



AVISO LEGAL

Artículo: Arturo Ardao : historiador de las ideas

Autor: Sasso, Javier

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 6, año VI, núm. 36 (noviembre-diciembre de 1992), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Sasso, J. (1992). Arturo Ardao. Historiador de las ideas. *Cuadernos Americanos*, 6(36), 140-151. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1992 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
México, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones 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: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido 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>



Con la licencia BY-NC-ND 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. Pueden 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 con propósitos comerciales.

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.

ARTURO ARDAO HISTORIADOR DE LAS IDEAS

Por Javier SASSO

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR, CARACAS

I

LA OBRA DE ARTURO ARDAO se presenta ante el lector como un conjunto de considerable magnitud, centrado en el ejercicio de la disciplina que ha solido denominarse Historia de las Ideas en América o Historia del Pensamiento Latinoamericano y su producción, en sus comienzos suscitada por los trabajos de José Ingenieros, Alejandro Korn y Francisco Romero, y proseguida luego en estrecho contacto con la línea historiográfica cuyo principal centro animador ha sido México, sin duda ha de quedar como un modelo de empeño y escrupulosidad en esa tarea que él y otros entendieron como una contribución al autoconocimiento de América Latina. En sus primeros libros y en múltiples textos breves, Ardao ha brindado una reconstrucción del panorama de las ideas en el Uruguay que toma como hilo conductor las grandes corrientes filosóficas recibidas, adaptadas y aplicadas por la intelectualidad local. Desde los modestos comienzos escolásticos e ideologistas hasta la superación del positivismo en la cultura del novecientos, pasando por la breve pero notable presencia de un sansimonismo libremente asumido, así como por la larga lucha entre espiritualistas y evolucionistas, ha mostrado una y otra vez las virtudes de ese enfoque para la comprensión de las ideologías jurídico-políticas, los planes pedagógicos y las formas de producción artística.¹ Sus investigaciones lo han llevado también a tratar temas conexos, como el de la génesis y orientación doctrinaria de la Universidad, o el de la crisis de la fe tradi-

¹ Cf. esp. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo, Claudio García, 1945; *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*, México, FCE, 1950; *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la República, 1971.

cional y el afianzamiento del laicismo, de tanto peso en su país;² y también lo han conducido a estudiar, ya no corrientes de ideas sino pensadores individuales: así, entre otros, en sus textos sobre Rodó, Vaz Ferreira y, fuera ya del marco uruguayo, en su libro sobre Feijóo y en su *Andrés Bello, filósofo*.³ A su vez, ese esfuerzo de reconstrucción ha tenido por consecuencia que retomara en forma crítica algunos tópicos anteriormente circulantes, como lo hizo en su puntual refutación de la leyenda del positivismo de Batlle y Ordóñez, figura cimera del ala radical del liberalismo uruguayo, cuyas raíces espiritualistas puso de manifiesto y también, en una circunstancia similar, con respecto a la conciencia filosófica de Simón Bolívar.⁴ Y en lo que parece hasta ahora ser la culminación de su trayectoria, ha completado la tarea de historiar el surgimiento de la idea y el nombre de América Latina, así como, subsidiariamente, de las distintas formas de latinoamericanismo, desde el político-estatal al literario. Con esto, en cierto modo, se cierra el ciclo promovido por el afán de autognosis mediante la inclusión, siquiera tácita, de la propia vocación historiográfica en el marco del devenir temporal del objeto historiado.⁵

Dentro del grupo que se afirmó desde mediados de este siglo como portador de la disciplina aludida, Ardao se ha caracterizado por una actitud ajena al *historicismo* en él predominante. No se trata, desde luego, que éste le haya sido indiferente u hostil, puesto que ha compartido algunas de las fuentes de ese historicismo, así como también ha manifestado un claro interés por él. La ajenidad señalada consiste, ante todo, en haberse mantenido fiel a una concepción más clásica del quehacer filosófico y, coherente-

² *Racionalismo y Liberación en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1962; *La Universidad de Montevideo. Su evolución histórica*, Montevideo, Universidad de la República, 1950.

³ Cf. esp., además del ya citado *Etapas, Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1961; *La filosofía polémica de Feijóo*, Buenos Aires, Losada, 1962; *Andrés Bello, filósofo*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1986, así como varios de los textos agrupados en *Estudios latinoamericanos de Historia de las Ideas*, Caracas, Monte Avila, 1978, y en *Nuestra América Latina*, Montevideo, Banda Oriental, 1986; desde otro ángulo, cf. también *Rodó, su americanismo*, Montevideo, Marcha, 1970.

⁴ Cf. *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, Número, 1951, así como el texto correspondiente a Bolívar en *Estudios latinoamericanos*.

⁵ *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980; *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987.

mente con esa fidelidad, en haber soslayado producir, a partir de la Historia de las Ideas, una Filosofía de la Historia Americana. De ahí también su insistencia en distinguir entre "filosofía americana" y "filosofía de lo americano", así como el haber calificado de "error teórico" la posición sustentada por Alberdi en su escrito programático de 1840.⁶ E igualmente el que sus escasas incursiones en el terreno de las cuestiones filosóficamente disputadas pueda separarse cómodamente de su labor como historiador.⁷ Es con exclusividad de esta última que habré de ocuparme en lo que sigue y, por lo demás, sólo desde cierto ángulo.

II

EN la producción de Ardao, libros como *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* son un modelo de ese estilo de historiar del cual es un maestro indiscutible. En sus líneas generales ese estilo, compartido por otros miembros del grupo arriba aludido, sigue una nítida pauta metodológica. La tarea del historiador se concibe centrada en torno a *textos*, que en gran parte han sido exhumados por la investigación misma. Dichos textos son descritos (a veces minuciosamente) y por medio de su descripción se los *adscribe* a una determinada corriente intelectual; dicha corriente es una tendencia filosófica o de algún modo dependiente de la Filosofía. Al mismo tiempo, esos materiales que han sido descritos y adscritos son enmarcados, por el camino de la consideración de su entorno sociocultural, en la marcha histórica latinoamericana. Esta última operación, no obstante, es llevada a cabo por Ardao en forma muy cautelosa; a diferencia de otros estudiosos, ha preferido concentrarse en los dos aspectos anteriores, suponiendo como horizonte, por lo menos al referirse al siglo XIX, un proceso que laxamente cabría llamar de *modernización*. En cambio, ha sido categórico en su insistencia en tomar el plano filosófico como hilo conductor en el mundo de las ideas y de la cultura. De esta insistencia, teorizada y practicada, surgen consecuencias de importancia para ese mundo como totalidad estructurada.

⁶ Las apreciaciones de Ardao sobre el historicismo en general, y sobre su eventual nexa con Alberdi en particular, se encuentran ante todo en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963; cf. también *La inteligencia latinoamericana*.

⁷ Para la obra no historiográfica de Ardao cf. esp. *Espacio e inteligencia*, Caracas, Equinoccio, 1981.

Tal "concepción sistemática de conexión estructural en el mundo histórico" es presentada del siguiente modo: dentro de la "forma mental" que marca cada período del proceso histórico, "entre los distintos sectores de ideas, hay uno que por su naturaleza misma tiene un sello de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos... Es el sector de las ideas filosóficas". No hay contingencia alguna en el carácter animador e impulsor que para la historia global de las ideas reviste la de las ideas filosóficas, pues "por su generalidad teórica, el pensamiento filosófico condiciona en cada época todas las demás manifestaciones de la inteligencia". Esta "preeminencia" determina que esa historia sectorial sea "privilegiado instrumento de comprensión del hombre, la historia y la cultura", y que ella pueda brindar tanto "orientaciones doctrinarias" como "pautas metodológicas". La filosofía del derecho y del Estado, de la sociedad y de la economía, de la educación, el arte, la religión y la ciencia son "filosofía aplicada". Y, dado que "toda filosofía aplicada carece de sentido sin su constante referencia explícita o implícita a la filosofía general, y en definitiva, a la filosofía primera", no puede extrañar que Ardao entienda que "las ideas filosóficas son las de acción más universal", y que "es siempre teniéndolas a ellas por inspiración o fundamento, más o menos inconscientemente, que las demás ideas inciden sobre la realidad, al mismo tiempo que entre sí".⁸

Vale la pena pasar rápida revista a algunas de las expresiones más usuales que, en el propio Ardao, denotan la canalización de esa conexión estructural. A veces⁹ se da el caso especial en el que una doctrina filosófica *genera de modo expreso* algo que no lo es (como una escuela literaria). Más frecuentemente, encontramos que una filosofía *modeló* la intelectualidad latinoamericana, o que le *impuso* a ésta una *general impregnación*, o que *conformó* una mentalidad o que la *influyó*, *nutrió* o *inspiró*. Puede decirse que una filosofía *preside* una ideología política o que un movimiento educativo *avanza bajo las banderas* de otra. Las tendencias del realismo literario son *correlatos* artísticos del positivismo filosófico, el naturalismo

⁸ Cf. "Sobre el concepto de historia de las ideas" (1956) en su *Filosofía de lengua española*, pp. 83-91, e igualmente, en el mismo libro, pp. 79 ss.; cf. también *La inteligencia latinoamericana*, pp. 111-130, así como *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, pp. 11-18.

⁹ He tomado las expresiones señaladas de *Espiritualismo y positivismo*, pp. 16, 49 ss., 59, 246, 252, y de *Etapas de la inteligencia uruguaya*, pp. 127, 140, 142, 217, 287.

estético es *hermano* del científico, mientras que el modernismo literario es *solidario* de la renovación finisecular de la metafísica. Del principismo intransigente de ciertos liberales se dirá que es *solidario* del espiritualismo, pero también que *derivó* de éste, mientras, que el evolucionismo político es *producto* del positivismo, del cual *procede*. Generar, imponer, impregnar, conformar, influir, nutrir, inspirar, derivar, proceder, son verbos que indican un nexo que va de la causa filosófica al efecto extrafilosófico; ser solidario, correlato o hermano, no indica, por su parte, un nexo causal, sino la común pertenencia a una forma cultural. Ambos conjuntos léxicos son adecuados porque su misma oscilación manifiesta —se lo nombre o no— el supuesto según el cual “la filosofía es la época puesta en pensamiento”.

Dicho supuesto, sin embargo, ha sido aplicado por Ardao con discreción: de hecho sólo ha operado en él como *una convicción de trasfondo que cumple una genérica función heurística*. Y ciertamente no encontraremos en Ardao, por ejemplo, la reducción de lo epocal a la circunstancia inmediata de los pensadores latinoamericanos, ni menos aún el reproche de alienada a toda manifestación de cultura que no responda (a juicio del intérprete) a las necesidades sociales de esa circunstancia, riesgos éstos que suelen acechar al usuario de aquel supuesto. En su práctica historiográfica, la principalía del plano filosófico le ha servido casi con exclusividad como punto de partida para brindar una imagen de conjunto del objeto estudiado. Los *logros* de Ardao en la aplicación de ese enfoque ya han sido evocados; por ello mismo tiene interés explorar, a partir de esa aplicación ejemplar, cuáles puedan ser sus *límites*.

III

OTORGAR a la Filosofía el papel de vertebradora de la vida intelectual, e incluso cultural, implica ciertos peligros: estructurada por y desde la Filosofía, esa vida tiende a adquirir el tipo de “arquitectónica” que, con las excepciones del caso, parece ser norma en ella. Lo menos que puede decirse es que así se inducirá una imagen distorsionada, por excesivamente compacta, de lo que se busca historiar, con la doble consecuencia negativa de o bien desdeñar los textos en los que no cabe esperar esa sistematicidad o bien encontrarla ficticiamente, forzando el sentido de lo que se lee. Aún más: el devenir de esa vida adquirirá probablemente aquellos rasgos de la disciplina rectora que ocupan el proscenio en los

manuals de historia de la Filosofía. Bien sabido es que, en el interior de la profesión filosófica, mucho es lo que se ha alegado contra la ilusión de uniformidad que ellos generan, así como contra la proyección anacrónica, generalmente inconsciente, que sus autores hacen de los problemas de su presente y también de *la concepción misma de la Filosofía* que para ellos rige, pero no necesariamente para sus historiados. El traslado de esas dificultades o fallas al terreno más heterogéneo del "pensamiento" sólo puede agravar esos males.

Los historiadores de las ideas en América Latina enfrentan sin duda el problema señalado, ya que están en constante presencia de convicciones que no se han articulado teoréticamente, o que se han articulado gracias a modos de formar alejados de los que la actual academia filosófica estila. Así, por ejemplo, cabe preguntar qué era, para un poeta romántico, ser espiritualista, o qué implicaba, en un abogado de 1890, su adhesión al positivismo; y aun cómo se llevaba a cabo en el medio *el acto de leer*, y de leer "filosofía". Es muy posible que el poeta se acercase a los textos como quien se pone a espigar en Lamartine, y que a su vez leyera a éste con una disposición a la inmediatez afectiva que hoy no solemos emplear ni siquiera al leer poesía. Y es probable que el abogado se vinculara a Spencer del mismo modo que a un editorial o a un "artículo de fondo". No debe presumirse, claro está, que *siempre* fuera así (ni, dicho sea de paso, que tales estrategias de lectura sean forzosamente erradas), pero por lo menos cabe conjeturar que estas formas de apropiación existieron y pesaron, y que debe preguntarse por ellas. Y más valdría preguntarlo antes de, o conjuntamente con, la descripción de los contenidos enunciativos de las convicciones circulantes.

Desde luego, Ardao ha lidiado con esta dificultad y eludido el escollo de la distorsión; lo ha hecho mediante el recurso de diferenciar entre el *pensamiento* filosófico y la simple *conciencia* filosófica:¹⁰ "pensar por cuenta propia", "elaborar o reelaborar" un conjunto de ideas es criterio de lo primero, mientras que "tener sus ideas", "encauzar por ellas" la vida, guiándose por "convicciones ... más o menos lúcidas, más o menos definidas", es propio de lo segundo. Pero, admitida la distinción, y habiéndonos ya colocado en esto y no en aquello, podríamos seguir preguntándonos si es el mismo tipo de relación con la doctrina a la que se adhiere el que encontramos en todas las conciencias. Parece que hay lugar para aclarar y precisar,

¹⁰ Cf. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, esp. pp. 41 ss. y 62 ss.

ante diversas situaciones, lo que debemos entender por "adherir" o por "tener una convicción".

Con esto se está lejos de plantear problemas tangenciales a los temas concretamente explorados por nuestro historiador. Para poner un ejemplo: ha sido cuestión largamente disputada si eran, y cómo eran, católicos los hombres de 1810 y, en particular, es digno de ser preguntado cómo pudo funcionar, hasta casi completado el segundo tercio del siglo XIX, el llamado "catolicismo masón". ¿Respondían las logias sólo políticamente, y no filosóficamente, a los criterios básicos de la Masonería? ¿Se trataba de simples católicos liberales o, por el contrario, sucedía que esos hombres sólo nominalmente eran católicos? Ardao, para el caso uruguayo, ha producido una reconstrucción documental de los avatares de ese peculiar catolicismo, y lo ha adscrito al avance de un proceso secularizador condicionado por la evolución del pensamiento filosófico occidental.¹¹ Pero con esto estamos aún lejos de clausurar el tema, pues lo que parece entonces requerirse es un estudio acerca de cómo era vivida y creída en el medio la religión oficialmente inculcada, y cómo se la correlacionaba con el conjunto de convicciones, proyectos y prácticas. *Es poco plausible que la Filosofía pueda, ante esta nueva tarea, seguir ejerciendo el papel de hilo conductor.*

Otro ejemplo servirá para el mismo fin. En su examen de las corrientes filosóficas en el tercer cuarto del siglo XIX uruguayo, Ardao, tras establecer el predominio sin disputa de la escuela de Cousin, señala que su vigencia corre paralela con la del romanticismo; éste no sólo existe en tanto tendencia literaria, sino que da lugar a la fuerte presencia de un "verdadero romanticismo político, exteriorizado con brillante elocuencia", que fue un "temperamento" caracterizado por "la afirmación dogmática del liberalismo constitucionalista" y por "la rigidez absoluta de la moral cívica". Si por un lado, "romanticismo y espiritualismo fueron aspectos indivisibles de una misma expresión cultural" (caracterizada por rasgos tales como "la exaltación psicológica y moral de la conciencia humana, el culto de la poesía, el idealismo ético"), no es menos cierto, por otro lado, que, para Ardao, el plano filosófico nutrió y fundamentó la conciencia romántica: tal dualidad, ya se ha visto, es lo que cabe esperar de la función de expresión rectora que es propia de la Filosofía. Pero lo que Ardao agrega a esto plantea un nuevo tópico acerca de la naturaleza de ese regir, cuya indagación no puede soslayarse: la actitud romántica ("grandilocuencia

¹¹ Cf. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, esp. pp. 135-189.

principista''), dice, "estuvo presidida así ... por la figura de Víctor Cousin, político y orador de la filosofía él mismo, antes que filósofo propiamente dicho".¹² ¿No podría pensarse entonces que el espiritualismo ecléctico ocupó el lugar de honor precisamente porque respondía ya a ese "temperamento" asumido por quienes se dejaban nutrir por él? ¿No corresponde así, al estudiar ese momento histórico, examinar si la Filosofía misma no se encontraba de antemano copada por una "retórica conmocional" que le daba a su propio carácter de expresión cultural un sesgo heroico-patético, y que es por eso que pudo *figurar* en el lugar de honor? Ardao replicará quizás que ya lo sabíamos, y sin duda tendría razón, pero, ¿no se nos obliga así a volver a los textos para someterlos a otro tipo de análisis, diseñado para enfrentar estos aspectos? Y de ser esto cierto, ¿se puede mantener, en este nuevo avance del arte o ciencia de historiar ideas, la genérica preeminencia del plano del filosofar? Más bien parece que nos hallamos en el terreno de lo vivencial y que su exploración requiere de otros hilos conductores, quizás sólo provisionarios y coyunturales, que habría en cada caso que calibrar y precisar.

IV

Los aspectos de la historia ideológica y cultural que se vinculan más naturalmente al plano de la experiencia vivida se vuelven particularmente apremiantes para una historia del pensamiento latinoamericano, cuando nos tropezamos con el problema de la conciencia filosófica de sus escritores. No es de ahora que se habla de su pertenencia a tal o cual corriente; y al margen de cómo haya sido debatido el punto, lo menos que cabe decir es que es digno de estudio. Una de las coyunturas más propicias para efectuar éste se encuentra en el nexo que el modernismo literario tuvo con el fenómeno de la "superación del positivismo" que coetáneamente se hallaba en curso. Ardao se ha ocupado de él a partir del caso de Herrera y Reissig, y así ha mostrado, una vez más, los logros y los límites de su estrategia.

En efecto: en un texto breve pero importante, Ardao probó en la poesía de Herrera y Reissig la presencia de un "anhelo metafísico" que sustituye, aproximadamente desde 1903, a una inicial

¹² Cf. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, pp. 51-53.

posición evolucionista de cuño spenceriano. Esta "nostalgia de lo absoluto" condujo al poeta a la incorporación de un léxico característico donde se expresa "un *pathos* metafísico sin par en la poesía modernista" y cuyo sentido debe ser cabalmente reconocido. Herrera adopta de este modo, sin repudiar radicalmente el evolucionismo, una perspectiva que se nutre no sólo de la filosofía de la vida sino también de Schopenhauer, de Nietzsche y, sobre todo, de la *Filosofía del inconsciente* de E. von Hartmann, quienes lo llevan, en textos como *Desolación absurda* y *La vida* (cuyo peculiar carácter de poema con anotaciones lo hace propicio al análisis), así como en otros posteriores, a temas que serán luego los de la filosofía existencial, como "la vida y el ser para la muerte, el ser y la nada, la desolación y el absurdo", con lo cual el conjunto de su obra queda "inscrita en la ascendente curva de su época que infundía a la sola palabra metafísica, proscrita... durante varias décadas, una indefinible sugestión". Por todo ello, "ese *pathos* tuvo un sentido" y, a la luz del léxico de la filosofía novecentista, incluso "términos en apariencia... vagos e indefinidos", como los de "Ideal" e "Ilusión", tan recurrentes en sus textos, "cobran un preciso significado de época".¹³

Ahora bien: las cosas podrían dejarse aquí, y con todo derecho. Sin embargo, parece claro que, de considerarse por terminado el tema, dos peligros nos amenazan, pues, dado el hilo conductor asumido, hasta ahora ha quedado sin mostrar *cuál es el tipo de discurso poético al que se ha integrado la temática filosófica*. Y este efecto no sólo es indeseable para quien quiera saber de Herrera y de su obra, sino para quien intente conocer, a la luz de ese caso, el *modo histórico de apropiación* de una filosofía. Pero para evitar ese doble peligro será preciso descender al análisis textual, no en busca de su ya establecido *contenido enunciativo*, sino de los rasgos del *acto de su enunciación*. Y, en efecto, la poesía "metafísica" de Herrera y Reissig dista de ser trivial desde este punto de vista. Pues difícilmente haya de encontrarse otro caso de un anhelo de absoluto expresado en una forma a la que tan cabalmente corresponda el bajtiniano nombre de *carnavalización*.

En efecto: tomemos por caso las persistentes alusiones panteístas, en particular frente a la Naturaleza entrevista como totalidad; ellas son no sólo abundantes sino coherentes, y se extienden a lo

¹³ Cf. "De ciencia y metafísica en Herrera y Reissig", en *Etapas*, pp. 287-296.

largo de toda la obra, en diversas modalidades.¹⁴ Pero nada de esto impide —antes al contrario— que lo aludido sea transformado deliberadamente en decorado más o menos grotesco, como en la *Berceuse Blanca*:

Afuera es un motivo de Brahms sobre un exótico
panteísmo que anuncia descriptivos efectos;
en todo un ritornelo de columpio narcótico
para oboes de ranas y marimbas de insectos.

No en balde uno de los textos más característicos (*La Torre de las Esfinges*, subtítulo *Tertulia lunática*) será declarado, en el epígrafe, una “psicología morhopanteísta”. Y si es cierto que en *Desolación absurda* el demonio femenino (que puede identificarse con la muerte) es llamado “la paradoja del ser en el borrón de la nada”, aún más significativo resulta señalar el contexto en que esta entidad es así calificada:

Tú eres póstuma y marchita
misteriosa flor erótica,
miliunanochesca, hipnótica,
flor de Estigia acre y marchita;
tú eres absurda y maldita,
desterrada del Placer,
la paradoja del ser
en el borrón de la Nada,
una hurf desesperada
del harem de Baudelaire.

La caída brusca del tono aquí presente es, por lo demás, uno de los más frecuentes recursos del poeta, como lo es la acumulación frenética de imágenes a la vez adecuadas y excesivas. No hay razón para pensar que la peculiar distancia que de este modo se estatuye ante lo enunciado (y que de ningún modo parece ser la del rechazo) ni la estética *kitsch* en la que todo el conjunto va inserto puedan tomarse como datos que meramente vengan a *añadirse* a la conciencia filosófica del poeta. Y tampoco se resuelve nada declarando que, al

¹⁴ Los textos aquí expresamente citados de Herrera y Reissig se encuentran en el volumen *Poesía completa y prosa selecta*, Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 123, 168 ss., 308.

fin y al cabo, se trata de poesía y no de texto filosófico (declaración que Ardao desde luego no hace). En primer lugar, porque la prosa de ideas de Herrera suele estar movida por un tono similar, como cuando, entre tantos otros pasajes similares, llama a Hobbes "hijo amado de Epicuro, padrino egoísta de La Rochefoucauld; luna negra de escepticismo que visitó las noches de Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche". Y, en segundo lugar, porque nada cuesta advertir la distancia entre el tono empleado por Herrera y Reissig con el que en *Lo fatal* asume Darío, de quien no se negará que era poeta y vivía su papel. Otras formas de discriminación historiográfica parecen requerirse también aquí para proseguir la tarea emprendida.

V

Las consideraciones anteriores han querido exhibir los rasgos centrales de una forma de historiar que fue un momento no sólo fructífero en sí mismo sino también necesario para superar el predominio de enfoques impresionistas o poco fundados en el ámbito de la historia del pensamiento latinoamericano; e igualmente han intentado mostrar la pertinencia de nuevas maneras posibles de procurar el avance de la investigación. No obstante, debe quedar claro que tales formas nuevas en ningún momento pueden tener la pretensión de sustituir aquellas que Ardao ha ejemplificado en su producción escrita.¹⁵ En particular, debe resistirse la tentación de creer que por haberse asumido nuevas estrategias han caducado los requisitos de las antiguas.

Este peligro no es en absoluto imaginario: de él son víctimas múltiples intentos de pasar al "subtexto" ideológico sin una cabal discriminación previa de lo que el texto ofrece. Con más sofisticación sucede a veces también en quienes, correctamente sin duda, están interesados en los aspectos prediscursivos y vivenciales de la historia del pensamiento y de la cultura. Esto es lo que parece acontecer, por ejemplo, cuando la límpida tesis de Ardao acerca del peso del krausismo en la formación intelectual de Batlle y Ordóñez es

¹⁵ Digo "en su obra escrita" porque tanto en cursos como en conversaciones informales Ardao ha usado conceptos y hecho señalamientos (por ejemplo, sobre el "aura semántica" de un término y sus variaciones a lo largo de un mismo texto, o sobre lo implicado por lo que Vaz Ferreira llama "psicología de las discusiones") que van más allá de los límites en los que aquí se ha insistido.

cuestionada como secundaria¹⁶ y, de hecho, se la sustituye por una constelación imprecisa de rasgos donde un "naturalismo" aparentemente cumple el papel central, naturalismo que, a su vez, se asimila a un antropocentrismo inmanentista cuya existencia se prueba por (y quizás también se identifica con) el énfasis que Batlle y su movimiento pusieron siempre en el proyecto de, en lo posible, garantizar a todos "las pequeñas dosis de felicidad que hay en el mundo" o en contribuir incluso a "hacer placentero el viaje por la vida". Por esta vía no sólo se enuncian o se presuponen errores, en especial conceptuales (entre otros, el de postular oblicuamente la incompatibilidad entre un inmanentismo antropocéntrico y una metafísica espiritualista) sino que se termina, paradójicamente, en el reforzamiento de la tesis de la filosofía como hilo conductor, ahora bajo el nombre de "cosmovisión" e introduciendo en nombre de ésta otro repertorio de convicciones especulativas, pero desdeñando las que efectivamente acontecieron. Por eso, y aparte de sus valores concretos, el modelo practicado por Ardao con tanta maestría ha de ser considerado un hito irreversible en la tarea de "hacer historia" y, por lo mismo, bien puede decirse que *ha hecho historia*.

¹⁶ Tal sucede en Carlos Real de Azúa, *El impulso y su freno*, Montevideo, Banda Oriental, 1964, esp. pp. 30 ss. Desde luego, tampoco se le hace justicia a Ardao ni a su tema si se entiende que probó (o quiso probar) que el batllismo, en su conjunto, era krausista o que le era esencial e insustituible el krausismo.