indulgente con quienes son de su simpatía por más repetidores que sean? No existe ni puede existir la originalidad absoluta.<sup>36</sup>

Queda señalado el problema tan discutido de la originalidad del pensar latinoamericano. Y... viene la afirmación, quizá poco fundada empíricamente, cosa imposible de hacer en un discurso como el que glosamos, de la existencia de actividad filosófica entre nosotros. Afirmación que parece más una expresión de buenos deseos que una constatación científica.

América, pese a sus detractores propios o extraños, ha tenido sus filósofos. Y en Ecuador, como en América toda, la filosofía se ha puesto de manifiesto y ha orientado muchos de sus grandes acontecimientos, a veces con prioridad a los europeos.

Atahualpa, el inca fundador de nuestra nacionalidad, ¿qué hizo sino filosofar hondamente al renegar de los oráculos que le habían engañado acerca de la llegada de los españoles y exclamar: "Dioses que mienten no son dioses"?<sup>37</sup>

Por último, Uzcátegui señala en su discurso un esfuerzo por superar el estrecho marco académico para llevar la filosofía a quienes no podían acceder a la institución universitaria:

Junto a esto vale mencionar que actualmente ensaya (la Facultad) un experimento de trascendencia cual es el de la democratización de la filosofía, mediante seminarios y cursos a cargo de estudiantes de la especialización que inician a obreros en las exquisiteces de los campos filosóficos.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Idem, p. 68.

<sup>37</sup> Idem, pp. 68-69.

<sup>38</sup> Idem, p. 70. Entre las medidas ciertamente avanzadas para la época; desde el punto de vista pedagógico, el Congreso acuerda recomendar: 1. Que se reforme la enseñanza de la filosofía, en todos los grados, simplificando en lo posible la exposición de la historia de la filosofía, y enseñando a los alumnos no sólo a memorizar nombres,

Y la polémica también estuvo presente. El doctor Oliver Brachfeld, autor de una intervención que fuera calificada de "originalísima" sobre el "pluralismo", filosofía de su invención,<sup>39</sup> inicia su ponencia con estas palabras:

¿A qué viene toda esa algarada y algarabía sobre la Filosofía americana, si la hay o no la hay, o si algún día la habrá?  
¿Y si no la hay todavía, por qué no la hay: y si efectivamente la hubiese, sería idéntica, semejante o diversa de la norteamericana, o de la española?<sup>40</sup>

En seguida surgió la polémica cargada de agresividad bajo el acápite "impaciencia sin verdadera urgencia":

...no nacerá -y sobre todo no nacerá americana- sólo con tal que una docena de jóvenes, intoxicadas sus mentes con la admirable profundidad de traducciones de obras filosóficas extranjeras (como no la conoce actualmente ninguna otra cultura, tan sólo la hispánica ya que ni en francés, ni en alemán podríais leer obras de Royce, de Sciacca, de Santayana, ni en inglés de Scheler o a Nicolai Hartmann, etcétera) deciden que no sólo se "meterán a filósofos", sino que inmediatamente 'crearán' una genuina "filosofía criolla" (especialmente mexicana, ya que esta "enfermedad de infancia" parece hacer mayores estragos en el gran país azteca). ¡Paciencia, señores, paciencia!<sup>41</sup>

---

fechas y filosofemas, sino también a pensar, a filosofar (...) 3. La progresiva *aromatización y visualización* de los métodos de enseñanza de la filosofía, siguiendo con ello la tendencia general hoy imperante en la educación (forma dialogada de la enseñanza de tipo mayéutico; carteles, gráficos y otros medios de visualización, sin descartar siquiera la cinematografía y la televisión) (p. 61). Este señalamiento no debe hacer perder de vista la actitud elitista del "europeísta" Brachfeld que hace propuestas "técnicamente" avanzadas como las precedentes, pero olvidando el alto grado de analfabetismo e incomunicación de la región concreta en que se pretende aplicarlas. Así también, contemporáneamente, se ven intentos de educación a distancia o por correspondencia que, no sólo olvidan estas limitaciones del medio, sino que se convierten en claras alternativas reaccionarias que atentan contra la vida de las universidades quienes son las que, en todo caso, deben estudiar las posibilidades de realización de estas innovaciones.

<sup>39</sup> Así se califica esta ponencia en la p. 13 de las *Actas*.

<sup>40</sup> Oliver Brachfeld, "Una discusión ociosa: «la filosofía americana»", *op. cit.*, p. 196.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 197.

En fin, la interpretación psicologista de Brachfeld deja muchas dudas. Entre otras, ¿por qué los mexicanos exponen esta problemática? ¿Es sin más por impaciencia adolescente? Más allá de esta ponencia: ¿cómo es posible que luego de un evento, al inicio de la década de los cincuenta, en el que se discutió, a veces apasionadamente, toda la problemática compleja y difícil de la filosofía latinoamericana, aunque expuesta muchas veces en un lenguaje simplista, la discusión muriera allí y no fuera nunca retomada, al menos a estar por lo que atestiguan los textos?

Para terminar esta breve consideración del congreso en aquello que interesa a nuestro estudio, veamos cuál fue el aporte de Carrillo en la ponencia antes mencionada." Propone una periodización muy similar a la de Insúa, mezclando criterios internos a la evolución del pensamiento filosóficos con criterios más bien "externos", provenientes de una historia "meramente" política. Los periodos son, a su juicio: *Colonia; ideas renovadoras en el siglo xviii* donde destaca el utilitarismo de Bentham y su influjo en Simón Bolívar; la filosofía *después de la Independencia* con la presencia del enciclopedismo francés, el empirismo inglés, del sensualismo de Condillac y del eclecticismo francés de Cousin; el *positivismo* respecto del cual adhiere a la propuesta de Ferrater Mora que sigue ingenuamente la tesis de Alejandro Korn de un "positivismo autóctono" americano, y, por último, el núcleo de los *fundadores* del actual movimiento filosófico: Deustúa, Vaz Ferreira, Korn y Caso. Sin dejar de señalar que después de 1930 la influencia predominante será la del pensamiento en lengua alemana (¿por qué será...?), Carrillo afirma como principio justamente lo que parece una deficiencia de su misma interpretación cuando dice: "La filosofía contemporánea no puede considerarse a manera de un conjunto, en cierto modo «cerrado», como han sido entendidas las filosofías antigua, medieval y moderna."<sup>42</sup> Plenamente de acuerdo en que la filosofía contemporánea es una filosofía abierta, en permanente revisión, pero esto no autoriza a considerar "cerrados" los problemas de otros perio-

<sup>42</sup> Carrillo, *op. cit.*, p. 191.

dos históricos y, mucho menos, a considerar una cierta homogeneidad en esos periodos (*v.gr.*, la escolástica), por oposición a una especie de dispersión de escuelas en nuestro tiempo. ¡Como si la escolástica no hubiera tenido rivales importantes!

Lo más destacable de la ponencia de Carrillo es un breve acápite titulado "Visión esquemática de la filosofía en el Ecuador", que es, hasta donde alcanza la información accesible, la primera y única propuesta de retícula para considerar el pensamiento ecuatoriano hasta nuestros días. Propone los siguientes momentos o etapas: *Colonia* con su filosofía escolástica donde descuella el jesuita Juan Bautista Aguirre; *Enciclopedismo* con Eugenio Espejo; irrupción de las *ideas de la Revolución Francesa* con Rocafuerte, Pedro Moncayo, Pedro Carbo y Olmedo, por último, la filosofía política del 95 o *liberalismo ecuatoriano*. En clara actitud apologética del liberalismo, en fundada en la pureza propia de los "Fundadores", defensores de una libertad totalmente abstracta, llega a afirmar:

...los apetitos de fuerza de gobernantes americanos, sus actos de crueldad o tiranía no han tenido justificación en el pensamiento filosófico latinoamericano. Han sido coreados tan sólo por venales palaciegos, anhelantes de migajas de poder.

Una vez más, se puede constatar la carencia de lo ideológico y, por ende, de una metodología adecuada para su tratamiento.

Se piensa, ingenuamente, que la operatividad de un discurso viene dada por su nivel implícito, sin advertir que la estructura misma del discurso, su nivel productivo y su nivel receptivo condicionan también y son corresponsables de la práctica política consecuente.

Años después, en 1959, Carrillo presenta su libro sobre el pensamiento latinoamericano.<sup>43</sup> Este libro sirve para contrabalancear el trabajo de Insúa ya comentado. Si Insúa destacaba el periodo colonial, Carrillo se dedica más a los periodos pos-

<sup>43</sup> Alfredo Carrillo Narváez, *La trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1959, 348 pp.

teriores. Su libro deja de lado lo que habría sido de máxima importancia y que podría haber sido su gran aporte. Incluso a nivel de consideración de las fuentes: la filosofía ecuatoriana. Lo interesante del trabajo es que, por una parte, problematiza la noción de una "filosofía precolombina" (cfr. pp. 27 y ss), y por otra, examina la noción de la filosofía "contemporánea" (cfr. pp. 167 y ss.). Pero, sin reconocerlo explícitamente, adopta una actitud ecléctica que se revela en la organización misma de los materiales ordenados por problemas y también por corrientes. En fin, la información es deficiente y, desde un punto de vista formal, la obra adolece de las carencias comunes a toda la serie: las referencias y citas son totalmente incompletas. A punto tal, por dar un pequeño ejemplo, que la obra de Insúa es citada varias veces sin que se pueda obtener el dato de la edición original. Lo más grave es que esta serie de trabajos parece haber marcado una modalidad de reflexión vaga y poco rigurosa en lo que hace al pensar latinoamericano. En plena década del sesenta aparecen trabajos que repiten, en lo fundamental, lo planteado por Insúa y Carrillo y, lo que es mucho peor, retrotraen la problemática contemporánea a la que hizo posible los trabajos de los años cincuenta en Ecuador.<sup>44</sup>

Alfredo Carrillo había planteado en 1953 una exigencia importante de nuestro pensamiento que, de algún modo, implicaba el requerimiento de ir más allá de la consideración estrictamente filosófica para abrirse, al menos, a otros campos de manifestaciones culturales. Señalaba en su ponencia al Con-

<sup>44</sup> Ángel Celio Castro, "Proceso de la filosofía en Hispanoamérica", en Revista de la Universidad de Guayaquil, año V (2a. época) núm. 7, julio-diciembre de 1968, pp. 35-46. Poseo la referencia de otro artículo del mismo autor: "La tragedia de la filosofía hispanoamericana", en la misma revista, año viii, núm. 10, octubre de 1971, pp. 89-102, pero no he podido obtener la publicación para consultarlo. Una confirmación de que lo que venimos diciendo es acertado en cuanto al estado del problema en este periodo, es el hecho de que se reproduzca un artículo lleno de lugares comunes como el de José Perdomo García, "En torno a la filosofía hispanoamericana", en Anales de la Universidad de Cuenca, t. xxix, núm. 1-2, enero-julio de 1973, pp. 147-167. Se dice que "...lo reproducimos de Estudios Americanos por la perfección del fondo y la forma...". Es una reflexión idealista que pasa revista a varios tópicos muy debatidos como la geografía, la peculiaridad Cultural, la lengua y la filosofía, sincronías y asincronías en el desarrollo filosófico de una región respecto del desarrollo filosófico mundial, etcétera. El interés por lo generacional le permite el autor detectar asincronías.

greso de Filosofía que: "...una historia de la filosofía de Latinoamérica no puede prescindir de su literatura. Precisamente en nuestros pueblos es característica la disolución de la filosofía en la literatura y en la política".<sup>45</sup>

Esta observación, que bien podría haber movilizadado una serie de trabajos de investigación en esa línea, no fue atendida ni discutida. Recién en 1972 Galo René Pérez adopta un esquema de exposición donde se toma en consideración, al mismo tiempo, el pensamiento y la literatura ecuatorianos.<sup>46</sup> Para el pensamiento ecuatoriano propone el siguiente esquema de periodización: la Colonia; la época prerevolucionaria (siglo XVIII) de la Ilustración; la Independencia con la oposición conservadores y liberales; la Restauración liberal con Juan Montalvo y Eloy Alfaro; el siglo xx con la influencia del arielismo y, por último, la literatura de denuncia que hasta hoy encuentra tema. Dicha literatura se renueva dado el ritmo lento y precario del desarrollo material cuya consecuencia:

...ha saltado en la forma de una pobreza irremediable. Se muestra en los millares de muchachos sin escuela. En la descalcez, tan común. En la cólera pasmada de los trabajadores de la tierra. En la cuchara vehemente del hambriento. En el rostro vergonzante del turgurio. Y eso es, y todavía seguirá siéndolo por largo tiempo, lo que imanta la pluma de sociólogos, escritores políticos, periodistas y creadores de la literatura ecuatoriana.<sup>47</sup>

Galo René Pérez periodiza la literatura aproximadamente en la misma forma. A la Colonia y su gongorismo sucede la Independencia y el siglo xix con su iluminismo neoclásico y

<sup>45</sup> Carrillo, *op. cit.*, p. 185.

<sup>46</sup> Galo René Pérez, *Pensamiento y literatura del Ecuador (crítica y antología)*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1972, 523 pp. Aparte de la mención o no de nombres significativos, se ha criticado con razón a esta obra el que "no es posible, en nuestro tiempo, trabajar tan importante y trascendente asunto, pensamiento y literatura ecuatorianos, sin bibliografía, sin revisión bibliográfica y sin innovación de las mentes" (Juan Viteri Durand, "Un libro más, *Pensamiento y literatura del Ecuador* de Galo René Pérez", en *Anales de la Universidad de Cuenca*, t. xxix, núm. 1-2, enero-junio de 1972, p. 230).

<sup>47</sup> G.R. Pérez, *op. cit.*, p. 40.

sus temas: la libertad y el progreso. Luego, el romanticismo con su individualismo solitario que reclama la naturaleza. El siglo xx donde se confunden los criterios por movimientos y por géneros cultivados, modernismo, costumbrismo, realismo y 1930 con la narrativa que manifiesta la respuesta al "reclamo telúrico" de sierra, selva y litoral. La costa con el grupo de Guayaquil y la sierra con el indigenismo de Jorge Icaza. La poesía y el teatro también merecen una breve mención.

Para la cultura ecuatoriana en general se ha propuesto una organización epocal por siglos.<sup>48</sup>

En el caso del arte se ha proporcionado una periodización muy similar a la de la cultura, pero restringida al periodo colonial.<sup>49</sup>

Con diferente terminología y mayor densidad interpretativa se han propuesto para la historia ecuatoriana, en general, cuatro niveles o etapas que deben ser matizados cuidadosamente dada la ambigüedad posible por la misma denominación: el preincásico, el incásico, el español-cristiano y el independiente-nacional.<sup>50</sup>

Los criterios son semejantes en eclecticismo para la literatura.<sup>51</sup> Agustín Cueva no sobrepasa ese nivel de periodización y propone, de hecho, las siguientes etapas: el precolombino, descubrimiento y conquista, colonial primitivo, colonial culterano, los próceres, el modernismo, la edad de oro de la literatura ecuatoriana durante la primera mitad del siglo xx con su etapa más alta en la década del treinta y la crisis a partir de los cincuenta.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Fray José María Vargas, O.P., *Historia de la cultura ecuatoriana*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1965, 597 pp. Jesús Vaquero Dávila, *Síntesis histórica de la cultura intelectual y artística del Ecuador*, Editorial Jodoco Ricke, Quito, 1946, 372 pp. Sin mayores innovaciones aparece historiada la educación: Emilio Uzcátegui, *Historia de la educación en Hispanoamérica*, Editorial Universitaria, Quito, 1975, 529 pp. cfr. cap. xvii esp.

<sup>49</sup> Fray José María Vargas, O.P., *El arte ecuatoriano*, Cajica, Puebla, 1960, 581 pp. Biblioteca ecuatoriana mínima.

<sup>50</sup> Gabriel Cevallos García, op. cit., p. 289.

<sup>51</sup> Ernesto Proaño, *Literatura ecuatoriana; galería de lírica, ensayo y relato*, Cuenca, 1969, 4a. ed., 316 pp, s/e.

<sup>52</sup> Agustín Cueva, *La literatura ecuatoriana*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968, 64 pp. *Enciclopedia Literaria*, 29.

Hay que señalar que el problema de la periodización de la literatura tampoco se resuelve por un recurso de interioridad literaria, dado que justamente lo que se busca y reclama es un marco teórico que permita explicar y analizar la relación de "lo literario" con lo extraliterario, cuestión frente a la que fueron particularmente sensibles los formalistas rusos, por hacer una mención. Así, cuando se propone "sacarle a la historia de la literatura ecuatoriana de esa visión tradicional y antiliteraria para intentar comprenderla, desde un punto de vista interior, como la evolución de unos valores estéticos (distinguiendo en ella) tres fases: la colonial, la colonialista y la nacional",<sup>53</sup> si bien se logra una mayor apariencia de coherencia lógica, se siguen escamoteando las dificultades decisivas del problema de la periodización. Por supuesto, el problema metodológico se ve agravado si se intenta resolverlo por medio del método generacional, que en sí mismo supone una limitación ideológica al considerar la producción, en este caso literaria, como producto de una cierta élite cultural.<sup>54</sup>

Un avance significativo en esta problemática literaria, restringido al campo de la novela ecuatoriana, fue el estudio de Ángel F. Rojas.<sup>55</sup> Rojas tiene clara conciencia de la *relación* entre lo literario y lo extraliterario. Esta conciencia se refleja claramente en el párrafo inicial de su estudio:

...los escritores de esta parte de América, como de ninguna otra quizá, rara vez han escatimado la intervención activa en la política nacional y, por lo mismo, las obras de ficción del Ecuador son una forma de esta actitud. El conocido apotegma de que la literatura es la traducción de un estado político y social, sentido por ellos más que deliberado,

<sup>53</sup> Juan Valdano, "Las tres fases de la literatura ecuatoriana", en *El Guacamayo y la Serpiente*, núm. 4, Cuenca, enero de 1972, p. 20.

<sup>54</sup> Juan Valdano, "Panorama de las generaciones ecuatorianas", en *El Guacamayo y la Serpiente*, núm. 11, Cuenca, diciembre de 1975, pp. 67-121. Es un esfuerzo meritorio el de Valdano en cuanto a recolección de materiales se refiere, pero el método elegido puede limitar seriamente su nivel interpretativo.

<sup>55</sup> Ángel F. Rojas, *La novela ecuatoriana*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1948, 234 pp. También Ariel, Guayaquil-Quito, s/f, 238 pp. con introducción de Hernán Rodríguez Castelo. Cito en esta última edición.

está presente en lo más representativo de sus producciones novelescas. De ahí que en una obra destinada a seguir el curso de la novelística ecuatoriana no puede prescindirse ni de la historia política del país, singularmente accidentada, ni de su sociología, rica en contenido dramático. Por estas razones se hará un breve esquema de la historia del Ecuador al principio de cada una de las tres partes en que hemos dividido la novelística ecuatoriana, esquema que revelará la estrecha relación de nuestra política con nuestra literatura.<sup>56</sup>

Un problema a señalar es presentable como interrogante: ¿es lo extraliterario reductible sólo a "política"? O, ¿cuál es, en todo caso, el alcance que debe dársele al término "política"? Lo lamentable es que en la introducción a esta obra de Rojas, en la edición Ariel, se reduzca el problema a mero "contexto" socioeconómico y político y se afirme que la "aplicación de nuevos métodos, como el tan fecundo *generacional*, podrán permitir nuevas precisiones".<sup>57</sup>

Agustín Cueva intentó una interpretación de la literatura y la cultura ecuatorianas, retomando en parte el intento de Rojas, basándose en categorías propuestas por Lukacs.<sup>58</sup> *Entre la ira y la esperanza* es, al decir de muchos críticos, lo más logrado de su producción. Esta obra, además de testimoniar el estado anímico de cierta intelectualidad ecuatoriana en la segunda mitad de los sesenta, aporta una serie de sugerencias, pistas y motivaciones que podrían haber influido en el desarrollo de investigaciones posteriores. Lamentablemente no ha ocurrido así. Con todo, esta obra es de indispensable lectura para aquellos que quieran avanzar algo en la consideración del pensamiento ecuatoriano. Al mismo tiempo, atestigua la limitación metodológica de un enfoque todavía demasiado humanista, que trabaja con categorías un poco vagas como las de alienación o

<sup>56</sup> Idem, p. 11.

<sup>57</sup> Idem, pp. 9-10, cursivas del autor.

<sup>58</sup> Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza* (ensayos sobre la cultura nacional), Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1967, 266 pp. Citas explícitas de Lukacs se pueden encontrar en pp. 54-55, 65 y 76.

cosmovisión. Es decir, la obra de Cueva muestra la carencia de un instrumental que permita el tratamiento adecuado del problema ideológico. Por otra parte, no soluciona la cuestión del enfoque feudal de la sociedad ecuatoriana, hasta dónde llega lo feudal, si ha sido tal, con qué características, etcétera. Cueva constata la supervivencia de lo *colonial*. No logra caracterizar este elemento suficientemente ya que, en caso de aceptar su constatación, no hay cómo *explicarlo* en su supervivencia. Teniendo en cuenta la fecha en que Cueva escribe, estas limitaciones no menguan en nada el objetivo explícito en el título de la obra: conmover al lector, indignarlo frente a una realidad inicua y tratar de abrir las puertas a una esperanza activa en la labor cultural con el aporte de intelectuales comprometidos.

Prácticamente con la década de los setenta se inicia en Ecuador una actividad historiográfica con instrumental crítico más afinado. La tesis de Fernando Velasco marca un hito en cuanto a la utilización de las nociones proporcionadas por la denominada "teoría de la dependencia" al caso ecuatoriano.<sup>59</sup> De ahí en más de una serie de estudios se han sucedido intentando aportar mayores precisiones conceptuales a partir de un riguroso trabajo de documentación empírica. El Instituto de Investigaciones Regionales de la Universidad de Cuenca (IIRDUC) ha realizado en este sentido significativos aportes.<sup>60</sup> Al Primer Congreso Nacional de Escuelas de Sociología y Ciencias Políticas del Ecuador, llevado a cabo en Quito del 8 al 14 de agosto del año en curso, y al Primer Seminario de Historiografía Económica y Social del Ecuador realizado en Cuenca del 19 al 21 del mismo mes, se presentaron ponencias realmente representativas.<sup>61</sup> En conjunto, estos trabajos reve-

<sup>59</sup> Fernando Velasco, "Ecuador, subdesarrollo y dependencia", tesis, para obtener el grado de economista, Universidad Católica de Quito, 1974.

<sup>60</sup> Se pueden consultar las publicaciones del IIRDUC, especialmente la Revista.

<sup>61</sup> Entre otros, los trabajos de Alejandro Moreano ya citado, Bolívar Echeverría, "Discurso de la revolución, discurso crítico"; Andrés Guerrero y Rafael Quintero, "La formación y el rol del Estado Colonial en la Real Audiencia de Quito: algunos elementos para su análisis"; Jorge Fernández y David Loyola, "La transformación de la estructura económica de la formación económico-social ecuatoriana en el periodo cacaoero"; Leonardo Espinoza, notas en torno a la lectura de la tesis de Fernando Velasco, "Ecuador, subdesarrollo y dependencia". Algunos de estos trabajos se pueden consultar en Política y Sociedad, núm. 1, Solitierra, Quito, 1976. Hay que agregar los trabajos presentados al Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador, Cuenca, 1978.

lan una clara conciencia sobre el problema de la periodización del pasado ecuatoriano y sobre los problemas metodológicos que supone su estudio. Una propuesta bastante adecuada y que recoge los esfuerzos anteriores con actitud crítica es la de Juan Arancibia quien presenta el siguiente esquema de periodización: una formación social servil dominada que va de 1532 hasta el siglo xix, un periodo de transición de 1859 hasta 1950 y una formación social capitalista dominada que se inicia a fines de la década del cincuenta y se prolonga hasta nuestros días. No es el caso desarrollar todas las precauciones necesarias para poder asumir esta propuesta, ni los matices que introduce, ni sus subperiodos. Tampoco interesa, por ahora, señalar sus posibles limitaciones. El caso es que permite una aproximación crítica coherente a la historia económica ecuatoriana.

Es importante destacar que, si bien en estos trabajos se explicita la clara conciencia de la necesidad de un enfoque totalizador que incluya el análisis no sólo de la infraestructura sino de la supraestructura, el segundo aspecto es analizado en forma muy deficiente en los pocos casos en que se lo intenta. En general, los estudios son todavía demasiado economicistas, probablemente por contar con una metodología más afinada y con una madurez mayor en el campo de la economía con respecto a otras disciplinas. La tarea que cabe en este momento, retomando y ampliando la propuesta de Ricaurte Soler, es complementar estos análisis de tipo socioeconómico con análisis más completos de las instancias política e ideológica. Estos permitirían, aparte de la reconstrucción de ciertos periodos, la reformulación de la metodología, superando en gran medida el riesgo todavía presente de una reducción mecanicista-economicista y aportando consecuencias decisivas a nivel teórico y práxico.

Un esfuerzo importante en este sentido lo representa la obra de Arturo Roig ya mencionada.<sup>62</sup> Roig adopta una posición respecto del problema de la periodización que es la única posible en las actuales condiciones respecto del pensamiento

<sup>62</sup> Me refiero a la obra citada en la nota 21, especialmente al cap. ii, "Proyecto de periodización de la filosofía en el Ecuador".

ecuatoriano. Se trata de comparar distintos niveles del todo social en busca de establecer el "sistema de conexiones" entre los mismos. El problema queda así, pospuesto provisoriamente hasta tanto la investigación aporte nuevos elementos que permitan avanzar en la reformulación de una metodología más adecuada. Esta solución no puede ser aceptada más que como un momento inicial de la misma investigación, puesto que presenta la seria limitación de comparar elementos que aparecen como exteriores unos a otros, en la medida en que no se cuenta con los instrumentos que permitan analizar las relaciones intrínsecas que entre ellos existen. Quiero decir, ¿cómo analizar la relación que se da entre tal proceso político y tal proceso de pensamiento? Evidentemente la relación no es nunca puntual, término a término, entre tal hecho y tal obra. No estamos frente a una relación biunívoca donde el pensamiento sea función de lo político o algo así, para usar la analogía matemática. Pero ¿cómo establecer las influencias mutuas entre base y superestructura? Provisionalmente, no queda más que aceptar, como punto de partida, esta comparación entre distintas "historias" a fin de avanzar en la comprensión de la historia como tal. Al momento de la interdisciplina debe suceder la constitución de una ciencia histórico-social.

#### Indicaciones que pueden extraerse del análisis del caso precedente

Como conclusiones del análisis del caso de la historiografía del pensamiento ecuatoriano se pueden establecer, entre otras, las siguientes:

- Si bien se ha avanzado algo en la recopilación de materiales, es necesario incentivar esta tarea partiendo de un cierto marco teórico que permita su interpretación.
- Es indispensable realizar un estudio del pensamiento, en sentido amplio, que incorpore una referencia explícita a la literatura y al arte.

-Es menester mantener el estado de permanente problematicidad en lo que se refiere a la periodización, en tanto conlleva decisiones metodológicas de primera importancia.

-No debe abandonarse, y por el contrario debe motivarse y apoyarse, la investigación concreta, dado que la resolución del problema metodológico, el ir afinando el instrumental disponible, no es tarea "especulativa" o apriorística sino que surge de los resultados y del avance progresivamente rectificado en la investigación misma.

### ¿Alternativa epistemológica?

El problema metodológico no es un problema autónomo sino que está condicionado por la decisión que se tome en el campo epistemológico en cuanto al lugar de la filosofía dentro de la ciencia social. Este problema de filosofía de la filosofía es de primera importancia. A veces, suele aceptarse que la filosofía es un momento dentro del discurso y la práctica de la ciencia social, pero por razones tácticas o posibilidades y condicionamientos institucionales concretos, no se va más allá de la mera declamación de la interdisciplinariedad sin acceder jamás a una meditación unitaria que posibilite superar la escisión arbitraria y artificial, ideológica en suma, introducida en la práctica científica por la supervivencia de la intervención política de la filosofía idealista burguesa en sus distintos matices. Esta filosofía idealista, la más de las veces, está implícita, tácita, no tematizada. Esto no es raro porque su tematización implicaría de hecho y de derecho la muerte de esta filosofía, su anulación y superación. En todo caso, nos encontramos en el tiempo difícil de la maduración de la ciencia social, cuando quizá, está avanzando hacia su formalización. Lo que habría que revisar es si la metafórica "madurez" de una ciencia es sinónimo de formalización o si este modelo formal no es un avance, una intromisión "imperialista" de las matemáticas. Pero, éste es tema que justifica otro artículo.



*Situación de los estudios  
filosóficos y sociales  
en el Ecuador en la actualidad\**

**E**l objetivo de esta comunicación, elaborada como respuesta a la cortés invitación de los organizadores del coloquio, es informar muy brevemente sobre el desarrollo de la labor filosófica en el Ecuador y, subsidiariamente en función de requerimientos de la elaboración filosófica, acerca de otras áreas de las ciencias sociales. Quede así restringido a sus modestos límites el título bajo el cual se presenta esta exposición que no puede ser exhaustiva y que dejará de lado importantes áreas de la investigación (lingüística, antropológica, arqueológica, etcétera). La parcialidad de esta visión no obedece sólo a factores subjetivos sino también a las dificultades con que tropieza la difusión de las informaciones y las actividades culturales y científicas al anterior de nuestros mismos países.

Durante horas se ha venido tratando de Ecuador como un objeto y es mi intención mostrar el problema desde la perspectiva del sujeto. ¿Qué piensan los ecuatorianos sobre su propio desarrollo filosófico e histórico? ¿Qué hacen o cómo rehacen su historia? No soy quizá el más apto para desarrollar cabal-

\*Este capítulo corresponde a la redacción posterior de una participación en el Coloquio sobre Venezuela, Colombia y Ecuador, organizado por la Sección latinoamericana del Instituto Central 06 de la Universidad de Erlangen Nürnberg de la República Federal Alemana. Se publicó originalmente en *Latinamerika Studien: Venezuela, Kolumbien-Ecuador; Wirtschaft, Gessellschaft Und Geschkhte*. München, Wilhelm Kinkt Verlag, 1980, Band 7, pp. 503-511.

mente esta temática. Asumiendo mis deficiencias me presento aquí por un entrañable sentido de coterraneidad, como un compatriota más unido por lazos muy sólidos, que no caben explicitar aquí, a ese trozo de geohistoria como punto de inserción muy profunda en nuestra América. No voy a presentar resultados de investigaciones personales, sino aspectos de un movimiento investigativo que, venciendo múltiples obstáculos y dificultades, se desarrolla con resultados sorprendentes en el Ecuador.

Se impone comenzar con una anécdota privilegiada tanto por sus protagonistas cuanto por sus consecuencias imprescindibles. Hace treinta años, como parte de la gira que Leopoldo Zea realizara por la mayor parte del subcontinente estimulando la realización de las historias de las ideas en cada país con una perspectiva latinoamericana, tuvo un encuentro en Quito con Benjamín Carrión. Éste recordaría posteriormente la entrevista con el mexicano y la opinión que le merecieron los intelectuales ecuatorianos con quienes compartieran gratos momentos. Parece que Zea confió a Benjamín Carrión que eran "todos muy simpáticos pero ninguno filósofo". Lamentablemente, estas palabras expresadas y recibidas con insospechable simpatía fungieron durante años como consigna para consolidar los obstáculos a todo desarrollo filosófico autónomo. El Ecuador no tenía filósofos, no los había tenido y no tenía historia filosófica. Era sólo tierra de literatos. Sin embargo, treinta años después, el mismo Leopoldo Zea tuvo ocasión de compartir en Quito una semana intensa de trabajo durante el III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía realizado en 1978. Allí se mostró suficientemente que, no solamente había mucho trabajo filosófico por hacer en Ecuador, sino que también era posible recuperar críticamente toda una historia ideológica; que hay quienes están dispuestos a hacerlo y laboran en eso. No se trata con esto de zanjar el meneado problema de la existencia o no de una filosofía latinoamericana. Más bien, se trata de no evadir una inmensa tarea obstaculizada durante años por una discusión esterilizante. Entonces, a la desventaja de cajer de antecedentes en la elaboración de la historia de las ideas en el propio país, se le puede anteponer la inmensa ven-

taja de poder superar las deficiencias francamente idealistas con que esa tarea se realizó durante las décadas del cuarenta y cincuenta en el resto de nuestra América. También puede ser vista como una ventaja la multiplicidad de tareas que se requieren: recolección de datos, organización de archivos, interpretación y crítica.

En mi opinión, no se trata de un desarrollo autónomo y *per se* de la actividad filosófica, sino que la misma se mueve y se desarrolla en el terreno abierto por las ciencias sociales y como continuidad y complemento del esfuerzo, investigativo realizado en esos campos. Conviene destacar aquí la presencia, junto a grupos de pensadores ecuatorianos, de otros latinoamericanos; más que «transterrados» -como gustaba autodenominarse José Gaos- se sienten coterráneos y saben que desde una historia común preparan un proyecto solidario.

## Historia económica y social

Este sector de estudios se ha desarrollado mucho en los últimos años. Los trabajos pioneros de Agustín Cueva en la década de los sesenta, *Entre la ira y la esperanza* y *El poder político en el Ecuador*, marcan dos hitos decisivos en la reelaboración, con criterios científicos y críticos, del proceso histórico ecuatoriano. Ya en la década de los setenta cabe mencionar, también, el intento de interpretación con criterios "dependentistas" en la tesis del prematuramente desaparecido Fernando Velasco.

Especialmente significativos son los trabajos que se van desarrollando en calidad y abundancia en los siguientes sectores: estudios de coyuntura como *Ecuador, grietas en la dominación*, de Patricio Moncayo, análisis de movimientos campesinos, relaciones internacionales, estudios regionales, nacimiento y formación del movimiento obrero, etcétera.

Los principales núcleos donde se desarrollan estas investigaciones son la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Guayaquil, el Departamento de Sociología de la Universidad Central de Quito, que publica una revista especializada dirigida por Rafael Quintero, y el Instituto de Inves-

tigaciones Sociales (IDIS) de la Universidad de Cuenca que también publica una revista donde se difunden los resultados de las principales investigaciones. En este último centro se destaca el énfasis y el rigor con que se desarrollan los estudios regionales bajo la coordinación del director del Instituto, Leonardo Espinosa, y de Silvia Palomeque. Del relevamiento sistemático del Archivo Colonial de Cuenca han podido extraer y organizar datos decisivos respecto de migraciones internas para el periodo colonial y han podido analizar los mecanismos de interrelaciones comerciales con el polo minero alto-peruano, formulando hipótesis fecundas para la reelaboración científica de una historia silenciada.

De toda esta labor han sido foros los Encuentros de Historia Económica y Social I y II llevados a cabo en Cuenca (1977 y 1978).

Filosofía, historia de las ideas,  
historia de las ideologías

Esta elaboración filosófica, si bien tiene caracteres específicos, se desarrolla como un complemento indispensable a los estudios históricos en otros campos. Se trata de avanzar hacia la reconstrucción de una historia global que pueda dar cuenta del concreto proceso histórico ecuatoriano, en relación con la historia latinoamericana y mundial.

Dicha tarea ha debido vencer numerosos obstáculos, especialmente el constituido por una conciencia reacia a aceptar la posibilidad misma de un desarrollo filosófico-ideológico ecuatoriano digno de ser constituido en objeto de reflexión, reconstrucción y estudio. Toda la filosofía academicista ha negado y niega la posibilidad misma de esta tarea por "carecer" de "rigor", "altura", "serenidad" y "profundidad filosóficas". El Congreso Interamericano de 1953 también mostró esa actitud, como ya he señalado en otro lugar.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr. "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano", en *Pucara*, núm. 1, Cuenca, enero de 1977, pp. 21-48, primer capítulo de este libro.

La labor historiográfica se desarrolla, a pesar de todo, en dos centros. En el Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Quito, donde opera un equipo de estudios latinoamericanos con la eficiente coordinación del director del Departamento, doctor Carlos Paladines. La Editorial de la PUCE y la Revista son órganos de expresión habituales de este equipo. Como muestras de su producción pueden mencionarse los libros de Arturo Roig, Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana, y la obra conjunta sobre la personalidad filosófica de Eugenio Espejo. El otro centro ha sido la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca. Allí se realizó una reforma completa del pensum o curricula de estudios filosóficos, orientándolos decisivamente en perspectiva latinoamericana.<sup>2</sup> En intensa colaboración con el Departamento de Difusión de la misma Universidad se ha venido publicando regularmente la revista Pucara que ha merecido elogiosos comentarios en el país y en el extranjero.<sup>3</sup> También funcionó un Taller de Estudios Latinoamericanos donde se discutieron

<sup>2</sup>Cfr. "Filosofía con orientación latinoamericana", en Pucara, núm. 2, Cuenca, junio de 1977, pp. 171-194.

<sup>3</sup> Conviene reproducir aquí algunas líneas del reportaje que me realizara Bolívar Moyano y que apareciera publicado en el suplemento cultural de El Telégrafo de Guayaquil el 20 de agosto de 1978.

¿Qué es Pucara y qué finalidades pretende? Pucara es la revista de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Estatal de Cuenca. Es una publicación destinada a promover y difundir estudios de ciencias humanas y sociales con un especial énfasis en la dimensión latinoamericana de los mismos. La elevación del nivel académico de nuestra Facultad y la promoción de investigaciones de nuestra propia realidad como ingredientes especiales de toda docencia universitaria son finalidades que condicionan la existencia misma de la publicación (...). Si Pucara es la afirmación de la fuerza, de la voluntad, de la presencia o una revista para el combate, en palabras de Iván Carvajal, ¿hasta qué punto cree que dicha presencia o dicho combate se han dado entre nosotros, frente a la publicación que usted orienta desde la Universidad Estatal de Cuenca y su Facultad de Filosofía y Letras? Es menester aclarar a qué combate se hace referencia aquí. Es el combate de la crítica a todos sus niveles. Con todo el respeto pertinente, es necesario reconocer que, en nuestro medio no se ha desarrollado todavía en la medida suficiente una crítica rigurosa, único ambiente apto para que la tarea intelectual y artística avance constantemente. Muchas veces seguimos confundiendo la crítica con una vacua retórica apologética o con ataques personales denigrantes. Demasiado poco se desarrolla la crítica bien fundada que ayuda a crecer y recrear las propias posiciones. Esta presencia de un foro crítico es la que quiere cubrir Pucara.

cuestiones metodológicas en relación con problemas filosóficos e ideológicos.

Los encuentros de filosofía realizados en Quito y Cuenca han servido de estímulo y foro para toda esa tarea. Especial importancia tuvo el III Encuentro de 1978, cuya temática central, "Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano", permitió evaluar cabalmente lo que se venía haciendo.

No debe descuidarse el apoyo decidido que viene brindando el Centro de Investigación y Cultura del Banco Central del Ecuador. La colección de antologías del pensamiento ecuatoriano que se está preparando y la *Revista*, son clara expresión de este apoyo que se traduce también en subsidios para reuniones científicas y otras publicaciones.

## Literatura

Este aspecto puede ser mencionado aquí de modo muy marginal. Sin embargo, mientras nadie duda de la existencia de una literatura latinoamericana con un estilo y una fisonomía muy propios, permanentemente se duda de una filosofía, quizá porque ésta no ha encontrado todavía su modo de expresión.

No soy especialista en literatura pero, frente a expresiones muy autorizadas vertidas en este coloquio, debo hacer algunos señalamientos muy apresurados. Parece una verdad de todo peso que no hay literatura ecuatoriana después del indigenismo, carencia sobre todo sentida en novelística, y que no ha habido nunca crítica, salvo muy honrosas y aisladas excepciones. Sin embargo, los esfuerzos de *La Bufanda del Sol*, la cantidad de talleres literarios que la suceden en todo el país, los premios Espinosa Polit que anualmente ha discernido la PUCE, *Entre Marx y una mujer desnuda* de Jorge Enrique Adoum, quizá no sean meros episodios en una búsqueda incesante y dolorosa. La obra densa y continua de Efraín Jara Idrovo que culmina en *Sollozo por Pedro Jara* y la continuidad y calidad de *El Guacamayo y la Serpiente*, quizá la mejor revista literaria del país, aportan mucho en todo este proceso. La conciencia de la necesidad de un autoexamen riguroso y del fomento

de una labor crítica incipiente ha cuajado en el I Encuentro de Escritores realizado en Cuenca a fines de 1978 con la finalidad de evaluar la problemática total de la literatura ecuatoriana después del treinta, especialmente de los años cincuenta a nuestros días.<sup>4</sup>

Ya para terminar, y dado que este texto se ha reconstruido tomando como base los apuntes de la improvisación oral realizada en el coloquio, conviene aclarar algunas inquietudes que se formularon a modo de preguntas y que la escasez de tiempo impidió desarrollar de modo coherente.

En lo que se refiere a la revaloración del pasado, entiendo por tal, la aceptación crítica de la existencia y el desarrollo de una cierta reflexión ideológico-filosófica, que se desarrolla como parte del proceso histórico que vive el país y el subcontinente, al servicio de intereses y sectores sociales que pueden ser determinados, así como los mecanismos por los cuales operan y cómo operan estos discursos. Obviamente, este estudio no trata de remitir directamente discursos filosóficos a interpretaciones de procesos económicos o políticos, sino más bien, de estudiar la especificidad, el desarrollo, la evolución y el funcionamiento de estos discursos en los aparatos ideológicos de que forman parte y, ahora sí, enmarcados en los procesos históricos que integran. Por otra parte, esta revaloración del pasado tiene como objetivo lo que tantas veces ha señalado Leopoldo Zea: no se trata de renegar de nuestro pasado para rehacernos según un pasado y un presente extraños, sino de reconocerlo y practicar con él una verdadera *Aufhebung* en el triple sentido de supresión, conservación y elevación. Si se quiere, todavía más, de poder *romper* eficazmente con él y de que no se repita lo del dicho popular de la "independencia": "último día del despotismo, primero de lo mismo"...

En lo que hace el aporte indudable de Ángel Felicísimo Rojas en *La novela ecuatoriana*, he analizado la cuestión en otro lugar.<sup>5</sup> Cabe señalar que de ninguna manera puede con-

<sup>4</sup> Las ponencias de este encuentro aparecerán en un número monográfico de la Revista del Banco Central correspondiente a abril de 1979.

<sup>5</sup> Cfr., artículo mencionado en nota 1.

siderarse ya realizada en esa obra la penosa y fructífera tarea historiográfico-filosófica e ideológica que se está realizando hoy en el Ecuador. Una afirmación así sólo podría sostenerse desde el desconocimiento de la obra de Rojas, de la tarea que actualmente se realiza, o de ambas. En todo caso, sí es correcto afirmar que se pretendió, en su momento, que la obra de Rojas cubriera este papel y esta función. No por nada la primera edición de la obra se hizo en la Colección Tierra Firme del FCE donde se dieron a conocer la mayor parte de los esfuerzos historiográficos realizados durante las décadas de los cuarenta y cincuenta dando a luz la historia de las ideas en la mayor parte de nuestros países. La obra de Rojas daba allí la presencia ecuatoriana pero en literatura, con aportes más amplios para ubicar la novelística, pero nada más.

Finalmente, conviene señalar que es muy cierto que se desarrollaba una labor filosófica en San Gregorio (Quito) y con un rigor académico encomiable. Esto lo afirmo y también que se estudiaba y hacía filosofía en muchos otros centros con más o menos rigor. Pero, lo que también afirmo, es que esa filosofía que se desarrollaba de un modo academicista, cumplía funciones ideológico-sociales que deben ser estudiadas y fijadas en relación con otras ideologías obreras y campesinas que no se desarrollaron en centros académicos e, incluso, el mismo pensamiento político que no ha sido todavía cabalmente evaluado ni caracterizado. Lo "nuevo", si es que de eso se trata, es la preocupación por hacer de todo esto un objeto de estudio complementario a otros avances en otros terrenos, capacitando investigadores en el específico "rigor" y metodologías que esta labor exige.

## *El pensamiento y la cultura en Nuestra América; tareas filosóficas pendientes para coterráneos\**

*Ni este presente puede cobrar y lograr  
la debida conciencia plena de si mismo  
sino en y por su Historia de la Historia anterior  
(JOSÉ GAOS, En tomo a la filosofía mexicana).*

En manos de muy pocos, con seguridad demasiado pocos, se encuentra hoy la posible destrucción total de una humanidad que ha caminado hasta hoy no sin tropiezos y tinta en sangre, pero no todavía sin esperanzas. ¡Allá esos pocos con su conciencia! ¡Acá toda la inmensa mayoría de la humanidad que no debe cejar en su empeño por eliminar ese peligro intolerable!

Frente a esta amenaza esgrimida por los pocos y poderosos, los muchos y débiles de este mundo tienen todavía algunas alternativas. La primera de ellas es una alternativa de conciencia y no por ello menos valiosa. Es la que expresara muy bien un cubano, teólogo cristiano, con ocasión de la famosa crisis de los cohetes. La isla estaba entre dos fuegos, la humanidad también. Su razonamiento puede resumirse como sigue. Algún día cada individuo ha de morir. No hay gran diferencia en el plano individual entre morir cada uno o morir todos juntos, aparte del absurdo que ello implica. La lucha por la justicia debida no puede verse menoscabada por esa amenaza y la revolución va, sigue yendo. Cabría agregarle a este argumento de vida o muerte, por de pronto, aquello de la canción cuando dice "nuestra tierra que está llena de muertos con dignidad... "Una dignidad que no es mera bravuconada o flirteo

\*Este ensayo apareció anteriormente en *Latinoamérica*, núm. 14, UNAM, México, 1981, pp. 565-567.

machista con la muerte, sino camino de búsqueda de una justicia que supone la única solución al peligro de la destrucción total y a la inhumanidad de la muerte lenta, día a día, de millones de seres en el mundo entero. Muerte lenta por hambre, por inanición o por imposibilidad de desarrollarse en plenitud de sus capacidades. No se trata de morir, aceptando o adhiriendo a aquella mística "verdad" que reza "sangre de mártires semilla de..." otros mártires, que tanto daño ha hecho a la conceptualización y a la práctica de las fuerzas progresistas latinoamericanas. Se trata, más bien, de racionalizar la amenaza y el riesgo para quitarle su fuerza paralizante y poderlo enfrentar. ¡Se trata de vivir en plenitud no aceptando migajas de medias vidas! ¡Se trata de ir construyendo los instrumentos organizativos que hagan posible esa vida plena para nosotros y nuestros hijos!

Esta alternativa de conciencia enlaza necesariamente con la búsqueda de la concreción política de un mundo otro, más solidario y con la lucha cultural que le es complementaria. Son las tareas del presente muchas y variadas, y, también hay que decirlo, no excluyentes. Entre ellas está la de recuperar críticamente nuestro pasado y nuestras tradiciones. No para resucitar muertos arqueológicos, deleite de especialistas, sino para examinar un pasado que no admite ser borrado sin grave menoscabo del diagnóstico y de la plenitud del presente.

Este problema fue de algún modo planteado en décadas anteriores como búsqueda de la identidad cultural. Un problema que hoy se plantea en términos de solidaridad entre hombres concretos, de carne y hueso, que no quieren ni pueden renunciar a un pasado, a su pasado, para no verse obligados a seguir sobreviviendo en un presente y hacia un futuro ajeno y extraño. La reedición de la obra del maestro Gaos (*En torno a la filosofía mexicana*, Alianza, México, 1980, 190 pp.) realizada por el maestro Leopoldo Zea se inscribe dentro de este esfuerzo. Hace ya tres décadas, en la primera edición de esta obra (Porrúa y Obregón, 1952, 90 pp. y 2o. vol. 1953, 83 pp.), señalaba el maestro José Gaos la importancia de realizar la historia de la historiografía latinoamericana. Una tarea nada ingenua sino decisiva para determinar los modos en que se ha

ido articulando nuestra conciencia. Una tarea que hoy, después de 30 años de fecunda labor historiográfica en nuestra América y contando con los aportes de la teoría del discurso y de la teoría de la ideología, podemos y debemos desarrollar. La historia de la historiografía es la cruz de los historiadores y una de las labores más decisivas para iluminar la dimensión epistemológica y metodológica del rescate del mundo y de la construcción del futuro sin desdeñar el presente.

¿Tareas de exiliados? Quizá... En todo caso, tareas que abarcando a esta América -que llega en ciertos sentidos a los Pirineos- ya se la plantearon aquellos españoles que dejaron profunda huella entre nosotros con su magisterio. Eran aquellos que gustaban denominarse a sí mismos transterrados. Para nosotros, no ciudadanos del mundo, pero sí latinoamericanos obligados como decía Brecht a cambiar más de país que de zapatos, no se trata de destierro, ni siquiera de transtierro. Más bien somos y no podemos ser más ni menos que coterráneos. Una coterraneidad ni telúrica ni espiritual surgida de una unidad muy concreta: la unidad cultural. No de la cultura hecha, sino de la por hacer rehaciendo lo hecho, confeccionando una patria que, como dijera Gaos y Marechal, no es una madre sino una hija por hacer en su pasado, presente y, sobre todo, desde éste, en su futuro. Una unidad no del reino de la muerte, la dependencia y la dominación sino de la solidaridad en el proyecto común.

¿Utopía? Seguro. Lo malo no es tener buenos sueños. Lo malo es no trabajar sistemática, metódica y rigurosamente para realizarlos y evitar que se conviertan en pesadillas.

¡No es una quimera, es una utopía...!



## *Historiografía, utopía y filosofía latinoamericana\**

*El ser que condiciona la conciencia, como la conciencia que elabora el ser, se entiende en último término, sólo en aquello desde lo que procede y hacia lo que tiende. La esencia no es la preteridad; por el contrario, la esencia del mundo está en el frente.*

(Ernst Bloch, *El principio esperanza*.  
Aguilar, Madrid, 1977, i, p. xxviii).

Las reflexiones que se desarrollan en seguida son momentos de una meditación no acabada sino apenas esbozada y todavía en ciernes. Una meditación inconclusa, probablemente no por pereza mental de quien la presenta sino por la ambición que encierra, convirtiéndola más en programa para un equipo de investigadores que en afán para un solo aventurero...

No por azar una porción considerable y significativa de la reflexión filosófica latinoamericana contemporánea ha surgido de la mano o como resultado de una prolija y minuciosa labor historiográfica que desde la década de los cuarenta, aproximadamente, ha ido reconstruyendo, bajo el rótulo académico de "historia de las ideas" o "del pensamiento", los avatares del devenir de la conciencia en la mayor parte de nuestros países latinoamericanos. Esa labor historiográfica suponía, y en la mayoría de los casos ha ido explicitando, una filosofía cuyos caracteres han promovido múltiples y fecundas discusiones. La obra producida en estos cuarenta años por aquellos pensadores que conforman lo que Arturo Ardao -uno de sus animadores- ha llamado la etapa "historicista" del pensamiento latinoamericano, es de una riqueza todavía por descubrir e integrar a la reflexión contemporánea latinoamericana. Pero,

\*Texto de la ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, Guanajuato, 1981.

a la vez que se subraya esta recuperación, es necesario destacar que la historia -contrariamente a lo que cotidianamente parece- es lo más variable. No por sí queda como está. La historia puede y debe ser reiterada y pacientemente reconstruida desde nuevas situaciones, casi me atrevería a decir coyunturas, que permiten iluminar nuevas facetas y ubicar mejor la labor actual y las tareas futuras. Ya va llegando la hora de lanzarse decididamente a la tarea de reconstrucción de nuestra historia ideológica; reconstrucción que debe estar a la altura de la labor que nos ha precedido.

Ha sido el panameño Ricaurte Soler quien significativamente señalara, quizá por primera vez, la importancia de revisar -valorando y complementando- la metodología utilizada para elaborar la reconstrucción historiográfica de nuestro pasado ideológico.<sup>1</sup> He retomado sus valiosas observaciones; en otro lugar<sup>2</sup> y me agradaría intentar aquí el agregado de algunos elementos que colaboren a la constitución de un programa común. Ésta no es, como podría parecerlo, una mera preocupación erudita. Y cabe hacer la aclaración no porque lo erudito tenga nada de despreciable, muy por el contrario, sino porque aquí se cree apuntar a un problema decisivo. De una revisión de nuestra historiografía y, a través de ella, de nuestra misma conciencia e inconsciencia de la historia y del presente, puede que surjan filosofares diversos o unos pasos más, los que nos corresponden, en esta ya larga serie de pasos que van constituyendo la reflexión filosófica latinoamericana, todo lo provisional y falta de originalidad (es lo de menos, en todo caso) que se quiera. Vale decir, si a partir de una labor historiográfica fue posible explicitar la filosofía que la sustentaba, es probable que otro esfuerzo historiográfico, puliendo su metodología a partir de lo ya desarrollado, saque a la luz otros supuestos filosóficos que constituyan otras construcciones de diversos sentidos. Es que una recons-

<sup>1</sup> Cfr. Ricaurte Soler: "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericanas", en varios autores *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 153-163. Teoría y praxis, 25.

<sup>2</sup> Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano" en *Latinoamérica*, UNAM, México, 1978, pp. 215-244, primer capítulo de este libro.

tracción que aumentara y enriqueciera los sentidos no sólo nos devolvería nuestra historia sino que la integraría al proceso futuro que venimos ya previviendo.

Ricaurte Soler, en el trabajo mencionado, señalaba que, en alguna medida, la reflexión del "historicismo latinoamericano" no rebasó un cierto nivel de remisión de las ideas a clases o grupos sociales sin mayor especificación. *El positivismo en México* de Leopoldo Zea era citado por Ricaurte Soler como valioso ejemplo paradigmático al que se ajustaron en mayor o menor -generalmente en menor- medida investigaciones ulteriores. Y era esto explicable, dado que no se contaba por aquellos años con historiografía suficiente de economía o sociedad en América Latina a la cual el historiador de las ideas pudiera remitirse. Posteriormente, sigue explicando Ricaurte Soler, surge la "teoría de la dependencia" en un esfuerzo por estudiar económica y sociológicamente nuestra realidad pero, dejando de lado el análisis de las ideologías como un modo de evitar una consideración "superestructural".

Hoy la situación ha cambiado. Reina una relativa conciencia de la imposibilidad de hacer historia de las ideas a partir de las ideas para ver cómo éstas se generan presumiblemente unas a otras. Hay que reconocer que en gran parte, esta conciencia se debe a la prédica del "historicismo", que procuró evitar esa historia idealista situando circunstanciadamente las ideas *more* Ortega y Gasset o remitiéndolas a intereses de grupos sociales *more* sociología del conocimiento de Karl Mannheim. La solución práctica, por así decir, es relativamente simple. Basta con retomar la reconstrucción de la historia económica, política y social y articularla con la historia de las ideas. Probablemente no quede otra salida desde el punto de vista de la descripción de los conocimientos con que contamos y éste constituye, quizá, un paso imprescindible. Pero, desde el punto de vista teórico, para quien desee intentar algo así como una explicación, el problema es inmensamente más complejo. A punto tal que en muchas de estas reconstrucciones las ideas siguen aparentemente engendrando ideas, el mundo de la conciencia pretende sobrevolar al mundo del ser histórico, a la realidad latinoamericana. En cierto modo puede conside-

rarse el esfuerzo del historicismo como un esfuerzo hacia nuestra realidad, hacia la historia nuestra. Este esfuerzo debe ser retomado a modo de consigna, enfatizado, profundizado, agudizado, problematizado. ¡Cada vez más hacia nuestra realidad en su inserción mundial, cada vez más consideración crítica de nuestra historia pasada, presente y futura!

Hay tres aspectos que conviene mencionar aquí, porque afectan de modo directo a la metodología historiográfica, aun cuando sea imposible desarrollarlos en forma mínimamente adecuada. En primer lugar, el del punto de partida. No puede ser la realidad sin más, porque jamás es posible accedería de modo inmediato. Siempre está mediada; como mínimo por un lenguaje. Tampoco es posible partir de cero porque ese lenguaje no es neutro ni general sino *constructos* históricos. Por tanto, la mediación no es lenguaje sino lenguajes. En este sentido, el agente histórico es también lector de lenguajes y como tal autor' de otros. "Los grandes innovadores son grandes lectores de los sistemas que superan o niegan con su obra y no se les puede comprender sin una referencia a éstos".<sup>3</sup> Se parte de otros sistemas, lenguajes, discursos, pero ¿cómo? Y, si esto es así, es necesario plantearse el segundo problema de la relación entre las series. Con otros términos toda la sociología de la literatura y del arte lo reitera. ¿Cómo se articula la serie literaria o artística con la serie político-social? Problema delicado si no se quiere apresurar una "solución" remitiendo externamente, y casi en forma biunívoca, presuntos "hechos" artísticos a sociales. Pero estas series no pueden ser trabajadas en general sino espacialmente situadas. He aquí el tercer aspecto que queremos mencionar. Una regionalización es necesaria para elaborar la historia de nuestras ideologías pero, ¿cuál? Siempre esta decisión tiene algún grado de arbitrariedad. Sin embargo, nos atrevemos a pensar que un relativo respeto a configuraciones detectables podría ser fructífero. Habría que trabajar entonces no tanto sobre países sino sobre áreas, asumiendo toda la problemática que la determinación de las mismas implica. Por

<sup>3</sup> Renato Prada Oropeza, *La autonomía literaria; formalismo ruso y círculo de Praga*, Universidad Veracruzana, 1977, p. 58.

ejemplificar, no es lo mismo trabajar sobre Perú que sobre el área andina, Uruguay o el área del Plata, etcétera. Cada uno de estos tres problemas y sus matices debería ser cuidadosamente examinado para avanzar en la generación de un riguroso discurso propio que exprese nuestra realidad, nuestros anhelos y nuestros sueños, tanto como la interpretación del propio pasado.

¿Sueños? Sí, pero de un tipo especial que conviene delimitar para aclarar la clase de hombres que queremos ser, evitando el peligro de convertirnos o de seguir siendo otros hombres que también somos o podemos ser.

Escribe sugestivamente Roger Bartra:

Los aparatos mediadores son servidos y alimentados principalmente por una clase de hombres que en su búsqueda de trascendencia construyen un mundo inmanente y se dedican a llenar mares y ríos sin fondo con las piedras de la demonología freudiana: son aquellos que sueñan dormidos; hay otros que sueñan despiertos, sus sueños no obedecen a las leyes freudianas y por ello renuncian a llenar con ilusiones los vacíos que separan a las contradicciones antagónicas.<sup>4</sup>

Es de este soñar despiertos del que aquí se trata. Es un sueño que no constituye un ideal o utopía como aquella de los socialistas utópicos; "aspiración a realizar condenada a su irrealización".<sup>5</sup> Sino, más bien, entendido al modo preciso de Mariátegui. Se trata, según él, de modificar lo que se ve y se siente, no lo que se ignora. Por ello, le aparecen sólo "válidas aquellas utopías que se podrían llamar realistas. Aquellas utopías que nacen de la entraña misma de la realidad".<sup>6</sup> Esas utopías, esos sueños alentaron como ideal los libertadores.

<sup>4</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, Era, México, 1981, p. 56.

<sup>5</sup> Como muy bien lo ha definido Adolfo Sánchez Vázquez, "Ideal socialista y socialismo real", en *Nexus*, año iv, vol. 4, núm. 44, México, agosto de 1981, p. 3.

Cfr., también, del mismo autor, "Del socialismo científico al socialismo utópico", en varios autores, *Crítica de la utopía*, UNAM, México, 1971, pp. 93-142.

<sup>6</sup> José Carlos Mariátegui, "La imaginación y el progreso" (Mundial, Lima, 12 de diciembre de 1924) en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Amauta, Lima, 1970, p. 38, 4a. ed.

Trabajaron por crear una realidad nueva -sigue diciendo Mariátegui. Bolívar tuvo sueños futuristas. Pensó en una confederación de estados indoespañoles. Sin este ideal es probable que Bolívar no hubiese venido a combatir por nuestra independencia (...) La benemerencia de los liberadores consiste en haber visto una realidad potencial, una realidad superior, una realidad imaginaria.<sup>7</sup>

Y este esfuerzo de imaginación surge del conocimiento cada vez más riguroso de la realidad, surge como "utopía realista" de la "entraña misma de la realidad". Es en este sentido que puede Mariátegui abrazar entusiastamente la fórmula de José Vasconcelos. Pesimismo ante una realidad intolerable por conocida y optimismo ante un ideal realizable.<sup>8</sup>

La filosofía latinoamericana -la conciencia que elabora el ser que la condiciona- está enfrentada desde hace ya mucho -tentó como tienen los sueños nuestros soñados despiertos de un mundo mejor- con una tarea ineludible que no es de interpretación -aunque la supone- sino de transformación. ¿Cómo construir ese mundo soñado? ¿Cómo colaborar en la construcción de un mundo mejor, otro, alternativo, diferente, cuyo anhelo la conciencia filosófica puede testimoniar desde el precolombino? ¿Es que acaso las amenazas, la persecución, el exilio, la tortura, el exterminio, el genocidio, las invasiones e intervenciones, la propaganda subliminal y tantos y tantos etcéteras han acallado el soñar despiertos o nos han adormecido? No, y habría que afirmar este no rotundo más de una vez y con su afirmación habría que retocar, no digo quizá rectificar, la fórmula ya clásica de José Gaos. Es que no se trata de negar nuestro pasado para rehacernos según un presente extraño<sup>9</sup> sino de reconocer nuestro pasado para comprometernos con un pasado vivo en la medida en que todavía no ha sido

<sup>7</sup> Idem, p. 37.

<sup>8</sup> Cfr., su artículo, "Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal" (Mundial, Lima, 21 de agosto de 1925), en *El alma matinal...*, pp. 27 y ss.

<sup>9</sup> Cfr. José Gaos, "Etapas del pensamiento en Hispanoamérica", Apéndice a, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza, México, 1980, p. 140.

realizado. Es ese pasado vivo, son esos sueños no cumplidos, son tantos y tantos anhelos, dolores, quejidos y esperanzas las que todavía reclaman satisfacción entre nosotros. Y de ese pasado, de esos sueños, de esas utopías, sí somos esclavos hasta que logremos liberarnos de su acoso que nos impide dormir y nos obliga a seguir soñando despiertos, mientras avanzamos haciendo caminos para su realización. Cuando ese mundo de utopía sea realidad, podremos descansar. Ni Bolívar, ni Martí, ni Mariátegui, ni Guevara ni tantos otros que son nombrados, en el lugar de miles y miles de innominados y sin voz que con su sangre pagaron el atrevimiento de creer en su sueño y trabajar para lograrlo, habrán entonces arado en el mar. Hicieron imposibles y toca continuarlos. Porque la justicia está por construir y nunca como ahora ha estado más cerca su posibilidad material. Y si la utopía platónica era el orden riguroso de la planificación, hoy la utopía que se impone es la de los hombres solidarios, en un medio de justicia y de negación de la negación del hombre y de la vida a todos los niveles como nos toca padecer.

Y este mundo idílico, ¿se construirá en el aire como lo hacen con Cucuclecia los personajes plumíferos de Aristófanes? No, porque esa construcción, lo estamos viendo, si lo queremos ver..., es un parto histórico a lo Nicaragua, a lo El Salvador. Por allí va la palabra y la acción liberadora. La filosofía latinoamericana hoy, para estar a la altura de las circunstancias como lo ha estado en otros tiempos, no tiene como alternativa articularse a la praxis del pueblo sino que está obligada a reflexionar, a parir categorías que permitan explicarse lo que pasa ante nuestros ojos, de dónde proviene este proceso y hacia dónde se abren innumerables caminos por transitar, no como sendas perdidas sino como rutas maravillosas que deben y pueden ser consolidadas. No tenemos por qué no echar mano de toda la tradición humana, filosófica, científica, técnica y política para pensar esta realidad y nuestro futuro y para construirlo. ¡No habrá poder que logre impedir la obra del hombre matinal!

Quizá suene esto programático y lo sea. Uno más de tantos y tantos programas que han ido testimoniando nuestro paso

por la historia humana. Quizá ésa sea la forma de nuestra reflexión, su estilo. Si se acepta el estilo aforístico a lo Nietzsche o a lo Wittgenstein ¿por qué excluir nuestra forma de manifestarnos? Ya no se puede siquiera argumentar que esas manifestaciones no vengan avaladas con algo más que palabras...

*Problemas metodológicos principales  
que afronta la investigación actual  
sobre historia de las ideas  
(y de la filosofía) en nuestra América\**

*De mí debo decir que el leer historia literaria e historia de las ideas, en todas formas, tratados, monografías, biografías de escritores y pensadores, explicaciones, comentarios, críticas de textos, viene siendo, desde aquellos años en que me encontré con la filosofía hasta ahora mismo, una de mis inclinaciones más constantes, una de mis prácticas más reiteradas, uno de mis gustos más extraños, porque superistencia e intensidad han llegado a extrañarme, a hacer que me haya preguntado por la causa del atractivo de tal lectura. El gusto puede llegar a lo que parece una aberración: a gustar más que de leer las obras originales, de leer obras sobre otras obras... No parece que todas las personas tengan o hayan tenido este mismo gusto; que lo hayan tenido por igual todas las épocas.*

*¿A qué puede responder?*

(JOSÉ GAOS, *Confesiones profesionales*, FCE, México, 1a. ed. 1958, 1a. reimp. 1979, p. 30).

**E**stable constatar el renovado entusiasmo con que se sigue desarrollando entre nosotros la labor historiográfica. Pareciera que se va afirmando la conciencia de la necesidad de una autoconciencia histórica que nos permita evaluar lo hecho tal como fue pensado en función de lo que se hace tal como se lo va pensando y de lo que se piensa que se debe hacer.

Quisiera colaborar al enriquecimiento de la discusión presentando, en breves líneas, algunos de los problemas medulares que considero deben ser puestos sobre la mesa para permitir el avance fecundo de la labor historiográfica que nos atañe. Problemas éstos que no pretendo sean resueltos previamente a la realización de las investigaciones sino que, muy por el contrario, considero profundamente arraigados a la

\*Ponencia presentada en la Primera Reunión Latinoamericana de Historiadores de las Ciencias, Puebla, 1982.

misma práctica de la investigación. Son dificultades teóricas y metodológicas surgidas en el mismo proceso de investigación y, por tanto, no aspiran a convertirse en consideraciones normativas de la práctica historiográfica. En otros términos, se trata de llamar la atención sobre las dificultades para precisarlas mejor y tenerlas presentes al momento de proseguir nuestras labores de relevamiento y reconstrucción históricas. Son dificultades que no se pueden superar sólo especulativamente. Oportunamente en contacto con los materiales se podrán ir clarificando muchos otros aspectos. En todo caso, no cabe negar que consciente o inconscientemente todo investigador está obligado a tomar posición más o menos explícita sobre algunos o todos estos problemas. La intención expresa de esta ponencia no es aportar respuestas más o menos ingeniosas a estos interrogantes, sino ayudar a problematizarlos con más y mejor intensidad desde una perspectiva epistemológica, entendida ésta como la interrogación acerca del modo efectivo de producción de los conocimientos científicos y, por ende, *a posteriori* del mismo proceso. \*

### ¿Descripción o explicación?

Puestos ante los materiales, ¿se trata de describirlos o de intentar una explicación la que, a su vez, presupone una cierta interpretación e, incluso, una cierta visión (especulativa) de la historia y, en ese sentido, una filosofía de la historia americana? El problema es importante y entre nosotros ha dado lugar a una polémica, imposible siquiera de diseñar aquí en cuatro trazos, entre Leopoldo Zea e historiadores norteamericanos.

\*He tratado de sistematizar parte de estas dificultades y del sentido de la labor historiográfica en otros trabajos a los que me permito remitir: "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano", en *Latinoamérica*, núm. 11, UNAM, México, 1978, pp. 215-244; "El pensamiento y la cultura en nuestra América; tareas filosóficas pendientes para coterráneos", en *Latinoamérica*, núm. 14, UNAM, México, 1981, pp. 565-567; "Historiografía, utopía y filosofía latinoamericana", ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, Guanajuato, México, 7 al 11 de diciembre de 1981. *Cfr. supra*, "Estudio introductorio" a *Pensamiento idealista ecuatoriano*, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, Quito, 1981, pp. 11-57.

canos y soviéticos. Sea cual sea la respuesta que se adopte, debe destacarse la importancia de hacer lo más explícito posible la interpretación o explicación que el investigador intente. La naturaleza misma de esta explicación y/o interpretación está también en cuestión. En todo caso, trabajar nuestra historia de las ideas desde la perspectiva de la liberación ya aporta una torsión a esta labor que debe ser cuidadosamente explicitada e incorporada a la misma reflexión.

¿Qué modelo de historia de la filosofía?

¿Hay que encontrar o construir un sistema que dé respuesta a todos los problemas? ¿Es la historia de la filosofía una serie de problemas permanentes que deben ser retomados o replanteados desde diferentes situaciones históricas? ¿Hay, de algún modo, a disposición una filosofía perenne? ¿Los sistemas filosóficos se oponen entre sí sin poder decidir en definitiva acerca de un triunfador? ¿Todo es válido, por lo tanto? ¿Los problemas (su enunciación) y los sistemas en que se inscriben se superan unos a otros según cierto progreso? ¿No hay sistemas y cada pensador hila una problemática cerrada? ¿Los tratamientos son análogos y sólo mediante el recurso a la analogía se pueden comprender diferentes situaciones? etcétera. Ya Ricoeur había llamado la atención sobre estas cuestiones en forma muy estimulante en *Histoire et Vérité*. Algo parece seguro: sea cual sea el modelo al que se pliegue el investigador, ése regirá todo el sentido y alcance de la reconstrucción.

¿Trabajo sobre fuentes o refrito de comentarios?

Es una lástima pero en general se presentan como nuevas interpretaciones o enfoques, versiones cada vez más distorsionadas, simplificadas y deformadas de bibliografía secundaria. No creo que se pueda optar entre las fuentes y los comentarios sin menoscabo de la riqueza de la investigación. Todo está para ser releído a nuestra luz, por mortecina que sea... Según núes-

tras preocupaciones y urgencias y con nuestros métodos. Los comentarios o bibliografía secundaria son importantes no para resumirlos sino para cuestionarlos y establecer por qué se realizaron de ese y no de otro modo. Las fuentes son una reserva permanente de sentido y, por ello, de renovadas posibilidades para futuros exámenes. Lo que definitivamente habría que criticar es el escolar resumen, deformante por poco crítico.

Influencias: ¿remisión al infinito?

La insuficiencia de una presunta explicación por las influencias ha sido ya suficientemente criticada. Sin embargo, hay un cierto contexto de antecedentes teóricos que debe ser reconstruido. ¿Cuál? ¿Cómo delimitarlo? ¿Cómo realizar esa reconstrucción? Parece claro, cuando menos, que debe considerarse tanto la situación originaria cuanto la de recepción para decidir al respecto. Lo inaceptable es que se pretenda trabajar sobre nuestra filosofía con desconocimiento absoluto de la tradición de la filosofía en el resto del mundo y, muy especialmente, en Estados Unidos.

¿Qué periodización adoptar?

En general, las periodizaciones con que se trabaja o bien derivan de la historia política, o bien reflejan una concepción inmanente del desarrollo filosófico con independencia, incluso, de las grandes ideologías político-sociales. Con toda su arbitrariedad, la periodización reclama de algún modo cierto tipo de fundamentación estructural, lo cual presupone afrontar la dificultad -para una concepción materialista- de explicar la articulación entre base y superestructura sin caer en el mecanicismo.

### ¿Determinación?

En íntima relación con el punto anterior surge la pregunta ¿qué es lo que determina a las ideas? ¿O, son ellas mismas determinantes? Los modos de la determinación y la función social que cumplen las ideas no pueden ser tratados con ligereza. A lo más que se ha avanzado es a desechar la determinación infraestructural unilineal de un cierto mecanicismo. Pero, con eso y la propuesta de circularidad en la determinación no se resuelve el problema.

### ¿Regionalización?

Esta sería más fecunda si respondiera a la organización estructural de los espacios y los tiempos en los diferentes momentos de nuestro desarrollo histórico. ¿Por qué limitarse a trabajar partiendo de unas fronteras nacionales artificiales y que deberían ser explicadas? Es necesario reconstruir espacios y regiones históricamente relevantes para poder entender procesos de pensamiento comunes.

### ¿Qué concepto de filosofía?

Es la noción misma de filosofía la que se halla puesta en cuestión. El maestro Gaos sostuvo la necesidad de proceder con la noción de "pensamiento" pero parece que la misma concepción de la "filosofía" requiere ser revisada. Una filosofía entendida como saber fundante y primero puede significar un fuerte obstáculo para trabajar sobre nuestra tradición cultural. En el fondo, es sobre la base de ese modelo erigido en paradigma que se descalifica incluso la posibilidad de un filosofar latinoamericano. Obviamente las nociones de "historia" y de "cultura" y sus relaciones con la filosofía están también puestas en cuestión, pero no cabe aquí señalar el detalle de esos cuestionamientos.

¿Es la filosofía latinoamericana una cuestión de nombres, títulos y fechas?

La filosofía ha sido y sigue siendo una labor preponderantemente artesanal. En esa medida los nombres y la biografía de los autores están íntimamente ligados a la producción teórica pero no al punto de que ésta no sea desolidarizable de ellos. ¿Hay o no problemáticas precisas del pensamiento latinoamericano? ¿Cuáles son? ¿Cómo abordarlas? Creo que las hay y trato de trabajar sobre ellas. No es que desprecie los datos y la precisión cronológica. Por el contrario. Pero, pienso que ese andamiaje está en función de la problematización, de la tematización e historización teórica.

¿Se pretende una evaluación localista o mundial?

Depende... De lo que no se trata es de salvar a nuestros pensadores y sus productos como una especie de piezas de museo del folclor. Deberíamos evitar el recurso tan manido de hacer de la necesidad una virtud y convertir todas nuestras deficiencias en características del pensar latinoamericano...Muy insuficiente y discutible se presenta la perspectiva que pretende considerar a la filosofía latinoamericana como culminación de la evolución filosófica mundial en la medida en que va adaptando y adoptando sus productos más significativos o adecuados a la realidad peculiar de nuestro subcontinente. Quizá no culminemos nada, sino que estemos elaborando otros procesos insospechados e imprevisibles...

¿Inconsciente de clase?

Hay un aspecto no sólo ignorado, sino hasta escamoteado por el énfasis excesivo puesto en cierta consideración inconsistente de la "ideología" y es el condicionamiento inconsciente de las ideas. Probablemente un enfoque sociopsicoanalítico

colaboraría en esto, tomando en cuenta que de por sí esta propuesta altera completamente la metodología, incluso la materialista o así considerada tal. Es sugerente y estimulante en este sentido la aportación de Erich Fromm en *El dogma de Cristo* (1a. ed. en alemán en Imago, 1930), aunque sea muy discutible el uso que hace de ciertas categorías ("proletariado", "oligarquía feudal", "clase media", "lumpen-proletariat", etcétera).

Sean estas algunas de las interrogantes que deseo someter a consideración en esta discusión. Aparentemente estos problemas son producto de una deformación teorícista o de un culto por la erudición. Considero, sin embargo, que en la práctica -incluso política- adquieren una vigencia insospechada como piezas del rompecabezas de uno o de varios modelos de interpretación de nuestra realidad, operantes cotidianamente, pero muy difíciles de deconstruir. Nuestra respuesta, entonces, a la pregunta que se plantea el maestro José Gaos en el texto colocado como epígrafe es necesariamente diferente. Para Gaos se trataba de explicar la deformación profesional -si se me permite expresarme en estos términos- por el recurso a una tarea cultural que se imponía para España: "estar al día". ¡Ésa era la consigna para vencer el retraso intelectual! Para nosotros se trata de una tarea que es de vida o muerte porque involucra el diagnóstico de nuestra realidad y la posibilidad misma de su cambio, con el sentido del mismo incluido. La historia de la historiografía se presenta así como una tarea cargada de urgencia política en el esfuerzo por descorrer velos y avistar motivaciones que hagan factible el acceso a nuestra realidad y a nuestro futuro, desandando la tradición para andar nuevos caminos efectivamente tales.



## *Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía\**

Considero las cuatro áreas temáticas (objeto, problemas metodológicos, internalismo/externalismo y relevancia para la investigación actual) que incluye este simposio sobre la historia de la filosofía como íntimamente relacionadas. Deseo aprovechar la oportunidad que se me brinda de participar en el mismo, para confrontar algunas posiciones generadas en la tradición de la filosofía latinoamericana con estas cuatro áreas temáticas. En mi opinión, la filosofía latino-americana debe ser confrontada con todos los problemas de nuestro tiempo. Mucho más con aquellas cuestiones epistemo-lógicas, como las que nos ocuparán en este simposio, que afectan al modo mismo de producirse los discursos filosóficos. Generalmente, esta filosofía ha sido marginada -y no pocas veces se ha automarginado- de la discusión, por su tendencia al ensayismo diletante, por su falta de rigor y precisión en el uso de los términos, por lo vago y confuso de sus argumentos. Sin embargo, parece que la problemática que aborda -a veces simplemente la alude- es tan urgente y acuciante que siguen apareciendo atisbos de este pensar por todas partes. Incorporarlo decisivamente a la discusión, permitirá enriquecerlo y consolidarlo. Y, si puestos ante algunos de los problemas que nos ocuparán, no resiste la confrontación, peor para él. La reflexión filosófica "seria" y "académica" no perderá nada con ello.

\* Texto de la ponencia presentada en el Segundo Simposio de Profesores de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1983.

Por lo dicho, pretendo abordar de modo unitario las cuestiones propuestas y presentar con toda modestia algunos de los enfoques que desde el filosofar latinoamericano se pueden proponer. Es obvio que toda esta consideración epistemológica de la historia de la filosofía afecta tanto a la investigación en historia de las ideas cuanto a la enseñanza de la misma en nuestra facultad. Mi pretensión es, sobre todo, informar sobre algunos modos cómo han sido y son encaradas estas cuestiones por nuestra reflexión, al mismo tiempo que cuestiono aquello que me parece poco, insuficiente o mal fundado teóricamente.

Una última aclaración preliminar antes de entrar en tema. No desarrollo con la misma extensión cada una de las cuatro áreas que se proponen. La extensión no prejuzga sobre la importancia. Se le dedica a cada una el espacio que dicta lo que considero oportuno decir sobre ellas en este momento.

## El objeto de estudio de la historia de la filosofía

*...las causas, en historia más que en cualquier otra disciplina, no se postulan jamás. Se buscan...*  
(MARC BLOCH, *Introducción a la historia*,  
FCE, México, de la 1a. ed. en francés, de 1949,  
9a. reimp., 1979, p. 151.

Es muy difícil, si no imposible de principio, exponer el objeto de la historia de la filosofía de modo intemporal, fijo, estático, como si se tratara de una esencia pura, misma de la que me atrevo a dudar. Sin pretender resolver esta cuestión, elijo para mi exposición la vía histórica. Parece, quizá paradójicamente, que el objeto de la historia de la filosofía no es sino un objeto histórico, quizá como todos los objetos teóricos. A partir de los sucesivos esclarecimientos y rectificaciones propuestos para este objeto, se ha podido decidir qué entra y qué no entra en el tratamiento de la historiografía filosófica, dónde

comienza la historia de la filosofía, cuál es su rango epistémico en relación con otras disciplinas, cuál es su metodología, etcétera.

Puede ser ilustrativo recurrir a Hegel, el primero quizá que sistematizó lo que, de modo más o menos vago, conocemos hasta hoy por historia de la filosofía. En su "Discurso Inaugural" a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, pronunciado en la Universidad de Heidelberg el 28 de octubre de 1816, además de atribuir a la nación alemana "...la alta misión de ser los guardianes de este fuego sagrado..." de la reflexión filosófica, adelanta que el objeto de la historia de la filosofía es el concepto verdadero de la filosofía.<sup>1</sup>

Comprender histórica-filosóficamente será, para él, ir más allá de las representaciones, dejando fuera de la historia de la filosofía los filosofemas, o sea, todas aquellas formas de pensamiento que no alcanzan el nivel del concepto, que mantienen contaminación de representación, de imagen; sean metáforas, sean opiniones, sean sentimientos religiosos, sean mitemas. Exponer el objeto de la historia de la filosofía, exponer el concepto verdadero de la (su) filosofía, le llevará toda su famosa "Introducción".<sup>2</sup> Allí dejará sentada la importancia de determinar el punto de partida de la filosofía, la periodización del curso histórico y, sobre todo, el grave problema de cómo es posible una historia de la verdad. Esta última dificultad será retomada una y otra vez por aquellos que, después de Hegel, se han ocupado de la historia de la filosofía. El objeto de la historia de la filosofía no tiene nada de exterior para Hegel. Es el proceso interior de desenvolvimiento de la idea, verdad, concepto. Son los modos de manifestación del Espíritu Absoluto. Por el momento, esta solución de Hegel es lo que menos nos importa. Interesan, más bien, las cuestiones planteadas y

<sup>1</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Wenceslao Roces (trad), la. ed alemán, 1833, la. ed. castellano, 1955, Fondo de Cultura Económica, México, 2a. reimpresión, 1979, p. 4

<sup>2</sup> "A pesar de las exageraciones y errores que puedan reprochársele, las reflexiones sobre la historia de la filosofía con que se abren sus *Lecciones* siguen siendo probablemente las páginas más hermosas y verdaderas que sea dado leer sobre el asunto. Y a Hegel, a la capacidad animadora de su impulso, debe en parte la posterior historiografía filosófica sus aciertos más valiosos" (Francisco Romero, *Sobre la historia de la filosofía* Universidad de Tucumán, 1943, p. 25. Cuaderno de Filosofía, 3.).

el modo de impostarlas. Por ejemplo, el punto de partida de la filosofía lo ubicará con todo rigor y coherencia en el momento histórico en que se pueden reconocer formas conceptuales y no ya filosofemas.<sup>3</sup> Momento en que la libertad de pensamiento coincidirá con la organización política del Estado griego. Ni antes, ni al margen de esa Grecia podrá hablarse de filosofía. Lo demás es bien sabido. La historia de la filosofía culminaría en la filosofía del mismo Hegel y él podría cerrar sus cursos con tranquila conciencia conservadora, sentenciando: "Vivimos en el mejor de los mundos posibles..." En la medida en que su historia de la filosofía incluye como columna vertebral el detectar (¿o postular?) una teleología, es también, de hecho, una filosofía de la historia. La historia tiene un sentido, es real, es racional en ese sentido.

Estas cuestiones han sido posteriormente retomadas una y otra vez. Uno de los aspectos que más parece haber preocupado -y ya en tiempos de Hegel (pienso particularmente en Kierkegaard)- es el papel reservado al sujeto, al individuo, a la persona humana en esta historia de espíritus absolutos, en esta filosofía de la historia de la filosofía, como bien la ha denominado Jacques Colette.

En Francia, en los años cincuenta, Paul Ricoeur retomará estos planteos en una serie de artículos recogidos en un libro del título sugestivo: *Histoire et Vérite*.<sup>4</sup> Para Ricoeur, la filosofía es fruto de la reflexión individual. El enfrentamiento historia/verdad se traduce en el enfrentamiento entre la historia y mi búsqueda. El yo entra decisivamente en la historia de la filosofía como autor de obras geniales, que no pueden ser redu-

<sup>3</sup> Aquí entra el decisivo tema de la religión, divisoria de aguas entre jóvenes y viejos hegelianos. Cfr., por ejemplo, Yvon Belaval, "La derecha hegeliana", en varios autores, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, Madrid, 1978, pp. 297-298, 3a. ed., *Historia de la filosofía Siglo XXI*, 7.

<sup>4</sup> París, Editions du Seuil, 1955, 296 pp. Interesan para nuestro tema especialmente los artículos: "Objectivité et subjectivité en Histoire" (tomado de Sevrès, Centre International d'Etudes Pédagogiques, diciembre de 1952), pp. 25-52, "L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai" (aparecido primero en alemán en homenaje a Karl Jaspers. Piper, München, febrero de 1953 y en el núm. 29 de la *Revue Internationale de Philosophie*, 1954) pp. 53-73, "Notes sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance" (aparecido antes en *L'Homme et l'Histoire. Actes du VIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Estrasburgo, septiembre de 1952), pp. 73-79, además de la "Introduction".

cidas a series ni a tipologías (todas las multiformes variedades de *-ismos...*) Al entrar el yo entra también el otro, el diálogo, el sentido. La alteridad es la forma que adopta lo social para manifestarse. La unidad de la historia de la filosofía sólo tiene justificación por la presencia de sentidos diferentes y, por tanto, alterativos de las filosofías. Queda así abierta una puerta para enfrentar la historia inmanente de las ideas. Por eso, Ricoeur piensa a la historia de la filosofía como ubicada teórica, epistemológicamente, entre la sociología del conocimiento y la filosofía de la historia. Pero, evitando cuidadosamente el confundirla con una u otra. Omíto aquí todo el contexto existencialista, teológico, personalista (Esprit/Mounier) y ético de Ricoeur y me remito a subrayar su esfuerzo de constituir una historia de la filosofía que no caiga en el vicio de "hegelianismo" al privilegiar, por la vía del teleologismo y de la filosofía de la historia, la filosofía personal del historiador. Esta actitud metodológica le viene dictada a Ricoeur por lo que considera el respeto ético a la posición del otro en su tiempo histórico. Porque, además, para Ricoeur el objeto de la filosofía es el sujeto humano filosofante.

Todavía en el ámbito francés quiero mencionar una obra de reciente difusión entre nosotros, compilada por quien, sin actitudes medrosas de lesa universalidad, habla sin empacho de "La filosofía francesa contemporánea".<sup>5</sup> Me quiero detener en el artículo de François Châtelet titulado "El problema de la historia de la filosofía hoy día".<sup>6</sup> Interesan estas reflexiones pensando sobre todo en que su autor dirigió un grupo que produjo una importante historia de las ideologías. Se trata, para Châtelet, de desplazar el campo de aplicación de la historia de la filosofía para revertir el discurso del amo en el pasado, como desacralizador de los discursos actuales del poder. Es necesario reestablecer la relación sistemática entre discursos filosóficos y discursos políticos. "La historia de la filosofía no es, pues, una esfera autónoma de la historia: es indisociable de una historia

<sup>5</sup> Dominique Grisoni, "Obertura", en varios autores, *Políticas de la filosofía*, 1a. ed. francés 1976, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 7-8.

<sup>6</sup> En el libro compilado por Grisoni y citado en nota 5, pp. 28-56.

de las ideologías, al mismo tiempo que de una historia de las sociedades y de sus transformaciones."<sup>7</sup>

Para ello se requiere incorporar una metodología de análisis lingüístico que permita decodificar los discursos y, además, romper con el ídolo de la filosofía de la historia. Nos encontramos ante la necesidad de definir un nuevo modo de inteligibilidad materialista de la historia, para poder cumplir con el objetivo de cuestionar el uso actual de los conceptos filosófico-políticos. No es el caso de detenerme a exponer los puntos de coincidencia y de divergencia entre esta posición de Châtelet y desarrollos latinoamericanos contemporáneos que menciono más adelante. Sí quiero destacar la similitud en el movimiento de preocupación por la dimensión política en relación con la filosofía y el énfasis en la imposibilidad de hacer historia de la filosofía con exclusión del sistema social en su conjunto.

Sin ánimo de destacar etnocentrismos por demás evidentes, cabría todavía citar textualmente, y eximiéndonos de comentarios, la definición del objeto de la historia de la filosofía que sustentaba en la Alemania finisecular el neokantiano Windelband: "La historia de la filosofía es el proceso a través del cual la humanidad europea ha fijado en conceptos científicos su concepción del mundo y su valoración de la vida."<sup>8</sup>

Aunque más no sea para desandar estas "fijaciones" en que hemos sido encasillados, ya vale la pena trabajar la historia de la filosofía. Pero, con esta afirmación me adelanto al cuarto punto de esta comunicación. Francisco Romero, señalando la gravedad de este tipo de planteamientos a lo Windelband, acota: "En la definición de Windelband, para que responda a la situación habría que precisar más: «...de la humanidad europea masculina»."<sup>9</sup> Aunque con esta acotación entraríamos de lleno en un terreno que permitiría dar mayor concreción a la manida alteridad ricoeuriana, no es este el lugar de hacerlo.

Entre nosotros, en el ámbito filosófico hispanoamericano, mientras tanto, también Ortega, Gaos y Romero, entre otros,

<sup>7</sup> *Idem*, pp. 33-34

<sup>8</sup> Citado por Francisco Romero, *op. cit.*, p. 58.

<sup>9</sup> *idem*, p. 68.

habían reflexionado sobre estas cuestiones. Quiero indicar que estoy haciendo referencia a pensadores que, además de trabajar como historiadores de la filosofía, han reflexionado metodológicamente sobre estas cuestiones. En los años cuarenta, Gaos publica *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, obra importante, que combina la preocupación por desentrañar qué es filosofía con la preocupación por su historia. Ha planteado Gaos con todo rigor el problema de las relaciones entre historia y verdad con que tropieza todo filósofo historiador de la filosofía. Formula Gaos las tres posibles alternativas que están en juego y ante las cuales no queda sino tomar posición.

1. O todas las filosofías se refieren a una, la misma realidad, y una sola de ellas es verdadera y todas las demás son falsas;
2. o todas se refieren a una, la misma realidad y todas son falsas;
3. o cada una se refiere a una realidad distinta y todas son verdaderas.<sup>10</sup>

Según Gaos, sólo una reflexión filosófica sobre la filosofía podrá resolver estas dificultades que se le patentizan al historiador de la filosofía.

Preocupado en el mismo sentido, aunque es por todos sabido que con una posición filosófica diferente a la de Gaos, escribe Francisco Romero *Sobre la historia de la filosofía*. Para él también, la historia de la filosofía depende de las decisiones que se adopten en cuanto a ella. Parafraseando a Fichte dirá: "De manera parecida puede sentarse que lo que se es en cuanto historiador de la filosofía depende de lo que se sea como filósofo."<sup>11</sup> Y pasará a definir el objeto de la historia de la filosofía. "La historia de la filosofía procura dar una imagen de la filosofía tal como se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo."<sup>12</sup>

<sup>10</sup> José Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947, p. 37.

<sup>11</sup> *idem*, p. 21.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Por supuesto, a continuación, no deja de referirse al papel que cumple la intervención del filósofo en la selección del enfoque según el cual se reconstruye esa imagen.

Dentro del espectro historiográfico latinoamericano creo que tiene importancia un breve artículo de Arturo Ardao de los años cincuenta. En "Sobre el concepto de historia de las ideas", Ardao resume los modos como fueron recibidas las propuestas de Ortega, Gaos y Romero y sintetiza una posición que será posteriormente muy fecunda desde el punto de vista metodológico. Notemos que no habla ya de historia de la filosofía, sino de historia de las ideas. Éste será un paso en el progresivo ensanchamiento metodológico que atestigua nuestra historiografía en los últimos cincuenta años.<sup>13</sup>

Para Ortega -según Ardao- no hay historia de las ideas puras o pseudoideas. Para Gaos la historia de las ideas incluye la historia de la filosofía y la historia del pensamiento. Ya sabemos cuán eficaz fue esta noción de "pensamiento" propuesta por Gaos. Permitió la eclosión de una serie de trabajos ya clásicos sobre nuestro pasado ideológico, los cuales sin esa justificación teórico-metodológica quizá difícilmente se habrían elaborado y, mucho menos, difundido. Para Romero la historia de la filosofía se opone a la historia de las ideas, en tanto esta última estudia las ideas en relación con la vida histórica, su eficacia en el proceso histórico.

Resume Ardao:

Lo que Romero llama historia de la filosofía, distinguida de la historia de las ideas, es prácticamente lo que Ortega llamaba -para impugnarla- historia de las ideas. Y a la inversa. Lo que debía ser para Ortega la historia de la filo-

<sup>13</sup> Retomo este artículo de Ardao en un sentido muy diferente al que permite hacer afirmaciones como la siguiente: "A mi modo de ver, no ha habido esenciales modificaciones en cuanto a la teorización sobre la historia de las ideas durante los últimos veinte años" (Jaime Rubio Ángulo, "Historia e ideas en América", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, núm. 1, Universidad Santo Tomás, Bogotá, octubre-diciembre de 1979, p. 5, nota 1). Juicios como el anterior quizás pueden justificarse parcialmente en relación con la obra valiosa y coherente realizada por Arturo Ardao como historiador de la filosofía, pero no responden al movimiento general de la historiografía latinoamericana.

sofía, equivale prácticamente a lo que Romeo llama historia de las ideas.<sup>14</sup>

Ardao cree encontrar, a pesar de las divergencias, un acuerdo entre los tres autores que comenta. A fin de hacerle más patente, realiza las siguientes precisiones. No se hace historia de las ideas en general sino siempre "particularizada" a algún tipo de ideas. El deslinde es siempre convencional. La historia de las ideas filosóficas es igual, equivalente a la historia de la filosofía. Muy significativo es que mencione a Rodolfo Mondolfo y a la propuesta de este último de que la historia de la filosofía no puede ser sólo interior, sino que debe necesariamente atender a "factores extraños". La importancia de lo extrafilosófico para lo filosófico estaba así tomando cuerpo en esta primera torsión hacia la historia de las ideas. El impacto de la sociología del conocimiento y también de ciertas formas del pensamiento marxista hacían imposible ignorar la función social del conocimiento. Las ideas no valen *per se*, sino en inserción social. Reconstruir esta inserción (como génesis y como función) se irá imponiendo como el objetivo más destacado y, por qué no decirlo, complejo y difícil de los esfuerzos historiográficos latinoamericanos.

En los años sesenta destacan, sobre todo, las propuestas renovadas de José Luis Romero. Reiterando observaciones metodológicas efectuadas muchos años antes, Romero afirmará, desde su práctica de la historia social, la importancia de las más difusas ideologías en tanto tienen cierta eficacia en la historia general. En la introducción a un libro publicado en 1967, decía Romero:

Estos ensayos parten del punto de vista propio de la historia social, pero no para detenerse en el análisis de sus problemas específicos, puesto que son casi meros enunciados, sino para señalar la estrecha relación que esos problemas

<sup>14</sup> Arturo Ardao, "Sobre el concepto de historia de las ideas" (ponencia en el Primer Seminario sobre Historia de las Ideas, San Juan, Puerto Rico, 1956 y publicada en Revista de Historia de las Ideas, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1959) en Filosofía de Lengua Española, Alfa, Montevideo, 1963, p. 87.

tienen con los de la historia de las ideas. Más de una vez he expresado mi punto de vista acerca de cuál es el campo propio de la historia de las ideas y me remito al prólogo y al texto -naturalmente- de un libro escrito con una marcada intención metodológica y que he titulado adrede *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo xx*, para dar a entender, a través de ese largo enunciado, cuál es la relación que me parece importante perseguir para acercarse a los mecanismos profundos que operan luego en el plano de la historia política. No llamo ideas, solamente, a las expresiones sistemáticas de un pensamiento metódicamente ordenado sino también a aquellas que aún no han alcanzado una formulación rigurosa; y no sólo a las que emergen de una reflexión teórica sino también a las que se van constituyendo lentamente como una interpretación de la realidad y de sus posibles cambios. Estas otras ideas, las no rigurosas, suelen tener más influencia en la vida colectiva. En verdad, son expresiones de ciertas formas de mentalidad, y suponen una actitud frente a la realidad y un esquema de las formas que se quisiera que la realidad adoptara. Todo esto no suele ser engendrado en las mentes de las élites. Suele ser el fruto de un movimiento espontáneo de vastos grupos sociales que se enfrentan con una situación dada y piensan en ella como en su constructiva circunstancia, sin perjuicio de que de las élites salga quien provea la forma rigurosa, la expresión conceptual y, acaso la divisa rotunda capaz de polarizar a las multitudes y enfrentar a amigos y enemigos.

La vida histórica supone innumerables y entrecruzadas relaciones. Hay un juego entre la realidad y las ideas; pero también hay un juego entre las ideas teóricas preexistentes y las ideas que nacen espontáneamente de cierta imprecisa interpretación de la realidad, vigorosas, empero, estas últimas a pesar de su endeblez conceptual, a causa de la vital experiencia que las nutre.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> José Luis Romero, *Latinoamérica: situaciones e ideologías*, 1967, reproducido en *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, UNAM, México, 1981, pp. 10-11. Nuestra Améri-

Me he permitido citar in extenso a José Luis Romero, porque creo que este fragmento resume en gran medida esta importante posición, no ajena a muchas de las sugerencias metodológicas de la escuela histórica annalista francesa.

En los años setenta, Arturo Roig publica una serie de trabajos breves sobre estos problemas metodológicos.<sup>16</sup> Podrían resumirse sus propuestas en los siguientes puntos. La historia de la filosofía debe ser trabajada al interior de la historia de las ideas. Por historia de las ideas, Roig entiende un estudio de la función social de las ideas en el contexto de un sistema de conexiones dado para cada momento histórico. No se trata de rastrear las influencias dentro de un desarrollo inmanente de las ideas filosóficas, no se trata tampoco de ubicar originalidades o de detectar retrasos de las oleadas de influencias. Se trata de producir una ampliación de la historia de las ideas para dar cabida en ella tanto al pensamiento académico, cuanto al pensamiento popular, tanto a las ideologías dominantes, cuanto a las ideologías de liberación de los oprimidos. El discurso filosófico no puede ser leído con independencia de sus relaciones con el discurso político. Y este último tiene formas de dominación y formas de liberación que pueden caracterizarse formal y semióticamente. Estas relaciones son múltiples y complejas. Gran parte de las propuestas de Roig fueron recogidas como recomendaciones por una reunión de un comité de expertos en historia de las ideas, reunidos por la UNESCO en México en 1974 para programar un volumen a ser publicado conjuntamente por UNESCO y Siglo XXI.

Conviene citar estas recomendaciones porque normaron algunos trabajos de historia de las ideas durante los años setenta.

1. Partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más am-

---

ca, 2. De gran importancia es también su obra *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, 396 pp.

<sup>16</sup> Recogidos en los siguientes libros, *El espritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Cajica, Puebla, 1972; "Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías" en varios autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Padua, 1974; *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, IMAM, México, 1981; *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Universidad Católica, Quito, 1977, 2a. ed. aumentada y corregida, 1982. (Nuestra América)

plia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, etcétera) dando cabida, además, a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencias, ideología, concepciones del mundo, etcétera.

2. Aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, subrayando principalmente dos aspectos: la conveniencia de encararla desde nuestro presente y la necesidad de señalar a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformador de la idea.

3. No abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las ideologías y, en particular, de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericanos, frente a las ideologías de dominación.

4. Encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etcétera) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos.

5. Tratar todo desarrollo de historia de las ideas latinoamericanas a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica.

6. Ir más allá de una historia de las ideas de tipo nacional y avanzar hacia uno más amplio de regiones continentales, sin olvidar el supuesto señalado antes.

7. Señalar, en lo posible, la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios.

8. Dar preferencia a la historia de las ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana.<sup>17</sup>

Ricaurte Soler, también preocupado por estas cuestiones, propuso combinar los aportes de la historiografía idealista e historicista latinoamericana de los años cuarenta a cincuenta con los estudios de historia económica y social que promovió la "teoría" de la dependencia.<sup>18</sup> He polemizado con Roig y Soler

<sup>17</sup> Arturo Roig, "Importancia de la historia de las ideas para América Latina", en Pucará, núm. 1, Cuenca, Ecuador, enero de 1977, p. 55.

<sup>18</sup> Ricaurte Soler, "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericanas", en varios autores, La filosofía actual en América Latina, Grijalbo, México, 1976, pp. 153-163. Teoría y praxis, 25.

a propósito del inicio de la historia de las ideas en el Ecuador y me he permitido proponer la necesidad de partir de un estudio de los modos de producción para poder determinar el modo de articulación de las distintas series (literaria, política, económica, filosófica, etcétera), apoyándome para esto en sugerencias metodológicas ya realizadas a propósito de la literatura y el arte por los formalistas rusos.<sup>19</sup> También me he permitido subrayar la importancia que tiene el estudio de la temática utópica en relación con la articulación entre discurso filosófico y político.<sup>20</sup> Finalmente, para redondear estas observaciones, cabe consignar que Ricaurte Soler ha producido uno de los trabajos más importantes en lo que hace al estudio de las ideologías en nuestro siglo xix.<sup>21</sup> Ha dado con él inicio sólido a lo que bien podría denominarse una historia materialista de las ideas en nuestra América.

En síntesis, desde una historia de las ideas preocupada por rehacer el proceso inmanente seguido por la filosofía (una filosofía que era vista muchas veces como ajena) hemos llegado entre nosotros, al momento actual, donde el esfuerzo se orienta a trabajar una historia de la filosofía (nuestra, porque en mayor o menor medida tiene una cierta operatividad social entre nosotros y sigue un cierto proceso endógeno de reproducción) como parte de la necesaria historia de las ideas latinoamericanas. Historia de las ideas que no puede ser sino historia de las ideologías, historia de la conciencia social como parte de una historia social de nuestro subcontinente.

Un camino difícil en el cual se ha ido rearticulando sucesivamente el objeto de esta historia, ante el imperativo de rebasar el nivel de la descripción inmanente idealista, para avanzar a la búsqueda de explicaciones. Y en historia las causas se buscan con apego a la evidencia documental. Ni pura especulación sin evidencia, ni pura descripción cronológica sin teoría.

<sup>13</sup> Horacio Cerutti Guldberg, "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano", en *Latinoamérica*, núm. 11, UNAM, México, 1978, pp. 215-244, cfr. supra.

<sup>20</sup> Entre otros trabajos cfr., "La utopía de «nuestra América», en el pensamiento cuencano", en *Cultura*, núm. 1, Banco Central del Ecuador, Quito, mayo-agosto de 1978, pp. 183-210 y "Series y utópicas en el pensamiento cuencano", en *Khipu*, núm. 5, München, 3 Jahrgang, ed. bilingüe castellano-alemán, 1980, pp. 52-63.

<sup>21</sup> *Idea y cuestión nacional latinoamericanas; de la independencia a la emergencia del imperialismo. Siglo XXI*, México, 1980, 294 pp. Nuestra América, 27.

## Problemas metodológicos en el estudio de la historia de la filosofía

*La mejor prueba de la profundidad filosófica  
es la problematización*  
(FRANCISCO ROMERO: "Al margen de  
«La rebelión de las masas»" (1931) en *Filosofía  
de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires,  
1974, pp. 119-120).

Los problemas metodológicos que se le plantean a una historia de la filosofía así entendida, no como historia de la verdad, sino como historia de las funciones sociales desempeñadas por la filosofía junto a otras manifestaciones ideológicas más difusas, reclaman un esfuerzo especial de teorización que no puede ser meramente especulativo, porque debe estar en íntima conexión con la investigación misma. La fidelidad ineludible a los textos y la imposibilidad de olvidar economía y política hacen de la semiótica y de la teoría marxista de las ideologías instrumentos de trabajo indispensables.

Quiero aprovechar esta ocasión para detenerme en un ejemplo, trivial en apariencia, que dice relación con el difícil y decisivo problema de la periodización. Ha cuajado entre nosotros, en nuestra historiografía, una denominación acuñada hace ya varios años por Francisco Romero (1891-1962) y que se ha vuelto clásica. Romero habla de "fundadores" de la filosofía latinoamericana, aludiendo con ello a una cierta periodización. Me gustaría detenerme a examinar cuáles son los criterios explícitos e implícitos que utiliza Romero y qué presupone el uso generalizado hasta hoy de esa concepción. Como diría Romero detrás del historiador de la filosofía hay un filósofo. Cabe, por ello, preguntarse acerca de qué filosofía hay detrás de esta caracterización. Como todos sabemos, la noción de "fundadores" alude a un grupo de pensadores, los cuales, como Alejandro Korn en Argentina, Carlos Vaz Ferreira en Uruguay, Enrique Molina en Chile, Alejandro Deústua en Perú, Antonio Caso y José Vasconcelos en México, etcétera, echan las bases para que se produzca la esperada y ansiada "normalización" filosófica. Es curioso que hasta trabajos muy recientes siguen

orientados por esta noción de "normalización" propuesta por Romero como ideal normativo para la filosofía entre nosotros.<sup>22</sup> Recientemente, Arturo Ardao ha señalado con rigor la íntima conexión existente en el pensamiento de Romero entre estas dos nociones.<sup>23</sup> La noción de "normalización" está, a la vez, íntimamente ligada a lo que Romero entendía por filosofía. Aclarar esta noción implica aproximarse, al menos, a la noción de filosofía del filósofo argentino.

Para Romero la historia de la filosofía no era un entretenimiento erudito. El interés histórico lo consideraba determinado por el interés actual.<sup>24</sup> En 1929 pensaba que el problema filosófico argentino era la falta de información filosófica. Se podía hablar de filosofía argentina como un modo de nombrar nuestro aporte a "la filosofía única: la universal". Fomen-

<sup>22</sup> Como un ejemplo cercano cfr. Luis Villoro, "Perspectivas de la filosofía en México para 1980" en varios autores, *El perfil de México en 1980, Siglo XXI*, México, la. ed., 1972, 6a. ed., 1979, vol. 3, pp. 607-617.

<sup>23</sup> "Bello y el concepto de «fundadores» de la filosofía latinoamericana", en *Revista de Historia de las Ideas*, segunda época, núm. 3, Casa de la Cultura Ecuatoriana y CELA de la PUCE, Quito, 1982, pp. 21-28.

Consabidas son las dos nociones -escribe Ardao- referentes al grado de desarrollo alcanzado por la filosofía en nuestra América -con toda la relatividad de ese desarrollo- que impuso a mediados de este siglo, a escala continental, la autoridad de Francisco Romero: la de normalidad filosófica y la de fundadores de la filosofía latinoamericana. Se trataba de dos nociones históricamente correlacionadas. Era ante todo por el legado de un escogido grupo de pensadores de la generación del 900, que la siguiente -la suya- había accedido, de México al Río de la Plata, a la expresada "normalidad"; correspondía, en consecuencia, llamar a aquéllos los "fundadores" (p. 21). Adviértase la periodización: Positivismo-Fundadores-Normalización- etcétera.

Ardao destaca, con toda razón, las matizaciones de Romero en el uso de estos términos y con especial referencia a Andrés Bello, el hecho de que no se le escaparan "patriarcas" (fundadores) desde la Independencia. No es éste el camino que ahora me interesa seguir, sin pretender con ello invalidar la argumentación de Ardao. Por el contrario, me interesan los términos congelados, el uso posterior a Romero que bien caracteriza Ardao: "...la recepción del mismo ("fundadores") con un sentido fuerte, que mucho ha gravitado en los estudios e interpretaciones que siguieron. De ahí que si no siempre, se ha tendido muchas veces a subestimar en exceso, ya que no a negar, el anterior pasado filosófico latinoamericano" (pp. 21-22); y, también, los sustentos que puede haber hallado este uso posterior en la misma posición teórica de Francisco Romero. Algo he adelantado al respecto en mi "Estudio introductorio" a la antología *Pensamiento idealista ecuatoriano*, Banco Central del Ecuador y Corporación Editorial Nacional, Quito, 1981, esp. pp. 13-15. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 8.

<sup>24</sup> Francisco Romero, "Dos palabras de introducción", en *Filosofía de ayer y de hoy*. Argos, Buenos Aires, 1947, pp. 7 y 8.

tando una cultura filosófica se podría llegar a otorgar a "estos estudios la normalidad y facilidad de los demás..." La filosofía no es cosa de genios, en su concepción, sino de profesionales que aprenden su oficio y que suman su esfuerzo al común esfuerzo internacional por esclarecer estas cuestiones que plantea la filosofía. Se trata de "cooperar en esa problemática universal y no empeñarse en un localismo sin sentido en lo filosófico".<sup>25</sup>

En 1936 se ocupa Romero de destacar algunos problemas de la filosofía de la cultura. A propósito, es uno de los autores que más recalcará la importancia de trabajar con la noción de *Weltanschauung*. Reitera que la distancia histórica es indispensable para una correcta perspectiva. Con esto deja, tácitamente, negada toda posibilidad de una historia del presente. El suelo que está debajo de nuestros pies nos es siempre invisible y todo esfuerzo por avistarlo parece absurdo. Esto explicaría el retraso en la consideración de los problemas humanos respecto de los naturales. La filosofía le aparece como un haz de cuestiones particulares (cultura, naturaleza, el hombre como "espíritu", los objetos como "espíritu objetivo", el "sentido", los "valores") que remiten a un tronco común universal. La historia no puede ser otra cosa que historia de la cultura. La cultura es la que como proceso acontece en la historia, es su historia. Esta historia (la de la cultura) se combina con una filosofía de la historia que es el estudio de su sentido (de la cultura que tiene historia o, mejor, que acontece). Filosofía de la cultura, filosofía de la historia, filosofía de los valores y gnoseología (o cómo conocer cultura, historia, sentido y valores). En estos parámetros se concentra la reflexión filosófica para Romero.

En 1938, en un opúsculo en memoria de su maestro Alejandro Korn (1860-1936), defiende una tesis singular, estrechamente ligadas a las dos nociones que nos interesan: "fundado-

<sup>25</sup> Francisco Romero, "Los problemas de la filosofía de la cultura" (en nota aclara que apareció en 1936, en folleto del Instituto Social de la Universidad del Litoral) en *Filosofía contemporánea*; Estudios y notas; Primera serie, Losada, Buenos Aires, 1941, pp. 134 y 142. También en Romero y C Jesinghaus. *La cultura moderna*, Universidad Nacional de la Plata, 1943, pp. 25-43. Cuaderno núm. 1.

res" y "normalización". Según Romero, Alejandro Korn habría repetido entre nosotros, en forma totalmente independiente, el movimiento de renovación y restauración filosófica que en Europa cumplieron los Husserl, los Bergson, etcétera. Esta "extraña similitud" o "singular coincidencia" es capital, porque demuestra que la filosofía puede surgir entre nosotros sin imitar, sin actitud discipular, sin repetir. ¿Cómo? Según Romero hay tres tipos de intelectuales dedicados a la filosofía. Los que siguen la moda. Los que con esfuerzo retoman la crítica ya elaborada y con todo rigor y, por último, los que viven espontáneamente el pensamiento de la época, los que lo van forjando.

Son unas pocas cabezas, tan escasas a veces que se pueden contar con los dedos de la mano. No reciben el impulso ajeno, y si lo reciben, no lo necesitan. La corriente central del tiempo pasa por ellos, su voz es la voz del instante. Son los protagonistas del drama. En el momento en que actúan no es siempre fácil identificarlos, porque coexisten en los continuadores del momento anterior, que tienen a su favor representar ideas ya admitidas y habituales, y con los que encarnan nociones nuevas pero que luego se advertirá que no eran la expresión de la conciencia filosófica del tiempo. Cierta alejamiento, cierta posibilidad de perspectiva serán necesarios para poner las cosas en su punto y reconocer a cada uno su significación. En este último grupo estaba, sin duda, el pensador argentino.<sup>26</sup>

¿Son estas afirmaciones, exageraciones producto de la pedertería argentina? No creo. Hay aquí aspectos más serios que señalar. Quizá exageremos si atribuimos estas características a todos los que Romero consideraba "fundadores". Es bien sabida la devoción que sentía por Korn. Pero, al menos uno de los "fundadores" estaba adornado con estas cualidades y las similitudes que Romero señala con los demás son grandes, como veremos. Por ahora, conviene asentar que la presunta "espontaneidad" de este surgimiento de filosofía genuina hace

<sup>26</sup> Francisco Romero, Alejandro Korn (1860-1936), Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1938, pp. xii-xiii.

que, según esta concepción, sólo se puedan organizar condiciones de trabajo académico que brinden el apoyo para que en el futuro se reitere, pero no se puede garantizar nada al respecto. Para Romero, esta vuelta a la filosofía que representa Korn y que es, como se ha dicho, idéntica a la renovación ("restauración" dirá también Romero) filosófica europea (antipositivista, por supuesto) se caracteriza por un mínimo de retorno a la filosofía "bajo la forma de historia de la filosofía y de teoría del conocimiento".<sup>27</sup> Pero, poco después eclosionarán las temáticas, los "motivos" como gusta decir Romero, y aparecerán con toda fuerza preocupaciones por la cultura, los valores y la historia.

En 1940, en su "Programa de una filosofía", Romero desarrolla -como es bien sabido- el motivo de la trascendencia. Motivo que, según él, se manifiesta incluso en la relación causa/efecto y que le permite esbozar una visión de la historia de la filosofía desde los griegos hasta hoy en oposición al inmanentismo. Lo interesante, por ahora para nuestro tema, son dos afirmaciones que ayudan a esclarecer las relaciones entre historia general e historia de las ideas, por una parte, y entre filosofía e historia de las ideas, por la otra. Respecto de lo primero, afirma Romero, la coincidencia general entre la marcha de las ideas y los grandes "nudos" de la marcha histórica. En cuanto a la historia de las ideas es vista por él como un camino de acceso al filosofar, a la marcha dinámica del espíritu humano, no lejos, evidentemente, de la *Fenomenología* de Hegel.<sup>28</sup>

En 1942 ya se ocupa Romero de la filosofía hispanoamericana y no sólo de la argentina. Según él, junto a los estudios históricos y literarios se consolida la vocación filosófica entre nosotros. Éstos son los textos bien conocidos de Romero donde explícitamente habla de los "fundadores" y de la "normalización" filosófica. De la preocupación docente se va pasando a la autonomía de la reflexión personal. Los "fundadores" filoso-

<sup>27</sup>Idem, p. xvi.

<sup>28</sup>Francisco Romero, "Programa de una filosofía", en *Separata de Sur*, núm. 73, Buenos Aires, 1940, pp. 21 y 23. También en *Papeles para una filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1945, pp. 9-30.

fan por su cuenta, partiendo del positivismo y realizando su superación. En esta reacción contra el positivismo se amplía el interés filosófico, ganando nuevas capas de la población. La filosofía se convierte en una actividad cultural "normal" de la sociedad y se acorta la distancia que nos separa de los países que hoy llamaríamos centrales. Estos hombres, muy pocos, un puñado de solitarios incluso aislados entre sí, tienen la "autoridad moral (esto último tan importante -aclara Romero- en cualquier tentativa de ensanchamiento espiritual)" como para poner las bases, fundar la filosofía en Iberoamérica. La normalización de los estudios filosóficos se caracteriza por un doble movimiento. Por un lado, de acercamiento metódico y en sus lenguas a lo que ocurre en los "países de producción original". Por otro, de esfuerzo por establecer la propia posición respecto a esos mismos temas. Se busca la autonomía, pero "sin un abandono prematuro de los guías insignes". Se practica la parquedad y el rigor en contra del "rollo", como diríamos en México. "Parquedad" y "rigor" son las virtudes del filósofo, según el pensador argentino.<sup>29</sup>

Francisco Romero no fue un pensador cualquiera. Supo matizar su pensamiento y señaló con honestidad muchas de las dificultades que encontraba a su paso. En 1943 escribe acerca de la necesidad de ensanchar la historia de la filosofía hasta acercarla a la historia total del hombre. Es más, en esa línea de ensanchamiento, la historia de las ideas vendría a ampliar el radio de la historia de la filosofía hacia la historia total.<sup>30</sup> En ese sentido, matiza un tanto las afirmaciones de Ardao que veíamos en el primer punto y confirma a este último en cuanto que la historia de las ideas se constituiría en una "zona de entrecruzamientos sistemáticos e historiográficos" entre la filosofía, la historia, la historia de la filosofía, la historia de la cultura y la sociología del conocimiento.<sup>31</sup> Creo, por tanto,

<sup>29</sup>Francisco Romero, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", en *Filosofía de ayer y de hoy...*, 1942, pp. 227 y 233. También en *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires, 1952, pp. 11-18. *Problemas de la cultura en América*, I.

<sup>30</sup>Francisco Romero, *Sobre la historia de la filosofía...*, 1943, p. 32.

<sup>31</sup>Arturo Ardao, "Sobre el concepto...", 1959, p. 83.

que no se puede desolidarizar la noción de "fundadores" y la de "normalización" de la noción de cultura entendida como espíritu, de la filosofía como culminación autoconsciente de la cultura, de la noción instrumental de concepción del mundo, del retraso de influencias, de la caracterización de épocas, de la obra como resultado de la creación individual, etcétera. Éste era el instrumental categorial de Romero. Fuera de este contexto filosófico, ideológico, epistémico y metodológico carecen de sentido esas nociones o bien remiten a estos contextos conceptuales con total ignorancia de quien las usa.

Generalmente, Romero es citado a partir de una obra que se convirtió en un clásico. *Sobre la filosofía en América*, de 1952, sintetiza la posición de Romero respecto de la filosofía que se va produciendo entre nosotros, afirmando el carácter universal de la filosofía, repudiando el localismo y aquilatando lo ya hecho. A estas alturas, ya puede ser caracterizado Romero en las solapas de su libro como "...la figura de mayor relieve en la filosofía de Hispanoamérica". El contenido del libro aparece minimizado por Romero en la misma "Advertencia" Aclara que entrega esos ensayos "...en espera de poderle preparar algo de más sustancia ..." y, más adelante agrega: "Naturalmente, no atribuyo ninguna significación fundamental a estos trabajos, redactados casi todos ellos con un designio informativo."<sup>32</sup> Estas afirmaciones están, contra lo que pudiera parecer, en total coherencia con sus preocupaciones de 1929, cuando afirmaba que nuestro problema filosófico era de información. Aportar información de modo riguroso, y más cuando es casi inalcanzable, es ya un paso en nuestra labor filosófica. Paradójicamente, las dos nociones que rastreamos, y que sobre todo están cristalizadas en ese libro, marcaron toda la línea de evolución posterior de los discípulos de Romero. Han sido de las nociones que más fortuna han alcanzado en nuestra historiografía de las ideas filosóficas.

Este libro de Romero recoge, como casi todos los suyos, un conjunto de artículos anteriores. Incluye un ensayo bastante extenso de 1948 dedicado a la filosofía en Argentina y elabo-

<sup>32</sup>Francisco Romero, *Sobre la filosofía...*, 1952, p. 7.

rado como respuesta a los trabajos sobre el positivismo en México de Leopoldo Zea. Esboza cuál había sido el desarrollo del positivismo en Argentina y trata de estimular la realización de trabajos más completos sobre el tema. Claro que en una perspectiva diferente a la de Zea, quien pone en obra la metodología propuesta por la sociología del conocimiento de Scheler/Mannheim, teoría que Romero seguramente conoció, pero que no utilizó. Es ésta, entonces, una respuesta provisional ante la investigación del positivismo mexicano. Para nuestro tema interesa sobre todo el apartado II: "Agotamiento del positivismo y corrientes reemplazantes". Hay un párrafo que no me puedo resistir a transcribir, porque caracteriza, a propósito de Alejandro Korn, lo que Romero considera que debe ser el filósofo americano.

Alejandro Korn fue un filósofo de la libertad. Filósofo americano, era lo que debe ser, lo que tiene que ser un filósofo americano: no un rebuscador de curiosidades indígenas, no el fabricante de taraceas arqueológicas, sino un hombre imbuido de todas las esencias occidentales y capaz de repensarlas, reelaborarlas y llevarlas adelante en el escenario de América.<sup>33</sup>

A pesar de la atinada crítica que hacía al etnocentrismo en sus acotaciones a Windelband, Romero piensa en el filósofo americano como un europeo en América y a la filosofía americana como filosofía europea en América. Una América que es sólo "escenario", por tanto, naturaleza frente a las "esencias occidentales" de Europa que, seguro, es historia. La "normalidad filosófica" es, para Romero "la incorporación de esta actividad a las demás que ejerce la comunidad, como función seguida y normal".<sup>34</sup> Normal actividad europeizante entre no-

<sup>33</sup>Francisco Romero, "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en Argentina", en *Sobre la filosofía...*, 1948, p. 49. Por sus connotaciones metafórico-irónicas conviene aclarar el término "taracea". Es un sustantivo femenino usado como sinónimo de marquetería. Menta la incrustación realizada en tablas labradas con trocitos de madera de otro color, nácar, esmalte, etcétera.

<sup>34</sup>Idem, p. 52.

sotros. Ya desde 1929, con la fundación de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires "...nuestro reloj corregiría el retraso con que había marchado respecto a la hora europea".<sup>35</sup> Publicaciones de todo tipo irán atestiguando el esfuerzo sistemático y metódico por apropiarse el pensamiento ajeno y por ir buscando fórmulas propias. La noción de filosofía como haz de cuestiones universales se completa con una personalización de su ejercicio. La filosofía se le aparecerá en este periodo de iniciación como un conjunto de hombres filosofando. Estos hombres se vuelven hacia la universalidad, apartándose de intenciones políticas. Ejercicio auténtico de la filosofía y militancia política quedan así asentadas como prácticas incompatibles.

En un trabajo de 1951 vuelve sobre la necesidad de revalorar el positivismo como inicio del filosofar entre nosotros y como movimiento "que permitió sacar a estos estudios de los cerrados círculos académicos, para convertirlos en una habitual preocupación de todo hombre cultivado, entroncándolo con muchos intereses de la teoría y de la vida".<sup>36</sup> Es curioso. Aquí le interesa la vida y el ámbito exterior a lo académico, cuando en el artículo anterior, de 1948, la política era expresamente repudiada... Los "fundadores" viven esa contradicción, ese "reparto entre la teoría y la vida", hasta que se va creando el ambiente académico y los filósofos pueden profesionalizarse.

Estos fundadores, incluido el cubano Enrique José Varona (1849-1933), van a ser calificados de muchas maneras: "patriarca de la cultura", "varón docente", "director de conciencias"; pero Korn y Antonio Caso van a merecer el apelativo de "filósofo absoluto".. Absoluto por estar separado de toda otra preocupación que no sea la vida del espíritu filosofante. Todos estos "varones eminentes" deberían ser acogidos como propios por los países americanos.

A propósito de los movimientos personalistas norteamericanos y de la figura de Borden Parker Bowne (1847-1910) escribirá:

<sup>35</sup> Idem, p. 53.

<sup>36</sup> Francisco Romero, "Filósofos latinoamericanos del siglo xx", en Sobre la filosofía..., 1951, p. 63.

.. hay también la relación filial con el fundador, con quien no sólo proporcionó un sistema de ideas, sino que, por la energía y la hondura de su personalidad, por la potente vibración de su experiencia filosófica, fue capaz de producir una conmoción que se transmitió como un círculo creciente de ondas a partir de un foco.<sup>37</sup>

Nueva metáfora: un foco y sus ondas. El fundador y los normalizados... Quepa señalar aquí que Romero piensa en toda América y no en Latinoamérica. Su visión es, más bien, panamericanista.

Es todo este contexto el que suponen o connotan las nociones que nos ocupan. Pero, hay más. Además de este contexto teórico-metodológico, por calificarlo de algún modo, hay un contexto más propiamente ideológico-político que también aparece entrelazado en estos textos y que permiten ubicar mejor estas nociones.

Hay dos fragmentos de los comentarios de Romero a *La rebelión de las masas* de Ortega, donde define el liberalismo de minorías selectas al que se adhiere, liberalismo de aquellos que se exigen más que los demás. Los hombres de la disciplina y el rigor, los que gozan con el mando frente a la muchedumbre, a la aglomeración, al lleno. No es un dato despreciable en este contexto, el que Romero haya sido capitán del ejército antes de dedicarse a la filosofía. Nos dice Romero:

El hombre-masa al pasar a establecerse en el primer plano histórico, impone su torpeza, su mediocridad, y la civilización de Occidente corre peligro de fracasar asfixiada por esta invasión vertical de bárbaros que se regodean con los productos y bienes de la cultura, pero que ignoran o desprecian la íntima esencia de esa cultura, sus principios supremos, las virtudes cardinales sobre las cuales reposa.<sup>38</sup>

Y agrega más adelante:

<sup>37</sup> Francisco Romero, "Los movimientos personalistas", en *sobre la filosofía...*, 1951, p.106.

<sup>38</sup> Francisco Romero, "Al margen de «La Rebelión de las masas»" en *Filosofía de ayer...*, p. 109.

En política, las dos grandes experiencias del tiempo, el fascismo y el bolchevismo, van contra el liberalismo, que no es una mera doctrina, sino un destino del europeo actual, algo, consustancial con él, una cosa que él es, quiéralo o no, con tal ineluctabilidad.<sup>39</sup>

Romero estaba así, obviamente, preparado para ser anti-peronista. Los descamisados manifestándose con bombo en las calles no serían más que bárbaros incapaces de captar las espirituales esencias de la cultura. Por otra parte, el liberalismo no es una mera doctrina, es aparentemente desideologizado mientras, quizá inconscientemente, se lo ideologiza y mistifica con un procedimiento de encubrimiento típico: la naturalización. Ya no es un producto histórico, sino parte de la sustancia, de la naturaleza humana. Es destino, es fatalidad ineluctable... ¿Será este liberalismo la esencia occidental que el filósofo "americano" deberá repensar y llevar adelante en el escenario de América?

En 1940, en su "Programa", enfocando el problema de la trascendencia en oposición a la inmanencia, encuentra un paralelismo que le parece discutible en la supuesta trascendencia y superación del individualismo en las masas. Y toma nuevamente posición frente a los movimientos de masas.

Pero un pesado lastre de inclinación inmanentista y la teorización -lastrada de inmanentismo también- empobrecen y falsean estos movimientos, y los convierten en todo lo contrario de lo que deberían ser. Enderezar la trascendencia -como hacia su natural destino- hacia las metas de el pueblo -un pueblo determinado-, la clase, el Estado, la raza, etcétera, es constituir una nueva inmanencia y quedarse en ella quebrando las alas al trascender, con la agravante de que el egoísmo individual, fácilmente denunciado, se reemplaza con un egoísmo colectivo teñido de turbia mística y aureolado de un prestigio impresionante aunque falaz. Lo peor es que con el individuo suele

<sup>39</sup> Idem, p. 112.

sacrificarse la persona, instancia superior a cualquier otra porque desde ella ocurre la proyección hacia el valor.<sup>40</sup>

No es el caso de detenerse a señalar esta última afirmación, según la cual la persona no valdría por sí, sino como soporte del valor, vale el valor en ella. Nuevamente, bolchevismo, y creo que especialmente, nazismo son el objeto de su ataque. Para nada extrañará el que unos años más adelante las masas peronistas, emigrantes campesinos en la gran ciudad, "chuncanos" la mayoría de ellos, fueran vistos como un "aluvión zoológico" en el brutal decir de Ezequiel Martínez Estrada. Es sabido que Romero renunció a su cátedra durante el primer peronismo (1943-1955). Vivió su alejamiento de la cátedra como un "exilio interior". Combatió al peronismo desde allí con todos los medios a su alcance.

En 1958 se publica un libro donde se da cuenta de la fundación de la Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura, constituida en 1955 como filial del Congreso por la Libertad de la Cultura celebrado en Berlín en 1950. El Congreso de Berlín fue fruto de la guerra fría. Nazismo es igual a comunismo. La noción de "totalitarismo" surge para englobarlos. En Argentina había que enfrentar al totalitarismo de este "nazismo" criollo. Esta insuficiente caracterización del peronismo ha sido muchas veces criticada. Rodolfo Puiggrós señalaba, en 1968, que muchos jóvenes "se avergonzaban del peronismo" en el treinta por no pensar la realidad y buscar "modelos extranjeros".<sup>41</sup> Volviendo al libro de la Asociación por la Libertad de la Cultura, Carlos P. Carranza hace una presentación de tipo doctrinal donde afirma que se trata de defender la cultura verdadera, para que se desarrolle sin coerciones ni condicionamientos. Aludiendo expresamente a la concepción de Romero, señala que la cultura se define según la siguiente fórmula:

<sup>40</sup> Francisco Romero, "Programa...", 1940, p. 22.

<sup>41</sup> Rodolfo Puiggrós, "Las corrientes filosóficas y el pensamiento político argentino", Curso en el Instituto Popular de Estudios Argentinos y Latinoamericanos, 1968, Buenos Aires, p. 2 (mimeo.). Este señalamiento debe hacerse sin perjuicio de indicar, también, que el trabajo de Puiggrós adolece de graves deficiencias metodológicas que lo hacen insostenible. No es el caso de desarrollar aquí esas críticas.

"Naturaleza + actividad humana espiritual = cultura".<sup>42</sup>

Es interesante esta fórmula, porque muestra cómo era interpretado Romero por sus propios seguidores. En *Los problemas de la filosofía de la cultura* Romero consideraba otra ecuación: naturaleza-cultura = hombre. Toda actividad humana era cultura.<sup>43</sup> Sin embargo, aquí Carranza habla de "actividad espiritual". Subrayo la espiritualización. Y, en otro párrafo que no tiene desperdicio, "define" Carranza la noción de libertad que defiende la Asociación: "No es fácil fijar con precisión el concepto de *libertad*. Es de aquellos que se comprenden mejor que se expresan."<sup>44</sup> Huelga todo comentario...

En este libro se incluye también el discurso leído por Romero en el acto de inauguración del local de la Asociación el 3 de octubre de 1956. En este discurso afina Romero sus concepciones acerca de las relaciones entre cultura y libertad. Afirma que no hay libertad política allí donde se coacciona la libertad artística o filosófica. Podría leerse, sin mucha suspicacia, que lo que reclamaba era una trinchera para seguir haciendo su política. Pero esta lectura quizá no fuera respetuosa con la terminología misma de Romero. Concibe a la cultura como un organismo que puede estar enfermo o sano. Indicio de salud del organismo será la posibilidad de que se manifiesten sus más altas expresiones. Y, en un párrafo que aparece en cierta

<sup>42</sup>Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura, Buenos Aires, 1948, p. 8. Biblioteca de la Libertad, 1.

<sup>43</sup>"Para empezar, definamos sumariamente lo que es la cultura. La cultura, en un sentido muy amplio, está constituida por los productos de la actividad del hombre, y por esta actividad misma en cuanto no es puramente animal; esto es, en cuanto es específicamente humana. Entran, pues, en el dominio de la cultura, el arte, la ciencia, la filosofía, la religión, el mito, el lenguaje, la costumbre, la moral en cuanto práctica, el Estado y todo otro género de organismo político o social, la técnica en todas sus formas. En resumen, cuanto el hombre, conscientemente o inconscientemente, crea, produce o modifica, y la misma actividad creadora o modificadora."

"El concepto de cultura se opone al de naturaleza (...) el campo cultivado pertenece en cambio al mundo de la cultura..." (idem, p. 136). La realidad es, entonces para Romero, la suma de naturaleza, cultura y hombre. Ninguno de los tres elementos se confunde con los otros. Recalca, el hombre "...no es cultura, sino el hacedor, el protagonista de la cultura" (p. 137). Además, y esto es muy importante, agrega: "Lo que en el hombre es humano desde un punto de vista exclusivo, peculiar, específico, lo denominaremos espíritu" (p. 137). Y de ahí que al ser la cultura obra del hombre, pueda ser calificada como "espíritu objetivo". Todas estas matizaciones importantes de Romero, son canceladas en el esquematismo de su comentador.

<sup>44</sup>Carranza, op. cit., p. 9.

medida como contradictorio de sus afirmaciones anteriores en cuanto a la metáfora del "organismo", a la "unidad" y "solidaridad" de la "cultura entera", afirma la necesidad de que se acepte y garantice para la filosofía su: "...normal ejercicio. Cada actividad cultural apunta a una finalidad que le es propia, y esa finalidad debe ser realizada sin otros condicionamientos que los que derivan de su índole".<sup>45</sup>

Afirmación importante, porque aclara en más de un sentido el concepto de "normalización" filosófica. La filosofía es autónoma, no tiene relación con la política. Sigue sus fines específicos que derivan de su propia índole. No deja de ser paradójica esta concepción en quien fue también, como creo que deberá ser ya evidente, un ideólogo y militante político. Se siente Romero llevado en este discurso a hacer una delimitación más clara de lo que entiende por filosofía. "Acaso sea la filosofía la rama de la cultura que padece más con la opresión. Filosofía y libertad son inseparables."<sup>46</sup> Incorpora la figura del filósofo a su reflexión, para mostrarlo en toda la fuerza de su indefensión. El filósofo aparece obligado a la libertad.

Un filósofo es, ha sido siempre, un hombre que expresa la verdad tal como él la entiende (...) De todos los creadores intelectuales, es el más indefenso, el más vulnerable, porque es el más comprometido con su propio ser, y si reniega de ese compromiso se autodestruye.<sup>47</sup>

Es claro que el filósofo del que está hablando se llama Francisco Romero; si no, sería muy extraño que un pensador riguroso como él propusiera semejante concepción de verdad. "Según una de sus definiciones más certeras, la filosofía es la autoconciencia de la cultura."<sup>48</sup> De ahí, que se vea llamada a teorizar la libertad y si esta libertad de pensamiento se coarta, la filosofía y el filósofo se frustran. Es curiosa también,

<sup>45</sup>Francisco Romero, "Filosofía y libertad", Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura, Buenos Aires, 1958, p. 34. Biblioteca de la Libertad, 1.

<sup>46</sup>Idem, p. 35.

<sup>47</sup>Ibidem.

<sup>78</sup>Idem, p. 42.

en el contexto de su obra, la defensa que hace de la libertad como derecho natural. En artículos anteriores había cuestionado la apelación al derecho natural por ser una manifestación inaceptable de inmanentismo (probablemente en otro contexto polémico, contra el neotomismo de los participantes en los Cursos de Cultura Católica).<sup>49</sup> En fin, a pesar de ser un filósofo "normalizado", profesional, académico, Romero hace política. Pero, como en su concepción filosofía y política se excluyen, él, filósofo, se presenta a sí mismo en esta lucha de otra manera.

"Y recordemos, para terminar, que los filósofos, por lo menos los dignos de este nombre, también se han afiliado a la libertad como hombres y han sabido defenderla con su palabra y con sus actos."<sup>50</sup>

Con estas palabras termina su discurso. Él representa al hombre, al derecho natural a la libertad, a la filosofía, a la verdad y no tiene asomo de política o ideología en su posición. Es un afiliado al partido de la libertad. Indudablemente, estas contradicciones entre filosofía explícita y política implícita, entre salida de los claustros y academización de la filosofía, están en el seno mismo de las nociones de "fundadores" y de "normalización". La "normalización" filosófica ansiada por Romero significó el desarrollo de una filosofía academicista en la Argentina, la cual durante unos treinta años no supo qué decir acerca de la realidad en la que estaba inmersa. La "normalización" fue la muerte de un filosofar vivo y fecundo en la tradición filosófico-política de la filosofía latinoamericana. Cuando intentó decir algo y renacer, el precio a pagar fue alto. Pero, ésta es otra historia.

<sup>49</sup>"...el Derecho natural es la inmanentización del poder" ("Programa...", p. 15). Para el papel jugado por el iusnaturalismo en Argentina cfr. Manuel Atienza, *Actual filosofía del derecho en Argentina*, Universidad Autónoma, Departamento de Filosofía del Derecho. Madrid, 541 pp. (mimeo.), s/f. Para un desarrollo histórico-jurídico-penal argentino cfr. el erudito estudio de Roberto Bergalli, *La recaída en el delito: modos de reaccionar contra ella*, Sertesa, Barcelona, editado bajo el patrocinio de la "Alexander von Humboldt-Stiftung", 1980, esp. pp. 9-46. Son, además, muy interesantes los desarrollos teóricos de una "criminología para la liberación". Cfr. Roberto Bergalli, "La cuestión criminal en América Latina", en *Sistema*, núm. 49, Madrid, julio de 1982, pp. 49-66.

<sup>50</sup>Francisco Romero, "Filosofía y libertad...", pp. 45-46.

Después de este apretado e insuficiente excursio por la obra de Francisco Romero, cabe terminarlo retomando sus mismas palabras en las que evalúa la filosofía de Alejandro Korn. Él hubiera aceptado que se le aplicaran a su propia filosofía. "Su pensamiento será sin duda superado, y él mismo contribuirá a que lo sea ya que cada realización intelectual proporciona los materiales para ir más lejos."<sup>51</sup>

Al finalizar este examen de un ejemplo de singular importancia, me interesa señalar que mientras la historiografía filosófica latinoamericana siga lastrada aceptando y usando acríticamente las periodizaciones que se derivan de nociones como la de "fundadores" o las connotaciones de toda índole que incluyen nociones como la de "normalización", será difícil un avance significativo de la investigación, cabalmente crítico y suficientemente riguroso.

## Concepciones "externalistas" e "internalistas" en la historia de la filosofía

*Así, si permanecemos en las garras del capitalismo, corremos el riesgo de perder la racionalidad social de la ciencia que el capitalismo poseía anteriormente y podemos encontrarnos con la irracionalidad de nuestra práctica social combinada con la no menos grave irracionalidad de nuestra teoría. Si no estamos equivocados, el hombre ha llegado a un punto crítico en el que debe decidir si tiene que tomar el camino del socialismo y tal vez alcanzar una racionalidad en la práctica y en la teoría social, o bien seguir en el mismo camino capitalista y perder ambas formas de racionalidad.*  
(ALFREDO SOHN-RETHEL, "Trabajo intelectual y trabajo manual", *El Viejo Topo*, Bogotá la. ed. alemán 1970, 1980, p. 131).

En la "Introducción, sobre el irracionalismo como fenómeno internacional del periodo imperialista", a su conocida obra

<sup>51</sup>Francisco Romero, Alejandro Korn..., 1938, p. xxix.

*La demolición de la razón*,<sup>52</sup> apunta Lukács la necesidad de un estudio que no se atenga sólo a ideas o personalidades que las sustentan, sino que atienda a las verdaderas fuerzas motrices estructurales de la sociedad.

Que intente descubrir la trabazón entre los problemas filosóficos desde el punto de vista de lo que se llama el desarrollo inmanente de la filosofía, caerá necesariamente en una deformación idealista de las conexiones más importantes, aun cuando el historiador que así proceda disponga de los conocimientos necesarios y ponga, subjetivamente, la mayor voluntad en el empeño por ser objetivo.<sup>53</sup>

He aquí planteado el problema metodológico y epistemológico fundamental para nuestra tarea. ¿Cómo hacer esa historia materialista de la filosofía? Está de más, para aquellos que han realizado el largo y apasionante viaje de seguir más allá de la "Introducción" a la lectura de todo el libro de Lukács, el señalar que el propio Lukács no lo logra. Quizá por la metáfora metodológica del "reflejo", la cual obstaculiza, más que facilita el análisis. Y hay que señalar esto, sin olvidar las importantes sugerencias, brillantes análisis e informaciones difíciles de adquirir por otras vías, que brinda este discutido libro del pensador húngaro. De modo también expreso plantea Lukács la distancia existente entre la subjetividad consciente del filósofo y el contenido objetivo y la función social de su filosofía. Y de esto último se trata cuando se pretende una historia marxista de la filosofía.

...es cuestión puramente secundaria el que los distintos pensadores sean o no conscientes de esta su posición, de

<sup>52</sup>Conocida entre nosotros como *El asalto a la razón*. "Demolición" me parece que traduce mejor el sentido de la obra y uno de los sentidos del término *Zerstörung*. "Asalto" da, más bien, la idea de un ataque armado protagonizado por grupos de choque, al modo de los camisas pardas o negras. Aquí se trata de derruir la razón según un metódico plan, no por eso menos posible de ser calificado de irracionalismo. El "asalto" es a las cátedras más que a la razón...

<sup>53</sup>Georg Lukács, *El asalto a la razón, La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1976, p. 3. Instrumentos, 8.

esta su función histórico-social, y hasta qué punto lo sean. Tampoco en la filosofía se juzga de las intenciones, sino de los hechos, de la expresión objetivada de los pensamientos y de su acción histórica necesaria. Y cada pensador es, en este sentido, responsable ante la historia del contenido objetivo de su filosofía, independientemente de los designios subjetivos que la animen.<sup>54</sup>

Si para Lukács en 1952 era posible afirmar que "aún no existe una historia marxista de la filosofía...",<sup>55</sup> mucho más podemos nosotros constatar que aún no contamos con una historia marxista de la filosofía latinoamericana. Vale decir, con una historia de la filosofía latinoamericana que asuma los problemas epistemológico-metodológicos que el marxismo plantea, que incorpore la decisión de atenerse a los testimonios y que realice el esfuerzo de esta reconstrucción con la convicción -como diría Ingenieros- de que no todo pasado fue mejor y con la creencia en que todo tiempo futuro será mejor, siempre que medie la lucha por la transformación de un presente intolerable.<sup>56</sup> Es bien sabido que la sociología del co-

<sup>54</sup>*Idem*, p. 4. En este contexto habría que recuperar de modo crítico un tema apenas esbozado por José Ingenieros: el de la "hipocresía de los filósofos". Se puede consultar la antología preparada por Óscar Terán *Antimperialismo y nación*, Siglo XXI, México, 1979. Nuestra América 22. Hay que recomendar la excelente introducción de Terán: "José Ingenieros o la voluntad de saber". Parecen poco fundadas afirmaciones como la siguiente:

Una de las características del Ingenieros filósofo es su menosprecio de la historia de la filosofía (...) desprecia la historia de la filosofía. Los aportes anteriores se hallan invalidados por las deficiencias de la misma situación histórica, por la debilidad de una experiencia científica inconsistente. Pero, además, surge en él repetidamente el tema de la hipocresía y mala fe de los filósofos, que acomodan sus doctrinas a intereses personales o de grupo. Toda esta sección de su obra aparece como la más deficiente, la más superficial e incomprensiva (Francisco Romero, "Indicaciones sobre la marcha...", p. 36).

Por el contrario, habría que meditar si no es ésta una de las partes más brillantes de la obra de Ingenieros, cuando enfoca problemas abordados por la metodología marxista y, posteriormente, por la sociología del conocimiento.

<sup>55</sup>Georg Lukács, *op. cit.*, p. 12.

<sup>56</sup>*Cfr.* José Ingenieros, "Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía", en *Antimperialismo y nación*. . . . p. 431.

nocimiento surge como un intento alternativo al marxismo y, específicamente, a la reflexión marxista sobre las ideologías. Es preciso recalcar esto, porque en nuestros medios suele confundirse sociología del conocimiento con marxismo. Así lo denunciaba y explicaba ya Max Horkheimer coetáneamente al surgimiento de las propuestas de Scheler/Mannheim en la década del treinta.<sup>57</sup> En Estados Unidos esta temática evolucionó sobre todo a partir de las reestructuraciones realizadas por Merton/Sorokin.<sup>58</sup> Esta problemática incidió en los desarrollos posteriores de la historia de la ciencia dando lugar a la polémica entre posiciones "internalistas" y "externalistas".<sup>59</sup> Lo interesante de esta polémica es que ninguna de las posiciones en pugna logra rebasar el ámbito mismo del debate. No es el caso de ponerse a rastrear ahora por qué eso no ocurre, cómo están entrampados en la discusión o cuáles son los meandros por los cuales ésta se desarrolla. Quiero indicar que, en este contexto, habría que desarrollar también una discusión de la propuesta de Michel Foucault, sin duda uno de los autores que ha renovado la labor "arqueológica" del "saber". Locura, medicina, cárcel, sexo, economía, literatura, pocas napas han esca-

<sup>57</sup>Hay ya alguna bibliografía disponible en castellano para aproximarse a una reconstrucción de las tradiciones teóricas en que se inscribe la sociología del conocimiento. Max Horkheimer, *La función de las ideologías*, Taurus, Madrid, 1966, 67 pp.; Kurt Lenk, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 421 pp.; trae 541 títulos en su bibliografía, Arnhelm Neussüs, *Utopía*, Barral, Barcelona, 1971, 245 pp.; trae 695 títulos en su bibliografía: Martín Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1974, 511 pp.; Michael Löwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lúkács (1909-1929)*, Siglo XXI, México, 1978, 309 pp.; Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México, 1981, 153 pp. 2a. ed.; Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, Siglo XXI, México, 1981, 383 pp.; Günter W. Remmling; *La sociología de Karl Mannheim*, México, 1982, 405 pp.; J.M. Mardones y N. Ursúa, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Fontamara, Barcelona, 1982, 260 pp.

<sup>58</sup>Cfr., la Selección de Irving Louis Horowitz, *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Eudeba, Buenos Aires, 1974, 21., 353 y 339 pp., 3a. ed. También las más de 1,400 referencias bibliográficas que brinda Remmling en su obra citada en la nota anterior.

<sup>59</sup>Un resumen aceptable puede verse en Esteban Medina, "La polémica internalismo/externalismo en la sociología y la historia de las ciencias", ponencia a la Primera Reunión Latinoamericana de Historiadores de las Ciencias, Puebla, agosto de 1982 (mimeo.). Precisiones epistemológico-metodológicas alrededor de esta problemática en Xavier Polanco, "Teoría e historia de las ciencias: análisis de algunos modelos epistemológicos" (ponencia a la misma Reunión, mimeo.).

pado al ojo avizor de Foucault. Incluso habría que discutir sobre sus críticas a la historia de las ideas.<sup>60</sup>

Quizá un modo de salir del callejón sin salida a que conduce la polémica "externalismo"/"internalismo" sea retrotraer la discusión a su momento de gestación para examinar, a partir de los clásicos, aunque sin ignorar los desarrollos ulteriores, cómo es posible reformular estos problemas. Parece válida, en este sentido, la sugerencia de ir más atrás y replantear las cosas a partir de Marx y, quizá antes aún, a partir de Kant. En este esfuerzo es ejemplar la obra de Alfred Sohn-Rethel. Es imposible hacer justicia en estas breves líneas al que por 50 años estuvo excluido de la estructura académica alemana calificado de "loco". Sin embargo, no creo exagerado afirmar que la epistemología tiene en su obra *Geistige una Körperliche Arbeit* (gestada entre 1920-1970) una divisoria de aguas. Es antes y después de Sohn-Rethel y -creo que también hay que decirlo- la discusión entre internalismo y externalismo ya era vieja, obsoleta y falta de rigor y profundidad antes de nacer. Antes de desarrollarse ya estaba superada por la reflexión epistemológica en que dolorosa pero infatigablemente se empeñaba Sohn-Rethel. Al tratar de complementar la crítica a la economía política de Marx con una crítica formal a la epistemología filosófica, Sohn-Rethel pretendía "ampliar nuestra comprensión de la historia".<sup>61</sup> Su propuesta del concepto de "síntesis social" no es ajeno al esfuerzo por establecer la conexión íntima entre las dos partes del proceso histórico a que alude la metáfora "estructura/superestructura". Para ello, muestra el surgimiento de la "abstracción-intercambio" como un modo de explicarse la presencia de un conocimiento que aparentemente procede de una fuente distinta a la del trabajo manual. No pretendo resumir aquí la compleja simplicidad del erudito análisis de Sohn-Rethel, sólo señalo que para él es la síntesis

<sup>60</sup> Un primer esbozo de esta discusión en Arturo Ardao, "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina" (Ponencia al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1976 mimeo.)- Cfr. entre los importantes trabajos sobre Foucault de Mónica Ceratti, "La filosofía en Latinoamérica como intervención en la política y en las ciencias", en Latinoamérica, núm. 14, UNAM, México, 1981, pp. 177-189.

<sup>61</sup> Alfred Sohn-Rethel, Trabajo intelectual y trabajo manual, El Viejo Topo, Bogotá, 1980, p. 18.

social la que determina la conciencia.<sup>62</sup> Por tanto, sólo un análisis de las características de específicas síntesis sociales podrá aportar luz en cuanto a las distintas ciencias y conciencias que sobre ellas se asientan. Esta noción de Sohn-Rethel parece bastante adecuada para reforzar la distinción entre sociedades de producción (modos de producción comunitarios) y sociedades de apropiación, en las cuales surgen relaciones de dominio y servidumbre. La constitución de las matemáticas es presentada así por Sohn-Rethel como íntimamente unida a la abstracción real del intercambio en sociedades de apropiación.

Su criterio sirve, entonces, también para periodizar. En este sentido es invaluable para nuestro trabajo sobre la filosofía del precolombino. La lectura de la filosofía náhuatl o de la cosmología incaica en ese contexto es de gran interés.<sup>63</sup> Pero, cuando se trata de trabajar sobre periodos posteriores hasta nuestros días, el problema se complica si uno incorpora las reflexiones de Sohn-Rethel, porque ya en las sociedades de apropiación no parece variar tanto la síntesis social y, sobre todo, la abstracción real o ecuación intercambio en que aquella se basa. Habría que pensar aquí en las combinaciones que van mostrando los modos de producción entre nosotros. Así y todo, quedan todavía muchas dificultades metodológicas que superar para poder reconstruir las relaciones entre el análisis del modo de producción y sus correspondientes manifestaciones ideológicas (ideas filosóficas incluidas). La propuesta de Sohn-Rethel parece un desafío que habría que asumir para poder ponerse en camino de superarlas. Sus análisis reclaman un renovado rigor en el examen de las relaciones entre filosofía y política, asentadas sobre el estudio de los modos de producción.

Conviene advertir, para cerrar este apartado, que estas meditaciones sobre el trabajo manual, este intento de hacer una historia de las ideas y de la filosofía desde la perspectiva del trabajo, provoca el asco de los filósofos. Mucho más entre noso-

<sup>62</sup>Idem, p. 84.

<sup>63</sup>A esa exploración apunta mi proyecto "Die Bedeutung einer kultursoziologischen Betrachtung der gegenwärtigen lateinamerikanischen Kultur; Am Beispiel des andinen Raumes" (Kassel, BRD, junio de 1980) con el que obtuve la beca para investigación de posdoctorado de la Fundación Alexander von Humboldt.

tros latinoamericanos que tenemos una larga tradición colonial hispana de desprecio por la actividad manual y, por supuesto, por el cuerpo. La vida del espíritu no se puede contaminar...<sup>64</sup>

## Relevancia de la historia de la filosofía para la investigación actual

*Ya he escrito alguna vez que el grabado 43, que iba a ser portada de la serie: "El sueño de la razón produce monstruos", puede interpretarse tanto en el sentido de que Goya cree que cuando duerme la razón vienen los monstruos a ocupar su plaza en la mente, como en el opuesto de que la razón entregada a sí misma y fabricando utopías racionalistas puede también dar paso al disparate.*  
(ENRIQUE LAFUENTE FERRARI, "Introducción" en *Los caprichos de Goya*. Gustavo Gili, Barcelona, 1978, p. 24).

En una perspectiva hegeliana no se justifica este cuarto apartado que se nos propone para nuestro coloquio. Según Hegel no habría aquí ninguna dificultad ni nada que discutir. Expresamente afirma que: "...la utilidad (de la historia de la filosofía) se desprende por sí misma; no es necesario detenerse a demostrarla".<sup>65</sup>

Para nosotros no es tan sencillo. Permanentemente la filosofía burguesa es puesta contra las cuerdas, y toda otra filosofía, así se pretenda de liberación, no se salva de los embates críticos que vienen de la ciencia y de la política. Cabe preguntar ¿para qué podría servir una historia de la filosofía como la que venimos planteando? Una historia de la filosofía que forme parte de una historia más amplia de la ideas, de las ideologías, de la historia social total. Una historia no ajena a la historia de las mentalidades sociales.<sup>66</sup>

<sup>64</sup>Por citar sólo un ejemplo realizado desde otras premisas teóricas Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo xix*, Temis, Bogotá, 1974, 2a. ed.

<sup>65</sup>Hegel, "Introducción", en *Lecciones...*, p. 14.

<sup>66</sup>Como la promovida por Labrousse. *Cfr.* Manuel Tuñón de Lara, *Metodología de la historia social de España*, Siglo XXI, Madrid, 1977, esp. pp. 199-210, 3a. ed. corregida y

Sería quizá de utilidad como un esfuerzo por completar nuestra visión de la historia. También, por plantearse el papel que cumplen, que efectivamente han cumplido las ideas en nuestra historia social. Sería una historia que nos permita no seguir descubriendo Pacíficos y saber de nuestra memoria. Un conocimiento riguroso, basado en los testimonios de los textos, de cómo se ha ido operando social y políticamente nuestra reflexión. Una historia que permita atisbar las limitaciones de la vida académica y la riqueza de lo que ocurre más allá de las aulas y de los tratamientos sistemáticos. Una historia que no desdeñe los irracionalismos. Al contrario, que busque desenrañar, denunciar y explicar las lógicas y las razones de la demolición de la razón. Una historia, en fin, que permita diagnosticar mejor el presente para pronosticar mejor el futuro.

Así como Marx afirmaba que la crítica de la religión es la primera de las críticas, el estudio de la historia de la filosofía, la historización de la razón, es la primera de las formas críticas de acceso al filosofar. Y, personalmente, no creo que debamos renunciar al filosofar y a la teoría.

Necesitamos de la mejor teoría para seguir alentando las transformaciones imprescindibles que reclama la realidad de nuestra América. En el renovado y difícil camino de enfrentar a la sinrazón, los ilustrados cumplieron un papel no ingenuo -no de confianza ilimitada en la razón, como se los ha caricaturizado. Al filosofar latinoamericano le corresponde hoy seguir acompañando este esfuerzo de crítica y autocrítica. De la visión que tengamos de nuestra historia de la filosofía, de la visión que sepamos construirnos, dependerá en gran medida la filosofía que desarrollemos. Lo hecho, o mejor, la interpretación que se tiene de lo hecho, condiciona decisivamente lo por hacer. La primera tarea parece ser entonces la de establecer, mediante la reconstrucción -una, la nuestra- del pasado, dónde estamos y qué nos queda por hacer.

---

aumentada. También tienen importancia los desarrollos posteriores de la sociología del conocimiento que atienden a la vida cotidiana y a la distribución social del conocimiento: Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 4a. reimp., 1978 y Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1981, 2a. ed., y, obviamente, todos los antecedentes que se encuentran en los trabajos de Alfred Schütz.

Revolviendo papeles viejos fuimos llevados a iniciar esta comunicación hablando de la verdad filosófica. Nos interesan, mucho más, las sucesivas "verdades" que se han ido manifestando en nuestra historia. Lo que se consideró como "verdad" y el modo cómo se pretendía hacer valer en la historia. La operatividad efectiva de estas "verdades" y el proceso histórico en que intervenían. Paradójicamente, nos interesa esto mucho más que los avatares de una presunta omnisapiente filosofía. Lo demás puede quedar para el dogmatismo perenne, sea del signo que sea.

Deseo terminar enumerando, a modo de conclusiones provisionales, las sugerencias que he ido perfilando en mi reflexión:

1. Objeto, métodos, utilidad, necesidades y condicionamientos del sujeto son cuestiones ligadas entre sí, las cuales exigen una reflexión capaz de relacionarlas metódicamente.
2. Una primera e insuficiente aproximación a la historia de la historiografía latinoamericana documenta el progresivo ensanchamiento o ampliación del objeto de la historia de la filosofía, para dar cabida en esta disciplina a problemas ideológicos y de historia social que se reconocen como teóricamente relevantes en relación con la filosofía.
3. No se puede seguir periodizando con criterios teóricamente poco fundados. El examen de las nociones: "fundadores" y "normalización" filosófica, propuestas por Francisco Romero y de generalizado uso, así lo recomienda.
4. La "normalización" filosófica queda cuestionada como noción descriptiva y/o normativa. Ni describe pertinentemente el desarrollo de la labor filosófica entre nosotros, ni constituye el ideal de nuestros esfuerzos a futuro.
5. La decisión de superar las dificultades epistemológico-metodológicas que supone el intento por realizar una historia materialista de la filosofía latinoamericana, exige un esfuerzo para ir más allá de los estrechos marcos en que se desarrolla la polémica entre externalismo/internalismo. Los análisis de Alfred Sohn-Rethel sugieren una vía insu-

ficientemente explorada para intentar renovar la investigación rigurosa en este sentido, con consecuencias, entre otras, respecto del problema de la periodización y de la determinación.

6. La utilidad de la historia de la filosofía para la investigación actual sólo puede advertirse si se asume una doble articulación:

- La del filosofar presente con lo filosofado; y
- la de la demanda de una transformación política urgente de la realidad, en relación con su pasado integral y en vistas a un futuro nuestro.

No es fácil esclarecer las características estrictas de estas articulaciones. Lo absurdo sería pretender hacerlo sin empezar por reconocer frontal y explícitamente la pertinencia de estas relaciones y su relevancia teórico-filosófica.

7. La tarea pendiente -construir una historia materialista de la filosofía latinoamericana- requiere operarios.

## *Problemas de método en el estudio de la función de la filosofía en la realidad latinoamericana\**

*...la historia de las ideas en nuestro país;  
historia que sin estar estudiada ni escrita,  
es un resplandor que ilustró a hombres  
menospreciados bajo el peso de las  
ambiciones de mano y gobierno.*

(José C Valadés, Cartilla socialista de Plotino Rhodakanaty, UNAM, 1968, subrayado mío).

El título de nuestra sección "Método y función de la filosofía en la realidad latinoamericana" puede ser leído desde dos perspectivas. O bien anotando una aparente evidencia y, en ese caso, se trataría de lanzarse a hablar de ese método y esa función en esa realidad, o bien pretendiendo resaltar dificultades teóricas, metodológicas y epistemológicas. Son estas dificultades las que queremos abordar en nuestra ponencia. Por eso el título de "problemas de método", entendiendo por este último ese complejo teórico, epistemológico, metodológico e incluso de técnicas y procedimientos específicos que se necesita poner en obra para avanzar en terreno tan difícil.

Parto de la convicción de que aclarar estos problemas no es un mero juego mental para eruditos, sino que tiene mucho que ver con la lucha actual por el poder (política) que se libra en nuestro continente. Quizá porque la filosofía, de una u otra forma, integra parte de los elementos a considerar en un necesario diagnóstico de la situación.

Uno de los problemas teóricamente menos elaborados -si se acepta áb initio y con toda su provisoriedad la metáfora del edificio- ha sido el referente a averiguar qué ocultaba ese cajón de sastre denominado "superestructura" y cómo funcionaban a su interior sus distintos ingredientes. Mucho más

\*Ponencia presentada en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, México, 1983.

todavía se ha menospreciado al enfrentar la cuestión crucial: cuáles son y cómo se desenvuelven las relaciones entre "base" y "superestructura". Es en esa aparente "tierra de nadie", aludida por los dos elementos de la metáfora, donde debe ubicarse lo medular de este esfuerzo de reflexión y examen. Quizá trabajando en este "filo de la navaja" una historia de las ideas filosóficas podría aportar algo a la reflexión de las ciencias sociales actuales y constituir aquel estudio deseado, que Valadés constataba como no escrito ni efectuado, ni en México ni en el resto de América Latina. Trabajar sobre este "abismo" supone anudar de alguna manera teoría y empiria, representada esta última en este caso por los testimonios documentales. En este sentido, el historiador de las ideas filosóficas, el historiador de la filosofía, deberá atender a los requisitos del taller del historiador en sentido fuerte. Sólo un serio y prolijo trabajo histórico podrá iluminar una reflexión filosófica de algún modo *posterior*. Con esto no se pretende negar todo lo que de filosofía conlleva y presupone el ejercicio mismo de taller. Quiero decir, para la perspectiva del historiador es urgente incorporar la filosofía: pero para la perspectiva del filósofo es mucho más urgente inyectar labor historiográfica.

El propósito de esta ponencia es explicitar tan claramente como me sea posible las dificultades de método que se encuentran en la labor de reconstrucción historiográfica al pretender esclarecer la *función* -obviamente también y sin duda cognitiva (¿qué tipo de conocimiento o de saber aporta la filosofía?)- *social* cumplida por la filosofía entre nosotros.

Se considera en especial el caso mexicano, porque importa partir de la discusión actual, revisando el estado de la cuestión. En esta discusión México es en los últimos años -y lo ha sido desde hace varias décadas en este siglo- un lugar muy especial por la producción, encuentro y difusión de la filosofía en que se labora y que se tematiza en toda nuestra América. Es un caso especialmente ilustrativo de la situación filosófica que, con los naturales matices, se vive en general en Latinoamérica. La calidad promedio de la producción filosófica mexicana está fuera de dudas desde hace mucho tiempo y marca en buena medida las pautas de rigor y calidad en la mayoría de

nuestros países, además de orientar y privilegiar muchos de los temas y problemas sometidos a discusión.

La historia de la historiografía filosófica, o sea la reconstrucción de los modos como se ha elaborado la historia de la filosofía documentada por los textos de la historia de la filosofía, es una labor ardua. Casi en su totalidad está pendiente, quizá por lo mismo de lo incipiente que es nuestra historia de la filosofía. Sin embargo, lo poco que hay no puede ser ignorado, ni en sus aproximaciones, ni en sus deficiencias, ni en sus aportes. No podemos eximirnos de preguntar qué se ha hecho, por qué es insuficiente, qué falta hacer y, sobre todo, hacerlo. De tal modo que el primer dispositivo metódico a adoptar no es ignorar las propuestas metodológicas anteriores. A partir de allí es dable proponer ciertas hipótesis epistemológicas que sirvan como instrumentos para abrir espacios en el análisis de casos concretos, evitando generalizaciones apresuradas.

## Dificultades para rehacer el proceso filosófico pasado

*Por ser el mío, una primera piedra en el edificio cultural de Hispanoamérica, tendrán que leerlo las personas cultas del continente. Hállenle todos los defectos, señálenle todas las equivocaciones, enmiéndenlo según merezca, y en fin, Consume el que pueda y lo más pronto posible, la tarea de superarlo. Y esté seguro, quien lo haga, de que será el primero en regocijarme. Pues no es triste no ser él primero, sino vivir en desierto en el que no hay ni siquiera unos cuantos tallos erguidos que permitan apreciar las alturas*  
(José Vasconcelos, *Historia del pensamiento filosófico*, unam, México, 1937, p. 31).

*Me he atrevido, pues, a publicar este libro, para ofrecer un armazón provisional de historia de la filosofía en México, con la esperanza de suscitar en los jóvenes estudiantes de filosofía el interés por las investigaciones sobre estos temas casi ignorados hasta hoy*  
(Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1943, p. vi).

Está por hacerse un estudio exhaustivo que nos explique como se ha enfrentado la historia filosófica a la reconstrucción

de la historia de la filosofía en México. Para el resto de Latinoamérica la situación es semejante. Es ésta una de las tareas imperiosas, que permitirán revisar lo hecho, para avanzar un paso más en la revaloración y rescate de nuestro pasado. Los momentos significativos de la historia de nuestra América que nos tocan vivir requieren de una memoria histórica más elaborada que nos permita mayor claridad acerca de los modos cómo la conciencia, la ideología, la filosofía y otras expresiones "superestructurales" han operado en los diferentes momentos históricos. Sin pretender realizar, en esta breve comunicación, la tarea para el caso de México, permítaseme aportar un inicio del examen de dos ejemplos de la mayor significación.<sup>1</sup>

En su *Historia del pensamiento filosófico* propone José Vasconcelos observaciones valiosas para el desarrollo ulterior de la historiografía filosófica latinoamericana. Partiendo de la consideración de que el "pensamiento filosófico" se expresa en forma de "poesía", "razón" y/o "religión", esto ya supone una "ampliación" del objeto "filosófico", generalmente abordado por la historia de la filosofía. En el capítulo II Vasconcelos anota un doble método de hacer historia de la filosofía que se propone combinar.

Desde la antigüedad quedó fijado el doble método que han seguido los historiadores de la filosofía, simbolizando uno de sus aspectos en Aristóteles que en la *Metafísica* recoge las ideas de los filósofos y el otro en Diógenes Laercio que da a su relato carácter anecdótico y biográfico. El ideal sería combinar los dos métodos, pues si bien es cierto que es el sistema de ideas, el concepto coherente del mundo, lo que interesa en cada filósofo, nunca podremos apreciar debidamente el cuerpo de una doctrina, opinable, al fin y al cabo, si no tomamos en cuenta las circunstancias de tiempo y de temperamento en que se engendrara (...) el

<sup>1</sup> Por supuesto, dado el carácter de "ejercicio" que adjudico a esta exposición, no me detengo -tarea que sí deberá efectuar un estudio exhaustivo- a considerar el modo como la historiografía posterior ha juzgado la metodología historiográfica propuesta por los autores en examen. Cabe consignar, a este respecto, que quizá, esta sucesión de niveles de análisis sea uno de los factores que inciden en la tremenda complejidad que presenta efectuar una historia de la historiografía crítica y no meramente descriptiva, aunque la descripción sea un paso indispensable.

pensamiento filosófico es una epopeya de la conciencia, una cadena de intentos heroicos. Y los antecedentes del héroe son imprescindibles en toda epopeya. La verdad no se da al primero que pretende forzarla, es una conquista que exige virtud, no sólo talento. No hay gran creador filosófico que no se haya visto obligado a practicar la renuncia, en la forma radical de los ascetas o por lo menos en la forma moderna de la disciplina en el trabajo, la pureza, la abnegación de la conducta.<sup>2</sup>

En este párrafo está, en cierto modo, condensada toda la propuesta de Vasconcelos en relación con la historia de la filosofía, propuesta que en forma no explícita sigue operando muchas veces en las cátedras de historia de la filosofía y en numerosos manuales y que, además suele constituir la imagen que se tiene en la "historia de la filosofía". Conviene considerarla con algún detalle. Doble método: por un lado recolección de ideas -siempre opinables, aclara Vasconcelos- por el otro anécdotas biográficas. En otros términos, una *doxografía* que cabría llamar de "segundo nivel", porque la mayoría de los autores que avanzan esta propuesta distinguen perfectamente entre *doxa* y *episteme*, pero como los productos de la *episteme* (ideas) son también materia opinable, la *doxa* reaparece aquí con nuevos afeites. Esta propuesta ha sido fuertemente impugnada como modo viable de hacer historia de la filosofía y de la ciencia, aun cuando sea el modo más frecuente en que son elaboradas las obras que se nos presentan con ese carácter. ¡Aristóteles y Diógenes Laercio siguen imperando...!<sup>3</sup>

También en este párrafo está la concepción de la filosofía que asume Vasconcelos. Se tratará para él siempre de captar "el concepto coherente del mundo" mientras más amplio mejor. Más adelante dirá:

A mayor cosmovisión, mayor filosofía podría definirse mi criterio, pues lo que veo decisivo en el pensamiento, no

<sup>2</sup> José Vasconcelos, Historia del pensamiento filosófico, UNAM, México, 1937, pp. 27-28.

<sup>3</sup> Cfr., por ejemplo, Michel Foucault, Las palabras y las cosas; una arqueología de las ciencias humanas, Siglo XXI, México, 1968, pp. 81, 124, 128, 198, 206, 256, 269, 3a. ed.

está en la solución de problemas especiales que siempre se pueden referir a alguna técnica, sino en la capacidad para darnos cuenta de la totalidad de la existencia en relación con nuestro destino.<sup>4</sup>

A continuación constatamos un deslizamiento en el texto de la mayor importancia: de la filosofía al filósofo. Este héroe ascético e individualista será el objeto mayor de la consideración de Vasconcelos, al revivir la historia filosófica como epopeya. Sin embargo, esta historia de la filosofía a lo Carlyle no niega una "función social" al filósofo: éste es el encargado de "encabezar el rebaño". El filósofo comparte la responsabilidad moral de la élite política conductora de la sociedad. Vale decir, la biografía no se resuelve en psicología individual, sino en lucha política.

El dato biográfico es por lo mismo indispensable para la mejor estimación de cada sistema de ideas. Una rápida ojeada sobre la historia de la filosofía nos confirma que el filósofo en grande ha sido siempre un inconforme, un combatiente social y un político. ¡Al revés de lo que supone cierta mezquina concepción contemporánea que quisiera hacer del filósofo, un burócrata sumiso a la idiotez de las razones de Estado y a los caprichos de los gobiernos de fuerza! Medita el filósofo en la serenidad, pero así que ha conocido la lucha, así que ha bajado a las profundidades del mal y las ha desafiado. Aquel que, como doncella pudibunda, siente mareos ante el conflicto turbio y se abstiene, se encierra en su mundo ficticio, no es filósofo, es a lo sumo, ideólogo. Y hay razón para exigir que las almas mejor dotadas sean las que más de lleno se den a la pelea contra los malvados, a la conquista inmediata de la luz. Encabezar el rebaño es la *función social* del filósofo en todo sitio donde vale algo la sociedad.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vasconcelos., op. cit., p. 34.

<sup>5</sup> Idem, p. 28 (cursivas del autor).

Para Vasconcelos el cultivo de la historia de las ideas es un índice de la cultura de los pueblos. En ella se manifiestan políticas y juicios de valor. Por eso le parece grave el que esta labor de estimación también nos venga acabada de afuera. Nuestro "servilismo mental" nos deja "condenados a que se nos den hechos, tanto las manufacturas como los conceptos".<sup>6</sup> Vasconcelos aspira a una historia con sentido ecuménico, que preste atención a nuestro "antecedente obligado": el pensamiento español, y no sólo a una que sirva de marco al pragmatismo norteamericano.<sup>7</sup> El "método a seguir" es la "presentación de cada doctrina, acompañada de la silueta personal del filósofo que la creara", siempre prefiriendo la idea que dan los "pensadores sistemáticos".<sup>8</sup> Hay que atender a una cuestión central: las relaciones individuo y Estado.<sup>9</sup>

Una gran periodización recorre toda la obra de Vasconcelos. "Por razones de contenido queda ordenado el texto en dos grandes ramas: Filosofía Antigua, desde la India primitiva hasta la Grecia Clásica, y Filosofía Cristiana, desde Alejandría a la fecha."<sup>10</sup>

Según esta periodización la filosofía de México queda integrada en la segunda gran rama: la filosofía cristiana. Para Vasconcelos, a pesar de la pugna entre sistemas, la historia de la filosofía presenta el "hecho consolador" de la "constancia de los temas" y la "coincidencia fundamental de las soluciones".<sup>11</sup> Es curiosa esta observación. En nuestro tiempo, pareciera existir un cierto consenso acerca de que ni siquiera los problemas son los mismos... El material se ordena en la historia del pensamiento de Vasconcelos según pensadores y/o según escuelas.

En el "Apéndice, la Filosofía en México"<sup>12</sup> Vasconcelos presenta su conocido paralelismo entre arquitectura y filosofía y envía a los lectores a recorrer los caminos de América, vien-

<sup>6</sup> *Idem*, pp. 29-30.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>9</sup> *Idem*, pp. 36 y ss.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>12</sup> *Idem*, pp. 533-559.

do fachadas de templos y otras construcciones, para ir buscando la historia de la filosofía entre nosotros. La periodización atiende a dos etapas: Colonia e Independencia. En la primera, la filosofía se ordena por la sucesión de órdenes religiosos: franciscanos, dominicos, carmelitas, agustinos, jesuitas. Su opinión sobre el periodo independiente cabe en tres frases: "Entre nosotros, en el siglo independiente, ya no se construyó. Tampoco hubo filosofía. El pensamiento se ha vuelto una feria de opiniones..."<sup>13</sup>

En verdad, la parte dedicada a la filosofía en la colonia es una visión resumida del libro de Valverde. En varios lugares lo reconoce Vasconcelos. "El único libro completo que sobre filosofía mexicana se ha escrito, es el del presbítero don Emeterio Valverde y Téllez (Herrero Hnos., 1986, México..."<sup>14</sup>

La parte dedicada a la filosofía en la independencia está organizada a partir de individuos.

Seis años después, en 1943, se publica *Historia de la filosofía en México* de Samuel Ramos. Es un libro descrito para servir como texto en la cátedra que sobre esta temática se había fundado a iniciativa de Ramos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ramos había pensado en la prioridad de los estudios monográficos, antes de intentar una visión de conjunto. Sin embargo, advirtió la necesidad de un cuadro general, de un armazón provisional que pudiera servir de estímulo a las monografías específicas. Quizá nos encontramos ahora en un momento similar. Se han realizado múltiples estudios monográficos, pero nos falta una visión de conjunto que los integre, evalúe sus logros y carencias y promueva nuevas y renovadas investigaciones específicas.<sup>15</sup> Quizá convenga reproducir los últimos párrafos de este libro, para advertir la situación en que Ramos escribe.

En México el desarrollo de la filosofía ha llegado al momento que no se ignora nada de lo que se ha pensado en Europa. Pero una vez que nos hemos familiarizado con la

<sup>13</sup> Idem, pp. 537-538.

<sup>14</sup> Idem, p. 539 y en los siguientes lugares, 542, 433, 550, 551.

<sup>15</sup> Cfr. Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1943, "Prólogo", pp. v-ix. Biblioteca de Filosofía Mexicana, 10.

totalidad de la producción filosófica europea surge el problema de incorporar y asimilar la filosofía a nuestro espíritu nacional. Puede decirse que una de las preocupaciones que más dominan en nuestro mundo filosófico es ésta: la de iniciar la formación de una filosofía propia. La presente guerra europea ha hecho el problema más agudo y más perentorio. Si la catástrofe actual no destruye la civilización europea es muy probable que sus actividades creadoras, en el orden del pensamiento, sufran un colapso por largo tiempo. Sólo América puede en estos momentos salvar la continuidad de aquella obra de cultura. Es la responsabilidad que los acontecimientos recientes han arrojado sobre nuestros hombros.<sup>16</sup>

Esta concepción coincide con el modo como Ramos concibe la filosofía entre nosotros. Ya se ha dado la "normalización" filosófica, de que hablaba Francisco Romero, y la historia que se debe hacer es una "historia especial".

Lo que hay que investigar en esas ideas filosóficas, no es la originalidad del pensamiento innovador, puesto que nuestra historia es tributaria del movimiento de las ideas europeas, sino la forma peculiar en que este movimiento se ha reflejado en nuestra vida intelectual.<sup>17</sup>

Ramos tiene clara conciencia de que las ideas filosóficas no pueden considerarse aisladas de los contextos culturales y sociales en que se mueven. El reconocimiento a las orientaciones de Guillermo Dilthey es expreso. Pero, además, sugiere la necesidad de un enfoque sociológico, mismo que será efectuado a cabalidad por uno de sus discípulos: Leopoldo Zea en sus estudios sobre el positivismo en México.

Tal vez el ideal de una historia mexicana de la filosofía -sigue diciendo Ramos-, no consista en la mera exposición de doctrinas, como ocurre en la historia europea, sino más

<sup>16</sup> Idem, p. 161.

<sup>17</sup> Idem, p. vii.

bien en realizar, al mismo tiempo, una especie de sociología del conocimiento filosófico.<sup>18</sup>

En la visión de Ramos, la filosofía de alguna manera refleja la estructura social y esto desde las representaciones de; las sociedades que denomina "primitivas" siguiendo a Lévy-Bruhl.<sup>19</sup> Su libro se organiza en dos grandes momentos: "La filosofía en la época colonial"<sup>20</sup> y "La filosofía en la época independiente".<sup>21</sup> No elude la interrogante acerca de si hubo o no filosofía entre los antiguos mexicanos. Pero, toda su exposición se centrará en la filosofía universitaria. "La filosofía en México ha sido siempre, desde los comienzos de la Colonia, filosofía universitaria, de modo que su historia se encuentra ligada a la de la Universidad."<sup>22</sup>

Tampoco ignora la importancia de reconstruir la historia de la filosofía en relación con la historia de la ciencia en la Nueva España.<sup>23</sup> Sin embargo, esta preocupación no aparece para nada en el periodo independiente. Al interior de cada una de estas grandes etapas el ordenamiento es por siglos. En el siglo xix hay una organización interna por corrientes filosóficas. En el siglo xx la organización es por autores significativos. Como la "situación presente de la filosofía en México" es la de "normalidad" filosófica, se historian sus antecedentes, que vienen a confluír en esta normalidad.

Mención especial requiere la referencia a Emeterio Valverde Téllez. Este apartado del libro de Ramos inicia, de alguna manera, la historia de la historiografía filosófica en México junto con la referencia del libro de Agustín Rivera, *La filosofía en la Nueva España*, de 1885.<sup>24</sup> Como parte de las reacciones contra el positivismo, Emeterio Valverde Téllez inicia la historia de la filosofía en México.

<sup>18</sup> Idem, p. viii.

<sup>19</sup> Idem, p. 4.

<sup>20</sup> Idem, pp. 1-100.

<sup>21</sup> Idem, pp. 101-161.

<sup>22</sup> Idem, p. 30.

<sup>23</sup> Idem, pp. 89 y ss.

<sup>24</sup> Idem, p. 67, "El libro es de todos modos valioso e interesante" porque contiene una materia en bruto, sin digerir, que da una idea un poco exagerada del estado de la filosofía en el siglo xviii".

Las Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México y la Bibliografía filosófica mexicana, de Emeterio Valverde Téllez, son las únicas obras sobre la materia que existen en nuestro país, y cualquier investigación tiene que partir de esta base. Es justo reconocer que estos libros están bien documentados en la historia de la Filosofía colonial, pero el mismo autor reconoce que es aún deficiente la bibliografía del siglo xix. Todas las fuentes eruditas han sido consultadas y se ha investigado en bibliotecas y archivos.<sup>25</sup>

El escolasticismo de Valverde impide una visión más serena sobre los materiales que trabaja. Sin embargo, sobre sus convicciones filosóficas se ha impuesto su curiosidad y su deber de investigador que tiene que ocuparse de todas aquellas doctrinas que se han conocido en México, aun cuando se aparten y repugnen a su manera de pensar.<sup>26</sup>

Valverde ignora, según Ramos, la historia de la filosofía europea y eso le hace perder perspectiva en su obra. Además es lamentable, también en opinión de Samuel Ramos, que no se sitúe a los autores en su ambiente histórico, propio de la pretensión de perennidad de la filosofía que sustenta.

De todos modos la obra de Valverde es de gran valor, porque, con todas sus deficiencias, es ya un esquema, un bosquejo de la historia de la filosofía en México. En primer lugar es una reunión de los datos fundamentales sobre esta materia, que completan con gran abundancia, dos gruesos volúmenes de bibliografía filosófica mexicana.<sup>27</sup>

Después de esta rápida e insuficiente revisión de nuestros dos autores, conviene señalar por qué los hemos elegido. Están en el momento en que nace la preocupación por la historia de la filosofía en forma más sistemática en México. Es el momento del reconocimiento de la radical historicidad de la filoso-

<sup>25</sup> *Idem*, p. 125.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 126.

fía. Por tanto, de la necesidad de reconstruir lo andado. Ambos autores tienen clara conciencia de la necesidad de conectar o, mejor, de mostrar las conexiones entre lo filosófico y lo extrafilosófico de raíz social. Sin embargo, salvo alusiones, les resulta muy difícil si no imposible hacerlo, a estar por lo que atestiguan sus textos. En estos textos no se presenta una explicación acerca de esta relación, más intuitiva y postulada que tematizada.

### Dificultades para aprender la situación filosófica presente

#### CONTRAPRUEBA

<i>Un</i>	<i>Pero</i>
<i>método</i>	<i>un</i>
<i>que</i>	<i>método</i>
<i>en</i>	<i>con</i>
<i>esta</i>	<i>el</i>
<i>sociedad</i>	<i>cuál</i>
<i>pueda</i>	<i>se</i>
<i>probar</i>	<i>naufraque</i>
<i>éxitos</i>	<i>no</i>
<i>nos</i>	<i>debe</i>
<i>obliga</i>	<i>por</i>
<i>a</i>	<i>ende</i>
<i>dudar</i>	<i>ser</i>
<i>de</i>	<i>el</i>
<i>él.</i>	<i>adecuado.</i>

(ERICH FRIED: *Cien poemas apátridas*.  
Anagrama, Barcelona, 1978, p. 126.)

Recientemente se han publicado dos trabajos que intentan evaluar la situación filosófica de México en el contexto de Latinoamérica. En *Proyectos y perspectivas de la filosofía en México*, Juan Mora Rubio consigna algunas "tesis provisionales" que podrían servir en futuras investigaciones. Más que de tesis, convendría hablar de hipótesis de trabajo. Con este último carácter las voy a reproducir aquí, para hacer luego algunas acotaciones a estas hipótesis y al trabajo de Mora Rubio.

- a) La filosofía en México se ha alimentado constantemente del pesamiento que le llega de Europa. Arriban las escuelas y van dejando seguidores permanentes o representantes de una u otra tendencia.
- b~) Las corrientes filosóficas europeas se generan en una compleja interacción de causales socioeconómicas, históricas, culturales, políticas y de muchos otros órdenes. Su trasplante en México se ha hecho en muchas ocasiones de manera mecánica sin tener en cuenta las fuentes que las generaron. No obstante, algunos movimientos como el positivismo, el historicismo o el marxismo han encontrado terreno apropiado para su desenvolvimiento, cumpliendo además, con una función social.
- c) Desde el comienzo del siglo se escuchan planteamientos e intentos por desentrañar el elemento específicamente mexicano, que pueda orientar una investigación fecunda.
- d) A partir de Caso, Ramos y otras tendencias, la filosofía ha procurado vincularse con la realidad social sin conseguirlo plenamente.
- e) La Revolución mexicana de 1910, independientemente de sus consecuencias económicas y políticas, tuvo enormes repercusiones en la cultura y en la filosofía, porque mostró al mexicano la importancia de sus valores vernáculos y de su pasado prehispánico. Con ella México se descubrió a sí mismo.
- f) Por la concentración del mercado mundial, el perfeccionamiento de los medios de comunicación y la manifestación de la cultura, los problemas filosóficos tienden a ser comunes en todos los países. Por ello no importan las influencias extranjeras sino su correcta asimilación y su funcionalidad dentro de las condiciones de México.
- g) La filosofía en México ha adquirido rigor y profundidad. Busca, cada día, terminar con lo retórico y simplemente literario para cumplir su cometido, pero sin lograrlo plenamente.
- h) Dos grandes corrientes absorben el pensamiento filosófico en México: la filosofía de las ciencias y la filosofía de las ciencias sociales. La primera pretenée auxiliar la actividad científica, que aunque no se ha desarrollado co-

mienza a surgir en forma incipiente. La segunda pretende ser una ayuda eficaz para el desarrollo de los movimientos políticos y las grandes soluciones nacionales.<sup>28</sup>

En otra edición de este trabajo se mencionan en lugar de ocho, diez conclusiones. Agregaré aquí las que incorporan elementos total o parcialmente nuevos:

7. La filosofía ya no es una concepción totalizadora del mundo; tiende, más bien, a cumplir funciones auxiliares con la ciencia y la política.

9. La filosofía en México no ha llegado a una plena madurez porque no ha cumplido del todo con las funciones señaladas de servir de auxiliar de la ciencia y la política.

10. La filosofía en México generalmente no ha desenvuelto sus fines específicos y más bien ha asumido funciones cada vez más ideológicas.<sup>29</sup>

Consideramos una por una estas "hipótesis" en su relevancia para futuras investigaciones.

La primera hipótesis *a)* es insostenible, porque ignora la elaboración interna, en Latinoamérica, de lo que de diversas tradiciones se puede recoger. En otros términos reduce toda la interpretación a la discutida noción de "influencias", *b)* la primera parte de la hipótesis, la compleja generación en Europa y el trasplante mecánico a México, impide explicar la segunda parte: por qué se desarrollaron algunas corrientes aquí como movimientos. ¿Cuál es la función social?, es la interrogante a responder en los casos específicos. La hipótesis *c)* podría concederse, pero ¿qué investigaciones futuras podría guiar? Salvo que; se la entienda como afirmando el intento de construcción de un enfoque específico, *d)* ¿Esa vinculación alude a una cierta "eficacia" de la filosofía o del quehacer de los filósofos? Porque,

<sup>28</sup>Juan Mora Rubio, "Proyectos y perspectivas de la filosofía en México", en *Dialéctica*, año v, núm. 9, Puebla, diciembre de 1980, p. 79.

<sup>29</sup>Juan Mora Rubio, "Proyecto y perspectivas de la filosofía en México", en *Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (junio 15-21 de 1980)*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1981, p. 127.

desde otra perspectiva de análisis, la filosofía no puede no estar vinculada con la realidad social. De lo que se trataría es de reconstruir ese vínculo, e) Efectivamente, México se descubrió a sí mismo, pero en relación con las hipótesis c) y d) parece un descubrimiento frustrado, al menos en filosofía. A estar por la hipótesis, el descubrimiento no habría supuesto una afirmación de sí mismo. Pero, además, esta hipótesis habla de "México" como un todo, ignorando el problema social al interior mismo de México. ¿Quién o quiénes se descubrieron a sí mismos? f) Se atribuye a la difusión del capitalismo la unificación de la problemática filosófica a nivel mundial. ¿Quién determina, o con base en qué criterios, lo que significa una "correcta asimilación"? De modo análogo al comentario a la hipótesis d), ¿cómo puede no ser funcional un fragmento de ideología? O, en otros términos, ¿funcional respecto de qué? ¿Qué parámetros se consideran para medir la funcionalidad o la disfuncionalidad? g) El rigor por el rigor... ¿cuál es el cometido que se debe cumplir y que no se logra plenamente? h) Que éstas sean las únicas dos líneas de producción filosóficas, parece discutible. Incluso la bibliografía registrada para la década, en la misma publicación, impide hacer esta afirmación.<sup>30</sup> Pero, hay más, la pretensión de auxiliar o ayudar de la filosofía, mejor, de los filósofos es sumamente discutida por las mismas ciencias. Es ésta una discusión epistemológica abierta y que, como tal, no agota el ámbito de las discusiones filosóficas.

Los tres agregados de la edición modificada (no tengo elementos para determinar cuál, es la primera, me atengo sólo a las fechas de edición, aunque además tiendo a pensar que estas tres hipótesis son de redacción ulterior) de algún modo pretenden ubicar mejor el sentido y alcance en especial de la hipótesis h), al tratar de precisar el locus epistémico que ocuparía la filosofía. Desbancada la filosofía como concepción totalizadora, según la hipótesis 7), tiene tareas auxiliares, ancilla, de la ciencia (¿en la tesis h) eran ciencias?) y de la política (¿ciencias sociales en la tesis h)?).

<sup>30</sup>Cfr. "Registro de la producción filosófica en México (1969-1980)", en el mismo número de Dialéctica, pp. 103-108. Sin referencias de autor, pero quizá elaborada por Vargas Lozano.

Según la hipótesis 9., la filosofía en México no habría alcanzado su "madurez" por no cumplir su función de *ancilla*. ¿Con qué modelo de filosofía se opera, que permite hablar de madurez aludiéndola? En la tesis 10., todavía más a partir del mismo punto. ¿Cuáles son los "fines específicos" de la filosofía? ¿Puede la filosofía no cumplir funciones ideológicas? Quizá todo depende de la concepción de ideología que se maneja.

Pero, la razón de fondo que invalida la eficacia posible de estas hipótesis es la concepción de la que todas dependen y que supone, más que un problema de precisión y rigor en el uso de los términos, una decisión teórico-ideológica. No se flexibiliza el marxismo agregando un complejo de causas (sociológicas, políticas, culturales, etcétera) al supuesto mecanicismo de la determinación. No se supera una supuesta incausalidad con la propuesta de una pluricausalidad a lo Wéber (ambos hermanos, complementariamente). La cuestión de la determinación sigue allí como cuestión a explicar en los fenómenos concretos que se examinan. Pero, además, esta multiplicación de supuestas causas -todas inciden, no cabe duda, el problema es cómo- hace recaer este supuesto examen marxista de la historia de la filosofía en México en un ámbito de discusión que no supera el culturalismo. El recurso al mercado mundial no impide que se siga hablando de que "las influencias han sido de capital importancia en el desarrollo de la cultura universal"<sup>31</sup> o refiriéndose a la "nación feudal" y a la "sociedad burguesa" afirmando que "la cultura circula de un medio a otro consiguiendo su acomodamiento y renovación".<sup>32</sup> Con estas afirmaciones, típicas del culturalismo, se dan por respondidas justamente las cuestiones que constituyen problemas a explicar.

El otro intento semejante al que me quiero referir es de Gabriel Vargas Lozano: "Notas sobre la función actual de la filosofía en México (la década de los sesenta)."<sup>33</sup> Después de organizar un cuadro que pretende describir la situación distinguien-

<sup>31</sup> Juan Mora Rubio, op. cit., en edición de Dialéctica, p. 73.

<sup>32</sup> Idem, p. 74.

<sup>33</sup> Gabriel Vargas Lozano, "Notas sobre la función actual de la filosofía en México (la década de los setenta)", en Dialéctica, año v, núm. 9, Puebla, diciembre de 1980,

do tres corrientes fundamentales: "filosofía analítica", "filosofía genuina latinoamericana" y "filosofía marxista", cuadro que comparto con Mora Rubio en lo fundamental y que considero también habría que discutir, para establecer en qué medida no confunde más que aclara lo que estamos viviendo en la filosofía, pasa a lo que considero lo fundamental de su aporte y que me permito reproducir en sus líneas de fuerza:

...hagamos una pregunta radical: en las condiciones de una sociedad dependiente como la mexicana, con un capitalismo tardío, periférico y dependiente: ¿Cuál puede ser la función de la filosofía?

Tanto el planteamiento de la pregunta como la respuesta, pueden ser distintos en cada corriente filosófica, pero si la consideramos desde la perspectiva de un marxismo abierto y crítico, podríamos responder lo siguiente:

a) En primer término, la filosofía tiene que ocuparse de todos los problemas que se debaten en la actualidad en todas sus ramas (...).

b) En segundo lugar, si la filosofía quiere examinar el problema de cuál es su función en una sociedad dada, forzosamente tiene que recurrir al auxilio de otras disciplinas científicas para determinar el momento específico de dicha sociedad. Esto no quiere decir -y no está por demás destacarlo- que no se trata de establecer una relación causa-efecto, entre la estructura económica y la producción filosófica, error frecuente cometido por un sociologismo mecanicista. Lo que importa es saber en qué relación se encuentra la filosofía, respecto de las necesidades culturales de una sociedad.<sup>34</sup>

El autor se asume expresamente como marxista, planteando sus propuestas desde un enfoque marxista. Hasta aquí no habría contradicciones en su propuesta. Su prevención crítica

---

pp. 81-102. Con el título, "La función actual de la filosofía en México (la década de los setenta)", en *Ponencias...*, pp. 83-107 (incluyendo el registro de bibliografía entre los años 1969 y 1980).

<sup>34</sup>Cito siempre de la edición de *Dialéctica*, p. 99.

ante el mecanicismo es saludable. Sin embargo, a continuación se abren un cúmulo de dificultades que impiden sin más asumir el camino que indica, justamente -a mi juicio- porque deja de lado lo fundamental que aporta un enfoque marxista del asunto.

Es cierto -continúa Vargas- que en la filosofía encontramos problemas que tienen una propia substancialidad, no reductible de las condiciones sociales en que se produce dicha filosofía, pero también es cierto que existen otros sectores más directamente relacionados con aquellas condiciones. Pero si extremamos la tesis, al examinar retrospectivamente a las corrientes filosóficas que han tenido influencia en nuestro país, podemos encontrar que en gran medida han tenido una función ideológica-política; y en estos casos, aparece más clara la necesidad de establecer una relación entre filosofía y sociedad.

Para ilustrar lo anterior y a título puramente indicativo, realicemos un paralelismo entre los modelos de desarrollo económico-social, por los cuales ha atravesado nuestro país desde la Revolución Mexicana hasta la fecha y las corrientes filosóficas que han correspondido a cada modelo.<sup>35</sup>

Basándose en el ensayo de Pablo González Casanova: "México, el desarrollo más probable" establece Vargas los siguientes paralelismos:

1. 1929-1938 crisis del modelo porfiriano de desarrollo para afuera.

Filosofía positivista, reacción del Ateneo, difusión del marxismo con función antimperialista durante el periodo del general Cárdenas, surgimiento de la filosofía de lo mexicano para reforzar el nacionalismo, aportes de los transterrados que no se sustraen al influjo nacionalista.

2. 1939-1946 sustitución de importaciones.

Continúa el nacionalismo cultural en todos los terrenos. Conocimiento de Ortega, Hegel, Heidegger, neo-tomismo, neo-

<sup>35</sup>Idem (cursivas de Vargas).

kantismo, se desarrolla la filosofía del mexicano.

3. Hasta los sesenta desarrollo monopólico, con la difusión de las transnacionales a partir de los cincuenta.

1950 año clave en la producción filosófica "...parecía ser un verdadero renacimiento".<sup>36</sup>

4. *60 hasta hoy, desarrollo estabilizador, actualmente en crisis.* Fructifica el esfuerzo filosófico de la etapa anterior aunque no se ha alcanzado "una verdadera madurez".<sup>37</sup>

Vargas se niega a decir -creo que con toda razón- que la estructura es causa de la filosofía, porque esto sería caer en lo que denomina sociologismo mecanicista. Sin embargo, considera que una parte de la filosofía tiene relación, se reduce (¿deduce?, ¿deriva?) de las condiciones sociales. Otra parte de la filosofía no permite esta reducción o por lo menos no aparece tan clara la relación. Por mi parte, considero que los textos marxistas clásicos y también posteriores trabajan siempre -en lo que a filosofía se refiere- con la hipótesis amplia de que la filosofía en conjunto tiene que ver con la estructura, ¿Si Vargas no quiere recaer en el mecanicismo, para qué le sirve el paralelismo *puramente indicativo*? ¿Cuál es su sentido? ¿Constatar la mera coexistencia? ¿O, quizá, se constata la coexistencia, pero no se sabe con claridad qué partes de la filosofía mantienen relación con qué partes de la estructura? Dejadas así las cosas, hay sólo la *apariencia* de un tratamiento marxista del problema, apariencia que -si extremamos el razonamiento- puede operar como un juego de distracción de los verdaderos problemas o bien como un simulacro de análisis. Quiero decir, el trabajo de Vargas tiene el mérito de haber intentado colocar lado a lado lo que se dio más o menos en esa coexistencia. Son, quizá, fenómenos coetáneos, pero cuya relación se desconoce, así como el que sean esas filosofías y no otras las desarrolladas. Éste es el verdadero problema: la naturaleza específica de las relaciones. Por más que se hable de una función social de la filosofía, sólo la reconstrucción minuciosa de

<sup>36</sup>*Idem*, p. 101.

<sup>37</sup>*Ibidem*.

esas relaciones, para esclarecer su naturaleza específica y sus modos de operación, podrá constituir una respuesta adecuada a este desafío, planteado y puesto en la vía de su resolución por el pensamiento marxista, claro está. Será asumiendo los desafíos que la tradición marxista nos plantea y trabajando productivamente en su prolongación como se podrá avanzar en éste como en tantos otros puntos.

Concluyendo, el texto de Vargas se ocupa por establecer el lugar epistemológico que le corresponde a la filosofía. Lo resume así en su párrafo final:

Finalmente desde mi punto de vista, la filosofía cumple, entre otras, dos grandes funciones:

1. Frente a las ciencias (naturales o sociales), aclarando su problemática o contribuyendo a su desarrollo.
2. Frente a la ideología o como ideología preparando las condiciones del cambio histórico.

Hasta ahora, la filosofía en México no ha cumplido con estas funciones cabalmente y muchas veces pareciera que actúa con cierto retraso".<sup>38</sup>

Esta última cita es de gran importancia. Permite aclarar el alcance de la crítica anterior de Vargas a la falta de madurez de la reflexión filosófica en México. La filosofía madura sería aquella que cumpliera a cabalidad con estas dos funciones que le atribuye. A esto debo anotar que no por no cumplir estas funciones "progresistas" -por adjetivarlas de algún modo- la filosofía no ha cumplido funciones sociales -quizá en la mayoría de los casos "reaccionarias", nuevamente la adjetivación... y la valoración... Pero, además, considero más fructífero pensar el lugar epistémico de la filosofía como un *entre* las ciencias y la política (la del poder, la de las decisiones políticas, la práctica o la "arena" política) y amenazada, por así decirlo, desde atrás por la ideología, que enreda su discurso desde el inconsciente. Claro que esto implica imposter todo el tratamiento de la cuestión en una problemática distinta, imposible siquiera de sugerir aquí.

<sup>38</sup>*Idem*, p. 102.

En síntesis, los dos trabajos considerados en este apartado deben ser reconocidos en su esfuerzo por abrirse desde una reflexión enraizada en la tradición marxista a la consideración histórico-filosófica de Latinoamérica. Sin embargo, justamente donde abandonan o se apartan de las ricas sugerencias metodológicas y apistemológicas -no por ello menos políticas o con consecuencias políticas, por cierto- de esta matriz teórica, es donde se pierde la fuerza teórica de su aportación. Con esto no estoy pretendiendo afirmar ninguna presunta ortodoxia o dogma de ningún tipo. Más bien, afirmo la necesidad de no renunciar a los desafíos que el pensamiento marxista propone, exigiendo su prolongación crítica entre nosotros.

### Dificultades para anticipar desarrollos filosóficos futuros

*Concebido así, el discurso (...) aparece como  
un bien (...) que plantea, por consiguiente,  
desde su existencia (y no simplemente en  
sus "aplicaciones prácticas")  
la cuestión del poder; un bien que es,  
por naturaleza, el objeto de una lucha,  
y de una lucha política.  
Más de uno, como yo sin duda,  
escriben para perder el rostro.  
No me pregunten quién soy,  
ni me pidan que permanezca invariable:  
es una moral de estado civil la que rige  
nuestra documentación. Que nos dejen en paz  
cuando se trata de escribir.*  
(Michel Foucault, *La arqueología del saber*,  
Siglo XXI, 1982, pp. 204 y 29, 8a. ed.)

La dificultad, si no imposibilidad completa, para predecir en ciencias sociales, es por demás conocida. Para el caso de la filosofía, creo que la dificultad se acentúa, cuando no se cuenta con una explicación suficiente de la función social de la misma. Explicación a la que pretende encaminar, aunque todavía muy insuficiente, el presente trabajo.

En el caso de la filosofía reciente en México, se cuenta con dos intentos que merecen ser considerados, nno sólo por la indis-

cutible importancia académica de sus autores, sino, sobre todo, porque permiten expresar con crudeza algunas de las dificultades típicas a que conduce la carencia de la explicación que buscamos.

En 1972, Luis Villoro intentó, no sin explicitar las prevenciones del caso, establecer la situación filosófica de México en 1980. Leído después, desde la década de los ochenta, su trabajo de apenas ocho años antes no deja de producir en el lector cierta ansiedad. ¿Cómo es posible que en un lapso tan breve, casi ninguna de las situaciones que Villoro augura como desarrollos tendenciales de lo que según él existe virtualmente en el 72, explícitamente se niega a profetizar, se hayan verificado? ¿Dónde se asienta la razón de la deficiencia?

Me permito recordar, un tanto extensamente, un párrafo decisivo en la argumentación de Villoro:

Las sugerencias que a continuación hacemos serán, por ende, falsas si el sistema social se transforma. No son una profecía. Más que la visión de un mañana incierto son el examen de una situación actual. Si algún valor se les concede, sería el de destacar el significado histórico de tendencias actuales. Que el momento presente puede esclarecerse si se le considera inmerso en un proceso temporal más amplio. Para ello la imaginación histórica tiene que efectuar una faena aleatoria: dar por actualizado en el futuro lo que ahora es posibilidad real. Y ese paso no suministra un conocimiento del porvenir sino del presente.<sup>39</sup>

Ante estas afirmaciones hay que constatar:

a) El sistema social no se modificó estructuralmente y las sugerencias han resultado, sin embargo, falsas.

b) Las "sugerencias" acerca del desarrollo tendencial de posibilidades reales sólo se revelan como expresiones deseables e incumplidas.

c) Esto muestra, si aceptamos la lógica del texto, que la carencia central no está en el intento de predicción, sino en un deficiente "conocimiento" del "presente".

<sup>39</sup>Luis Villoro, "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en varios autores, El perfil de México en 1980, Siglo XXI, México, 1979, vol. 3, p. 607, 6a.ed.

¿A qué atribuir la deficiencia o la distorsión de este conocimiento del presente, del que parece pender toda la estructura de la argumentación? Creo que a tres puntos nodales:

a) A la visión "desarrollista" que adopta Villoro.

b) A que asume la noción de "normalización filosófica", propuesta por Francisco Romero.

c) A su discusión contra la "filosofía de lo mexicano", en verdad un fantasma, como si fuera una tendencia filosófica vigente y, además, a la confusión de esta vieja propuesta con la preocupación por una filosofía que Villoro denomina "genuinamente latinoamericana".

Permítaseme retomar uno por uno estos tres puntos.

a) Villoro es consciente de que la cultura no está aislada de la estructura económica y social, sino que depende de ella. Por consiguiente, la filosofía, manifestación cultural, también sufre esta determinación. Es precisamente la lectura de la estructura económica y social la que lleva a Villoro a extraer conclusiones respecto de la filosofía. Según esa lectura, la estructura se desarrolla siguiendo un patrón que incorpora avances tecnológicos en un polo modernizante e impone una cierta "racionalidad" a medida que restringe o anula el peso social y cultural del polo tradicional. Con lo cual, funciones culturales propias del polo tradicional se van extinguiendo o, como pervivencias anacrónicas de un pasado, agonizan en el presente. No hay que admirarse de que Villoro adopte en los setenta esta lectura típica del desarrollismo de la década de los cincuenta, tan fuertemente impugnada por la "teoría" de la dependencia -cualquiera sea el valor de esta "teoría"- en la década de los sesenta. No es imputable esta lectura a una falta de información del autor, sino que es coherente con una cierta concepción del filosofar que prescinde de las ciencias sociales o que piensa en un desarrollo de la filosofía marginal o paralelo al de estas disciplinas. Por tanto, el filósofo de la filosofía "por sí misma"<sup>40</sup> adopta una lectura no científica de la estructura -o por lo menos, no del grado de "cientificidad" (así, entre comillas...) alcanzando en su momento. Esta lectura no le

<sup>40</sup> Idem, p. 610.

permite siquiera sospechar que el mentado "desarrollo" lejos de eliminar tensiones y de anular el polo atrasado, las aumenta y lo reproduce en proporciones geométricas. No es un proceso funcionalizante sino generador, a cada paso, de disfuncionalidades cada vez más explosivas. Esto es lo menos que en los setenta tenía ya muy por evidente la ciencia social latinoamericana: economía, sociología, politología, antropología e, incluso, mucho de la misma filosofía. En los mismos volúmenes en que aparece el trabajo de Villoro se incluyen argumentos que quizás invalidarían parte de esta lectura desarrollista. Y si la contribución filosófica aparece apropiadamente -en mi criterio- colocada al final, lamentablemente ésta no es una alusión al *locus* epistemológico de la reflexión, sino quizá a una especie de apéndice en gran medida ajeno a las reflexiones previas,

b) Este modelo del discurrir filosófico que pretende un alto grado de producción internacional y, por ende, exclusión de toda intromisión extrafilosófica en el *corpus* de la filosofía responde, como con toda honestidad intelectual lo consigna Villoro, a la propuesta de normalización filosófica impulsada desde Argentina a partir de los años cuarenta por Francisco Romero. He avanzado en el examen de la propuesta de Romero en otros lugares a los que me permito remitir al lector.<sup>41</sup> No puedo dejar de consignar aquí, sin embargo, que la propuesta está viciada de raíz por la relativa incomprensión de la cuestión ideológica. Para Romero la ideología se resuelve en el nivel representacional de la *Weltanschauung*. Por tanto, es posible y deseable distinguir filosofía de visión del mundo, construyendo un filosofar sistemático alejado de toda contaminación extrafilosófica. En lo que Juan Carlos Torchia Estrada considera su "testamento filosófico" afirma Romero:

La suplantación de la filosofía, de toda la filosofía, por la concepción del mundo es indebida y nociva, y llega a matar a la filosofía pura (...) En esta pura filosofía, las creencias,

<sup>41</sup>Horacio Cerutti Guldberg, "Estudio introductorio" en *Pensamiento idealista ecuatoriano*, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, Quito, 1981, esp. pp. 13 y ss. y "Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía", ponencia en el Segundo Simposio de Profesores de Filosofía, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, febrero de 1983. *Cfr. supra*.

los anhelos, las esperanzas, los temores, todo aquello que no toca a la estricta persecución de la verdad, queda excluido.<sup>42</sup>

En un esfuerzo por continuar esta línea de reflexión, afirma Torchia Estrada, en una frase de apariencia monolítica: "La filosofía puede surgir del sentimiento y culminar en la acción; pero mientras trabaja, es teoría o no es nada."<sup>43</sup>

Con esto lo que ocurre es que el problema de la ideología, no ya simplemente como conjunto de representaciones, sino como la pregunta misma por el modo cómo se generan las representaciones, queda eludida o simplemente ignorada, la filosofía aparece como autónoma de la ideología-visión del mundo, cuando es dable constatar, en los mismos textos que esto afirman, que incluye en su discurso en tanto "teoría" todas las "contaminaciones" del sentimiento y de la nación. Pero, quizá cabe salvar esta propuesta como ideal, al que aspire una auténtica reflexión filosófica latinoamericana. La "contaminación" de las expresiones con que contamos no invalidaría el ideal a lograr. Sin embargo, me permito invalidarlo, porque es un ideal "idealista" en el sentido de que ignora el desarrollo histórico y la función social efectivamente cumplidos por la filosofía en la historia, no sólo latinoamericana sino mundial. Inclusive, si uno adopta la definición de ideología-visión del mundo, el filosofar concreto no se salva de la "contaminación", además de entrar en contradicción con propuestas que entienden a la filosofía como desarrollándose en el "medio" cultural y, además, con cualquier propuesta de considerar a la filosofía como de algún modo determinada por la estructura económico-social, sea cual fuere la lectura que de ella se realice. Con lo cual, este segundo pilar de la argumentación que venimos considerando entra en franca contradicción con la visión desarrollista de la sociedad y la cultura que constituyen

<sup>42</sup>Francisco Romero, "La decadencia del espíritu teórico en la filosofía", en Juan Carlos Torchia Estrada, "Un texto inédito de Francisco Romero", en Cuadernos de Filosofía, año xv, núms. 22-23, UNBA, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, enero-diciembre de 1975, p. 155.

<sup>43</sup>Juan Carlos Torchia Estrada, "La decadencia del espíritu teórico; un texto inédito de Francisco Romero sobre la filosofía contemporánea", en Revista Nacional de Cultura, año xxxiv, núm. 219, Caracas, marzo-abril de 1975, p. 44.

el primero. Aunque, justo es decirlo, esta contradicción está ya implícita en el liberalismo modernizante de Romero.

c) En el apartado anterior *lo*), nos hemos referido a la vía elegida por Villoro para la realización de un filosofar latinoamericano original: la de la profesionalización del filósofo. Otra vía, expresamente rechazada por Villoro, es la de reflexionar sobre los "temas de propia circunstancia", sobre los "temas que la realidad en torno ofreciera". Este programa es el que dio origen a la "filosofía del mexicano". Lo asocia al agotamiento de la "etapa de autoconocimiento" de un nacionalismo cultural cuyas ambigüedades no excluyen una función ideológica conservadora. Y de modo tajante afirma:

En el campo de la filosofía, en 1980 se verá concluido el periodo de preocupación por la realización de una filosofía genuinamente latinoamericana. El desinterés que actualmente se nota por esos temas en las generaciones jóvenes es señal segura de ello. El historicismo y el existencialismo, corrientes ligadas en nuestro medio con el intento de estudiar nuestra forma de ser nacional habrán sido abandonados (...) El nuevo sesgo de la filosofía en México se ligará, así, sin proponérselo, con una vieja tradición de pensamiento crítico de tendencia liberal que, desde la Independencia, opuso a las concepciones del mundo heredadas su prevención por los sistemas. Su función fue liberarnos de las ilusiones enajenantes que propician las grandes concepciones especulativas. En México, esa tradición filosófica sólo se vio interrumpida por la vuelta a la metafísica, al intuicionismo y al esteticismo filosóficos, de sentido claramente conservador, si no reaccionario, de Vasconcelos y Caso.<sup>44</sup>

Comencemos por esta última afirmación. Si bien tiendo a coincidir en mucho con la afirmación de Villoro, sobre todo en lo que se refiere al papel cumplido a nivel latinoamericano por aquellos que Romero llamó los "fundadores", aquí no

<sup>44</sup>Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 613 y 616.

pasa de ser una mera imputación ideológica hacia Vasconcelos y Caso, imputación que, obvio es decirlo, no explica nada. Hay que anotar que todavía carecemos de estudios que nos permitan ubicar con claridad la función social cumplida por las filosofías de estos pensadores mexicanos<sup>45</sup> y de los latinoamericanos que, como Vaz Ferreira en el Uruguay, Alejandro Korn en Argentina, Deústua en Perú, etcétera, cubren en esa etapa, gran parte de lo que bien podríamos denominar la filosofía académica en América Latina. Villoro habla, además, de la tradición anterior, de pensamiento crítico de cuño liberal, justo es decirlo, con gran conocimiento de causa. No en vano ha producido de los mejores trabajos en esa línea historiográfica, lamentablemente muy poco leídos en la actualidad.<sup>46</sup> Retomando todavía más hacia la primera parte del fragmento recién citado, hay que observar que el abandono de la problemática existencialista es bastante marcado desde la década de los sesenta en México, para no hablar de la ontológica (la cuestión del ser nacional, del ser del mexicano) cuyas primeras y quizá últimas manifestaciones son los trabajos de Emilio Uranga en los cincuenta. En cuanto a la fenomenología, salvo la excepción de Jorge Portilla mencionada por el mismo Villoro en los sesenta,<sup>47</sup> los trabajos orientados hacia lo mexicano remontan a la década anterior, como por ejemplo el interesante trabajo de Fernando Salmerón de inicios de los cincuenta.<sup>48</sup> En realidad un verdadero renacimiento del ontologismo del existencialismo y del fenomenologismo se constata en la década de los setenta, pero fuera de México, en Argentina especialmente y mediado por toda la complejidad del fenómeno populista, lo cual nuevamente pone en cuestión la pretensión de derivar casi mecánicamente de determinado nivel del desarrollo socioeconómico un modo de filosofar predomi-

<sup>45</sup>Cfr., el sugerente ensayo de José Joaquín Blanco, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, 215 pp.

<sup>46</sup>Me refiero a obras como *Los grandes momentos del indigenismo en México y El proceso ideológico de la revolución de independencia*.

<sup>47</sup>Algunos artículos periodísticos recientes relanzan la consideración de la obra de Portilla, misma que espera todavía de una evaluación más completa.

<sup>48</sup>Fernando Salmerón, "Una imagen del mexicano", reproducido en *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962, pp. 185-200.

nante.<sup>49</sup> El "desinterés de los jóvenes", estudiantes universitarios, por supuesto, debiera ser calificado más bien de ignorancia, probablemente atribuible al escaso espacio institucional con que se cuenta, no para resucitar cadáveres ideológicos, sino por explicar qué función social cumplieron en el propio pasado histórico. Si se lee el programa como un intento para reflexionar sobre los "temas que la realidad en torno ofreciera", ese programa no se agota con el agotamiento del circunstancialismo, ni con el fracaso de la filosofía de lo mexicano. Es factible seguir trabajando sobre esos temas y esas urgencias de nuestra realidad, incorporando renovados instrumentos metodológicos. Por su parte, el historicismo no necesariamente se agota en sus variantes culturalistas idealistas, como entre otras la obra de Gramsci atestigua.

Si estos augurios de Villoro no se han cumplido ¿qué es lo que tenemos ante nosotros en la década de los ochenta? Una producción filosófica latinoamericana cada vez más desarrollada y exigida a nivel internacional, que incorpora instrumentos teóricos y metodológicos de diversas tradiciones, pero que no abandona la reflexión sobre las urgencias políticas, ideológicas, culturales y filosóficas latinoamericanas. Desde múltiples enfoques esta corriente crece. En esta orientación confluyen posiciones historicistas, posiciones cristianas y posiciones marxistas. Porque a partir de la Revolución cubana, el marxismo vio cerradas sus posibilidades de profesionalizarse en un seguro coto académico en América Latina. O es pensamiento revolucionario vivo o no es. La revolución centroamericana atestigua y moviliza fuertemente este hecho. Incluso la represión sufrida por filósofos analíticos en el Cono Sur, los ha llevado a preocuparse por devolver a la filosofía analítica la carga cuestionadora y crítica que fue su patrimonio original. Hay hasta analíticos norteamericanos atentos a la producción filosófica latinoamericanista. En fin, esta nueva situación y algunos de sus riesgos aparecen claramente reconocidos por Adolfo Sánchez Vázquez en su discurso pronunciado en el acto de

<sup>49</sup>Estudio esta cuestión en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

clausura del IX Congreso Interamericano de Filosofía realizado en Caracas en 1977 y que me permito reproducir largamente:

El cuadro de nuestro congreso, ya desde su organización temática y comisiones acusa una composición distinta que responde en gran parte a las filosofías vigentes en América latina.

Creo que conviene destacar, con este motivo, dos hechos: la gran atracción de las llamadas filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación, y el vigor del marxismo representado por un grupo importante de pensadores latinoamericanos. Ya estos dos hechos permiten ver este congreso con una fisonomía que no tuvieron los anteriores. Nos hemos encontrado con dos respuestas nuevas, en este tipo de congresos latinoamericanos, que han contribuido a que la presente reunión no sea un foro más, sino un foro que en gran parte ha puesto sus pies en la tierra y, particularmente, en esta tierra latinoamericana (...) Ciertamente es que Hegel ya había sentenciado que la filosofía llega siempre demasiado tarde, cuando la realidad ya ha recorrido su ciclo. Pero Hegel es un filósofo de la conciliación del pensamiento con la realidad y aquí lo que necesitamos es justamente lo contrario: un pensamiento que, lejos de conciliarse, critique, denuncie, desmistifique la realidad, contribuyendo así a transformarla (...) No es posible hoy, ni lo ha sido nunca, filosofar a espaldas de la realidad de nuestro continente, y la atención que en nuestro congreso ha despertado la filosofía latinoamericana es índice de que la conciencia de esta necesidad se ha elevado. Pero hay que procurar no caer de una abstracción en otra: de la búsqueda del hombre abstracto que tanto interesó al humanismo burgués europeo en la búsqueda de la esencia de un hombre no menos abstracto, como sería el hombre americano. ¿De qué sirve el intento de liberación si se basa en una abstracción del hombre, del hombre abstracto y no de la vida real? En este sentido, el marxismo vivo, no dogmático, que ha estado presente en el congreso puede con-

tribuir a que la filosofía en Latinoamérica sirva al conocimiento y a la transformación de la realidad, pero a condición de que no se sustituyan por abstracciones los hombres reales con sus divisiones de clase.<sup>50</sup>

Es en México donde se produce y donde se edita una parte muy considerable de esta filosofía para la transformación en sus diferentes variantes.

El segundo intento por pronosticar el futuro filosófico de México, lo realiza Ramón Xirau en los ochenta. Para Xirau este pronóstico tiene un doble aspecto. La predicción a partir del desarrollo de las formas filosóficas existentes y una esperanza-tarea, de que se desarrolle, no una cuarta forma, sino la única definición posible de una filosofía entendida como sabiduría. Hay que consignar que el contexto en que se ubica el pronóstico de Xirau es más universalista, sin embargo, conviene leerlo desde la óptica latinoamericana. También hay que considerar que para este autor no se planea el problema de la determinación de la filosofía por parte de la estructura económica social. Son más bien formas filosóficas que evolucionan en el tiempo, referidas no a lo social sino al hombre. Conviene reproducir algunos párrafos de la argumentación de Xirau, para introducir algunas observaciones desde nuestra lectura.

Si para predecir el futuro tenemos que apoyarnos en el presente, serían pensables tres formas de la filosofía futura ya hoy existentes: el marxismo, seguramente convertido en una nueva religión y un aparato de dominio mágico-técnico del mundo; la lógica aliada y asociada a la cibernética para que tengan que pensar menos nuestros perezosos cerebros; el análisis del lenguaje que trata de desentrañar

<sup>50</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, "Filosofía y realidad en América Latina", en *Sobre filosofía y marxismo*, UAP, Puebla, 1983, pp. 96, 97 y 99. Justo es reconocer variantes en las posiciones de Luis Villoro, aunque ya no es de directa incumbencia del presente ensayo el consignarlas. *Cfr.* "¿Qué opciones tiene la filosofía mexicana?", entrevista de Juan José Reyes en *La letra y la imagen*, semanario cultural de *El Universal*, año 2, núm. 56, México, domingo 19 de octubre de 1980, pp. 2-3 y "Palabras" en la sesión inaugural del Primer Congreso Nacional de Filosofía en *Boletín* de la AFM, núm. 3, enero de 1983, pp. 9-11.

qué significan las palabras y, a veces, conduce a un laberinto (tanto en el estructuralismo francés como en la filosofía analítica de Occidente): el laberinto en que se trata de ver cuál es el significado de la palabra para después intentar ver qué es el significado del significado, y después contemplar el significado del significado del significado, *ad infinitum*.<sup>51</sup>

En cuanto al marxismo, cabe observar que justamente lo que predomina es un esfuerzo cada vez más crítico y autocrítico en el seno del marxismo, además de un esfuerzo por reconstruir la historia del marxismo en América Latina. La lógica, por su parte, se desarrolla no ajena a la preocupación epistemológica por las ciencias, especialmente las sociales. Además se constatan ya indicios claros de una historización de la misma ciencia. Reconstruir la historia de las ciencias y la tecnología en América Latina es un imperativo irrenunciable, para no elaborar una epistemología en el aire. La preocupación por el lenguaje, no sólo adopta esas modalidades despistadas que con toda razón ironiza Xirau, sino que se orienta sobre todo al análisis del discurso político y del discurso filosófico. Aquí se va produciendo una confluencia estimulante entre los aportes de la sociolingüística, el psicoanálisis y esbozos de teoría de las ideologías en constitución.

En cuanto a su esperanza, vista como una tarea a la que nos convoca, afirma Xirau:

Si logramos que se vea a la persona humana como un ser religioso -es decir, religado a los demás y, para muchos al Otro-, si logramos entender que el hombre es digno en alma y cuerpo, si logramos prolongar hacia el futuro el hombre de carne y hueso que decía Unamuno, hay posibilidades de salvación.

Existe la esperanza y tiene por nombre, por gastadas que parezcan las palabras, el *Ordo Amoris*.<sup>52</sup>

<sup>51</sup>Ramón Xirau, "¿Futuro de la filosofía?", en varios *Los 80: el futuro nos visita*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1981, p. 229.

<sup>52</sup>Idem, pp. 232-233.

En realidad este ejercicio de amor al prójimo no es sólo una esperanza -si por tal entendemos, en este contexto limitado, lo que se dará en el futuro- sino una realidad vigente, candente y conflictiva en nuestra América, especialmente en el difícil avance de la revolución centroamericana.<sup>53</sup> Por otra parte, en América Latina, justamente por considerar que al otro a quien no se ve, sólo se accede por el compromiso con el otro a quien se ve, grupos cada vez más numerosos y significativos de cristianos se incorporan a la lucha revolucionaria. Gran parte de la llamada teología de la liberación representa el esfuerzo teórico por recoger y tematizar estas experiencias en el contexto de la tradición bíblica y de la experiencia histórica del cristianismo entre nosotros.<sup>54</sup>

En suma, en estos dos intentos, indudablemente valiosos como para ser discutidos, se patentiza una vez más a nivel del esfuerzo -nada desdeñable desde nuestro punto de vista- de predecir las tendencias futuras del filosofar latinoamericano, la carencia de una teoría suficiente que explique la función social de la filosofía.

### Algunas hipótesis, dispositivos instrumentales en la faena propuesta

LABOR DE ILUSTRACIÓN

*Quiso demostrar  
que podía hacer  
lo que era preciso  
hacer  
Lo consiguió  
Pero  
ya era tarde  
para hacerlo*

(ERICH FRIED, op. cit., p. 15.)

Después de estos desarrollos, ¿cuáles son las sugerencias que podrían establecerse como aportes para la tarea pendiente de

<sup>53</sup>Remito a mi estudio, "El discurso político centroamericano", ponencia al Congreso de ADHILAC, Puebla, 1983.

<sup>54</sup>Cfr, para una primera aproximación al asunto, Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teo-*

elaborar una teoría de la función social de la filosofía en México y en Latinoamérica?

-No será, seguramente, éste el trabajo de un solo investigador. Es un trabajo que deberá ser llevado adelante en forma socializada. Quizá así el conocimiento filosófico pueda entrar en una nueva etapa de acumulación de las tradiciones y de las discusiones latinoamericanas, evitando la absurda pretensión de comenzar siempre de cero ("cero" que muchas veces no es más que tremenda ignorancia del camino transitado).

-Aclarar qué es ese mismo conocimiento filosófico, concibiendo a la filosofía acosada entre las ciencias y la política atravesada por esas curiosas formaciones discursivas denominadas "ciencias humanas", imbricada por la ideología, que fundamentalmente desde el inconsciente condiciona su discurrir, nuestro discurrir. Para lo cual, también se impone la reconstrucción histórica de esas ciencias, tecnología, política, etcétera.

-Aceptando la íntima historicidad de los discursos filosóficos, cabe intentar su reconstrucción sin ignorar los intentos de reconstrucción historiográfica ya realizados. Por tanto, una historia crítica de la historiografía filosófica se nos impone como labor preliminar. Historia de la historiografía que recoja las tareas pendientes pero también las valiosas sugerencias y pistas muchas veces dispersas que se encuentran en la historiografía realizada.

-En ese sentido no es aconsejable reducir el objeto del estudio histórico-filosófico a las producciones académicas universitarias exclusivamente, como lo consideraba, no sin razones importantes, Samuel Ramos, sino atender también y muy especialmente a ese "resplendor que ilustró a hombres menospreciados bajo el peso de las ambiciones de mando y gobierno", con lo cual Valadés estaba reclamando

---

logía de la liberación para la sociología de la religión, CEHILA, RÍO Piedras, 1983, 393 pp. 2a. ed. y Jorge V. Pixley, Éxodo, una lectura evangélica y popular, Casa Unida de Publicaciones, México, 1983, núm. 307.

una historia de las ideas operantes en el decurso histórico-político de nuestros países.

-Las dificultades que presenta todo intento de periodización, no pueden ser menospreciadas. Los ordenamientos, sean por escuelas, tendencias, autores o cuales sean del material, no son inocentes. Conllevan una visión, una ideología si se quiere.

-Para el caso particular de México, tiene una gran importancia la tarea pendiente de estudiar los aportes a la historia de la filosofía en México de Emeterio Valverde Téllez. Revaloración que exige caminar por los archivos como los caminó Valverde, rehaciendo su camino.

-No se puede proceder a la reconstrucción de la historia de la historiografía filosófica en nuestro país sin realizar una labor -previa o concomitante depende de los casos- de crítica rigurosa a los conceptos y categorías historiográficas en boga, algunas de uso más allá de América Latina; tales "época", "influencia", "etapas", "retardos", "imitación", "originalidad", etcétera; otras limitadas a nuestras tradiciones, como "fundadores", "patriarcas", "normalización filosófica", "profesionalización", lo "nuestro", el uso específico de la noción de "autenticidad", etcétera.

-No olvidar que por más nacionalismos del signo que sean de por medio, las fronteras nacionales no son necesariamente las del pensamiento y que ellas mismas a su interior están atravesadas por fronteras de clases, mucho más decisivas en algunos casos.

-La reconstrucción de nuestro pensamiento debe tomar en cuenta el pensamiento español y no debe ignorar una visión ecuménica como la reclamada por Vasconcelos. Visión que bien puede ser la del "ecumenismo" de los pobres de la tierra en pro de justicia.

-La producción filosófica es también trabajo social y "encarnada" en textos y discursos. La biografía de los "filósofos" puede ayudar, pero mucho más ayuda al desenmarañar las construcciones discursivas que organizan y desorganizan los discursos. "Filósofo", "obra", "libro", son unidades

discutidas y discutibles que no pueden (encasillar) el trabajo de reconstrucción.

-En nuestros países el Estado ha cumplido y cumple funciones muy especiales y decisivas en cuanto afectan a toda la sociedad. La labor filosófica de una u otra forma se ha desarrollado a pelo o contrapelo de la función estatal, pero condicionada siempre por ésta. Una reconstrucción de las relaciones entre filosofar y el Estado en América Latina podría ayudar a evitar el riesgo de mecanicismos insuficientes y banales, para avanzar en el esclarecimiento de las funciones cumplidas por las filosofías al aclarar sus ámbitos de desarrollo, sus posibilidades de juego, sus avances y retrocesos. No se puede simplificar diciendo que la filosofía ha sido puramente un instrumento del poder. Hay que reconstruir casos y casos antes de pasar a las generalizaciones apresuradas. ¿Imposibilidad total de generalizar? Por lo menos, ejercicio de higiene mental y, ¿por qué no decirlo?, política.

-En la comprensión de la situación filosófica presente habría que romper con cuadros facilistas que agrupan en -ismos las tendencias filosóficas actuantes e impiden ver toda la riqueza que los textos y discursos atestiguan.

-No tenemos por qué renunciar *a priori* a una cierta predicción en relación con la filosofía. Mi apuesta, es que, aclarando cómo funciona socialmente el filosofar, quizá la predicción tenga un ámbito un poquito mayor de posibilidades.

-Una historia materialista de las ideas filosóficas en América Latina está por hacer. No la haremos repitiendo frases de los clásicos del marxismo, sino asumiendo el desafío que suponen sus propuestas teóricas, epistemológicas, metodológicas, ideológicas y políticas y prolongándolas creativamente en relación con la lucha de liberación que libran los sectores progresistas de nuestro subcontinente y sin privarnos, tampoco, de recoger elementos de cualesquiera otras tradiciones teóricas o políticas que nos puedan servir.

-No vamos a renunciar a la reflexión filosófica, porque puede ser también un arma poderosa en esta lucha integral por la liberación. Con lo cual queda establecida una jerarquía decisiva: lo primero es el avance del proceso liberador efectivamente tal, la filosofía se subordina a ese proceso como todos los otros ingredientes que lo componen, en toda su complejidad.

*"Readecuación"  
del discurso filosófico  
en el contexto latinoamericano\**

Es significativo que la participación sobre "filosofía" haya sido dejada en este coloquio para el final. La filosofía puede pronunciar su palabra después de escuchar los aportes de las ciencias sociales. Esta paciente escucha previa, ayuda a evitar la especulación y a producir un discurso que pueda aportar modestamente algo a la reflexión de las ciencias sociales.

Se tratará, en los párrafos que siguen, de abrir una pequeña ventana para mostrar la riqueza y fecundidad de una línea de trabajo. De ningún modo me propongo desarrollar a cabalidad algún tema en particular. Enfoco las cuestiones desde la perspectiva -quizá especializada en demasía- del historiador de la filosofía y del epistemólogo en Latinoamérica.

Es constatable toda una tradición historiográfica que ha negado la existencia de una reflexión filosófica específica o característica de Latinoamérica, partiendo de postular la mera repetición, copia o deformación por parte de los latinoamericanos de conceptos producidos en Europa o Estados Unidos. Esta tradición ha enfatizado siempre el "retraso" en la recepción de las "influencias" por parte de los latinoamericanos y ha trabajado con la noción (metáfora) historiográfica de las "olea-

\*Reconstruyo aquí, en forma por demás breve, mi participación en el coloquio sobre "La redefinición de conceptos en contextos históricos y culturales distintos" realizado en El Colegio de México el 21 de septiembre de 1983.

das". Otra tradición desarrollada sobre todo a partir de las décadas de los cuarenta y cincuenta, se reclama como continuadora de la tradición del historicismo romántico iniciada entre nosotros por la denominada "generación del 37" en el siglo pasado y que tuvo como uno de sus representantes más destacados al argentino Juan Bautista Alberdi. En ella se ha señalado la importancia de atender al desarrollo de las ideas a partir de los testimonios documentales, textuales, para confirmar o no el juicio que niega la existencia de reflexión filosófica en Latinoamérica. Esta segunda corriente historiográfica adquiere relevancia paralelamente al desarrollo de la Segunda Guerra Mundial. A primera vista y de modo quizá superficial, pareciera constituirse en el correlato del proceso de sustitución de importaciones a nivel de la expresión máxima de la cultura, el momento de la autoconciencia: la filosofía.

Recién después de la década de los sesenta se vuelve a producir una nueva inflexión de la reflexión filosófica, no ajena del todo a la ya mencionada de los cuarenta y cincuenta. La Revolución cubana, que marcó decisivamente la vida y la producción cultural latinoamericana, abre un nuevo ciclo en el que quizá todavía nos encontramos. Se desarrollan variantes de las ciencias sociales y de las artes latinoamericanas. En literatura el mentado *boom*, en ciencias de la educación la pedagogía del oprimido, en arte dramático el teatro popular, en sociología, economía y politología la teoría de la dependencia, en el pensamiento cristiano la teología de la liberación y en la filosofía las distintas variantes de la filosofía de la liberación. Todos estos productos culturales forman una compleja constelación que se hace indispensable estudiar, para quien desee comprender lo que hoy discuten y teorizan los latinoamericanos en estas diferentes áreas, no del todo desligadas entre sí.

Es en este contexto, apenas aludido en los párrafos anteriores, que quiero señalar una cuestión epistemológica relacionada con el tema central de este evento. Como es una cuestión en discusión, abierta, la indicaré por medio de interrogantes. ¿Se realiza una *adopción* de conceptos extraídos de otras tradiciones? ¿Se *adaptan* los conceptos a nuestros contextos? ¿Presupone o exige esta labor una *redefinición* de lo que cabe

entender por *racionalidad*? ¿Cabe hablar de otra lógica? ¿Es dable afirmar la existencia de una filosofía latinoamericana otra que la europea o norteamericana? El caso de la filosofía en relación con la política puede ser sumamente ilustrativo. La *filosofía práctica* adquiere para nosotros un lugar central. Disciplinas como la ética o la filosofía política son permanentemente reelaboradas para plantear problemas medulares. La filosofía queda cuestionada de hecho como saber fundante. Quizá ocupe un lugar más adecuado en el contexto de las ciencias sociales, *pasando* por ellas. No es de extrañar, por tanto, la frecuente recurrencia a la sociología del conocimiento, a la sociología de la cultura y a otras disciplinas sociales, por parte de los estudiosos latinoamericanos dedicados a la filosofía. Esta preocupación epistemológica de larga tradición en sus diferentes variantes, me ha llevado a enfatizar la importancia de los aportes de Alfred Sohn-Rethel, su noción de "síntesis social" y las consecuencias del uso de esta noción en la periodización.

Podemos decir, en relación con esta consideración epistemológica de la filosofía, que entendida como *filosofar* tiene al menos dos grandes referentes: la propia tradición filosófica -si es que cabe hablar de tal serie- y la propia realidad -científica, política, cultural, etcétera. Nosotros, los latinoamericanos, no podemos desentendernos de esos dos referentes considerados a nivel mundial, pero tampoco podemos hacerlo a nivel latinoamericano, en la medida en que pretendamos filosofar auténticamente. Esta labor de recuperación de la tradición mundial, "asuntiva", se ve a veces dificultada por las prioridades de becas, como parte de los programas de ayudas para el desarrollo. A juzgar por esas prioridades, la reflexión filosófica no es para nuestros pueblos un cometido urgente y necesario. Basta con que capacitemos técnicos en la reproducción de una tecnología que no podemos producir aquí, aunque ya haya entrado en avanzado grado de obsolescencia en los países centrales que brindan esas becas...

Todas estas consideraciones metodológicas y epistemológicas reclaman una reformulación del campo de la historia de las ideas (y de la filosofía) en América Latina y, muy espe-

cialmente, de los modos de su realización. Todas estas consideraciones tienen relación con las ciencias sociales, porque trabajan sobre el reconocimiento de la *historicidad* de los conceptos en el contexto de su ubicación espacio-temporal. *Historicidad* que debe ser reconstruida en relación con la *función social y cognitiva* cumplida por esos conceptos.

Nunca como ahora, con la guerra de las Malvinas, la revolución centroamericana, los cambios en el Cono Sur, se ha visto tan urgida la reflexión latinoamericanista para replantearse creativamente los viejos problemas como el de la identidad. García Márquez ha subrayado que su producción literaria, más que dentro de un realismo mágico o fantástico, debe ser incluida dentro de un *realismo social*, donde la realidad y la subjetividad se entretajan, dejando al desnudo los límites de la racionalidad. En mi concepto, la tarea impostergable a la que debe colaborar hoy el filosofar en América Latina es la elaboración de una *hiperracionalidad*, capaz de superar esos límites de la racionalidad y de dar cuenta de nuestra compleja y apasionante realidad.

Quiero cerrar estas reflexiones con la reproducción de un sugerente poema que ataca el meollo de nuestra discusión en este día. De José Emilio Pacheco en su libro *Islas a la deriva* (Siglo XXI, México, 1976, p. 27):

#### TRADUTTORI, TRADITORI

Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero  
los náufragos  
aprendieron la lengua maya  
hicieron vida con la tribu  
Gonzalo  
tuvo mujer y engendró hijos  
Jerónimo  
exorcizó todo contacto rezó el rosario  
para ahuyentar las tentaciones  
asceta  
roído por la fiebre del misticismo

Llegó Cortés y supo de los náufragos  
Gonzalo  
renunció a España  
y peleó como maya entre los mayas  
Jerónimo  
se incorporó a los invasores  
Sabía la lengua  
pudo entenderse con Malinche  
que hablaba  
maya también y mexicano

A estos traductores  
debemos en gran parte el mestizaje  
la conquista y colonia  
y este enredo  
llamado México  
y la pugna  
de indigenismo e hispanismo.



## *Problemas epistemológicos y metodológicos en el estudio de la filosofía latinoamericana\**

El tono de esta conferencia viene dictado por una intención pedagógica que apunta a estimular la incorporación de más y mejores laborantes a la tarea de estudiar nuestras tradiciones filosóficas.

Entiendo por epistemología el estudio de los modos de producción del conocimiento científico y, en este caso, del conocimiento filosófico. Aquí el supuesto es que la filosofía proporcione algún tipo de conocimiento. No entraré ahora a definir qué tipo de conocimiento es éste, pero se trata de algún tipo. Podríamos preguntarnos ¿conocimiento acerca de qué? Supongamos aceptado que la filosofía proporciona conocimiento, pero ¿acerca de qué? La respuesta provisional que propondría es que la filosofía proporciona conocimientos acerca de sí misma y de la realidad en que esta filosofía surge. Especialmente de la realidad sociohistórica en la que surge. En este sentido podríamos decir que este enfoque epistemológico -no demasiado en sentido kantiano, aunque quizá jugando con las palabras al modo de Kant- se preocupa por encontrar las condiciones de posibilidad a posteriori del saber o del conocimiento filosófico. O sea, aquí nos estamos preguntando, si se quiere al modo kantiano, cómo es posible la filosofía latinoamericana. Ésta no es una interrogante que requiere de una respuesta apriorística y nomológica. Es una interrogante cuya respuesta la encontra-

\*Transcripción revisada y corregida de la conferencia dictada en el sistema de Universidad Abierta, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 8 de marzo de 1984.

remos a *posteriori*; luego de examinar la experiencia histórica de esta misma filosofía. Entonces sí se podrá afirmar efectivamente que éstas, y no otras, han sido, y quizá incluso son hasta ahora, las condiciones de posibilidad, los marcos organizativos y categoriales de esta filosofía.

Por otra parte, propongo entender metodología no como una noción instrumental, no como un método entendido en el sentido de lo que se tiene o de lo que se debe hacer en tal o cual caso. No como un método que es ya poseído, un instrumento que ya tenemos y que simplemente se trataría de *aplicar* a uno o varios fenómenos según los casos. Una especie de instrumento que se tendría ya acabado, terminado, pulido en las manos y que simplemente se trataría de confrontar con los fenómenos. Y, mucho menos, tendríamos que entender la metodología en un sentido normativo, estrictamente como *lo que se debe hacer* en la investigación en estudios latinoamericanos o de filosofía latinoamericana. Menos todavía en el sentido en que se ha tendido a hablar y se ha vulgarizado un poco este término como "marco teórico". Se tendría el marco teórico y simplemente se lo aplicaría a la realidad o al fenómeno que se estudia. Más bien, propongo hablar de metodología como una reconstrucción racional sistematizada también *a posteriori* de los pasos o del camino que efectivamente se ha recorrido en la producción de la filosofía latinoamericana. Sin aspirar, por supuesto, de ninguna manera, a tener en la mano, a poder presentar acabado *él* camino o *la* vía perfecta; *la* vía, *él* camino hacia puertos seguros en cada caso...

Si se me aceptaran, aunque sólo fuera provisionalmente, estas precisiones iniciales, desde ellas ¿qué problemas teóricos presenta el estudio y el desarrollo del filosofar en América Latina?

Fíjense que ya no digo solamente filosofía. Quiero hacer aquí una distinción entre *filosofía* y *filosofar*. Propongo entender *filosofía* como el producto de un ejercicio de producción teórica que llamo *filosofar*. ¿Cuál de los dos aspectos vamos a abordar? Hay que abordar ambos, porque ambos presentan problemas. Probablemente uno de los puntos que más debemos enfatizar es este aspecto activo del proceso de producción de la filosofía que es el filosofar; más que en el análisis del pro-

ducto acabado, terminado: la filosofía. Son problemas que atañen al tema que nos hemos propuesto. Problemas metodológicos, epistemológicos. Estos problemas no son simples dificultades que pudieran surgir porque no se encuentran los materiales de lectura suficiente o ciertas fuentes que se requieren para acabar la consulta de un tema. Me estoy refiriendo aquí a cuestiones teóricas que obstaculizan o fomentan el avance de la investigación. ¿Qué entiendo por investigación? El proceso de producción de nuevos conocimientos. En este caso investigación filosófica es producción de nuevos conocimientos sobre filosofía y realidad. Subrayo la fuerza de esta "y". Nos preocupa la filosofía y también nos preocupa la realidad. Mejor, debería decir, nos preocupa la filosofía porque lo que nos preocupa fundamentalmente es la realidad. Esa realidad sociohistórica a la que me referí anteriormente. ¿Cuáles son estos problemas? No pretendo ser exhaustivo aquí, sino llamar la atención de ustedes sobre algunos de estos problemas.

Lo primero que podría preguntarse es ¿cuál es el objeto de esta filosofía latinoamericana? Esta cuestión presenta muchas dificultades. Desde el punto de vista teórico quisiera mencionar un segundo problema que está íntimamente relacionado con el anterior, antes de entrar a examinar algunas de esas dificultades. ¿Cuál es el lenguaje, la terminología, los conceptos, las categorías propias que utiliza esta filosofía latinoamericana o que debería utilizar (claro que este "debería" a posteriori ha sido analizado en los fenómenos históricos concretos en que se ha expresado una filosofía que pretenda adjetivarse como "latinoamericana")? Pienso que aquí lo más conveniente es hacer un breve excursus, intentando avanzar un poco en esta temática, aprovechándonos de una cierta vía negativa. ¿Cuáles son las falsas opciones? No "falsas" porque yo lo diga, sino que son falsas porque son una especie de vías muertas, que se han mostrado infecundas a la investigación, vías que no conducen a ninguna parte. Por ejemplo, pensar que un grupo de autores constituyen una filosofía y, a partir de ahí, trabajar en la reconstrucción de la biografía de esos autores. De éstos se piensa que, porque han sido profesores o maestros de filosofía, ya constituyen una expresión filosófica relevante y caracterizan una orientación filosófica. En suma, digo que un grupo de au-

tores no constituye una filosofía. Probablemente un grupo de autores puede ser un testimonio del esfuerzo por pretender filosofar. O sea, por hacer un ejercicio que apunte a la producción de una reflexión filosófica. Pero, esto no autoriza necesariamente a hablar de la existencia de filosofía. Un grupo de autores que pretende filosofar o que publique obras con el pomposo rótulo de "filosóficas" no son suficientes para predicar la presencia de filosofía. Otra falsa opción es la que plantea el problema en términos geográficos. O sea, que esta filosofía es latinoamericana, porque tiene que ver con estas tierras denominadas -¿mal denominadas?- latinoamericanas. Desde esta posición se tiende a forzar una opción excluyente entre la filosofía que se hace en Europa o en Estados Unidos y la filosofía que se hace en América Latina. El parámetro es finalmente geográfico. Así los latinoamericanos tendríamos necesariamente que oponernos a lo que se dijo en Europa o en otra parte, porque se dijo en esa otra parte y/o para otras circunstancias e, incluso en las posiciones más extremas, tenemos que llegar a desconocerlo. Ésta me parece indudablemente una vía errónea y peligrosa, porque equivoca a quien lee los productos del filosofar latinoamericano con esta óptica. Lamentablemente, ha habido pretensiones de este tipo y justamente porque las ha habido -y quizá todavía las hay, aunque menos rústicas en sus formulaciones- es por lo que estoy señalando que este camino no conduce a ninguna parte, sino a un extravío de la reflexión. Otro intento muy frecuente ha sido el de abordar directamente la interrogante de si existe o no una filosofía que merezca el calificativo de "latinoamericana". Se ha tratado de resolver esta cuestión de varios modos. Uno de ellos, quizá el más insuficiente de todos, ha consistido en formular la cuestión de modo semejante a como se formulaba en la discusión a fines del siglo pasado e inicios del actual acerca de la existencia o no de una filosofía cristiana e incluso católica. En muchos casos, como se constataba que había católicos que hacían filosofía, por lo tanto había filosofía católica... Entre nosotros se adoptaba, en último análisis, la misma presunta respuesta: hay latinoamericanos que hacen filosofía, por lo tanto ésta es ya filosofía latinoamericana. La insuficiencia de estas posiciones parece clara. Otra vía, difundida especial-

mente en los años recientes, sostiene que una filosofía latinoamericana que sea auténticamente tal sólo podrá ser una filosofía popular, una filosofía del pueblo latinoamericano. Por lo tanto, la filosofía latinoamericana no es una filosofía de élites, no es una filosofía de los académicos, ni de los intelectuales, ni de las vanguardias, sino una filosofía que expresa la racionalidad del pueblo. Aquí el "es" y el "no es" se confunde muchas veces con una expresión de deseos o con una formulación programática ("debe ser" o "no debe ser"). Un elemento complementario muy importante de estas propuestas es que en esta racionalidad o concepción de la realidad que tiene, tendría o que se adjudica al así llamado "pueblo", habría una alternativa para pensar fuera del sistema, incluso, en algunas formulaciones, para pensar fuera del sistema capitalista. Esta vía se ha mostrado como impracticable. Por una parte porque los que dicen expresar la filosofía, los conceptos, la racionalidad o la concepción de la realidad del pueblo y, no pocas veces, en lenguaje popular, a poco de analizar uno lo que dicen, se encuentra con que están expresando los intereses de las clases o fracciones de clases a que estos intelectuales o pretendidas vanguardias pertenecen o se adscriben. Lo que se muestra es una tergiversación que se intenta, no pocas veces de modo inconsciente, hacer pasar como el aporte popular. Por otra parte, la otra razón de la impracticabilidad de esta vía, es que no hay algo así como un "pueblo" incontaminado que exista y se reproduzca fuera del sistema. Es observable que amplios sectores están "fuera" para los beneficios, pero muy dentro para ser explotados... Además, no creo que fuese una cuestión normativa, sino simplemente una constatación fáctica, cuando los clásicos del marxismo decían que la ideología dominante es la ideología de las clases dominantes. Justamente es "dominante" porque también los sectores de clase subalterna asumen ese tipo de visión de la realidad.

Si estas vías son impracticables, aquí parece imponerse un retorno a la preocupación con que iniciamos esta revisión, la preocupación por cómo ir enfrentando o por lo menos enunciando estos problemas que necesariamente tiene que abordar la reflexión filosófica latinoamericana para poder avan-

zar. Porque, subrayo, la formulación de los problemas es inadecuada o insuficiente y las vías son impracticables, pero las dificultades u obstáculos a que se alude son muy relevantes.

Hay que retomar aquí como problema lo que se ha terminado por convertir en una "evidencia": *pensar la realidad*. Esto se ha propuesto generalizadamente como el objetivo y, al mismo tiempo, como el objeto de la filosofía latinoamericana. Su objeto es la realidad, claro, sociohistórica que mencionábamos antes. Aquí surgen nuevamente una serie de problemas y de dificultades. Pensar la realidad... ¿pero acaso la relación del pensamiento con la realidad es una relación inmediata? Tiendo a pensar que esta relación está mediada por el lenguaje, por la ideología, por el inconsciente, por los intereses de clase. Fundamentalmente está mediada por el lenguaje. No hay nadie que pueda decir: "yo tengo la realidad aquí" o "mi discurso es la expresión tal cual, la fotografía de la realidad". Es un problema sumamente complejo este de pensar la realidad y se ha tendido a trivializarlo. ¿A qué apunta?, ¿a qué alude esto de "pensar la realidad"? Quiero llamar la atención sobre esto, aunque no pueda desarrollarlo aquí ahora.

Un aspecto también muy controvertido es el que se refiere a las relaciones entre la filosofía latinoamericana y su propia historia. Parecería que no es lo mismo filosofar que hacer historia de la filosofía. Parecen estos dos momentos distinguibles. Sin embargo, parecería también que no es posible filosofar hoy, en el presente (que no es equivalente a coetaneidad), desconociendo sus tradiciones múltiples, complejas y variadas. Nos vemos enfrentados a la necesidad y a la urgencia de filosofar hoy en el presente pero, al mismo tiempo, parece indispensable reconstruir la propia historia de la filosofía para saber en dónde nos encontramos. Porque si desconozco esta historia, ¿qué me garantiza que no filosofe yo como, para decirlo de modo simpático, el rey poeta, como los náhuatl o como Gamarra? ¿Qué me garantiza? ¿Simplemente por el hecho de que soy hombre de hoy, tengo la garantía de que no estoy reiterando un pensamiento que ya se ha desarrollado? Una salida es afirmar que los problemas filosóficos son eternos y entonces la historia de la filosofía se reduce a ver cómo han sido reiterados en cada caso. Pero, si asumimos que efectiva-

mente el pensar se modifica y que la relación "filosofía/realidad" es fuerte y no accidental, no se puede resolver tan fácilmente la cuestión. Volviendo a la preocupación que venía exponiendo y tomando nuestro siglo, ¿qué garantiza que no se esté repitiendo lo que decía Vasconcelos o Caso o Samuel Ramos? Quizá la única "garantía" es el conocimiento de estas mismas tradiciones. Pero aquí vamos nuevamente a enredarnos ¿no? Disculpen. Ustedes a lo mejor esperaban una plática que iluminara el panorama yendo por la vía regia. Yo no la tengo. Si alguno la tiene, con todo gusto vamos a escucharlo. Creo que aquí lo que hay que resaltar es la complejidad de unos problemas que no se pueden resolver cómodamente de un plumazo, porque entonces lo único que hacemos es glosar y repetir lo que otro dijo. Entonces, si se nos plantea el problema del filosofar y de su historia y de las relaciones complejas entre el filosofar y su historia, viene inmediatamente la pregunta de ¿cuál es el objeto de esta historia?, ¿cuál es el objeto de la historia de la filosofía? Y lo primero que podríamos decir es que la respuesta de esta pregunta tiene un supuesto: una cierta concepción de la misma filosofía. Pues bien, el objeto de la historia de la filosofía es la filosofía, donde exista filosofía. Pero, aquí se vuelve a bloquear la salida cuando se piensa en la "filosofía" como un producto terminado, que ahí está y que simplemente hay que ir a buscarlo, reconstruirlo y presentarlo aquí con más o menos habilidades, con más o menos artes, delante de unos espectadores que asombrados lo van a admirar. Quizá sea posible pensar también que la filosofía no es un producto acabado, que en realidad es un proceso. Pero, se puede pensar este proceso como un proceso inmanente, como un proceso donde los elementos integrantes se siguen unos de otros. Así, por ejemplo, Samuel Ramos va a pensar de modo tal, porque está pensando en relación con lo que José Vasconcelos pensó, etcétera. En cierto modo, sean cuales fueren los soportes teóricos o metodológicos, lo que se hace es reconstruir un proceso donde ideas se siguen de ideas. Un proceso que se explica por sí mismo por medio de su misma descripción, sin referencias a nada externo a ese proceso. Naturalmente, no puedo entrar aquí en detalle en esta cuestión de la exterioridad al proceso. Otros podrán plantear que, en realidad, la única

forma de reconstruir la historia de la filosofía es relacionando la filosofía (este proceso de las ideas filosóficas) con algo extrafilosófico, que generalmente llamamos el contexto histórico. O, también, la necesidad de hacer una ambientación de las ideas. Las ideas no se dan en el aire, no se dan solamente en la cabeza de los pensadores, sino que se generan en un cierto ambiente histórico. Quizás estas nociones mismas de "contexto", de "ambiente" tendrían que ser cuestionadas. Texto y contexto, filosofía como proceso inmanente y filosofía como una cierta exterioridad a la filosofía, de tipo social, de tipo histórico, político, etcétera. Sin embargo, aquí estamos, partiendo de una distancia entre el texto y el contexto. Lo importante en definitiva es el texto y hasta qué punto el contexto ayuda para explicarlo. Hasta qué punto el contexto es un elemento coadyuvante para explicar el contexto mismo. Estos problemas creo que también hay que cuestionarlos, hay que problematizarlos en el caso de la historia de la filosofía y esto nos lleva de la mano a una cuestión que está íntimamente relacionada con la anterior. Así como hay que cuestionar las categorías, el lenguaje, las nociones filosóficas, hay que cuestionar también las categorías, el lenguaje, las nociones historiográficas, ¿cuáles son algunas de estas categorías historiográficas que se utilizan para reconstruir o para "exponer" la historia de la filosofía en Latinoamérica? Son nociones como por ejemplo la noción de fundadores. Se nos habla de "fundadores" de la filosofía latinoamericana, de "patriarcas" de la filosofía latinoamericana, se nos habla de "generaciones", de la "normalización" de la filosofía latinoamericana, etcétera. Todas estas nociones apuntan a una cierta periodización. O sea, a unos ciertos cortes que podemos ir marcando en este hilo alrededor del cual se va desarrollando la filosofía latinoamericana. Estos cortes, ¿con base en qué criterios se hacen? ¿Desde dónde uno puede decir: bueno aquí voy a hacer, voy a nuclear a este pensamiento por acá, agrupar a estos pensadores por allá, a los otros por el otro lado? Esto también habría que ponerlo en cuestión, no simplemente deglutirlo. Estoy hablando para gente que no está dispuesta pasivamente a recoger una imagen simplista que se le presenta de la historia de la filosofía latinoamericana o de lo que es el filosofar latinoamericano hoy. Sino que se los convo-

ca a ser críticos, a cuestionarse, a preguntarse sobre el verdadero alcance, criticidad, profundidad, valor hermenéutico, explicativo, etcétera de estas nociones. Si es cierto que debajo de la idea que intenta aclarar el objeto de la historia de la filosofía subyace una cierta concepción de la filosofía, esta concepción de la filosofía puede ser planteada también desde múltiples puntos de vista. Puede ser entendida como una filosofía primera, por ejemplo. O sea, como una especie de saber fundante, que es capaz de marcarle límites a las ciencias, que es capaz de marcarle límites a la política, etcétera. Así ha sido concebida clásicamente la filosofía en Aristóteles, y fundamentalmente, en la filosofía escolástica. Sin embargo, pareciera que a partir de la época moderna esta noción de filosofía primera entra en una profunda crisis hasta el día de hoy. ¿Hasta qué punto la filosofía puede decirle algo a la ciencia? ¿Qué le puede decir la filosofía contemporánea a la física, por ejemplo, atómica, a la física, entendida como estudio del átomo, de la estructura interna del átomo, a una biología que desarrolla estudios de genética? En fin, esto es muy discutible. ¿Qué le aporta por ejemplo la filosofía a la ciencia política, qué le aporta la filosofía a la economía, a la psicología? Digo por salimos de las ciencias más desarrolladas como han sido reconocidas siempre hasta ahora las ciencias físicas, naturales, físico-matemáticas. Éste es un problema complejo también. A veces la filosofía se construye una imagen de sí misma en la cual sigue siendo una especie de reina de las ciencias o de madre de las ciencias; la madre de la cual se desprendieron ciencias particulares. Sin embargo, esto también tiene que ser puesto en discusión. Otra forma de abordar el problema es tomando modelos filosóficos ajenos. El famoso modelo de los sistemas. Hay que construir un sistema al modo como Tomás de Aquino construyó un sistema, una gran síntesis entre la filosofía aristotélica y la tradición judeocristiana, al modo por ejemplo como Kant o Hegel construyeron grandes sistemas. Si se toma esto como criterio para juzgar acerca de la existencia de filosofía entre nosotros, entonces claro, obviamente, la respuesta es muy rápida. No hemos tenido Kant, no hemos tenido Hegel, no hemos tenido ese tipo de pensadores sistemáticos. Quizás los estamos teniendo en estos días. Pero, en todo caso, lo que vengo

a plantear es hasta qué punto es válido enfocar el problema en estos términos, a partir de estos modelos de filosofar. Si uno, por ejemplo, parte de este modelo de la filosofía primera, donde incluso el interior es como una especie de camino de búsqueda de la fundamentación permanente, la filosofía es capaz de dar el fundamento incuestionable a las ciencias, sean cuales sean. Al interior de la filosofía, además hay una jerarquía, las disciplinas que tienen que ver con la práctica son disciplinas fundadas al interior de la filosofía, como la ética, la estética, la filosofía política y ¿en qué están fundadas? Están fundadas en la metafísica, en la ontología. La ciencia del ser en tanto que bueno o del ser en tanto que bello están fundadas en la ciencia del ser en tanto que ser. Como la filosofía latinoamericana se ha manifestado, sobre todo, como filosofía política, filosofía urgida por requerimientos políticos, desde las posiciones que vengo exponiendo nos quedamos sin objeto de la historia de la filosofía y sin vías para filosofar. Nosotros nunca habríamos hecho un ejercicio independiente del logos, como decían los náhuatl, del "Tlatoani", de una palabra y de una razón que de alguna manera diera cuenta de nuestra realidad y expresara nuestras necesidades.

¿Cómo hacer para distinguir qué es y qué no es filosofía, qué es y qué no es filosofía latinoamericana en este caso? Ha habido muchas propuestas. Una propuesta claramente idealista es la de buscar en las ideas mismas estas caracterizaciones. Otras han sido salidas que reducen el problema a las relaciones de la filosofía y de la sociedad. Podríamos enumerar aquí una serie de -ismos: sociologismo, psicologismo, la idea de reducir la explicación de la producción filosófica a la biografía de los autores por ejemplo, un cierto historicismo donde la filosofía se resuelve o se aniquila o se reduce a la historia como tal, un cierto ideologismo donde la filosofía es reducida a la ideología, un cierto ensayismo por ejemplo donde la filosofía es un permanente ensayar, balbucear programático que nunca se resuelve, que nunca termina de decir algo, un cierto espiritualismo donde la filosofía se reduce a la vida del espíritu y a un saber incluso imposible de captar plenamente en el concepto, porque va más allá de la conceptualidad y cae en el irracionalismo, un cierto economismo donde simplemente

te la producción económica nos permite explicar... En fin, todos éstos son variantes del mecanicismo, o sea, de un procedimiento que rápidamente encuentra una explicación en algo que está en la filosofía o que está fuera de la filosofía, pero que no respeta la especificidad del fenómeno en análisis, que es justamente la filosofía y el filosofar como producto y como ejercicio, como proceso.

Frente a esto ¿qué alternativas se podrían ofrecer?, y con eso voy a terminar. Quisiera ofrecer una alternativa para la historia de la filosofía entre nosotros, por una parte, y por la otra, una alternativa para nuestro filosofar presente. Permítanme caracterizar rápidamente esta alternativa con este doble aspecto histórico y de ejercicio de filosofar. Desde la perspectiva histórica habría que aclarar de qué tipo de ideas filosóficas estamos hablando y creo que las ideas filosóficas de las que estamos hablando son ideas, que yo llamaría, entre comillas y metafóricamente, "encarnadas", o sea, no son ideas que andan por allí, sino que son ideas producidas por ciertos sujetos, en ciertas condiciones históricas precisas, como intentos de respuesta a problemas sociohistóricos y teóricos en situaciones específicas y materializados en textos y en instituciones. Se podría proponer también una cierta tópica, una especie de mapa de ubicación de la filosofía, que nos permitiría quizás reconstruir de formas más acabadas su historia. Claro que esta tópica es en sí misma una hipótesis de trabajo, de ninguna manera puede ser una respuesta. Creo que la filosofía se ubica en un lugar teórico muy complejo, en medio de un nudo, diría para expresarlo de alguna forma, en medio de tensiones, jalada de muchos lados. Por una parte, jalada desde el inconsciente mismo de sus productores, de los sujetos que elaboran la filosofía, por la ideología. Condicionada, por otra parte, por la ciencia y, por lo tanto, por la historia de esa ciencia. Por otra parte, por las posibilidades que el Estado presenta al ejercicio mismo del filosofar. Hay filósofos al servicio del Estado. Hay filósofos en la crítica al Estado. Pero, en todo caso, siempre la actividad filosófica se define en este espacio que permiten las variantes, las metamorfosis y las modalidades diferentes que va adoptando el Estado entre nosotros. Todo este complejo de tensiones se asienta sobre un modo de producción específico.

También quisiera mencionar que esta alternativa materialista para reconstruir la historia de las ideas filosóficas entre nosotros, tendría que tomar en serio el desafío teórico y de otros tipos también, pero fundamentalmente teórico, que plantea la premisa materialista de que el ser determina la conciencia. Esto no es cualquier tontería que se resuelva de un plumazo sino que es un problema que, desde el punto de vista de la reconstrucción historiográfica de la filosofía entre nosotros, plantea serias dificultades. Tenemos una tendencia a ver que la filosofía plantea proyectos que luego se realizan en la realidad. Pero aquí la pregunta está llevada para atrás, ¿qué es lo que determina el planteamiento de estos proyectos filosóficos, de estos conceptos, de estos lenguajes, de estos textos, de esta filosofía encarnada en expresiones? Esto es lo que tenemos que averiguar y ahí parecería nuevamente que el ser social es el que determina las manifestaciones de la conciencia social. Incluso las formas mismas que adoptan estas manifestaciones. Esto lo propondría como programa mínimo, para poder avanzar en esta alternativa de reconstrucción de la historia de la filosofía. ¿Y como alternativa para nuestro filosofar? Para tratar de enfrentar estos problemas teóricos, metodológicos y epistemológicos que he estado mencionando antes, ¿es una alternativa la propuesta de filosofar sin más? ¿Existe una salida? Diría sí; sí, en la medida en que seamos conscientes de la concepción del filosofar que esta "solución" supone. Esta solución de filosofar "sin más" como producto y productor de una filosofía latinoamericana, tiene ciertas características. Quiero mencionar algunas. Por ejemplo, es un filosofar que parte de la doxa, o sea que parte de la opinión cotidiana y que vuelve a la doxa, que vuelve a la opinión cotidiana para aportarle algo, No acepta simplemente esta división entre doxa y epistemo, según la cual la filosofía parte de la doxa pero se separa definitivamente de ella para construir luego otro nivel de conocimiento. No, se trata de una filosofía que necesariamente tiene que volver a dar respuestas a las preocupaciones que revela la opinión cotidiana. Si no vuelve, pues entonces no sé de qué estaremos hablando, pero no estamos hablando de esta filosofía, ni de un filosofar sin más. Es un filosofar no ajeno a la ideología, se identifica en gran medida con la ideología,

siempre y cuando entendamos ideología en el sentido de pensamiento para la acción, o sea, de un pensamiento, una reflexión racional, conceptual, etcétera que vuelve sobre la vida cotidiana, pero para proponer algo. Este proponer algo no es simplemente -bla, -bla. Son propuestas que se tienen que traducir en una cierta práctica, en definitiva política, de tal o cuales características. Es un filosofar que supone una valoración positiva de ciertos aspectos del ejercicio de los sofistas en el mundo griego, que revalora el papel del sofista. Este papel ha sido menospreciado en relación con el papel del filósofo en el mundo griego y después de él. Sin embargo, el filósofo expresaba, generalmente, un pensamiento aristocrático. Los filósofos pertenecían a una élite de elegidos que eran los que podían verdaderamente filosofar y se reservaban este ejercicio para sí. Sin embargo, los sofistas también filosofaban, mostrando que el ejercicio de la razón, el ejercicio del logos, de la palabra, del discurso articulado, coherente, crítico, era un ejercicio al alcance de cualquiera. Claro, no de los esclavos ni de las mujeres, por supuesto, en el mundo griego, pero sí de cualquiera de los habitantes de la polis. Estamos hablando considerando las limitaciones de ese momento. Pero, era un ejercicio al alcance de todo aquel que quisiera someterse a la disciplina que este ejercicio supone. Jugar bien al fútbol no es privilegio de jugadores de fútbol. Claro que es un gran privilegio para los profesionales, cuando se considera lo que les pagan... Sus quincenas no son parecidas a las de los profesores de tiempo completo... Pero, de todas maneras en principio cualquiera puede jugar bien al fútbol, cualquiera que se someta al entrenamiento. En este sentido, la propuesta de los sofistas era una propuesta democratizante. O sea, el demos tenía a su alcance el ejercicio del discurso, de la crítica, del razonamiento, del cuestionamiento. Simplemente con conocer las leyes de la lógica y dominar su ejercicio se podía demostrar que A es A o que A no es A. Claro, este juego desesperaba a los filósofos. Pero, era un juego muy sano, en el sentido en que rescataba el ejercicio del filosofar para todos y no solamente para los elegidos. Claro, no solamente para los estudiantes de la Academia platónica y, mucho menos, para los estudiantes del Sistema de Universidad Abierta de la Facultad de Filosofía y Letras. Lo

que vengo exponiendo conlleva también otra serie de problemas en los que no me voy a detener ahora.

Se impone, con todo, el cargar con los problemas teóricos y de otros tipos que supone un filosofar asumido como instrumento, que enfoca instrumentalmente la tradición filosófica, no solamente la latinoamericana sino también la mundial, pero cuyos límites (entre otros, de esta concepción "instrumental" respecto de la tradición) los plantea la necesidad de tener que pensar un proceso otro, inédito. No es el mismo que pensó Kant el que vamos a pensar nosotros, no es el mismo que pensó Samuel Ramos. El proceso histórico, político y social es complejo, es la realidad latinoamericana que nos toca pensar a nosotros. Para ello, nada nos impide que echemos mano de todo lo que la tradición filosófica mundial ha aportado hasta ahora. Nada, al contrario, pareciera que ésa es la exigencia: poner en obra toda la tradición filosófica mundial.

Termino esta propuesta que lanzo aquí en forma muy apretada, muy condensada, diciendo que es imposible pensar o plantear que la filosofía latinoamericana sea una. Hay múltiples variantes en ella. Hay muchos modos de asumir estos problemas y éstos también crean diferencias y "opciones" para el filosofar latinoamericanista contemporáneo. En otras palabras, si ustedes quieren, y parafraseando a Aristóteles, se dice "filosofía" y "filosofar" latinoamericano, de muchas maneras. Se puede entender éste de muchas maneras. No se le puede entender unívocamente, aunque no todos los modos de entenderlo sean igualmente válidos. Muchas gracias.

## Bibliografía

- ANDERSON, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México, 1981.
- ARDAO, Arturo, "Sobre el concepto de historia de las ideas", en *Revista de Historia de las Ideas*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1959.
- \_\_\_\_\_, "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina", ponencia en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1976.
- ATIENZA, Manuel, *Actual filosofía del derecho en Argentina*, Universidad Autónoma, Departamento de Filosofía del Derecho, Madrid, s/f.
- BARTRA, Roger, *Las redes imaginarias del poder político*, Era, México, 1981.
- BELAVAL, Ivon, "La derecha hegeliana", en varios autores, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- BERGALLI, Roberto, *La recaída en el delito: modos de reaccionar contra ella*, Sertesa, Barcelona, 1980.
- \_\_\_\_\_, "La cuestión criminal en América Latina", en *Sistema*, núm. 49, Madrid, julio de 1982.
- BERGER, Peter, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1981, 2a. ed.
- \_\_\_\_\_, y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, 4a. reimp.

- BLANCO, José Joaquín, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977.
- BLOCH, Marc, *Introducción a la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- BRACHFELD, Oliver, "Una discusión ociosa: «La filosofía americana»", en *Actas*, Primer Congreso de Filosofía de la Educación, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 10-15 de abril de 1953.
- BUCK-MORSS, Susan, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Siglo XXI, México, 1981.
- CARRILLO, Alfredo, "La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica", en *Actas*, Primer Congreso de Filosofía de la Educación, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 10-15 de abril de 1953.
- \_\_\_\_\_, *La trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1959.
- CELIO CASTRO, Ángel, "Proceso de la filosofía en Hispanoamérica", en *Revista de la Universidad de Guayaquil*, año viii, núm. 10, octubre de 1968.
- CERUTTI, Monica, "La filosofía en Latinoamérica como intervención en la política y en las ciencias", en *Latinoamérica*, núm. 14, TJNAM, México, 1981.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano", en *Latinoamérica*, núm. 27, UNAM, México, 1978.
- \_\_\_\_\_, "La utopía de «nuestra América» en el pensamiento cuencano", en *Cultura*, núm. 1, Banco Central del Ecuador, Quito, mayo-agosto de 1978.
- \_\_\_\_\_, "Series y utópicas en el pensamiento cuencano", en *Kiphu*, núm. 5, 3 Jahrgang, ed. bilingüe castellano-alemán, Munich, 1980.
- \_\_\_\_\_, "El pensamiento y la cultura en nuestra América; tareas filosóficas pendientes para coterráneos", en *Latinoamérica*, núm. 14, UNAM, México, 1981.
- \_\_\_\_\_/ "Historiografía, utopía y filosofía latinoamericana", ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, Guanajuato, México, 7 al 11 de diciembre de 1981.

- \_\_\_\_\_, "Estudio introductorio", en *Pensamiento idealista ecuatoriano*, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, Quito, 1981.
- \_\_\_\_\_, "Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía", ponencia en el Segundo Simposio de Profesores de Filosofía y Letras, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, febrero de 1983.
- CEVALLOS GARCÍA, Gabriel, *Visión teórica del Ecuador*, Cajica, Puebla, México, 1960.
- CORDERO ESPINOSA, Claudio, "América, una incógnita de la cultura", en *Anales de la Universidad de Cuenca*, t. xiii, núm. 2-3, abril-septiembre de 1958.
- \_\_\_\_\_, "Notas en torno a la lectura de Juan de Velasco, *Historia natural, historia antigua e historia moderna del Reino de Quito*", ponencia presentada en el Primer Seminario de Historiografía Económica y Social del Ecuador, Cuenca, agosto de 1976 (policopiado).
- CUEVA, Agustín, *Entre la ira y la esperanza (ensayos sobre la cultura nacional)*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1967.
- \_\_\_\_\_, *La literatura ecuatoriana*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968. Enciclopedia Literaria, 29.
- ESPEJO, Eugenio, en varios *Conciencia exitosa de mi época*, PUCE, Quito, 1978.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas; una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968, 3a. ed.
- \_\_\_\_\_, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1982, 8a. ed.
- GAOS, José, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947.
- \_\_\_\_\_, *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, 1a. ed., 1a. reimp., 1979.
- \_\_\_\_\_, "Etapas del pensamiento en Hispanoamérica", apéndice a *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza, México, 1980.
- GRANDA, Daniel, "Existencia de una filosofía latinoamericana", Roma, 1974a (mimeo.).
- \_\_\_\_\_, "Bases de la filosofía latinoamericana", Roma, 1974b (mimeo.).

- \_\_\_\_\_, *Símbolo y hermenéutica en el pensamiento de Paul Ricoeur*, Pontificia Studiorum Universitas, Roma, 1975 (mimeo.).
- GRISONI, Dominique, "Obertura", en varios autores *Políticas de la filosofía*, 1a. ed. francés, 1976; 1a. ed. castellano, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- GUERRA, Samuel, *La filosofía en Quito Colonial (1534-1767): sus condicionamientos históricos y sus implicaciones sociopolíticas*, Quito, 1976, tesis de doctorado.
- HEGEL, F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Wenceslao Roces (trad.), 1a. ed. alemán, 1833, 1a. ed. castellano, 1955, Fondo de Cultura Económica, México, 2a. reimp., 1979.
- HERNÁNDEZ, Joaquín, "Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, iii, 1976.
- HORKHEIMER, Max, *La función de las ideologías*, Taurus, Madrid, 1966.
- HOROWITZ, Irving H., *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Eudeba, Buenos Aires, 1974.
- INGENIEROS, José, "Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía", en *Antimperialismo y nación...*
- INSÚA RODRÍGUEZ, Ramón, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Imprenta de la Universidad, Guayaquil, 1949, 2a. ed.
- JARAMILLO URIBE, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo xix*, Temis, Bogotá, 1974.
- JAY, Martin, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1974.
- LA FUENTE FERRARI, Enrique, "Introducción", en *Los caprichos de Goya*, Gustavo Gili, Barcelona, 1978.
- LENK, Kurt, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- LÓWY, Michael, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács (1909-1929)*, Siglo XXI, México, 1978.
- LUKÁCS, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1976. Instrumentos, 8.

- MALO DONOSO, Cornelio, *La structure de la vie humaine chez Ortega y Gasset*, Université de Strasbourg, 1970 (mimeo.).
- MALO GONZÁLEZ, Hernán S.I., *El hábito en la filosofía de Félix Ravaisson*, Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1976.
- MARDONES, J.M. y N. Ursúa, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Fontamara, Barcelona, 1982.
- MARIÁTEGUI, José Carlos, "La imaginación y el progreso" (*Mundial*, Lima, 12 de diciembre de 1924), en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Amauta, Lima, 1970, 4a. ed.
- \_\_\_\_\_, "Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal" (*Mundial*, Lima, 21 de agosto de 1925), en el *Alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Amauta, Lima, 1970.
- MEDINA, Esteban, "La polémica internalismo/externalismo en la sociología y la historia de las ciencias", ponencia a la Primera Reunión Latinoamericana de Historiadores de las Ciencias, Puebla, agosto de 1982 (mimeo.).
- MIRÓ QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- MORA RUBIO, Juan, "Proyectos y perspectivas de la filosofía en México", en *Dialéctica*, año v, núm. 9, Puebla, diciembre de 1980.
- \_\_\_\_\_, "Proyectos y perspectivas de la filosofía en México", en *Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (junio 15-21 de 1980)*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1981.
- NEUSSÜS, Arnhelm, *Utopía*, Barral, Barcelona, 1971.
- OLMEDO LLÓRENTE, Francisco, "El problema de la filosofía latinoamericana", en *El Guacamayo y la Serpiente*, núm. 5, Cuenca, agosto de 1972.
- ORTIZ, Gustavo, "La teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo", en *Pucará*, núm. 1, Cuenca, enero de 1977.
- PERDOMO GARCÍA, José, "En torno a la filosofía hispanoamericana", en *Anales de la Universidad de Cuenca*, t. xxix, núm. 1-2, enero-julio de 1973.

- PIXLEY, Jorge V., *Éxodo, una lectura evangélica y popular*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1983.
- POLANCO, Xavier, "Teoría e historia de las ciencias: análisis de algunos modelos epistemológicos", ponencia a la Primera Reunión Latinoamericana de Historiadores de las Ciencias, Puebla, agosto de 1982 (mimeo.).
- PIRADA OROPEZA, Renato, *La autonomía literaria: formalismo ruso y círculo de Praga*, Universidad Veracruzana, 1977.
- PROAÑO, Ernesto, *Literatura ecuatoriana; galería de lírica, ensayo y relato*, Cuenca, 1969, 4a. ed., s/e.
- PUIGGROS, Rodolfo, "Las corrientes filosóficas y el pensamiento político argentino", Instituto Popular de Estudios Argentinos y Latinoamericanos, Buenos Aires, 1968 (mimeo.).
- RUMOS, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1943. Biblioteca de Filosofía Mexicana, 10.
- RIÜMMLING, Günter W., *La sociología de Karl Mannheim*, FCE, México, 1982.
- RIÑÉ PÉREZ, Galo, *Pensamiento y literatura del Ecuador (crítica y antología)*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1972.
- ROIG, Arturo Andrés, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Cajica, Puebla, 1972.
- \_\_\_\_\_, "Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías", en varios *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Padua, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, PUCE, Quito, 1977.
- \_\_\_\_\_, "Importancia de la historia de las ideas para América Latina", en *Pucará*, núm. 1, Cuenca, Ecuador, enero de 1977b.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, UNAM, México, 1981.
- ROJAS, Ángel F., *La novela ecuatoriana*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1948.
- ROMERO, Francisco, *Alejandro Korn (1860-1936)*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1938.
- \_\_\_\_\_, "Programa de una filosofía", en *Separata de Sur*, núm. 73, Buenos Aires, 1940.
- \_\_\_\_\_, "Los problemas de la filosofía de la cultura", en *Filosofía contemporánea; Estudios y notas; Primera serie*. Losada, Buenos Aires, 1941.

- \_\_\_\_\_, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", en *Filosofía de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires, 1942.
- \_\_\_\_\_, y C. Jesinghaus, *La cultura moderna*, Universidad Nacional de la Plata, 1943. Cuaderno núm. 1.
- \_\_\_\_\_, *Papeles para una filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1945.
- \_\_\_\_\_, "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en Argentina", en *Sobre la filosofía...*, 1948.
- \_\_\_\_\_, "Filósofos latinoamericanos del siglo xx", en *Sobre la filosofía...*, 1951.
- \_\_\_\_\_, "Los movimientos personalistas", en *Sobre la filosofía...*, 1951.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la historia de la filosofía*, Universidad de Tucumán, 1943. Cuadernos de Filosofía, 3.
- \_\_\_\_\_, "Dos palabras de introducción", en *Filosofía de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires, 1947.
- \_\_\_\_\_, "Al margen de «La rebelión de las masas»", en *Filosofía de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires, 1974.
- \_\_\_\_\_, "La decadencia del espíritu teórico en la filosofía", en Juan Carlos Torchia Estrada, "Un texto inédito de Francisco Romero", en *Cuadernos de Filosofía*, UNBA, Facultad de Filosofía y Letras, año xv, núm. 22-23, Buenos Aires, 1975.
- ROMERO, José Luis, *Latinoamérica: situaciones e ideologías*, UNAM, México, 1967. Nuestra América, 2.
- \_\_\_\_\_, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, UNAM, México, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.
- RUBIO ÁNGULO, Jaime, "Historia e ideas en América", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, núm. 1, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, octubre-diciembre 1979.
- SALMERÓN, Fernando, "Una imagen del mexicano", en *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, "Filosofía y realidad en América Latina", en *Sobre filosofía y marxismo*, UAP, Puebla, 1983.

- \_\_\_\_\_, "Ideal socialista y socialismo real", en *Nexos*, año iv, vol. 4, núm. 44, agosto de 1981.
- \_\_\_\_\_, "Del socialismo científico al socialismo utópico", en varios *Crítica de la utopía*, UNAM, México, 1971.
- SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la liberación*, CEHILA, Río Piedras, 1983, 2a. ed.
- SOHN-RETHEL, Alfred, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, El Viejo Topo, Bogotá, 1980.
- SOLER, Ricaurte, "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericanas", en *Tareas*, núm. 33, Panamá, septiembre-noviembre de 1975.
- \_\_\_\_\_*et al.*, *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976. Teoría y praxis, 25.
- \_\_\_\_\_, *Ideas y cuestión nacional latinoamericanas; de la independencia a la emergencia del imperialismo*, Siglo xxi, México, 1980. Nuestra América, 27.
- TERÁN, Óscar, *Antimperialismo y nación*, Siglo XXI, México, 1979. América Nuestra, 22.
- TORCHIA ESTRADA, Juan C, "La decadencia del espíritu teórico, un texto inédito de Francisco Romero sobre la filosofía contemporánea", en *Revista Nacional de Cultura*, núm. 219, xxxiv, Caracas, 1975.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel, *Metodología de la historia social de España*, Siglo XXI, Madrid, 1977, 3a. ed.
- UZCATEGUI, Emilio, *Historia de la educación en Hispanoamérica*, Editorial Universitaria, Quito, 1975.
- VALADÉS, José C, *Cartilla socialista de Plotino Rhodakanaty*, UNAM, México, 1968.
- VALDANO, Juan, "Las tres fases de la literatura ecuatoriana", en *El Guacamayo y la Serpiente*, núm. 4, Cuenca, enero de 1972.
- \_\_\_\_\_, "Panorama de las generaciones ecuatorianas", en *El Guacamayo y la Serpiente*, núm. 11, Cuenca, diciembre de 1975.
- VAQUERO DÁVILA, Jesús, *Síntesis histórica de la cultura intelectual y artística del Ecuador*, Editorial Jadoco Ricke, Quito, 1946.

- VARGAS LOZANO, Gabriel, "Notas sobre la función actual de la filosofía en México (la década de los setenta)", en *Dialéctica*, año v, núm. 9, Puebla, diciembre de 1980.
- VARGAS, Fray José María, *El arte ecuatoriano* (Biblioteca ecuatoriana mínima), Cajica, Puebla, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la cultura ecuatoriana*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1965.
- VASCONCELOS, José, *Historia del pensamiento filosófico*, UNAM, México, 1937.
- VELASCO, Fernando, *Ecuador: subdesarrollo y dependencia*, tesis licenciatura, Universidad Católica de Quito, 1974.
- VILAR, Pierre, *Historia marxista, historia en formación; ensayo de diálogo con Althusser*, Anagrama, Barcelona, ed. francesa 1973, castellano 1974. Cuadernos, 69.
- \_\_\_\_\_, "El tiempo del «Quijote»", en *Crecimiento y desarrollo; economía e historia; reflexiones sobre el caso español*, Ariel, Barcelona, 1976.
- VILLORO, Luis, "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en varios *El perfil de México en 1980*, Siglo XXI, México, 1972, vol. 3, 6a. ed.
- VITERI DURAND, Juan, "Un libro más, *Pensamiento y literatura del Ecuador* de Galo René Pérez", en *Anales de la Universidad de Cuenca*, t. xxix, núm. 1-2, enero-junio de 1972.
- XIRAU, Ramón, "¿Futuro de la filosofía?", en varios *Los 80: el futuro nos visita*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1981.



## *Índice*

Introducción	
Rafael Moreno Montes de Oca	7
Esta edición	39
Justificación de la primera edición	43
Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano	47
Situación de los estudios filosóficos y sociales en el Ecuador en la actualidad	81
El pensamiento y la cultura en nuestra América; tareas filosóficas pendientes para coterráneos	89
Historiografía, utopía y filosofía latinoamericana	93
Problemas metodológicos principales que afronta la investigación actual sobre historia de las ideas (y de la filosofía) en nuestra América	101
Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía	109

Problemas del método en el estudio de la función de la filosofía en la realidad latinoamericana	147
"Readecuación" del discurso filosófico en el contexto latinoamericano	183
Problemas epistemológicos y metodológicos en el estudio de la filosofía latinoamericana	189
Bibliografía	203

*Hacia una metodología de la historia  
de las ideas (filosóficas) en América Latina,*  
se terminó de imprimir en la ciudad de México  
durante el mes de octubre de 1997.

La edición, consta de 1,000 ejemplares  
más sobrantes para reposición  
y estuvo al cuidado de la oficina  
litotipográfica de la casa editora.



ISBN 968-842-666-0  
MAP: 320015-01