



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Función de la filosofía en la génesis del Uruguay actual: la filosofía en el proyecto de la primera modernización

Autor: Acosta, Yamandú

Forma sugerida de citar: Acosta, Y. (1992). Función de la filosofía en la génesis del Uruguay actual: la filosofía en el proyecto de la primera modernización. *Cuadernos Americanos*, 6(36), 152-179.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año VI, Núm. 36, (noviembre-diciembre de 1992).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste 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.

FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LA GÉNESIS DEL URUGUAY ACTUAL. LA FILOSOFÍA EN EL PROYECTO DE LA PRIMERA MODERNIZACIÓN

Por Yamandú Acosta
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA,
MONTEVIDEO

I. Introducción

EL TEXTO QUE AQUÍ PRESENTAMOS configura un proyecto de investigación en el que la obra de Arturo Ardao cuenta como una de las motivaciones fundamentales.

Nos ha movido permanentemente a la reflexión tanto su filosofía de la cultura — particularmente de “nuestra” cultura— como su historia de las ideas en su rigurosa y fecunda articulación. Especialmente, la historia de las ideas filosóficas desarrollada por Ardao desde su libro inaugural *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay* publicado en 1945, configura para nuestro país la única obra histórico-filosófica de largo aliento. No es solamente su condición de única que la hace valiosa: su valor se sobredimensiona por las calidades de su ejecución.

Frente a una obra cumplida en una vida de sostenida dedicación a la investigación y a la docencia, hoy apenas podemos presentar un proyecto.

Si la obra historiográfica de Arturo Ardao constituye el primer tiempo de la historia de las ideas en el Uruguay, recorrer el “segundo tiempo” sin desmerecer el tiempo ya recorrido por nuestro fecundo autor es un inmenso desafío para quienes aspiremos a intentarlo. Descontamos que en lo personal ya no podremos confrontar ese desafío. El primer tiempo fue recorrido magistral y personalmente por Ardao. La imposibilidad de recrear tal magistralidad y la diferente “naturaleza” del nuevo tiempo a recorrer coinciden en exigir un trabajo colectivo.

En la medida en que nuestro proyecto pueda ser un aporte para la motivación de ese trabajo colectivo, tendremos la tranquilidad de haber saldado una pequeñísima parte de la enorme deuda intelectual y personal que tenemos con el maestro Ardao.

II. El tema propuesto

Nos proponemos argumentar acerca de la vigencia y validez del tema de la función de la filosofía desde una perspectiva filosófica.

Definir la noción de perspectiva filosófica en un sentido estricto configura un problema filosófico de difícil solución y casi imposible consenso. Habrá de bastarnos la caracterización objetiva que señala a una tradición, que dentro de una tradición cultural englobante y en estrecha relación con las ciencias, la política y la ideología, se reconoce y es reconocida como tal. Desde esta perspectiva, caracterizada con tal latitud, es de rigor tener presente que ninguna vigencia comporta por sí sola alguna validez.

En lo que hace a la vigencia del tema, basta una argumentación de carácter mostrativo. A partir de la década de los setenta, en lo referente al interés filosófico por la filosofía es observable a nivel mundial un desplazamiento del centro de atención: el tema del objeto de la filosofía pierde protagonismo frente al de su función.¹

En América Latina tal desplazamiento del interés temático se manifiesta no sólo bibliográficamente, sino en una serie de foros

¹ Escribe en este sentido Arturo Ardao: "Aunque la expresión filosófica de la filosofía sea contemporánea, siempre fue la filosofía cuestión para sí misma. En nuestros días un cambio se ha producido sin embargo en su autorreflexión. En tanto que tradicionalmente la preocupación estuvo centrada en su objeto, *en la más reciente literatura de la filosofía de la filosofía lo está en su función*. No se trata de un desplazamiento por caducidad temática, pero sí de un desplazamiento de la vía de mayor interés. La preferente reflexión directa a propósito del objeto, se prolongaba en una directa línea semántica, de la esencia, el fin, el sentido, el contenido de la filosofía, en la que ésta era examinada como saber estático o en reposo. *Se ha pasado ahora a la preferencia por la reflexión en torno a la función, prolongada a su vez en la línea semántica de la misión, el papel, la tarea, el quehacer de la filosofía, en la que ésta es reconsiderada en la condición de saber dinámico o en actividad. La significación, entonces, antes que de la naturaleza de una entidad sustantiva, del comportamiento de un miembro estructural*", "Función actual de la filosofía en Latinoamérica", en Arturo Ardao y otros, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 12-13; también en Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987, pp. 133-134.

filosóficos es el tema de la función de la filosofía uno de cuyos centros de debate es el tema de la función de la filosofía.²

En Uruguay, por razones de su historia institucional, la discusión sobre esta problemática se vio prontamente desnaturalizada, al encontrarse restringida al ámbito de interlocutores subordinados a las directivas de consolidación de una filosofía funcional, a las entonces vigentes condiciones de ilegitimidad institucional. Por las mismas razones señaladas, al tiempo que en el Uruguay eventualmente se daba una discusión en el circuito cerrado de los elegidos por razones extra-filosóficas, fuera del país, destacados filósofos uruguayos en el exilio participaban en el primer nivel del debate continental.³ El restablecimiento de la institucionalidad democrática nos encuentra desfasados en más de una década de esta discusión filosófica, que hoy, ya en los noventa, tiene con seguridad otras connotaciones. En los precarios debates que los actores del filosofar han tenido a lo largo del último lustro, el tema de la filosofía —su función y la función de su enseñanza— ha estado presente.⁴ La bibliografía uruguaya presenta, finalmente, una sucinta aunque interesante aproximación al tema, bajo el título *La filosofía en la fundación de la estructura intelectual del Uruguay moderno*,⁵ recién en 1990.

Defender la tesis de la validez de la pregunta y del esfuerzo reflexivo e investigativo para darle respuesta, exige un tipo de fundamentación para la que no alcanzan argumentos de carácter mostrativo: se hacen necesarias razones en las cuales ya pierden significación los hechos.

² El Coloquio de Filosofía realizado en Morelia, México, en 1975, en el cual el texto arriba citado fue una de las ponencias, es ejemplar en este sentido. Hasta donde podemos precisar la información, la sesión dedicada al tema "¿Tiene sentido la filosofía en Venezuela?", en el curso del II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Caracas en 1988, constituye uno de sus ejemplos más recientes.

³ Me refiero obviamente a Arturo Ardao con la ponencia ya citada y a Mario Ambarino, participante en el mismo evento de Morelia con la comunicación "La función sociocultural de la filosofía en América Latina", publicada en: Arturo Ardao y otros, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 165-181.

⁴ En alguna forma en las discusiones internas del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias, en las Salas de docentes de Filosofía de la enseñanza media, en el Primer Encuentro Nacional de "Filosofar latinoamericano" desarrollado en Montevideo del 9 al 10 de septiembre de 1989.

⁵ Alvaro Rico, "La filosofía en la fundación de la estructura intelectual del Uruguay moderno", en *Problemática filosófica del Uruguay de hoy*, Montevideo, Filosofar latinoamericano, 1990, pp. 175-181.

El problema de la función de la filosofía se presenta como válido desde un punto de vista estrictamente filosófico, por cuanto reviste un sentido totalizador que abarca el sujeto el objeto y sus relaciones.

La delimitación de la cuestión a la función de la filosofía en la génesis del Uruguay actual, lejos de disminuir la validez de la misma, determina su potencialización, porque implica la remisión de la funcionalidad (o disfuncionalidad) de tal o cual filosofía a la estructura social en cuya génesis, autorregulación y transformaciones esa funcionalidad se constituye.

La naturaleza del objeto de investigación exige estrategias metodológicas que comportan la validez de cuestión filosófica de carácter epistemológico. Dada la pluralidad de lo social y la exigencia de unicidad de la prueba, la construcción del sistema de inteligibilidad de la cuestión propuesta se sitúa en la frontera filosófica de la interdisciplinariedad científica y convoca a la armonización del método estructural, el método dialéctico y el método analítico. Limitado el estructuralismo a la condición de método y deslindado de sus extremos más recalcitrantes como doctrina o filosofía, tal como lo quiere Piaget,⁶ hace viables las aproximaciones a las estructuras, a través de la integración de las dos manifestaciones de la razón más características de la tradición filosófica: la razón dialéctica que cumple con el imprescindible papel constructivo y la razón analítica que se reserva lo esencial de la verificación. En este perfil del estructuralismo como método que permite superar teóricamente la inicial opacidad o intransparencia de las estructuras, lejos de desvalorizarse los problemas relativos a la génesis, la historia y el sujeto, se concluye en su indisociabilidad respecto de los problemas relativos a la estructura.

En el nivel de mayor generalidad filosófica, podemos señalar a la pregunta por el sentido como una de las que reviste mayor especificidad. La pregunta por la función, subordinada a la pregunta por el sentido, suma a las razones de su validez teórica las de su validez práctica. Emplazada la filosofía estructuralmente en una totalidad social, siendo las estructuras sociales en muchos sentidos posibles liberadoras u opresoras, la coherencia funcional de la filosofía implicará relaciones prácticamente relevantes con una u otra orien-

⁶ Confrontar en particular Jean Piaget, *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1974.

tación de la dinámica estructural.⁷ Es a través de las mediaciones más significativas desde el punto de vista de la operatividad social, la política y la educación, que se verificará esa proyección práctica de la filosofía, la que constituye el centro de nuestro interés.⁸ Esa doble mediación se presenta seguramente como la más relevante en el proceso filosófico latinoamericano⁹ y uruguayo, teniendo un énfasis particularmente fuerte en el procesamiento del proyecto de la primera modernización en el Uruguay.

Sin desconocer las razones que dan mérito a la tesis del carácter rector de las ideas filosóficas dado su grado de generalidad y abstracción¹⁰ en relación con otros niveles de ideas, entendemos que la misma debe ser en alguna forma matizada por la consideración de los procesos de producción (o reproducción) de las ideas que nos remiten a prácticas productivas, comunicativas y políticas de los diversos agentes sociales, en las que cobran sentido definido en el marco de una totalidad concreta.

La determinación del sentido requiere sin duda un exhaustivo examen del discurso en el que se materializan las ideas filosóficas, pero implica además situar la letra muerta en el proceso vivo del pensamiento o de la actividad filosófica,¹¹ por lo que ellos signifi-

⁷ Señala Ardao en el texto ya citado: "En uno y otro caso, en fin, *las relaciones de dominio —o de dependencia, según se las mire— entre los sectores o grupos que forman parte de los sistemas o estructuras, se vuelven decisivas en el juego de los condicionamientos. Tanto, que son ellas, en definitiva, las que de modo más directo dan carácter a la función de la filosofía.* Explícita o implícitamente, como consecuencia, el propio filosofar resulta tironeado desde los opuestos extremos, para servir, con mayor o menor eficacia, de agente intelectual de dominación o de emancipación" (En la edición de 1976, p. 14 y en la de 1987, p. 135).

⁸ Esto no quiere decir que se desestime la relevancia teórica como un problema filosóficamente interesante, pero aun esta temática tradicionalmente más atendida quedará subordinada a la de la significación práctica.

⁹ Ardao insiste en este aspecto, tanto en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963, esp. p. 80, y en el texto ya citado, en las páginas 14 y 125 de las ediciones ya referidas, 1976 y 1987, respectivamente.

¹⁰ Esta tesis la trabaja particularmente Ardao en *Filosofía de lengua española*, esp. pp. 81-88.

¹¹ En la edición mexicana de 1976 de *Función actual de la filosofía en Latinoamérica*, Ardao utiliza la expresión "actividad filosófica" (p. 10), mientras que en el correspondiente pasaje de la edición montevideana de 1987, la sustituye por la de "pensar filosófico" (p. 132). Sin desestimar la hipotética preferencia del autor en el curso del tiempo por el "pensar filosófico" frente a la "actividad filosófica", marcamos la nuestra por su expresión original que, lejos de excluir al pensar, tiene la virtualidad de redimensionarlo en cuanto miembro de una praxis vital.

can de interacción con la sociedad. Hacer referencia al proceso de producción de las ideas supone que más allá de la comprensión del discurso que se ubica dentro de las fronteras de la intratextualidad es posible proceder a su explicación por su remisión al sujeto individual y al sujeto colectivo, inmediata y mediatamente responsables del mismo, respectivamente.¹²

Aceptada la tesis de Goldmann según la cual "ningún hecho humano ... puede ser comprendido de otra manera que como un estado concreto de tensión entre las fuerzas de equilibrio dinámico orientadas hacia el futuro y las fuerzas que las bloquean actuando en sentido contrario y que tienden a impedir tal desarrollo",¹³ la significación funcional de la filosofía en cuanto miembro estructural de una determinada estructura,¹⁴ sólo puede ser establecida —total o parcialmente— en relación a los caracteres de la totalidad, y ella debe ser en última instancia conservadora o transformadora.

La evaluación de la adecuación funcional en el concreto histórico y en relación con la realidad y los intereses del sujeto colectivo que dan fundamento último a la formulación del pensamiento filosófico requiere, además de la identificación de la conciencia real, la construcción del parámetro estimativo de una conciencia posible, entendida como "el máximo de adecuación que podría alcanzar el grupo sin cambiar por ello de naturaleza".¹⁵

La evaluación de una filosofía se perfila así como un camino idóneo para facilitar el acceso a la comprensión de una sociedad y

¹² Un sugerente texto de Marx publicado en la *Gaceta Renana* en 1842 ilustra así esta tesis: "Los filósofos no crecen, como los hongos, de la tierra; son productos de su época, de su pueblo, cuyos zumos más sutiles y más preciosos y también menos visibles circulan dentro de las ideas filosóficas. Es el mismo espíritu el que construye los sistemas filosóficos en la cabeza de los filósofos y los ferrocarriles en las manos de los obreros. La filosofía no es exterior al mundo, así como el cerebro no es exterior al hombre, aunque nose halle situado en su vientre", cit. por Lucien Goldmann, *El marxismo y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 111. Por su parte, Goldmann enuncia en este sentido en el texto citado: "toda creación cultural es a la vez un fenómeno individual y social, y se inserta en las dos estructuras que son la personalidad del creador y el grupo social en el cual fueron creadas las categorías mentales que la estructuran" Cf. L. Goldmann, *op. cit.*, p. 24.

¹³ L. Goldmann, *op. cit.*, p. 23.

¹⁴ Como lo señalaba Ardao en el texto citado en la nota 1.

¹⁵ L. Goldmann, *op. cit.*, p. 100.

una cultura, comprensión que por la magnitud del objeto tendrá inevitablemente un carácter aproximativo y el valor de tales aproximaciones debe ser permanentemente acotado por el ejercicio de la reflexión epistemológica.

III. La línea de investigación

EL presente proyecto se inscribe dentro de una línea filosófica que Miró Quesada ha identificado como uno de los paradigmas de la filosofía latinoamericana¹⁶ y que nosotros hemos considerado como el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano.¹⁷

Según la caracterización de Miró Quesada, este paradigma constituye, conjuntamente con la filosofía de orientación analítica, uno de los movimientos filosóficos de mayor volumen en América Latina: el que ha transitado desde la *historia de las ideas* a la *filosofía de lo americano*, y desde esta última a la *filosofía de la liberación o de la independencia*.¹⁸

Debemos consignar a este respecto que si bien las líneas de trabajo se han ido desarrollando según el orden señalado, las motivaciones liberadoras, emancipadoras o independentistas han sido sin duda las determinantes de una orientación latinoamericanista del pensamiento filosófico, que se ha propuesto lo latinoamericano como objeto y como finalidad.

Lo latinoamericano como objeto ha sido encontrado preferentemente en las manifestaciones episódicas de los sujetos históricos que con sus proyectos han contribuido a la producción del tejido dominador-emancipador de las estructuras vigentes en América Latina. El movimiento de la historia de las ideas en América no fue desde sus orígenes el de una historiografía aséptica presidida por las motivaciones de un conocimiento objetivo de la realidad, sino básicamente configurada como un saber presuntamente comprometido con los procesos de liberación de nuestro continente. Estas apreciaciones resultan particularmente pertinentes en referencia a la obra de Leopoldo Zea, gestor fundamental de la historia de las ideas en América como movimiento de proyección continental.

¹⁶ Véase Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981, esp. pp. 28-32 y 136-209.

¹⁷ Yamandú Acosta, "Sobre el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano", *Papeles de filosofía* (Montevideo), núm. 2 (1990), pp. 10-13.

¹⁸ Francisco Miró Quesada, *op. cit.*, esp. p. 140.

Al inscribir nuestro proyecto dentro de una línea de investigación, no podemos sino ubicarnos filosóficamente en la misma, dando pruebas de independencia de criterio a través de un posicionamiento crítico.¹⁹

Entendemos que el pecado original de la historia de las ideas en América, motivada y orientada como un saber de lo americano y como un saber de liberación, consiste —al menos en la orientación señalada— en una prejuiciosa concepción de lo americano y de la liberación que bordea las fronteras de la falsa conciencia ideológica, condicionando negativamente sus potenciales aportes al conocimiento objetivo de la realidad.

No por los resortes de un nacionalismo filosófico, que sería un sinsentido de injustificada irracionalidad, sino porque entendemos valiosa la consolidación de una tradición filosófica uruguaya, y porque además consideramos especialmente valiosa a esa consolidación en la línea de investigación en la que nos ubicamos, es que preferimos remitirnos a los antecedentes uruguayos de la misma.

En esa línea de trabajo que nos proponemos recrear, analizar críticamente y continuar, el nombre y la obra de Arturo Ardao son de primerísima magnitud. Esta última constituye la única elaboración sistemática de la historia de las ideas en el Uruguay, acompañada de consideraciones filosóficas acerca del sentido de ese tipo de labor.

La obra historiográfica de Ardao no adolece seguramente de las características distorsionantes que, por una intención excesivamente globalizadora, se han señalado muy atinadamente a algunos autores representativos de la tradición filosófico-historiográfica de la historia de las ideas en América en algunas de sus producciones.²⁰

El rastreo que hace Ardao de la evolución de las ideas filosóficas en el Uruguay se caracteriza por un elocuente respeto de los

¹⁹ En este sentido, conjuntamente con el ya señalado texto *Sobre el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano*, en lo que hace al proceso de mi relación con esta línea de investigación, les concedo todavía bastante vigencia a los trabajos *Sobre la historia de las ideas latinoamericanas* y *La historia de las ideas en la perspectiva de la liberación*.

²⁰ Javier Sasso, en dos trabajos recientes, *La escena histórica del pensamiento latinoamericano. Una consideración epistemológica*, Caracas, UCAB, 1989 y *Sobre el pensamiento latinoamericano y su historiografía*, *Analogía, Revista de Filosofía*, (México), núm. 1 (1990), pp. 61-81. En ambos textos apunta Sasso a una crítica "desconstructiva" de los intentos historiográficos más globalizadores de Roig y Zca.

textos, los datos y los hechos, así como por una gran asepsia en el esfuerzo interpretativo. Lo "puntual", como se dice hoy en forma sobreadundante, tiene presencia determinante en su producción historiográfica.

En sus estudios de la evolución de las ideas filosóficas hasta la quiebra del positivismo, la minuciosa exposición, trabazón y análisis de textos y acontecimientos no excluye la presencia de un trasfondo de procesos —que en un sentido lato podemos llamar culturales— de la historia occidental, americana y uruguaya. En su libro *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*,²¹ practica la más tradicional exégesis oscilante entre la intratextualidad y la intertextualidad de las influencias específicamente filosóficas, con el resultado de una rigurosa taxonomía descriptivo-interpretativa, en la que los antes señalados procesos culturales ni siquiera cuentan como trasfondo. Las características señaladas al conjunto de la obra, producto de su carácter fundacional y unipersonal, así como de las condiciones epocales que necesariamente marcaron su laboriosa ejecución, no desmerecen sus invalorable aportes que constituyen una referencia insoslayable para toda ulterior investigación.

Lo que ha sido señalado respecto del conjunto de las producciones de la historiografía de la historia de las ideas en América en cuanto a la utilidad de los materiales aportados²² se vuelve en el caso de Ardao particularmente pertinente, por cuanto la señalada asepsia en los procedimientos interpretativos nos permite rescatar, conjuntamente con los textos y hechos procesados en su obra, las propias líneas interpretativas que eventualmente motivarán una reformulación en nuevas claves.

²¹ Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, FCE, 1956.

²² Señala Sasso en el marco de su proyecto desconstructivo: "Esta tarea, por cierto, no conduce a anular la obra realizada por aquella historiografía, sino a verla en otra perspectiva y a esbozar la aspiración de que, a partir de la base documental abierta por ella, se ensayen otras vías de comprensión del pasado", cf. "Sobre el pensamiento latinoamericano y su historiografía", *Analogía, Revista de filosofía* (México), núm. 1 (1990), pp. 63-64).

Por su parte, Abelardo Villegas, en "Proyecto para una filosofía política de América Latina", al momento de sintetizar sus conclusiones, expresa que la mayoría de las cuestiones para el desarrollo de una posible filosofía latinoamericana concebida como meditación de la realidad podrán ser trabajadas, entre otros aportes, con los ya producidos por la tradición historiográfica de la historia de las ideas. Véase A. Ardao y otros, *Función actual de la filosofía en América Latina*, esp. p. 190.

Éste es el sentido que asignamos a la propuesta de Claps de abordar un "segundo tiempo"²³ en la tarea historiográfica de la historia de las ideas en América. Por "segundo tiempo" entendemos no solamente una natural continuación del primero sino también un tiempo radicalmente nuevo. Tal segundo tiempo en la historia de las ideas en el Uruguay, anunciado para la historia de las ideas en su conjunto en 1977, apenas ha sido recorrido episódicamente por el propio Claps,²⁴ con lo que el volumen de lo producido es incomparablemente menor que el que corresponde al primer tiempo, recorrido entre nosotros fundamentalmente por Ardao.

Sin descuidar el peso de factores coyunturales que pueden haber condicionado negativamente el desarrollo de este segundo tiempo, tal vez las razones de fondo explicativas de la baja productividad estén dadas fundamentalmente por: la riqueza de la masa de información a procesar, el instrumental teórico y metodológico a tener en cuenta en ese procesamiento, la dimensión progresivamente multidisciplinaria de la tarea y el esfuerzo colectivo que exige su realización.²⁵

El criterio filosófico-historiográfico clave para el desarrollo de un "segundo tiempo" en la historia de las ideas en América está dado, según palabras de Claps, por el punto de vista de la totalidad.²⁶

La noción de totalidad adquiere un sentido aplicable en el ámbito de las ciencias humanas fundamentalmente a partir de Marx²⁷ y

²³ Manuel A. Claps, "La historia de las ideas como historia de las ideologías", en *La filosofía en América*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 81-83.

²⁴ En particular una voluminosa investigación sobre *la estructura ideológica del ballismo*, que sólo ha sido publicada fragmentariamente, y una investigación en curso sobre *La filosofía de la historia en el pensamiento rioplatense* (desde la generación argentina de 1837 hasta Carlos Vaz Ferreira).

²⁵ Escribe Cerutti: "la tarea pendiente—construir una historia materialista de la filosofía latinoamericana— requiere operarios", Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.

²⁶ Expresa Claps en *La historia de las ideas como historia de las ideologías*: "creemos que ha llegado el momento de abordar el segundo tiempo de esta tarea, integrando las ideas en la *totalidad* del proceso histórico, interrelacionándolas con los diversos niveles de la realidad", ed. cit., p. 81 (el subrayado es nuestro).

²⁷ Sin desconocer el peso de la noción de totalidad en Hegel, pensamos que el uso pertinente para las ciencias sociales deriva de las elaboraciones de Marx.

muy particularmente de Lukács,²⁸ así como de cierta tradición marxista que enlaza con cuestiones conexas a la temática por este último abordada.²⁹

Los escritos juveniles de Marx presentan a nuestro juicio las bases para una teoría crítica del sujeto.³⁰ La piedra angular de esta teoría está constituida por la tesis marxiana de la unidad sujeto-objeto, tesis que no admite la absolutización sustantiva ni del sujeto ni de la totalidad concreta, así como tampoco su congelamiento en el absoluto de su identidad. En esta forma, totalidad y sujeto, mediante la dialéctica de su unidad, comportan una apertura al conjunto de los posibles. Esta apertura a lo posible se potencializa cuando se logra ver en la propia concepción marxiana la pluralidad de totalidades y sujetos. Pco de esta presunta teoría crítica del sujeto que, de acuerdo con nuestra argumentación, no puede y no debe ser separado de sus relaciones con la totalidad en la que tiene lugar su construcción, Marx nos proporciona solamente el momento negativo. Dado que la totalidad concreta se encuentra genéticamente comprometida con el sujeto, encarar uno de los problemas nos llevará, de modo implícito o explícito, a encarar el otro.

Lukács enfoca el tema de la totalidad desde el marco de un contexto polémico interior al marxismo. Tal vez las condiciones del debate por entonces en curso fueron determinantes de que Lukács caracterizara al punto de vista de la totalidad como lo que distingue al marxismo de la ciencia burguesa. No escapa que en esta caracterización el acento fundamental está puesto en el plano epistemológico, aunque bien implica supuestos ontológicos.³¹ La distinción u oposición marxismo-ciencia burguesa, explicada por el señalado contexto polémico no puede hoy considerarse

²⁸ En particular en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1973.

²⁹ Nos han interesado en particular las líneas de trabajo de Jean T. Desanti y Lucien Goldmann.

³⁰ Así lo hemos señalado en el breve texto *Elementos para una teoría crítica del sujeto* redactado en 1990 como informe y síntesis del trabajo en curso *Elementos en torno a la noción de sujeto en las primeras obras de Marx*.

³¹ Escribe Lukács en el capítulo "Rosa Luxemburg como marxista": "Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia", cf. *Historia y conciencia de clase*, p. 29 (el subrayado es nuestro).

legítima. Ello por lo que supone de adjetivación inadecuada al sujeto "ciencia", tanto como por lo que implícitamente podría retacearle al marxismo de cientificidad. Por otra parte, es interesante tener presente que la postulación del punto de vista de la totalidad como propio del marxismo, es decir de la ciencia en un nuevo sentido opuesto al de la fragmentación positivista, significa una reformulación de la relación entre filosofía y ciencia, sobre el eje de un común carácter totalizador.³²

En el marco de esa tradición conexas con las formulaciones de Lukács, la postulación por parte de Goldmann de "totalidades relativas",³³ acorde con los criterios implícitos en las formulaciones de Marx, aporta significativamente en el sentido de diluir los peligros derivados de una totalidad concebida como excesivamente compacta. Sobre estos peligros para la producción de un conocimiento adecuadamente fundado, nos advierte mediante una crítica epistemológica rigurosa y exhaustiva Javier Sasso.³⁴

En su libro *Totalidad concreta y conciencia posible*, Sasso trabaja sobre las dos nociones enunciadas en el título, de aplicación en distintos campos de investigación, particularmente en "el de la historia de las ideas entendida como historia de las ideologías".³⁵ Esta identificación de la historia de las ideas como historia de las ideologías es característica del enfoque histórico materialista y constituye la tesis central de Claps, quien adhiere a este enfoque en su sentido más amplio. De esta forma, el trabajo de Sasso nos proporciona

³² En la medida en que el marxismo pueda ser entendido como teoría en función de lo que ello comprende en cuanto filosofía y en cuanto ciencia.

³³ Dice Goldmann: "la hipótesis fundamental del estructuralismo genético implica la idea de que todo fenómeno corresponde a un número más o menos grande de estructuras de niveles diferentes o de *totalidades relativas*, para emplear un término que prefiero, y que, dentro de cada una de esas totalidades, posee un significado particular" Cf. L. Goldmann, *op. cit.*, p. 24.

³⁴ Aunque los trabajos de Sasso que tomamos en cuenta han sido producidos en Venezuela continúan una línea de trabajo —en particular en lo que hace referencia a los análisis epistemológicos de la línea de Goldmann— que había tenido un desarrollo importante en Montevideo, por lo que podemos legítimamente considerarlo dentro de la tradición uruguaya. Su producción no se inscribe obviamente dentro del latinoamericanismo filosófico, aunque desde los intereses de una epistemología de las ciencias humanas ha dedicado sus más recientes esfuerzos al señalamiento de múltiples inconsistencias de la historiografía del "pensamiento latinoamericano", apuntando a su reformulación.

³⁵ Javier Sasso, *Totalidad concreta y conciencia posible*, Valencia, Venezuela, Universidad de Carabobo, 1980, p. 13.

una relevante mediación para la reformulación del paradigma de la historia de las ideas en América a través de la integración de criterios provenientes del marxismo, en este caso a través de una crítica profunda a estos últimos.

Señalada ya la noción de totalidad concreta, es preciso tener presente la de conciencia posible, acuñada por Goldmann sustituyendo en alguna forma a la noción lukacsiana de conciencia de clase "atribuida". La conciencia posible de una clase social, entendida ésta como un sujeto colectivo en el cual, descontado el inevitable soporte individual de la conciencia, el centro de su configuración como sujeto está dado por la construcción de una "intrasubjetividad",³⁶ es caracterizada por Sasso, siguiendo a Goldmann como "el modo de sentir, interpretar y valorar la realidad con mayor coherencia respecto de la situación objetiva de clase".³⁷ Si la remisión de las estructuras significativas —en nuestro caso concreto las ideas filosóficas— a la totalidad concreta nos permite explicarlas en su génesis, independientemente de haberlas comprendido en su intratextualidad, la remisión al parámetro estimativo de la conciencia posible nos permitirá estimarlas en su funcionalidad. Esto que parece tan sencillo en nuestra formulación esquemática, implica la revisión de una multitud de supuestos, el procesamiento detenido de cada investigación concreta que evite simplificaciones aberrantes derivadas de un dogmático esquematismo construido *a priori*.

Los usos abusivos de las dos nociones señaladas, a los cuales es imperioso imponer fuertes correctivos, no invalidan la pertinencia de las mismas como categorías de referencia fundamental para la inteligibilidad de los productos culturales al anterior de la trama social. El mismo Sasso, tras un largo trabajo de crítica demoledora, concluye en la propuesta de algunos correctivos legitimantes de la investigación sobre estos fundamentos teóricos.³⁸

³⁶ Escribe Goldmann: "...relaciones *intrasubjetivas*; dicho en otros términos, relaciones entre individuos, cada uno de los cuales constituye un elemento parcial del verdadero sujeto de la acción", L. Goldmann, *op. cit.*, p. 82.

³⁷ Javier Sasso, *Totalidad concreta y conciencia posible*, p. 92.

³⁸ Señala Sasso a modo de conclusión: "Algunos de los posibles caminos de salida han sido más que insinuados en las páginas precedentes: ante todo, la insistencia en la distinción marxiana entre "investigación" y "exposición", *distinción necesaria e irreductible*; luego, el planteamiento estricto de las cuestiones de validación, lo que obliga tanto a precisar el estatuto de los conceptos teóricos como a ligar éstos con las determinaciones empíricas que puedan garantizar su no-arbitrariedad, separando con nitidez la verdad teórica de la verosimilitud retórica;

Desde entregas muy recientes,³⁹ orientadas como crítica epistemológica a la historiografía de la historia de las ideas en América o, como prefiere decir significativamente, ‘Historia del Pensamiento Latinoamericano’,⁴⁰ Sasso analiza y ejemplifica con agudeza los equívocos de los caminos ya transitados que no se deben volver a recorrer. Así como en el análisis de la línea Lukács-Goldmann en lo relativo a las nociones de totalidad concreta y conciencia posible, predominan aquí las consideraciones críticas, con lo que la tarea de construcción teórica⁴¹ en la que pueda encontrar un fundamento más sólido una nueva manera de historiar queda hasta aquí sin solución.

Creemos que no se le puede pedir a la filosofía o a la epistemología la prefiguración teórica de lo que se debe hacer en el análisis historiográfico de procesos concretos. Hay un exquisito e ilustre antecedente⁴² en el cual el intento de refundamentación de una teoría de la historia —aquí en un sentido universal— queda reducido al riguroso señalamiento de lo que se debe evitar en toda investigación histórica que quiera efectuar los mejores aportes en términos de explicación.

y, finalmente la construcción de modelos controlables del todo social, modelos que hagan justicia tanto a la autonomía como a la integración de los momentos de la totalidad misma”, cf. *Totalidad concreta y conciencia posible*, p. 104.

³⁹ Javier Sasso, *Sobre el concepto de ‘pensador latinoamericano’*, Caracas, inédito; *La escena histórica del pensamiento latinoamericano. Una consideración epistemológica*, Caracas, UCA3, 1989 y ‘Sobre el ‘pensamiento latinoamericano’ y su historiografía’, pp. 61-81.

⁴⁰ Evitándose de esta manera la problemática decidibilidad de la alternativa *ideas en Latinoamérica* o *ideas latinoamericanas*.

⁴¹ Escribe Sasso en este sentido: “...dado el carácter puramente crítico de las presentes consideraciones, no habrá aquí lugar para extenderse en términos de construcción teórica en las posibles alternativas, las cuales, ante todo, giran acerca de la cuestión de qué hacer con los textos, la que a su vez incluye la de cómo trascenderlos hacia su entorno sin mengua de su especificidad; o, dicho de otro modo: de comprender adecuadamente el *lugar* de las ideas, tanto entre sí como en el medio verbal que las manifiesta, como en la totalidad de la ‘experiencia vivida’ desarrollando para ello las estrategias adecuadas”, ‘Sobre el ‘pensamiento latinoamericano’ y su historiografía’, pp. 79-80.

⁴² Nos referimos a la obra de Gerald Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI-Pablo Iglesias, 1986. En el proceso de discusión llevado a cabo sobre este texto en el Seminario interno del Departamento de Filosofía de la Práctica durante 1990, se había señalado atinadamente en qué forma el rigor analítico de la defensa tal vez dejaba en pie el esquema más general de lo que no se debería hacer en este terreno en la aspiración a disponer de una teoría satisfactoria.

No contamos pues con andadores teóricos que nos coloquen en una situación de privilegio frente al objeto real, prefigurándonos el objeto de conocimiento.

Esta situación nos obliga a transitar por la práctica historiográfica con una especial conciencia de los riesgos que entraña ese proceso de búsqueda de hechos y relaciones. En el ejercicio de esa práctica debemos estar atentos a todas las dificultades teóricas que se puedan presentar, formulando las correspondientes preguntas, tratando de encontrar soluciones a las mismas y, con ellas, apuntar a llenar el vacío de construcción teórica. Esta última, más allá del grado de consistencia que pudiera eventualmente alcanzar, resulta ineludible tanto a la hora de elegir fundadamente estrategias de análisis, como a la de justificar los resultados obtenidos mediante su aplicación.⁴³

Tales son, en síntesis, los señalamientos para la remodelación del paradigma filosófico-historiográfico de la historia de las ideas en América, de cuyas potenciales producciones dependerá en gran medida que la filosofía latinoamericana,⁴⁴ sin dejar por ello de ser un saber de compromiso, se constituya fundamentalmente como saber de transformación.⁴⁵

⁴³ Sugiere Sasso la conveniencia de examinar la pertinencia de diversas estrategias de análisis: formaciones discursivas, modos de producción textual, estructuras elementales de la significación, actos de habla, fuerzas ilocucionarias, "Sobre el 'pensamiento latinoamericano' y su historiografía", p. 80.

⁴⁴ Biagini proporciona un panorama exhaustivo de los sentidos correspondientes a la expresión *filosofía latinoamericana*: sentido temático (filosofía sobre lo latinoamericano), sentido personificador (filosofía por Latinoamericanos), sentido conceptual (filosofía de Latinoamérica), sentido doctrinario (filosofía en Latinoamérica), sentido teleológico (filosofía para la América Latina) y sentido metateórico (filosofía de la filosofía latinoamericana). Cf. Hugo Biagini, *Filosofía americana e identidad*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989, pp. 15-17.

⁴⁵ Abelardo Villegas ha sostenido acertadamente la tesis según la cual el proyecto de desarrollar el saber filosófico como instrumento de transformación social en América Latina pasa por una necesaria toma de posición crítica frente al historicismo existencialista latinoamericano que ha afectado en la dominante a la línea de investigación que hemos delimitado. Señala las imprecisiones en cuanto a cuál sea el muy manido carácter práctico de la filosofía, los alcances del concepto de "circunstancia" y los peligros del relativismo, las limitaciones y deformaciones que derivan del emplazamiento de las tensiones dialécticas en el plano de las ideas, las fronteras entre filosofía e ideología. Véase Abelardo Villegas, "Proyecto para una filosofía política de América Latina", en Arturo Ardao y otros, *Función actual de la filosofía en América Latina*, esp. pp. 184-187.

IV. Hipótesis de trabajo

SINTEZANDO los criterios que han presidido la construcción de la escena histórica del pensamiento latinoamericano y su correspondiente periodización, en la bibliografía de la historia de las ideas en América más representativa a nivel continental, expresa Sasso:

Contempladas las cosas con un grado suficiente de generalidad puede decirse... que los cultores de la disciplina aquí mencionada ordenan el devenir histórico-intelectual latinoamericano mediante una periodización básica que pretende atender tanto al campo de la actividad puramente intelectual (donde lo filosófico tendría el papel dominante) como al entorno político y social. Las fases fundamentales de ese devenir serían el orden colonial, su disolución por el proceso emancipatorio y sus consecuencias, y la emergencia de un nuevo orden que culminaría en el siglo XIX y que se intenta ya modificar a comienzos del XX. La Escolástica, dentro de este esquema, es la tendencia filosófica que brinda la arquitectura intelectual del orden antiguo, resquebrajado a lo largo del siglo XVIII por las concepciones "modernas" e "ilustradas". El Positivismo es la tendencia filosófica que vertebró intelectualmente el orden nuevo, precedido a lo largo del siglo XIX por diversos intentos de un "romanticismo social" ansioso ya por (re)organizar las sociedades latinoamericanas. El período intermedio, que coincide, en casi toda América Latina, con una marcada inestabilidad, estaría poblado por filosofías ninguna de las cuales logra cabalmente su cometido cohesionador: ni la ideología de la escuela de Condillac, ni el utilitarismo de Bentham, ni la "escuela escocesa" con su "sentido común", ni siquiera el más exitoso espiritualismo ecléctico que, no obstante, conoce su apogeo universitario en el tercer cuarto del siglo. El 900 trae consigo un programa de "superación del positivismo" sobre cuyo sentido, alcance y límites se ofrecen diversas versiones.⁴⁶

Agrega Sasso como juicio crítico sobre el conjunto de esa labor:

al proceder así esta historiografía ha puesto en escena un guión donde ciertos pensadores ejecutan determinados roles, por medio de los que su pensamiento adquiere sentido histórico (y aun, cabría decir, "su" sentido histórico, esto es, el que la Historia les asigna).⁴⁷

Señala luego la necesidad de operar una "desconstrucción" de ese escenario histórico, argumentando en tal sentido a través de la

⁴⁶ Javier Sasso, "Sobre el 'pensamiento latinoamericano' y su historiografía", pp. 62-63.

⁴⁷ Art. cit., p. 63.

consideración de diversos tópicos. Esa tarea de “deconstrucción” queda apenas esbozada, pero deja en claro la pertinencia de nuevos intentos historiográficos que ensayen otras vías de comprensión del pasado.

Limitándonos ahora a lo más representativo de la bibliografía nacional sobre el período en que queremos centrar nuestro análisis, encontramos bajo el título *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* la siguiente síntesis introductoria a los desarrollos del libro publicado con ese mismo título:

El espiritualismo y el positivismo, filosofías irradiadas por la Universidad en la segunda mitad del siglo XIX, fueron escuelas definidas que modelaron la inteligencia nacional y aun *la conciencia espiritual del país*, en un período decisivo de su desarrollo.

En sus respectivos momentos de predominio impusieron ambas una general impregnación anímica, espiritualista o positivista, *a todos los aspectos de la vida nacional*: enseñanza, política, derecho, literatura, moral, religión. A cada una correspondió una radical *posición de conciencia por la que se expresó a su turno el alma de la época*. El concepto de *conexión estructural*, tan bien esclarecido por Dilthey y su escuela, ilustra el significado de esta correspondencia, a cuya luz, acontecimientos y hombres de nuestro inmediato pasado se alzan con una fisonomía nueva en la que muestran su verdadero sentido.

Pero el espiritualismo y el positivismo fueron algo más que dos instancias en la evolución del *pensamiento uruguayo*. Trabados en los años de su articulación en ardiente polémica, protagonizaron un verdadero drama filosófico, que puso a aquel frente a *su mayor crisis histórica y lo constituyó definitivamente como entidad social*. Ese drama no fue, al fin, otro que el gran drama filosófico del siglo, promovido por el inusitado ataque que el naturalismo científico llevó al viejo absolutismo metafísico y moral. Asumió los caracteres de *una revolución cultural auténtica*, con umada hacia el 80 *con la consagración del positivismo*; revolución precedida y preparada por la que, hacia el 70, había llevado a cabo a su vez el propio espiritualismo al ocasionar, en nombre del racionalismo, la primera ruptura formal de la inteligencia uruguaya con la iglesia católica. *Por intermedio de ambas revoluciones sucesivas se transformó sustancialmente la conciencia religiosa al mismo tiempo que la estructura intelectual del país*. (En un par de décadas apuramos, en nuestro pequeño “mundo histórico”, las dos grandes *crisis espirituales* del hombre moderno: la de la fe, típica del siglo XVIII, y la de la razón absolutista, típica del siglo XIX).

El Uruguay no ha conocido conmoción filosófica mayor. La filosofía ha sido en él ulteriormente menos imitadora o menos simplista. Pero no ha sido más íntimamente profesada y vivida en la conciencia de sus clases ilustradas. Lo que la de aquel período cede así en interés, del punto de vista del pensamiento filosófico puro o de la producción original, lo recupera con creces en *interés —no menos filosófico— del punto de vista de la vivencia colectiva de la filosofía*

y de su proyección sociológica en la actividad práctica y la existencia moral de las generaciones que entonces realizaron la cultura intelectual. La filosofía fue para ellos materia de credo y de milicia.

“Hay en los pueblos, señor Presidente, una cuestión más vital que la cuestión religiosa, y es la cuestión filosófica”, declaró en pleno Parlamento uno de los actores del drama. Con ello expresaba, en cierto modo, el pensamiento de todos. Por eso ardieron y se consumieron en *una verdadera guerra filosófica, sobre la que descendió al fin la paz en el ocaso del siglo con la aparición de nuevas corrientes y estados de espíritu.*⁴⁸

En esta página de Ardao, de elegante narrativa, hemos señalado algunas expresiones a partir de cuyo comentario particular queremos articular nuestras hipótesis de trabajo en el intento de fundamentación de una propuesta pretendidamente nueva. En lo personal, tenemos más afinidad por la construcción que por la “deconstrucción”; así lo hemos manifestado en otra parte.⁴⁹ A pesar de ello, algunos señalamientos de orientación deconstruccionista, parecen resultar en este contexto pertinentes.

En líneas generales, pensamos que el espiritualismo y el positivismo son presentados en esta narrativa con excesiva homogeneidad. Se relegan en demasía sus efectivas distancias, tanto en lo que hace a su relevancia doctrinaria como a su respectiva significación histórica en el escenario uruguayo de la segunda mitad del siglo XIX.

Estimamos que se sobredimensiona la significación de ambas filosofías al señalar que ellas modelaron “la conciencia espiritual del país”. La validez de esta tesis supone las fronteras del país real demarcadas por la irradiación filosófica de la Universidad. Las fronteras así definidas nos dan como resultado un país de ficción: urbano, ilustrado y doctoral. Desde la imagen de ese país de ilusión se torna dificultoso tener acceso a la comprensión del país real, así como a la de la efectiva función que en el mismo pudieron haber cumplido a su turno o en su polémica relación el espiritualismo y el positivismo. Esta transfiguración ultraintencional del país se ve reforzada por la reducción de “todos los aspectos de la vida nacional” a aquellos de notoria condición superestructural, básicamente pasibles de ser afectados en mayor o menor grado por la señalada irradiación filosófica. Queda configurada una sustitución del país real por uno

⁴⁸ Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, 2a. ed., Montevideo, Universidad de la República, 1968, pp. 9-10.

⁴⁹ Yamandú Acosta, “Sobre el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano”, pp. 10-13.

ideal en el que lo cultural, identificado como espiritual, se presenta con los caracteres de una estructura autosostenida en la que la pretendida cúpula filosófica es la que, al penetrarla en todos los niveles y cohesionarla, la cimenta. En esta forma, para esta estructura espiritual así concebida no se presentan como relevantes las relaciones que seguramente debió haber tenido con los procesos de la base real de la formación social considerada.

Aceptando que hablar de "el alma de la época", pueda ser solamente una manera de decir, una expresión retórica, surge de esta expresión a la luz de nuestro anterior señalamiento, la inaceptable alternativa según la que sectores sociales cuantitativamente mayoritarios y cualitativamente distintos entre sí y fundamentalmente de ese micromundo urbano, ilustrado y doctoral, o bien quedarían fuera de la época, o bien carecerían de alma (y ésta es intencionalmente una manera de decir). La aplicación del concepto de "conexión estructural" que tenga lugar sin la contrapartida de argumentos y constataciones probatorios de su existencia, hace correr el riesgo de arrojar como resultado un diseño *a priori* de la estructura en consideración y de la dinámica de sus relaciones, con lo que la misma podría quedar desconocida en su singularidad empírica.⁵⁰

Nos parece perfectamente ajustada a los hechos, y en consecuencia compatible, la referencia al "pensamiento uruguayo", pero para no dejar a ese pensamiento flotando en el vacío y mordeándose la cola en el proceso de una dialéctica puramente espiritual, es necesario ajustar la clave interpretativa señalando que si "la estructura intelectual del país" exhibía claros signos de transformación, la misma habría hipotéticamente de guardar relaciones con los movimientos ocurrientes en las estructuras profundas de la realidad uruguaya, en los procesos de sus transformaciones económicas, sociales y políticas. Obviamente, la construcción hipotética sobre estas estructuras y sus relaciones, hacen necesarias tanto la argumentación como la prueba.

"Crisis espirituales" sin lugar a dudas, pero la autenticidad de las mismas hacía seguramente relación con las que experimentaban desde su práctica productiva, a través de la mediación de su práctica comunicativa los protagonistas del "drama": sectores sociales conservadores y sectores sociales progresistas que en el pro-

⁵⁰ Esta observación no invalida el recurrir a un método genético-estructural; solamente apunta a diluir las conexiones estructurales preconcebidas, excesivamente rígidas y monolíticas.

ceso de su conflicto de intereses y proyectos implicaban a la sociedad en su conjunto.

Al referirse a la "proyección sociológica en la actividad práctica y la existencia moral de las generaciones que entonces realizaron la cultura intelectual", que en su polémica relación tuvieron el espiritualismo y el positivismo, se persiste en el enfoque de la línea de determinación que desciende desde el nivel de las ideas filosóficas, y se deja fuera de juego a aquella otra que asciende desde "la actividad práctica" y determina —en una determinación tal vez más fuerte— la opción en la alternativa filosófica.

Cuando al cerrarse el pasaje se hace referencia a "una verdadera guerra filosófica, sobre la que descendió al fin la paz en el ocaso del siglo con la aparición de nuevas corrientes y estados de espíritu" se reitera la opción por la señalada línea de determinación, consagrándose conjuntamente como criterio explicativo del cambio de filosofía, el de las influencias, con lo que se da como explicación aquello que debiera ser explicado.⁵¹

Como corolario de este análisis podemos preguntarnos: si esas filosofías se consumieron en su propia guerra, ¿se consumieron con ellas los agentes sociales que se habían cohesionado en torno a las mismas? O, mas bien al revés: ¿fue el proceso de disolución del enfrentamiento entre los agentes sociales el que determinó su disolución como agentes sociales confrontados y en consecuencia la de la filosofía en que se cohesionaban respectivamente y alcanzaban la inteligencia de la realidad en que estaban inmersos? ¿Las nuevas corrientes llegaron a colonizar un área vacía o desalojaron a los primitivos ocupantes debilitados en su fatigosa polémica? Si tanto el espiritualismo como el positivismo han sido tan pregnantes desde el punto de vista social, ¿cómo pudo haber sido posible su desaparición? ¿Habrán cumplido efectivamente el papel que aquí parece adjudicárseles? ¿No habrán sido meramente los ropajes importados que vistieron a su turno estructuras de pensamiento de fuerte

⁵¹ En este sentido es muy pertinente la siguiente observación de Goldmann: "Lo que se denomina habitualmente 'las influencias' no tiene *ningún valor explicativo* y constituye cuanto más un dato y un problema que el investigador debe explicar. A cada instante se presentan muchas influencias susceptibles de ejercerse sobre un escritor; pero es necesario explicar por qué se ejercieron realmente algunas o sólo una de ellas, y también por qué la recepción de las obras que ejercieron esa influencia se cumplió, en el espíritu de quien la experimentó, con determinado número de distorsiones en particular. He aquí otras tantas preguntas *cuya respuesta se sitúa del lado de la obra del autor estudiado* y no —como se suele pensar— del lado de la obra a la cual se atribuye esa influencia", L. Goldmann, *op. cit.*, p. 52.

arraigo en la realidad que a su tiempo se limitaron a cambiar de vestidos? ¿Qué quería efectivamente decir ser espiritualista o ser positivista en el Uruguay del siglo pasado?

En alguna historiografía se ha explicado la hegemonía del positivismo por haberse verificado la recepción de las influencias, ya fuera en la línea comtiana o en la evolucionista, desde bases potencialmente sensibles al mismo tiempo entendidas como un "positivismo autóctono".⁵²

Hablar del "positivismo autóctono" no es más que una inconveniente manera de hablar, porque si el positivismo es autóctono, entonces ya no es el positivismo que responde a la autoría intelectual de un Comte o un Spencer, no es ya el positivismo identificable en la historia de la filosofía.⁵³

Luego de estas consideraciones que rodean nuestras hipótesis centrales, pasamos a esbozarlas de un modo más definido. En el *proyecto de la primera modernización en el Uruguay* —y quiero en principio centrarme en el proyecto, no sobre la realización— el protagonismo no estuvo ni en el positivismo evolucionista en su sentido doctrinario ni en un inexistente positivismo autóctono.

o puede, a nuestro juicio, ser tomada como concluyente la tesis según la cual en el proyecto de la primera modernización del país la historia uruguaya y sus sujetos han reclamado a la filosofía, la prefiguración teórica de su modernización y su renovación intelectual respectivamente.⁵⁴

Para tornar esta tesis decidible, se impone como primera cuestión identificar el sentido que en ella se da a la filosofía. De acuerdo con el contexto de enunciación de esta tesis, cuando se hace referencia a la filosofía, lo que se considera son las corrientes doctrinarias, tal como resultan identificables desde su matriz europea. Hecha

⁵² Se ha estimado en este sentido por ejemplo el pensamiento de José Ingenieros en la Argentina.

⁵³ En un artículo reciente, el español José María Romero Baró, persiste en esta idea a nuestro juicio equívoca de un positivismo autóctono americano. Véase José María Romero Baró, "Líneas de pensamiento positivista y antipositivista en América", *Analogía, Revista de Filosofía* (México), núm. 1 (1990), pp. 169-176.

⁵⁴ Escribe Álvaro Rico: "En síntesis, no será frecuente, luego de la primera modernización del país y de los inicios de la segunda, que la historia uruguaya y sus sujetos reclamen a la filosofía la prefiguración teórica de la modernización de aquella y la renovación intelectual de estos últimos". Álvaro Rico, "La filosofía en la fundación de la estructura intelectual del Uruguay moderno", en *Problemas filosóficos del Uruguay de hoy*, Montevideo, Filosofar Latinoamericano, 1990, pp. 177-178.

esta aclaración sobre quien supuestamente fuera objeto de reclamos, permanece en la oscuridad la identidad de los titulares de tales presuntas reclamaciones. Resulta difícil concebir en qué sentido "la historia uruguaya" pudo haber reclamado algo a la filosofía. La fórmula sería inteligible si a lo que nos estamos refiriendo es a la Historia en cuanto práctica de conocimiento. Pero aun tomada en este sentido, la fórmula sería de dudosa significación para el período estudiado, en el que la relación congnotiva con los hechos y procesos históricos oscila entre la crónica (que nada pide a la filosofía) y una implícita filosofía de la historia (en la que en todo caso es la filosofía quien reclama algo de la historia y subrepticamente la informa —o la deforma— con su propia teleología). Si pasamos ahora a los otros supuestos reclamantes, los "sujetos", la tesis solamente parece ser pertinente respecto de aquellos pertenecientes al ya identificado micromundo urbano, ilustrado y doctoral. De acuerdo a la tesis subyacente, los numerosos agentes sociales que notoriamente no estaban en condiciones objetivas y carecían de las mínimas condiciones subjetivas para efectuar el presunto reclamo, quedarían descalificados como sujetos de la historia nacional uruguaya (entendida aquí la historia como la praxis histórica en curso). Además, el énfasis puesto en la separación entre "la historia uruguaya" y sus "sujetos", supone una dualidad que en su proyección extrema torna impensables tanto a aquélla como a éstos.

El protagonismo en el proyecto de la primera modernización se ubica en la praxis de los sujetos colectivos que por entonces se definen en el proceso de su confrontación, sujetos colectivos cuya efectiva identidad debe ser cabalmente investigada. Al interior de la práctica de esos sujetos colectivos es que adquiere protagonismo en otro nivel de significación la práctica de algunos sujetos individuales. Pero en este caso ese protagonismo se explica más que por reclamos hechos a la filosofía, por el esforzado desarrollo de un *pensamiento* (el que puede ser catalogado como filosófico en algún sentido), entendiéndolo en esta acepción muy particular y ya aludida con que lo caracteriza Goldman:

el pensamiento es siempre el intento por hallar *un sentido* a la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una praxis que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos... el conjunto de ese comportamiento exige siempre una síntesis viva entre el espíritu racional,

el ordenamiento, por una parte, y, por otra, su adaptación a la realidad y a las aspiraciones del sujeto gracias al espíritu crítico.⁵⁵

Es en la práctica discursiva del sujeto individual, fundamentalmente a partir de sus objetivaciones, en donde podemos indagar ese pensamiento y, al ubicarlo en el conjunto de su praxis y al interior de la intrasubjetividad⁵⁶ del sujeto colectivo a cuya configuración contribuye, elucidar ajustadamente el lugar y la función que corresponden a la filosofía.

Cualquier sujeto individual que integre por su interacción con otros la intrasubjetividad de un sujeto colectivo en el cual la componente filosófica desempeñe algún papel, puede representar ejemplarmente la conciencia filosófica que corresponde a ese constructo colectivo. Algunos sujetos individuales tienen en este respecto una mayor relevancia, en cuanto con el desarrollo de un pensamiento filosófico contribuyen muy eficazmente al desarrollo de esa conciencia filosófica,⁵⁷ efecto colectivo que ha sido estimado como un hecho "filosófico" más importante y "original" que el hallazgo de nuevas verdades que solamente sean patrimonio de algunos.⁵⁸ Es en esta perspectiva que, en lo que hace al llamado proyecto de la primera modernización en el Uruguay, el caso de José Pedro Varela resulta paradigmático.

Varela ha sido estimado, entre otras cosas, por ser el introductor en el Uruguay, en el lapso de dos décadas, de dos corrientes de

⁵⁵ Lucien Goldmann, *op cit.*, p. 38.

⁵⁶ Escribe Goldmann: "Claro está que en todo no se habla de una conciencia colectiva que se situaría fuera de las conciencias individuales; no hay otra conciencia que la de los individuos. Solamente que algunas de las conciencias individuales se relacionan entre sí de modo no ya intersubjetivo sino intrasubjetivo, constituyendo así el sujeto de todo pensamiento y de toda acción de carácter social y cultural", L. Goldmann, *op cit.*, p. 84.

⁵⁷ Ardao distingue adecuadamente entre el pensamiento filosófico y la conciencia filosófica al señalar el "pensar por cuenta propia" y el simple "tener ideas", Arturo Ardao, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Ávila, 1978, esp. p. 41.

⁵⁸ Dice Gramsci: "Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho 'filosófico' mucho más importante y original que el hallazgo, por parte de un 'genio' filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales", Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, p. 9.

renovación espiritual: el racionalismo y el positivismo.⁵⁹ Sin dejar de considerar la verdad que contiene tal afirmación, creemos que se debe desplazar aún más el acento desde "el espíritu racional" y el "ordenamiento" que caracterizan largamente a estas concepciones filosóficas hacia "su adaptación a la realidad" como respuesta a "las aspiraciones de los grupos humanos" y al ejercicio, en última instancia definitorio, de su "espíritu crítico".

Racionalismo y positivismo, en lo que tienen de continuidad doctrinaria, bien pueden ser considerados los andadores filosóficos sobre los que alcanza su más definida expresión conceptual el proyecto de la primera modernización en el caso paradigmático de Varela. Pero esos andadores reciben su movimiento desde un impulso prefilosófico que, al proporcionarles vigor, los determina en su autenticidad y originalidad, al tiempo que los grava con la herencia de sus propias limitaciones y contradicciones. El mentado impulso no puede quedar relegado a la esfera irracional del misterio; básicamente puede ser explicado en función del conjunto de determinaciones por las cuales el sujeto individual en cuestión se constituye como "intelectual", de acuerdo al sentido gramsciano del término.⁶⁰ Esta referencia conceptual, que estimamos perfectamente ajustada a la realidad de los hechos, convoca en el marco del modelo de análisis en que el concepto de "intelectual" adquiere su sentido específico, a considerarla en su estrecha relación con las de "bloque histórico" y "hegemonía".⁶¹

Ubicar la significación y función de los ropajes o andadores filosóficos del racionalismo y el positivismo, particularmente de este último estimado como *factórum* de la modernización decimonónica, requiere investigar su papel protagónico o subordinado en la ge-

⁵⁹ Escribe Ardao, refiriéndose a Varela, para poner luego el acento en la significación del positivismo: "fue la mentalidad uruguaya más original y revolucionaria de su tiempo. Ha de reconocerse que no hay exageración en lo dicho, si se piensa que le correspondió el singular destino de iniciar en persona todas las grandes corrientes espirituales de renovación que tuvieron lugar en el país en la segunda mitad del siglo pasado", Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, p. 94.

⁶⁰ En cuanto elemento de vinculación orgánica entre estructura y superestructura, y sociedad civil y sociedad política, alcanzando total definición en este sentido al detentar funciones de dirección.

⁶¹ El intelectual (o el grupo de los intelectuales) elabora los mecanismos superestructurales que le dan a la clase dominante homogeneidad, consenso de las clases auxiliares y subalternas y en tal sentido, dominio del bloque histórico.

neración de consenso, tanto al interior de las clases integrantes del bloque de poder como de las subalternas o dominadas.

os atrevemos a sostener, así como a probar a través de la confrontación de documentos y conductas, que en esa búsqueda de consenso a través de la cual se persigue la cohesión del bloque histórico en la que va en juego la existencia del país mismo, el fundamento está dado por un sentido pragmático (no pragmatista) de orientación de la conducta, el que se dirige en la búsqueda de los efectos históricos señalados entre las orientaciones divergentes del realismo y el utopismo.

Realismo y utopismo integran en su propio seno —y muy especialmente en su vigencia en la configuración de la estructura intelectual de los diversos y contrapuestos agentes sociales— orientaciones de renovación o transformación, conjuntamente con otras de freno. Es en esa dialéctica interna al realismo y al utopismo y en su mutua relación, con base en los intereses y aspiraciones de los sujetos colectivos en el marco de cuyas relaciones se van generando y resolviendo los problemas reales del Estado, la sociedad y la nación, que los ropajes prestados del positivismo alcanzan la originalidad de su significación histórica en el proyecto de la primera modernización del Uruguay.

V. Objetivos

EMPLAZAR en su efectivo lugar a la filosofía en lo que hace al proyecto de la primera modernización. Explicarla y estimarla funcionalmente al interior de la práctica de un sujeto histórico en construcción y en sus relaciones con otros sujetos en el marco de una totalidad concreta. Aportar elementos para la formulación de una teoría crítica del sujeto dotada de vigencia y validez para el Uruguay del último tercio del siglo XIX.

Dado el carácter fundante de este primer proyecto de modernización en lo que hace a la estructura de Uruguay actual, la ejecución del trabajo nos permitirá progresar en la construcción de una teoría crítica del sujeto adecuada a las condiciones vigentes en nuestra actualidad, disponer de un parámetro clarificador para elucidar la situación y valor funcional de la filosofía en los ulteriores proyectos de modernización, desde el conocimiento que la filosofía ha cumplido y cumple, estimar la que debería cumplir, apoyar la consolidación de nuestra tradición filosófica a través de la evaluación de nuestros propios productos.

Aprovechar las dificultades inherentes al ejercicio de la práctica historiográfica y de la evaluación filosófica, para acotar problemas epistemológicos y metodológicos que se entiendan relevantes, orientados hacia el horizonte de una construcción teórica satisfactoria para nuestras necesidades explicativas.

BIBLIOGRAFÍA*

- Acosta, Yamandú, *José Pedro Varela: estudio genético de su pensamiento hasta sus obras pedagógicas* (1978, inédito).
- , "Sobre la historia de las ideas latinoamericanas", en *Boletín de Filosofía FEPAI* (Buenos Aires), año 8, núm. 15 (1988), pp. 31-38 y Montevideo, ADES Cultura, 1989, pp. 36-40.
- , "José Pedro Varela: ideólogo del progreso social en el siglo XIX uruguayo", en *Boletín de Filosofía FEPAI* (Buenos Aires), año 9, núm. 17 (1989), pp. 17-31 y núm. 18 (1989), pp. 3-20.
- , *La historia de las ideas en la perspectiva de la liberación* (1988, inédito).
- , "La noción de sujeto y la historia de las ideas latinoamericanas", en *Pensamiento latinoamericano*, Salto, Universidad de La República, Regional Norte, 1988, pp. 31-35.
- , *José Pedro Varela: los escritos de "La revista literaria"* (1989). Primera Parte publicada en *Resumen Pedagógico* (Montevideo), año 3, núm. 6, pp. 19-27.
- , "Sobre el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano", en *Papeles de Filosofía* (Montevideo), núm. 2 (1990), pp. 10-13.
- , "Elementos para una teoría crítica del sujeto (1991, Libertação-Liberación)", en *Revista de Filosofía*, año 11, núm. 1 (1991), pp. 51-57.
- Ardao, Arturo, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, FCE, 1956.
- , *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1962.
- , *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963.
- , *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, 2a. ed., Montevideo, Universidad de la República, 1968.
- , *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la República, 1971.

* La presente bibliografía incluye exclusivamente los textos —y las ediciones— que fueron expresamente consultados en el curso de la elaboración y redacción del proyecto.

- ____ y otros, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.
- ____, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Ávila, 1978.
- ____, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987.
- Ardiles, Osvaldo, *El exilio de la razón*, Córdoba, Argentina, Sils-María, 1988.
- Arpini, Adriana, *Crisis del historicismo en América Latina*, Mendoza (inédito).
- Biagini, Hugo, *Filosofía americana e identidad*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989.
- Caño-Guiral, J., *Ideologías políticas y filosofía en el Uruguay*, Montevideo, nuestra Tierra, 1969.
- Cerutti, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.
- Claps, Manuel, 'La historia de las ideas como historia de las ideologías', *La filosofía en América*, Caracas, 1979, pp. 81-83.
- Cohen, Gerald, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI-Pablo Iglesias, 1986.
- Desanti, Jean Toussaint, *Introduction à l'histoire de la Philosophie*, Paris, Nouvelle Critique, 1956.
- Goldmann, Lucien, *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- ____, *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.
- Lukács, György, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- Marx, Karl, *La ideología alemana*, 2a. ed., Montevideo, EPU, 1968.
- ____, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Moscú, Progreso, en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, t. II, pp. 339-343.
- ____, *El Capital*, 5a. reimpr., México, FCE, t. I, 1972.
- Marquín, Germán y otros, *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*, Bogotá, El Búho, 1988.
- Mato, Carlos, *Historia de las ideas. Consideraciones en torno a su problemática*, Montevideo, FCU, 1986.
- Miró Quesada, Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- Pereyra, Carlos, *Configuraciones: Teoría e Historia*, México, Edicol, 1979.
- ____, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Piaget, Jean, *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1974.
- Rico, Alvaro, 'La filosofía en la fundación de la estructura intelectual del Uruguay moderno', en *Problemática filosófica del Uruguay de hoy*, Montevideo, Filosofar latinoamericano, 1990, pp. 175-181.

- Roig, Arturo, *De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1977, pp. 45-72.
- , *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- , *La historia de las ideas y la historia de nuestra cultura* (1988, inédito).
- Romero Baró, José María, "Líneas de pensamiento positivista y antipositivista en América", en *Analogía, Revista de Filosofía* (México), núm. 1 (1990), pp. 169-176.
- Sasso, Javier, *Totalidad concreta y conciencia posible*, Valencia, Venezuela, Universidad de Carabobo, 1980.
- , *Sobre el concepto de pensador latinoamericano* (Caracas, inédito).
- , *La escena histórica del pensamiento latinoamericano. Una consideración epistemológica*, Caracas, UCAB, 1989.
- , "Sobre el 'pensamiento latinoamericano' y su historiografía", en *Analogía, Revista de Filosofía* (México), núm. 1 (1990), pp. 61-81.
- Wright, Erik, *Classes*, 2a. imp., London, Verso, 1987.
- Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.
- , coord., *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI-UNESCO, 1986.