



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: Criterio historiográfico para una historia de las ideas en América Latina

Autor: Magallón Anaya, Mario

Forma sugerida de citar: Magallón, M. (1997). Criterio historiográfico para una historia de las ideas en América Latina. *Cuadernos Americanos*, 2(62), 87-103.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año XI, núm. 62, (marzo-abril de 1997).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

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



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.  
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,  
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

✓ **Atribución:** usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

✓ **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

✓ **Sin derivados:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

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

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

# CRITERIO HISTORIOGRÁFICO PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA

Por *Mario MAGALLÓN ANAYA*  
CCYDEL, UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO

## *1. Consideraciones sobre la historia de las ideas*

EN LAS DISTINTAS REGIONES de América Latina y el Caribe existe la preocupación por recuperar la historia de las ideas filosóficas. A partir de nuestra particular situación sociohistórica se necesita de una interpretación de nuestro pasado, desde el presente, para poder construir el futuro. Requerimos para ello de un instrumental teórico adecuado para el análisis, y tratar de avanzar en los niveles del desarrollo de la conciencia racional y ponerlos al servicio de las experiencias concretas de los latinoamericanos.

Cabe advertir que la historia de las ideas es un mundo nuevo que busca reconocimiento por otro mayoritariamente hostil, sobre todo cuando la investigación teórico-filosófica trata de eliminar aquello que obstruye la constitución universalizadora de sus categorías y conceptos. Vistas así las cosas, la historia es un obstáculo que debe ser superado para que lo filosófico predique la validez de sus principios.

Desde la perspectiva que aquí vamos a plantear, diríamos que a la historia de las ideas se le puede colocar entre una *sociología del conocimiento* y una *filosofía de la historia*, disciplina que linda entre la objetividad del objeto de estudio y la subjetividad de aquellos que la producen. Una historia que abre un espacio plural muchas veces indefinido, que sólo se la descubre unificada por instancias y fuerzas de distinto carácter como el teológico, el político, por formas de producción social y material, etc. Lo cual depende de las *lecturas* que hagamos sobre las relaciones humanas en la historia. Esto lleva a cuestionar sobre la unidad sistemática de la filosofía que se va haciendo y a la vez *la verdad en la historia y de la historia*.

En la actualidad existe un afán creciente por investigar lo que los hombres han pensado y sentido, por conocer sus ideas básicas en términos de cómo se han visto a sí mismos y cómo concibieron sus aspiraciones y proyectos. Esto puede proporcionar un foco de luz para el estudio del hombre por parte de las ciencias sociales, políticas y psicológicas. Es de advertir que no obstante estas ciencias hayan desarrollado un aparato de terminología especializado y el uso de métodos empíricos cualitativos, omiten o minimizan algo de importancia central: el que los hombres son también definidos por poseer una vida de propósitos e ideales y una visión, aunque no sea muy clara, de quiénes son, de dónde han venido y qué están haciendo.

De esta forma podemos decir que la historia de las ideas es el intento por mostrar el nacimiento y desarrollo de algunos de los conceptos dominantes de una organización social y cultural a través de largos periodos de cambio mental y la reconstrucción de la imagen que los hombres tienen de sí mismos y de sus actividades en una época y cultura dada.<sup>1</sup> Es por ello que esta disciplina presenta una variedad más amplia de exigencias para aquellos que la investigan, como la de requerir penetrantes habilidades lógicas para el análisis conceptual, ricos almacenes de sabiduría asimilada, amplias capacidades de imaginación comprensiva y reconstructiva, o la capacidad para "meterse dentro" y comprender desde allí formas de vida diferentes de las propias. Pero, salvo rarísimas excepciones, estas capacidades que debe poseer el historiador de las ideas no se encuentran reunidas en un solo individuo.

Por las experiencias precedentes de otros estudiosos, se parte del supuesto central de que la realidad es un todo racional con un cuerpo de verdades descubribles que tocan todas las preguntas concebibles, tanto teóricas como prácticas, y que a la vez existe o puede haber un método o métodos que permitan el acceso a esas verdades. Es aquí donde se destaca la importancia de las categorías y los conceptos constitutivos de dichas verdades, que de ninguna manera pueden ser vistas como el resultado de un *a priori* deductivo, sin considerar la experiencia, ya que esta última tiene una función previa necesaria para entender su sentido y alcance teórico. Porque no es posible llevar a cabo el análisis de las ideas como forma de conocimiento sin considerar los juicios formulados, ya sea en el ámbito histórico como en

<sup>1</sup> Cf. Reinhart Koselleck, *Futuro y pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Básica, 1993.

el de nuestra vida diaria. Dichos juicios encierran ideas y proposiciones sin las cuales no es factible constituir ciertas generalizaciones y sin las que no puede haber pensamiento ni lenguaje.

Esto deberá llevarnos a reconocer que la historia de las ideas, a diferencia de la de los sistemas filosóficos teórico-formales, está permeada por elementos históricos cambiantes, por entrecruzamientos, creencias y suposiciones no siempre conscientes y no fáciles de formular. Sin embargo, son factores donde se fundan nuestras concepciones y actos racionales; es por esta razón que no puede haber un *a priori* que conduzca al conocimiento del pasado, porque lo que ocurrió y el cómo pensaron los hombres requiere de una investigación empírica e interpretativa.

En su tiempo, los criterios de análisis y crítica delimitan una infinidad de posibilidades de interpretación, para considerar sólo aquellas que son plausibles, de lo que los hombres pudieron haber hecho o pensado; lo cual constituye el sentido de coherencia con las configuraciones de la vida que se buscan explicar. Es decir, para el historiador en general, como para el de las ideas en particular, la estructura o configuración de la experiencia es algo excepcionalmente necesario en su labor de investigación. Sin ello, en el mejor de los casos, no pasará de ser un cronista o un especialista técnico, y en el peor de ellos, un deformador de los hechos o un escritor de pésimas novelas:

Podrá alcanzar precisión, objetividad, lucidez, calidad literaria, amplitud de conocimientos, pero a menos que transmita una visión reconocible de la vida y exteriorice ese sentido de lo que encaja en una situación dada, o lo que no encaja, que constituye la prueba última de la cordura; una percepción de una *Gestalt* social que por norma no puede ser formalizada en términos... de una teoría de campo; a menos que posea una capacidad mínima para esto, el resultado no será reconocido por nosotros como cuenta y razón de la realidad; es decir, de lo que los seres humanos... podrían haber sentido, o pensado, o hecho.<sup>2</sup>

De esta reflexión podemos derivar que la historia de las ideas no puede ser el relato o la crónica de una sucesión de grandes filósofos o pensadores en el tiempo, donde un sistema de ideas o teorías engendra a otro, sino más bien el surgimiento de las ideas en el tiempo

<sup>2</sup> Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, FCE, 1983, pp. 232-233.

y producidas por hombres concretos, en la historia, como una necesidad de explicar la realidad circundante, opuesta muchas veces a ortodoxias y presupuestos recibidos. El historiador de las ideas muestra las formas con las que los hombres han pensado y enfrentado su realidad, llevándolas a la luz donde pueden ser abiertamente criticadas y evaluadas.

La reflexión sobre la historia de las ideas filosóficas lleva a cuestionar los principios racionalistas "modélicos", tan fuertemente defendidos por René Descartes, quien considera como inconsistente y fantástico todo lo referido a la historia y a las humanidades.<sup>3</sup> Son precisamente Juan Bautista Vico, Hamann y Herder los que impugnan el *verum* racionalista del fundamento apriorístico que tiene como base a la matemática rigurosamente razonada. En este contexto Descartes es reprendido por recomendar la aplicación del método geométrico a regiones donde es prácticamente inaplicable, como la historia, la retórica y la poesía. Se condena así el método deductivo como el único camino hacia el conocimiento,<sup>4</sup> porque suprime la imaginación y desdeña los estudios humanísticos. Vico quizá es el primero que formula la tesis de que no existe una naturaleza humana inmutable. Hace explícito el principio de que los hombres sólo entienden aquello que ellos hacen y lo que realmente son. Y lo que ellos hacen son las humanidades, la historia y las matemáticas. Esto se puede constatar en los procesos históricos, los que llevan la marca de sus autores. Es, como bien ha señalado Berlin, la noción de un nuevo conocimiento que incorpora la "imaginación reconstructiva", lo que hemos heredado o adquirido de otros hombres, de otros tiempos y lugares, para introducirnos en sus modos de pensar y obrar, en su modo de verse a sí mismos, sus objetivos y metas, sus formas de conocimiento, lo cual no puede ser completamente *contingente* ni tampoco sólo deducible *a priori*. Esto es posible constatar en el desarrollo social y en el cambio cultural, para mostrarnos pérdidas absolutas, pero también ganancias y algunas formas de experiencia valiosa que pueden desvanecerse para siempre.

La relación mediada entre la contingencia y la deducción apriorística-universalista es la característica de la historia de las ideas filosóficas. Es aquí, en la historicidad de las ideas, donde radica, según algunos teóricos, la inconsistencia de sus principios y

<sup>3</sup> Cf. René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, 1970.

<sup>4</sup> Cf. Juan Bautista Vico, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Buenos Aires, Aguilar, 1960-1965, 4 tomos.

de sus postulados epistemológicos. Porque no es posible llamar conocimiento a algo que es falible y que relativiza sus principios. Sin embargo, esta suerte de conocimiento funda su validez en el pasado, visto éste en sus categorías y formas de pensar, de sentir e imaginar, constituidas históricamente. Para lo cual se requiere una gran capacidad imaginativa de pensar, sentir y actuar en los diversos tiempos y espacios históricos. Creo que no puede ser de otra forma si queremos poner la estructura interna de algo "externo" al alcance inmediato de la visión propia, la que puede ser real o soñada.

Esto es válido cualquiera que sea la opinión que uno asuma en la controversia sobre los métodos de las ciencias naturales opuestos a los humanísticos. La diferencia es notable sobre todo cuando los procesos y métodos de análisis de un científico y de un historiador son diferentes. El primero se precia de ser *objetivo*, precisamente porque su investigación es rigurosa, coherente y por consiguiente metódica. Más aún, tiene la posibilidad de repetir sus experimentos para constatar sus hipótesis o para confirmar deductivamente sus proposiciones lógicas. En cambio al segundo, no obstante compartir ciertos elementos metodológicos, no le es posible revivir los acontecimientos, sus hipótesis no siempre se confirman experimentalmente, pero sí puede comprobar analógicamente algunos de sus supuestos imaginados. La historia, si algún valor de objetividad tiene, aunque parezca contradictorio, deberá radicar en la renuncia a coincidir o a revivir hechos, es más bien la necesidad de elaborar encadenamientos de éstos en el nivel de una inteligencia histórica. Construcción imaginativa de una complicada *abstracción* que trata de establecer relaciones, *series* de fenómenos sociales, económicos, políticos, culturales y, consecuentemente, de ideas filosóficas. Es necesario identificar o reconocer una misma función en los demás sucesos, de otro modo no habrá nada que comprender, porque los fenómenos humanos se ordenan por cadenas semejantes de ellos; clasificarlos por géneros equivale a destacar unas líneas fundamentales de eficacia capital. Esto se puede aplicar al estudio de la historia de las ideas.

Por otro lado podemos decir que, al igual que en la línea de la historia, la historia de las ideas es también búsqueda; pero no es la pregunta ansiosa desde una desalentadora realidad sobre nuestra manera de pensar, de vivir y de deslizarnos en el tiempo. Es una respuesta *interpretativa* y *explicativa* de la condición humana, respuesta y elección de un cierto *conocimiento*, de una voluntad de comprender racionalmente.

La historia, en cierta forma, muestra la subjetividad del historiador, empero, no cualquier subjetividad, sino la del conjunto de esquemas de causalidad, como es el caso del traslado a otro presente recreado, la simpatía por otros hombres y valores y la capacidad de encontrarse con alguien, con sus formas de pensar su mundo, su realidad, de producir ideas y categorías, de imaginar y proyectar su vida. Todo esto le confiere a la subjetividad una cierta organización armónica. Sin embargo, puede decirse que en el historiador caducan ciertos principios de esta subjetividad. Una historia así concebida es búsqueda, disponibilidad, sumisión; es, en cierta medida, un encuentro, a veces, con lo inesperado.

La objetividad y subjetividad en la historia de las ideas cuestiona los fundamentos teóricos de sus contenidos explicativos y sus alcances epistemológicos. Sin embargo, toda relación con lo histórico es una relación interpretativa de una conciencia filosófica que reasume la historia. Es mirar y abordar filosóficamente esta realidad desde una lógica y mediante un sentido coherente a través de un diálogo entre pensadores y filósofos, dentro de una realidad concreta. Es la historia la que me permite salir de mi subjetividad y experimentar en mí mismo y por encima de mí el ser hombre. Esto es encontrarle un sentido a la existencia, lo cual sólo se nos muestra en la historia.

Desde la perspectiva histórica, la filosofía y las ideas filosóficas mismas se nos aparecen como *actitudes humanas* en oposición a lo que específicamente constituye *lo filosófico*, como son: las *categorías*, los *conceptos*, los *marcos teóricos* dentro de un *orden coherente* y en un *discurso consistente* desde una supuesta lógica. Esto presupone una diferencia abismal en las formas de acercarse al conocimiento de la realidad. Sin embargo, el filósofo y el historiador coinciden en que tienen que vérselas con la idea de verdad tal y como ésta se impone a primera vista. En una primera aproximación se nos aparece como idea reguladora que sirve para unificar el conocimiento por parte del objeto de estudio y los sujetos. El filósofo busca superar la diversidad del conocimiento y la variedad de las opiniones. En cambio para el historiador esto es caer en la inmutabilidad y en el congelamiento del conocimiento, lo cual hace que la historia se conciba en un acabamiento en la unidad, en lo que permanece y no cambia, algo inconcebible desde ella misma.

Así, la historia de las ideas filosóficas, al igual que la de la filosofía, está marcada por el problema de la dispersión y de la variación. Por consiguiente, no puede preciarse de detentar el imperalismo de la verdad, sino de poseer algo más modesto, que de ningún



modo puede ser considerado como no-filosófico. Sólo que no tiene la unidad orgánica y modélica del sistema, porque reduce la unidad de la intención a una pluralidad. Empero, no busca, de entrada, los grandes sistemas, sino las ideas y categorías que sirvieron a los hombres para analizar y enfrentar los problemas de su realidad, la manera de interrogarla; entiende a cada filosofía como un conjunto de ideas filosóficamente concebidas y que es verdadera o tiene validez en tanto da contestación a los problemas que ella misma ha abierto. Es la adecuación del pensamiento a la realidad a través de respuestas a las preguntas planteadas buscando dar solución a problemas concretos.

Se trata, desde nuestra concepción, de entender la historia de las ideas no como una historia inmanente, regulada tan sólo por la estructura de los problemas y de las soluciones filosóficas, es más bien situarla en la dinámica total de las sociedades. Cabe advertir que esto es en cierta forma visto por los cánones tradicionalmente establecidos como una sociología del conocimiento y no como filosofía, en la medida que argumenta a partir de los condicionamientos sociales, económicos y culturales del pensamiento. Donde la teoría desempeña un papel importante es en la búsqueda de los hechos y presupone una cierta preconcepción de las relaciones que deben establecerse entre las ideas y la existencia histórica y social. Lo cual comprende una interpretación del mundo que debe responder a un individuo, a un grupo y a una clase. Es, a la vez, la investigación de relaciones *funcionales* y *significantes*, el requisito previo a la elaboración de la *teoría*, ya sea científica o filosófica. Podríamos seguir reflexionando más sobre este supuesto, dejémoslo simplemente como un anuncio. Si nos gustaría insistir, aunque sea muy brevemente, sobre la historia como producto humano, la que adquiere sensatez cuando surge al nivel de la serie de pensamientos filosóficos, al tender a la coherencia y la sistematicidad. Sin embargo, lo curioso es que *mi* pensamiento se hace pensamiento al mismo tiempo que *la* historia. ¿Cómo abordar el problema sin eludir lo accidental, la temporalidad, la violencia, la locura, el poder, el deseo? Peor aún, ¿cómo relacionar el *sentido* de lo filosófico y el *sin-sentido* de lo que no lo es?

Cuando nos introducimos al estudio de las ideas filosóficas encontramos que éstas no pueden darse separadas de la historia en que se producen; ni de la influencia que esta última ejerció sobre ellas y el juego de relaciones de los acontecimientos económicos, sociales, políticos y culturales, que en cierto modo las determinan. Estamos obligados a navegar con la historia vivida por los hombres que

por contraste con la historia de la filosofía es *insensata, sin-sentido*, vista desde la filosofía misma. Sin embargo, creo que el supuesto *sin-sentido* de ninguna forma debe ser comprendido en su significado *lato*, sino simplemente entenderlo como *otro sentido*, una forma diferente de *tener sentido*. Estamos obligados, los que nos dedicamos a la historia de las ideas, a no aceptar como único principio posible de conocimiento a los sistemas filosófico-discursivos cerrados y conformados por las totalidades constitutivas de cada filosofía, los que sólo adquieren sentido dentro de su propio discurso filosófico. Esto implica el problema de reducir o negar otros modos de reflexión filosófica y de producción de ideas, por una filosofía que desde su "supuesta pureza" totalizadora se impone sobre cualquier otra forma de pensamiento filosófico.

Toda obra filosófica surge o se da en una determinada situación, en la medida que pone de manifiesto y expresa unas causas que le dieron origen. No obstante esto, la situación no se hace presente en el *texto*, no se le menciona, ni se le señala específicamente en ninguna parte, sin embargo está presente a través de los problemas que la filosofía plantea. Es decir, la época, el tiempo en que la filosofía se produce la convierte de una situación vivida, de un problema dicho, en otro pronunciado. Porque es en el discurso donde el filósofo hace aparecer su época; vínculo entre la historia que los hombres hacen y los discursos que ellos forjan. Lo filosófico así concebido da forma a la cuestión de donde éste procede, lo que nos permite afirmar que lo *universal* teóricamente concebido radicaría en el *problema*. Es el problema y su alcance explicativo discursivamente el que determina lo universal de la reflexión filosófica. La validez de sus principios no puede dejar de ser a la vez la expresión de una determinada experiencia humana, situada en la historia. Punto de partida de la reflexión que aquí nos ocupa. En el entendido de que ningún sistema teórico-filosófico detenta la verdad o los principios y fundamentos de validez absoluta e incontaminada de la realidad donde ella se produce, sino que, no obstante la universalidad de sus problemas, está penetrada, permeada, por aspectos no-filosóficos, por la historia y lo que en ella contingencialmente se realiza.

## 2. *Historiografía de las ideas (filosóficas) en América Latina*

**H**ABLAR de una historiografía para una historia de las ideas filosóficas en América Latina en sí mismo nos delimita el espacio en el que habremos de reflexionar y nos ubica en un lugar específicamente constituido. La historiografía tiene como objetivo fundamental

descubrir el tiempo en el pasado y el presente de las sociedades humanas. Es recrear, interpretar, imaginar el *haber sido*, es la reconstrucción de lo que no se repite, opuesto al principio positivista de las ciencias naturales, como el de la repetición y el experimento. Empero, en la actualidad, el concepto de repetitividad ya no es la pauta de todas las ciencias y en el caso específico de las ciencias sociales es, más bien, la reconstrucción de los procesos de las sociedades humanas en el tiempo, principio teórico y metodológico que hoy ya no se pone en duda. Sin embargo, su función sigue siendo proporcionar el elemento cultural de la estructura social a partir de ciertos factores epistemológicos.<sup>5</sup> La historiografía plantea preguntas que en muchos aspectos le dan consistencia teórica a su indagación. Interrogantes sobre el cómo conocer la realidad social en su totalidad, cómo descubrir su historicidad, cómo se puede formular ese conocimiento.<sup>6</sup> Cuestionamientos claves para una mejor comprensión y para dar respuestas a nuestros interrogantes.

La historiografía de la historia de las ideas en América Latina tiene que partir de ciertos criterios teóricos y metodológicos, pues de otra forma se corre el peligro de no llegar a nada concreto. Asumir en primer lugar que *la historia es variable*. Sin embargo, la historia tiene que ser reconstruida reiteradamente, pero en diversos horizontes; tal sería el caso de la reconstrucción de nuestra historia de las ideas y de las ideologías. Es necesario revalorar el pasado ideológico a partir de una metodología que sea a la vez una forma de conocimiento. Revisar las historiografías latinoamericanas y las formas de conciencia e inconciencia en la historia a partir del presente, y desde aquí, descubrir los diversos modos de pensar y filosofar en América Latina, sus sustentos teóricos y la radicalidad de las reflexiones.

La historiografía de la historia de las ideas plantea problemas como la consideración del pasado de la ideología nacional o de clase; el estudio pormenorizado de las distintas manifestaciones políticas, sociales, filosóficas, estéticas, religiosas, científicas, etc. Todas estas ramificaciones requieren del concurso de la interdisciplina de las ciencias sociales y de las humanidades. Esto es lo que constituye el mundo de las ideas y su inserción en lo histórico, los orígenes sociales de alcances y resonancias y, a la vez, la producción de trabajos originales que abren campos a la tarea historiográfica. Estas

<sup>5</sup> Cf. Sergio Bagú, "Perspectivas de la historiografía latinoamericana", *Dialéctica* (Puebla, UAP), Nueva época, núm. 27 (Primavera de 1995), pp. 83-84.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 85.

provincias fronterizas de “nuevas disciplinas” descubren un espacio de discusión teórica que en muchos sentidos tiene que ser superado. En el caso concreto de la historia de las ideas se abusa aún hoy de *conceptos apriorísticos* que entorpecen la comprensión del contenido de las ideas, de las categorías y conceptos, impidiendo que se los vea desde la experiencia en que se producen, deformando su interpretación y sentido.

Ricaurte Soler llama la atención sobre la valoración y aportes de los primeros historiadores de las ideas, destaca en ellos los rasgos diferenciales que les ofrece el contenido ideológico americano, comparado con el europeo. Como ejemplo paradigmático señala *El positivismo en México* de Leopoldo Zea, de 1943, donde se “intenta establecer la sustancial diferencia existente entre el positivismo europeo, particularmente francés, y el positivismo en México”.<sup>7</sup> Así el comtismo expresa en Francia una filosofía del orden establecido por una burguesía hegemónica, mientras que en México, la “burguesía” se ve obligada a conciliar con los intereses de las otras “clases sociales”. El abordaje de la historia de las ideas, aunque limitado por parte del historicismo de la primera mitad del siglo xx en Latinoamérica, fue un esfuerzo por comprender nuestra realidad y su historia. Esfuerzo que debe ser incorporado a las investigaciones de la historia de las ideas filosóficas, pero problematizando, profundizando y criticando nuestra historia pasada y su inserción en el mundo global.

Soler critica que las historias de las ideas tienen el grave defecto de ser someramente abstractas respecto de la estructura social latinoamericana; esto no impide reconocer que aquellas investigaciones de los años cuarenta aportaron contribuciones de incuestionable valor.<sup>8</sup> Dentro de estas contribuciones son destacables, según el filósofo panameño, las siguientes:

1. A nivel latinoamericano, y también a nivel nacional, se registran con parsimonia y claridad las especificidades de una historia ideológica que nunca podrían definirse como caricaturesco reflejo de metrópolis ideológicas.

2. Se identificó inadecuadamente las causas internas de aquellas especificidades ideológicas, pero se señaló su existencia con lo cual se desbrozó el

<sup>7</sup> Ricaurte Soler, “Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericanas”, *Tareas*, núm. 33 (1975), p. 75.

<sup>8</sup> Cf. Carlos M. Rama, *La historia y la novela*, Buenos Aires, Nova, 1974, p. 51 (véase también Ricaurte, *op. cit.*, p. 75).

camino para una correcta metodología que apropiara para el conocimiento de nuestra realidad la dialéctica de las causas externas e internas.

3. Con las limitaciones ya indicadas se ofreció a nivel superestructural una periodificación 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 y progresivo en la sociedad latinoamericana.<sup>9</sup>

Sin duda los señalamientos de Soler a la reflexión filosófica latinoamericana son muy importantes y reveladores, en la medida que ponen al descubierto las limitaciones historicistas y los aportes positivos. Aunque en sus investigaciones la mayoría de los filósofos latinoamericanos de la década de los cuarenta consideraron que las ideas están condicionadas por la realidad sociohistórica, algunos intentaron elaborar los fundamentos gnoseológicos de una sociología del conocimiento dentro del marco de la situación histórica social concreta.<sup>10</sup> Las limitaciones existentes se debían, por aquellos años, a que no se contaba aún con una historia económica y social de América Latina a la cual el historiador pudiera remitirse. Ya durante los años sesenta y setenta se “sateliza” toda la historia para convertirla en un reflejo de las burguesías “centrales”. El mecánico reflejismo que intentaron superar los historiadores de las ideas de los años cuarenta y cincuenta es, sin embargo, reeditado ahora a su nivel de interpretación sociológica.<sup>11</sup> Se reconocen los méritos de la “teoría de la dependencia”, porque estudia económica y sociológicamente nuestra realidad, pero deja de lado el estudio de las ideologías como una forma de evadir el análisis “superestructural”. El esquematismo de esta teoría interpretativa resultó en su momento seductor porque planteaba la posibilidad ultraizquierdista para la interpretación de la historia latinoamericana: “la *boutade* agresiva ahorra el esfuerzo de análisis” para reflexionar con seriedad. Según Soler en la “teoría de la dependencia” se pueden hacer con precisión los siguientes señalamientos:

1. A nivel de los modos de producción se esquivó todo análisis de la realidad económico-social de la España “moderna” y de la manera como esos modos se combinaron con los existentes en las sociedades indígenas.

<sup>9</sup> Ricaurte Soler, “Consideraciones”, p. 78.

<sup>10</sup> Cf. Ricaurte Soler, *Estudio sobre la historia de las ideas en América*, Panamá, Universidad de Panamá, 1959, pp. 17-18.

<sup>11</sup> Ricaurte Soler, “Consideraciones”, p. 78.

2. Por lo que se refiere a la estructura social latinoamericana, puesto que ésta resulta de una imposición externa, colonizadora o neocolonizadora, pierde sentido toda discriminación interna que distinga clases progresivas de reaccionarios, las nacionales de las antinacionales...<sup>12</sup>

La crítica de Soler para aquel momento es atinada. Hoy existe una conciencia más o menos clara de que no se puede hacer historia de las ideas inmanentistas, o sea de las ideas por las ideas. Es decir, desde una visión idealista, donde la realidad está determinada por el pensamiento o a través de una razón lógica según los principios de la razón dialéctica hegeliana: una "Historiosofía" que privilegia al espíritu por encima de la historiografía sociohistórica. Esto obviamente cancela el pensamiento no original, del mismo modo que no hay lugar para el pensamiento hispanoamericano tal y como éste se ha hecho expreso.<sup>13</sup>

Para estudiar la historiografía de las ideas es necesario reconsiderar los supuestos con los cuales nos vamos a acercar a la realidad sociohistórica. Más allá de cómo se ha venido manejando, es necesario señalar que a la realidad no se accede de forma directa, sino siempre desde una relación mediada por una ideología, por representaciones del mundo, por las relaciones sociales concretas, por ciertos imaginarios sociales y por diversas formas expresivas simbólicamente constituidas, y por un lenguaje penetrado por la historia, el que a la vez es también un constructo histórico.<sup>14</sup> Se debe partir de un sistema de ideas, de lenguajes discursivos, conformados desde un cuerpo teórico-filosófico regulado por un conjunto de relaciones interdisciplinarias regidas por la realidad material.

Para permitir construir una historiografía de las ideas enraizada en la historia de América Latina se requiere desmontar el supuesto universalismo totalizante traído a nuestro continente, para asumir que éste no es sino la expresión de una especificidad. Antes quisiera advertir que dicho universalismo no está radicado en la constitución teórica de los procesos discursivos de las construcciones de las ideas filosóficas, porque lo universal se encuentra en la amplitud de los problemas que enfrenta, que deben ser explicados críticamente a partir de una metodología que interroge sobre el modo en que

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.

<sup>14</sup> Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, p. 62.

los hombres producen conocimientos y formas de existencia en la historia. Lo común pues en la filosofía no radica en su unidad, ni en el sistema, sino más bien en la pluralidad de sus análisis interpretativos. Esto es quizá lo más cuestionable dentro de un sistema, porque implica manejarse sin un marco teórico, y esto es contrario a una visión filosófica que tiene por principio que entre más sistemática es una teoría filosófica, más se aleja de la historia. Pero este supuesto no es totalmente cierto, porque toda expresión está arraigada en las experiencias históricas pertenecientes a las sociedades que les dieron origen. Si los contenidos de la filosofía y su historia han sido compatibles con cierta frecuencia, es porque la filosofía funciona como legitimadora del estado de cosas existentes. Es decir, que debajo de la sacralización universalista de la filosofía hay un ejercicio del poder. La historia de las ideas y la de la filosofía no son, en ningún modo, esferas autónomas de la historia. Son indisolubles de una historia de las ideologías, de las sociedades y de sus transformaciones, porque no es posible hablar de una *historia*, cualquiera que ésta sea, sino de la historia de las formaciones sociales.

La premisa que en última instancia orientó la investigación del ciclo de la historiografía de las ideas en América Latina consistió en asumir que toda universalización es la manifestación de una especificidad:

Lo particular, lo específico de las "circunstancias" americanas o de sus clases sociales, es un especial transcurrir de la historia, explicaría también la muy particular y específica asimilación de filosofías que en Europa se pretendían de valor universal. Pero en la puridad de verdad es una vana pretensión de universalidad de las filosofías europeas puesto que ellas responden a un contexto histórico social dado.<sup>15</sup>

La universalización del capitalismo muestra empíricamente la práctica de este modelo. Se acepta, en abstracto, que esta expansión universal puede adquirir distintas modalidades según las especificaciones geográficas y la coyuntura histórica. Sin embargo, la particularización, cualquiera que ésta sea, no invalida el sentido general de la totalización en marcha por el sistema capitalista.

La propuesta de una historia de las ideas no puede ser la repetición de formas diferentes de la misma concepción fundamental. Se trata de romper con el juego de la causalidad ontológica y de definir un nuevo modo de inteligibilidad en la investigación histórica

<sup>15</sup> Ricaurte Soler, "Consideraciones", p. 79.

desde una concepción de las relaciones de producción. Sin embargo, dada la situación que hoy se vive en el mundo y el estado actual de las investigaciones y hábitos mentales de las sociedades e instituciones sociales y políticas, y sobre todo de la lucha de las ideas y de la pulverización de los relatos abarcadores, es necesario replantear ciertos supuestos sobre la forma de hacer historia de las ideas filosóficas.

Mi insistencia sigue en pie con relación a la coherencia y la transparencia de la filosofía. En el supuesto de que la filosofía constituya un discurso diáfano y claro, en esa medida la filosofía desencadena dentro de sí misma y en su derredor una serie de debates. O sea, en cuanto se conforma como género autónomo diferenciado y diferenciable de los campos del conocimiento, la filosofía obligadamente tiene que plantearse problemas que le son específicos, los cuales apuntan a definir las reglas de producción de enunciados que circularán en su interior y exterior del campo de que se trata. Esto de ningún modo cancela la historia, pero contradice lo que se ha venido denominando como universal, ya que cada mensaje filosófico emitido tiene su propio marco de categorías y conceptos que no siempre son lineales, sino que algunas veces se entrecruzan, contradicen y oponen; esto es lo que ha originado en la historia las escuelas filosóficas.

El proceso reflexivo de nuestra argumentación hasta aquí tratado oscila sobre dos criterios que en la historiografía del pensamiento latinoamericano dieron origen a posiciones divergentes de interpretación histórica. En la actualidad, todavía no han sido suficientemente analizados sus supuestos gnoseológicos, y por lo tanto convendría una aproximación a ellos que ponga de manera expresa su fundamento epistemológico y sus implicaciones metafísicas.

Dicho sea de paso, la historia de las ideas en América Latina está en íntima relación con los fenómenos políticos, sociales, económicos y con las formulaciones conceptuales que surgen en el campo de la teoría filosófica, política, sociológica y literaria. A partir de estos primeros intentos por historiar el pensamiento latinoamericano, hasta fechas recientes, las relaciones con estas disciplinas no sólo han sido señaladas sino reconocidas, particularmente la interrelación de lo filosófico con lo político. Ya desde principios del siglo xx Francisco Calderón (1912) hacía mención del carácter político de la filosofía latinoamericana. Apuntaba que las diversas corrientes —empirismo inglés, eclecticismo francés, benthamismo— no constituyeron movimientos intelectua-



les profundos. Se reemplaza a la escolástica caduca por una ideología política en lucha por el poder; otro tanto dirá el norteamericano William Rex Crawford (1945) al señalar que "la problemática filosófica surge directamente de las modalidades propias de las sociedades latinoamericanas".<sup>16</sup> Sin embargo, aunque el fenómeno es reconocido, las interpretaciones varían.

Esto no quiere decir que lo político sea una exclusiva del pensamiento latinoamericano, sino algo inherente a las diversas filosofías. La filosofía que se asume desde la perspectiva de lo político adquiere un carácter de subversión que transgrede la institucionalidad de un pensamiento sedentario constituido por códigos institucionalmente establecidos. Aspira a establecer una coherencia entre los diferentes discursos internos de la Institución con lo político, lo social, lo religioso, lo jurídico. O sea, tiene una función armonizadora y otorga a cada discurso una *visa de expresión*. Esta filosofía institucional decreta lo justo y lo erróneo y da a cada campo sus fundamentos esenciales y, a la vez, elabora un modelo global del futuro para convertirse en el centro y guía en el tiempo.<sup>17</sup>

Dominique Grisoni nos da la pauta para considerar a la historia de las ideas y a la filosofía latinoamericanas como subversivas, en la medida que ellas tienen un carácter no institucional y no precisamente académico, ya que se salen o quedan fuera de la Institución, además de que no participan en la labor de homogeneización de lo social. Es aquí donde tienen un papel preponderante las prácticas filosóficas al desempeñar otro papel que no es el de la filosofía y al rechazar su relación con la Institución subvierten los códigos filosóficos establecidos, para constituir una nueva forma de concepción filosófica, a la cual la autora denomina *nomadismo* de la filosofía.<sup>18</sup>

Lo arriba apuntado nos da la pauta para decir que no existen filosofías, ni conjunto de ideas, que en forma directa o indirecta no participen en la política, y por consiguiente en la práctica del poder. Compartimos con Horacio Cerutti que

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 filo-

<sup>16</sup> Obra citada por Ricaurte Soler en *Estudio sobre la historia de las ideas en América Latina*.

<sup>17</sup> Cf. Dominique Grisoni, "Obertura", en Dominique Grisoni, comp., *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982, pp. 7-27.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*

sofía 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.<sup>19</sup>

Para concluir diremos que tanto la historia de las ideas como la de la filosofía en Latinoamérica tienen que trabajar sobre sus tradiciones, interpretarlas y analizarlas críticamente, para poder afirmarlas, retocarlas, mejorarlas o en definitiva negarlas para desarrollar otras nuevas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ardao, Arturo, *Filosofía en lengua española. Ensayos*, Montevideo, Alfa, 1963.
- Bagú, Sergio, "Perspectiva de la historiografía latinoamericana", *Dialéctica* (Puebla, UAP), Nueva época, núm. 27 (Primavera 1995), pp. 89-93.
- Berlin, Isaiah, *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, FCE, 1983.
- Burke, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Cerutti Guldberg, Horacio, "Aproximaciones a la historiografía del pensamiento ecuatoriano", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México), núm. 11 (1978), pp. 215-244.
- , *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.
- Descartes, René, *Discurso del Método*, Madrid, Madrid-Calpe, 1970.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980.
- Grisoni, Dominique, comp., *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos*, Barcelona, Paidós, 1993.

<sup>19</sup> Horacio Cerutti Guldberg. *op. cit.*, p. 12.

- Ortega y Medina, Juan A., *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*, México, UNAM, 1980.
- Rama, Carlos M., *La historia y la novela*, Buenos Aires, Nova, 1974.
- , *La historiografía como conciencia histórica*, Barcelona, Montesiños, 1981.
- , *El nacionalismo e historicismo en América Latina*, Madrid, Tecnos, 1981.
- Soler, Ricaurte, ‘‘Criterio historiográfico para una historia del pensamiento americano’’, *Lotería* (Panamá), segunda época, núm. 29 (1958), pp. 29-34.
- , *Estudios sobre la historia de las ideas en América*, Panamá, Universidad de Panamá, 1959.
- , ‘‘Realidad o artificialidad histórica de la nación panameña’’, *Santiago* (Santiago de Cuba, Universidad del Oriente), núm. 7 (1972), pp. 65-81.
- , *Panamá en el mundo americano*, Panamá, Tareas, 1985.
- , ‘‘Nuestra América y la cuestión nacional en la democracia liberal’’, *Historia de las Ideas* (Casa de la Cultura Ecuatoriana), núm. 1991-1992.
- Vico, Juan Bautista, *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Buenos Aires, Aguilar, 4 tomos.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, México, FCE, Cultura-SEP, 1992.