

DESARROLLO Y CRISIS DEL HISTORICISMO COMO METODOLOGÍA PARA NUESTRA HISTORIA DE LAS IDEAS

Adriana Arpini

Nos proponemos examinar opciones metodológicas actualmente utilizadas en las investigaciones filosóficas, particularmente en el ámbito de la Historia de las Ideas Latinoamericanas.

Al hablar de opciones metodológicas se está suponiendo, por una parte, la existencia de metodologías ya establecidas y más o menos fijadas por el uso académico y, por otra parte, la posibilidad de revisar sus supuestos, sus alcances y limitaciones, los cuales se hallan involucrados con aquello que, en cada caso, se ha tenido por objeto y finalidad de los estudios filosóficos.

La noción de opciones metodológicas está relacionada, como contrapartida, con la propuesta de una ampliación metodológica que permita perfilar instrumentos idóneos, suficientemente confiables y al mismo tiempo flexibles, para acceder al estudio de las ideas latinoamericanas.

Nos ocuparemos en especial de la propuesta historicista.

Indudablemente, el historicismo se halla ligado de una manera muy estrecha con el cultivo de nuestra historia de las ideas. No sólo ha proporcionado el marco teórico, sino también las herramientas conceptuales con que se abordó y aún se aborda el estudio de las ideas hispanoamericanas.

La función del historicismo ha sido resaltada especialmente en el terreno de las ideas filosóficas. En este sentido Arturo Ardao sostiene, en un artículo escrito en 1946, que el historicismo habría cumplido su función como "invocador" de la personalidad filosófica americana, y hallaría un antecedente en el siglo XIX en el pensamiento de Juan Bautista Alberdi¹

Encuentra Ardao una filiación común entre el espíritu historicista manifestado por Alberdi y el historicismo que en el siglo XX ha funcionado como herramienta ideológica y metodológica en la búsqueda de la originalidad del pensamiento americano a través de la reconstrucción de su pasado

Sin embargo, habrá que establecer algunas diferencias tanto en lo que respecta a la evolución de la corriente historicista misma, como en la manera que se aplicó para el estudio de las ideas hispanoamericanas.

En lo relativo a la evolución del historicismo, consideramos que no se lo puede tomar como un bloque homogéneo, pues en su propio desarrollo se evidencian matices y diferencias a nivel teórico y metodológico que permiten establecer etapas. Así proponemos distinguir una etapa de formación romántica, prehistoricista; una etapa de formulación del primer historicismo, ligada a la filosofía de la conciencia y a una visión esencialista del pasado, como es la realizada por Dilthey y de la que participa también Ortega y Gasset; una etapa de transición que introduce matices interesantes, tal el intento de superación del historicismo por la ética que propone Troeltsch, y una etapa de madurez y radicalización de las tesis historicistas como se advierte en la obra de Groethuysen.

Los elementos románticos que participan del historicismo -evolución histórica, espontaneidad, plasticidad, sentimien-

tos, impulsos, pasiones, relatividad y diversidad de las formas históricas- son incorporados, desarrollados o limitados en una formulación más acabada como lo es la obra de Dilthey, exponente del historicismo clásico, que se inscribe en el siglo XIX, entre el atardecer de la filosofía idealista y el afianzamiento de las ciencias de la naturaleza.

Frente a las insuficiencias del positivismo, Dilthey busca definir el ámbito peculiar de las Ciencias del Espíritu. Persigue un doble objetivo: por una parte, establecer los fundamentos epistemológicos de esas ciencias, de manera que puedan constituirse con autonomía y asegurar la validez universal de sus enunciados; por otra parte, pretende hallar un método que permita asegurar la validez del conocimiento histórico. Su tesis "lo que el hombre es, lo experimenta sólo a través de la historia"², implica la necesidad de resolver la contradicción planteada al reconocer que toda concepción del mundo se halla históricamente condicionada y es, por tanto, limitada y relativa, al mismo tiempo que insiste en el afán filosófico de buscar un saber de valor universal y, mediante él, una decisión acerca del enigma de la vida.

La psicología, en la medida que procede al análisis de la realidad entera de la vida psíquica, permite conocer al hombre en cuanto ente histórico, convirtiéndose en el fundamento epistemológico de las Ciencias del Espíritu. Su significación en la articulación de las ciencias descansa en el hecho de que la vida es algo originariamente dado, cuyo examen histórico se logra mediante la revivencia o comprensión del pasado, a través de los documentos en los cuales ha quedado plasmado el análisis de los hechos espirituales realizado por los poetas y los filósofos. La hermenéutica, entendida en sentido amplio como comprensión del pasado y en sentido estricto como interpretación de los documentos, viene a completar la apoyatura epistemológica de las Ciencias del Espíritu.

Sin embargo podemos señalar algunas limitaciones. En la misma noción de vivencia se presenta la primera dificultad.

En ella se da la inmediata y completa identidad de sujeto y objeto. La ausencia de mediación aproxima a Dilthey a una posición idealista, según la cual la esencia del objeto es aprehendida directamente por el sujeto, afirmando así la primacía ontológica de la esencia que se hace presente inmediatamente a la conciencia (espíritu). La relación entre sujeto y objeto descansa en aquello que es común a ambos, la vida, entidad esencial (abstracta) y fundamento último del ser y del conocer.

Podríamos esquematizar la comprensión diltheyana en tres momentos: en un primer momento se produce el encuentro entre el sujeto presente (el historiador, "yo") y el objeto pasado (productos del espíritu, "otro") como entidades diferentes; pero las diferencias históricas son, desde la óptica esencialista de Dilthey, sólo accidentes; de modo que en un segundo momento se procede a la eliminación de las diferencias y, por abstracción, a la afirmación de la homogeneidad entre sujeto y objeto; en el tercer momento se produce la identidad entre ellos, el "yo" es el "otro", ambos son "uno", la historia tiene un sentido único, de ahí que sólo sea posible una lectura única de los documentos del pasado en los que el sentido ha sido fijado, negando la posibilidad de nuevas reinterpretaciones del pasado desde cada presente. De ahí también la importancia que otorga Dilthey a la hermenéutica en sentido estricto, como método de interpretación de documentos y el lugar preeminente de la filología en la fijación del sentido definitivo de los textos.

Por otra parte, al asegurar la identidad de la naturaleza humana y el sentido único de la historia se otorga primacía al pasado, que juega como determinante del presente y del futuro. Con ello se niega la posibilidad de irrupción de lo nuevo y se unifica el desarrollo histórico, dejando en la sombra la diversidad de los sujetos protagonistas de la historia.

Nos interesa señalar además que, en esta perspectiva, cuando el historiador se dirige comprensivamente al pasado, trabaja sobre los "productos del espíritu" tal como han sido

registrados en los documentos escritos. En ellos han quedado permanentemente fijadas las manifestaciones de la vida. Así, la obra escrita es considerada como un producto acabado, autónomo, es decir separable tanto del proceso de su producción como del sujeto productor.

Hemos señalado la existencia de un proceso crítico del historicismo³, de modo que, al considerarlo en bloque a partir de sus formulaciones iniciales, no se haría justicia a las diferencias que indican etapas superadoras dentro de su misma evolución.

Recordemos que una etapa de madurez en la aplicación del historicismo, tanto a nivel teórico como metodológico, lo constituye la obra de Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, publicado en 1927⁴. Esta obra es particularmente interesante para nuestro objetivo desde el punto de vista de la teoría del análisis histórico y de la metodología presentes en ella.

El análisis de la realidad histórica es realizado desde una perspectiva que acentúa la historicidad de todo lo humano. Las cosas humanas no sólo tienen historia, sino que son historia, con lo cual se radicaliza la afirmación diltheyana acerca de que "el hombre sólo se conoce viéndose en la historia".

Las categorías utilizadas para el análisis histórico (pueblo - burguesía, clérigo - seglar, etc.) acentúan el contraste, la oposición, la controversia; no sólo pone de manifiesto el dinamismo histórico, en cuanto al advenimiento de una nueva situación epocal, sino que manifiestan en el momento mismo de gestación, la diversidad y conflictividad social que le da impulso. Además Groethuysen hace hincapié en el protagonismo histórico. No se trata de describir una visión del mundo por comparación con otra, como algo ya dado, sino de apreciar cómo el burgués, sujeto histórico, crea su mundo, se hace consciente de sí mismo y se diferencia de los hombres del pasado, refutando a su adversario con la acción.

Esta forma de encarar el análisis histórico hace patente

la necesidad de una ampliación metodológica, especialmente en lo que se refiere a la determinación de las fuentes. "Para comprender al burgués hay que adueñarse de la dinámica misma del espíritu burgués y liberarse de la idea de que la evolución del espíritu se limita a aquellos que escriben los libros". Groethuysen propone reconstruir el discurso sin voz -es decir, el que no ha alcanzado manifestación refleja en el libro escrito o en la obra de arte- a través del análisis de documentos no tradicionales, como los sermones, en los cuales es posible descubrir el discurso contrario al discurso expresado, no tanto por el contenido de sus formulaciones, sino precisamente por la forma de la expresión.

Hemos afirmado, por una parte, la importancia del historicismo a nivel teórico y metodológico para el estudio de las ideas latinoamericanas, y por otra la existencia de posiciones críticas dentro de la evolución misma del historicismo, que han llevado a radicalizar sus tesis iniciales. Ahora bien, consideramos que la afirmación de Arturo Ardao, acerca del historicismo como invocador de la personalidad filosófica latinoamericana, debe ser estimada a la luz del proceso crítico del historicismo, a fin de destacar los aspectos originales y fecundos a que dio lugar su aplicación teórica e instrumental en al campo de nuestra Historia de las Ideas. Nos remitimos para ello a la obra de José Gaos, quien desde los "Seminarios para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española", dictados en México hacia 1940, realiza uno de los esfuerzos más serios y fecundos orientados a la profundización de la Historia de las Ideas Hispanoamericanas, utilizando para ello las herramientas del historicismo.

El historicismo de Gaos difiere notablemente de la formulación clásica de Dilthey. El problema fundamental radica, a su juicio, en saber "si la historia es simplemente de los accidentes de la naturaleza ahistórica del hombre, o de esa misma naturaleza, negándola"⁵. La respuesta de Dilthey resulta ser esencialista y ahistórica; muestra decisivamente el límite del

primer historicismo.

El historicismo gaosiano hace pie en el problema del sujeto histórico, el hombre, que no es definido como poseedor de una naturaleza inmutable, sino por su historicidad, es decir por el dinamismo permanente de tener que habérselas con los problemas de su circunstancia; actividad en la que se va creando a sí mismo en la búsqueda de soluciones teórico-prácticas. Esta consideración de lo humano, problemático e histórico, pone distancia entre el historicismo gaosiano y la perspectiva sistemática de la historia sostenida tanto por Dilthey como por Ortega. Además, permite la apertura al planteo de lo posible, lo utópico, ya que la esencia humana no es algo dado y acabado, sino algo por hacer, que orienta como un ideal a la existencia concreta, en las tres dimensiones temporales.

De la consideración gaosiana del sujeto se desprenden dos elementos que juegan un papel importante en la renovación metodológica del historicismo tal como es aplicado al estudio de la Historia de las Ideas Hispanoamericanas. Ellos son, por un lado, concebir el análisis de las ideas del pasado como un diálogo entre dos sujetos diferentes, cada uno a partir de su respectiva circunstancia; y por otro lado, señalar el fenómeno de la mediación como un proceso por el cual el sujeto histórico objetiva el mundo reemplazando los objetos por las palabras, en el caso particular de la filosofía, por las categorías.

El sujeto historiador es activo en los tres momentos del método propuestos por Gaos: invención de textos, análisis y síntesis de los mismos, articulación de la historia⁶.

En el segundo momento metodológico, el análisis, advertimos que el texto, palabra escrita con intención comunicativa, es el lugar a partir del cual se entabla el diálogo entre destinatador (sujeto autor del texto) y destinatario (en este caso el sujeto historiador). Sujetos diferentes, con sendos intereses, emociones y mociones, cuyas circunstancias son también diferentes. De modo que lo expresado en el texto no significa necesariamente lo mismo para ambos sujetos, toda expresión es

ambigua, susceptible de tantas interpretaciones cuantos sean los diálogos que el texto suscite en cada encuentro escritor-lector. Frente a la hermenéutica clásica que sólo admite un sentido único del texto, Gaos propone una comprensión conjetural.

En síntesis, en el historicismo que Gaos aplica al estudio de las ideas hispanoamericanas encontramos los rasgos de la madurez, ya que, por una parte, acentúa la historicidad del sujeto intentando superar los vicios esencialistas; ello le permite, por otra parte, avanzar en la propuesta metodológica sobre aspectos sumamente interesantes, tales como: la ampliación de la noción de texto en lo que se refiere a los documentos para la Historia de las Ideas, incorporando la problemática del dialogismo interno, que lo aproxima a la cuestión de los "discursos referidos"; la consideración del texto como lugar de encuentro y diálogo entre el autor y el historiador, que abre la posibilidad de múltiples interpretaciones, es decir de la "interpretación conjetural" que permite superar la clausura del texto impuesta por la hermenéutica clásica; la posibilidad de leer a través del texto el contexto epocal del autor; la crítica al imperialismo de las categorías y la propuesta de utilizar categorías autóctonas para la articulación de la historia, finalmente la confirmación de la originalidad del pensamiento hispanoamericano, a partir de la relativización de la noción de originalidad.

Sin embargo podemos señalar limitaciones en la propuesta gaosiana. Sobre todo en lo que se refiere a la noción acrítica de sujeto, que para el caso de la Historia de las Ideas es el historiador, el individuo que hace la Historia; sujeto cuyas funciones, especialmente la de selección, no tiene otro respaldo más que el puro interés personal. Con ello Gaos se acerca a una posición idealista que involucra, también, el manejo de una noción poco ajustada de circunstancia y elude el tratamiento de lo ideológico. Estas limitaciones anticipan la crisis del historicismo, que se manifiesta en la polémica entablada entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, ambos discípulos

de Gaos.

Crisis del Historicismo.

Al hablar de crisis del historicismo no aludimos a su desaparición o sustitución por otra metodología en el ámbito de la Historia de las Ideas. Antes bien, señalamos un momento crítico de su evolución que contribuyó a poner de manifiesto ciertas limitaciones teórico-metodológicas y obligó a reformular y actualizar criterios y categorías para el estudio de nuestras ideas.

La pregunta que en 1968 formuló Augusto Salazar Bondy acerca de la existencia de una filosofía auténtica en nuestra América, puso en tela de juicio los esfuerzos realizados por quienes se venían dedicando al estudio de las ideas latinoamericanas y motivó la respuesta inmediata de Leopoldo Zea, quien insistiendo en la posición historicista de cuño gaosiano afirmó la existencia de una auténtica filosofía latinoamericana, cuyo desarrollo ulterior resultaría garantizado por la exigencia de que los latinoamericanos nos ocupemos, no tanto de enfatizar los regionalismos, cuanto de practicar la reflexión filosófica sin más.

Ambos autores fueron protagonistas de una polémica que rápidamente trascendió el marco de su formulación inicial y que resultó fecunda en la medida que puso de manifiesto las limitaciones del historicismo, aun de aquel que con Gaos había alcanzado suficiente madurez y plasticidad para abordar el estudio de nuestras ideas.

Con la pregunta *¿Existe una filosofía de nuestra América?*⁷, Salazar Bondy se propone dilucidar tres cuestiones: 1) Cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si ha contado con una filosofía original, genuina o peculiar; 2) cómo debe ser (en sentido normativo) una filosofía hispanoamericana auténtica; 3) si es posible tomar a lo hispanoamericano como

tema para la constitución de una filosofía propia y cuál es su significación.

Tras la respuesta negativa de la primera de las cuestiones planteadas, el peruano sostiene que no resultan convincentes los argumentos que se han esgrimido para explicar la carencia de una filosofía original y genuina, basados en el "genio de la raza", la aptitud, la juventud, la vocación artística antes que filosófica, entre otros; aunque puede rescatarse como elemento positivo el hecho de que, tanto en el pasado como en el presente, se haya puesto atención en los conflictos y procesos de la historia, elemento que no podrá ser ajeno al futuro filosofar.

El problema de la inautenticidad es, en un análisis de mayor profundidad, el problema del hombre y de los valores. Se trata de un sujeto histórico que expresa a través de la mixtificación sus defectos y carencias, es decir que no logra una afirmación plena de sí mismo sino que es, paradójicamente, la afirmación auténtica de un sujeto defectivo, que no vive cumplidamente su existencia histórica y, consecuentemente, no logra una valoración correcta de su realidad. El sujeto filosofante tiene una existencia alienada en su propia realidad social y cultural, de ahí que su pensar sea un producto "sin sustancia ni efecto en la historia". Pero la alienación no es vista por Salazar Bondy como un problema de conciencia individual, sino como un problema estructural que afecta no sólo a nuestra América, sino a todas las comunidades del Tercer Mundo y que se explica en términos de subdesarrollo, dependencia y dominación.

En última instancia, la inautenticidad de la producción filosófica hispanoamericana es una más de las manifestaciones de la cultura de la dominación, producida por la situación de dependencia en que nacieron las naciones de esta América y que con variantes históricas se ha mantenido en lo sustancial hasta el presente. Salazar Bondy incorpora los elementos de la Teoría de la Dependencia al análisis, que no por ello deja de ser

estrictamente filosófico, para lograr la explicación concluyente de cómo la filosofía deja de cumplir su cometido como conciencia veraz de la realidad.

El rasgo de "vivir hacia afuera" dependiendo de las decisiones de las potencias dominantes, se muestra a nivel filosófico en la receptividad y el carácter imitativo de las ideas. También la condición deprimida de la economía deja su huella en la falta de sello propio del pensamiento, que carece de vigor suficiente para generar aportes originales. Al mismo tiempo se abre una brecha infranqueable entre la cultura de élites, confeccionada según el modelo extranjero y la cultura de las masas pauperizadas sujetas a tradiciones y creencias remotas. La frustración es, consecuentemente, el sentimiento característico del intelectual que se debate en la ambigüedad cultural generada por la dependencia.

Al incorporar los elementos de la Teoría de la Dependencia al análisis y explicación de la inautenticidad de la filosofía hispanoamericana, Augusto Salazar Bondy lo hace desde una concepción antropológica y axiológica que lo separa en muchos puntos de la tradición historicista gaosiana, en la que él mismo se había formado. Dos cuestiones teóricas perfilan la exigencia de renovación metodológica, ellas se refieren al hombre y los valores. El hombre se comprende por su historia, su libertad y su originalidad, como un ser que se va construyendo progresivamente, tanto en lo que respecta a su ser individual como social, la comunidad no le es ajena, tampoco lo son su pasado y su corporalidad; desde ellos se proyecta, "no hay hecho humano que comience de cero", pero el futuro es la "dimensión principal del tiempo humano ... es el lugar del tiempo en el cual se cumple la obra humana". Por lo mismo que es inacabada, la existencia humana es una tensión permanente entre el pasado y el cuerpo, por una parte, los cuales pueden convertirse en lastre comprometiendo seriamente la libertad, degradándola, enajenándola; y, por otra parte, la apertura al surgimiento de una realidad inédita, cuya posibilidad

emerge del trabajo como mediación y momento positivo de la praxis humana. Las diversas formas de praxis humana están mediadas, a su vez, por valoraciones.

Los valores no son entendidos como entidades ontológicas fijas, sino como mediaciones, categorías al estilo kantiano pero históricas, ligadas a la cotidianidad del existir. Cada individuo, cada grupo social pone en juego su imagen de la vida de acuerdo con lo que considera bueno o malo, beneficioso o perjudicial; así se integra la textura de la realidad social.

En el análisis realizado por el filósofo peruano se advierte, por una parte, la incorporación de elementos críticos de la teoría de las ideologías, sobre todo en lo que respecta a las nociones de encubrimiento, mixtificación, enajenación, falsa conciencia, entre otras; a ello se agregan, por otra parte, elementos metodológicos procedentes del análisis lingüístico que, si bien le permiten superar posiciones ontologistas tradicionales en la consideración del problema de los valores, limitan las posibilidades del análisis al quedar circunscripto dentro del marco de la lingüística de la frase. El análisis lingüístico resulta estrecho en relación con la posibilidad de acceder, en aquellos discursos que presentan mayor riqueza o densidad, al reconocimiento de otros discursos incorporados y referidos, o bien desestimados y silenciados; discursos que están siempre presentes en el contexto socio-histórico, fermento de toda producción escritural y que son expresión de sujetos sociales diversos. Esta limitación impide a Salazar Bondy profundizar en la consideración de la conflictividad social e histórica, y le lleva a rechazar en bloque la filosofía que históricamente se ha desarrollado en Hispanoamérica, calificándola de expresión inauténtica y, por lo tanto, encubridora y mixtificadora, propia de la situación de dominación; sin advertir que el discurso filosófico forma parte de los acuerdos y desacuerdos del entramado social que en él se hallan referidos en la forma de la alusión-elusión, y que permite descubrir matices en la producción filosófica. Con esto queremos señalar un hecho no advertido por

Salazar Bondy en virtud de la limitación mencionada, se trata de una característica de las formas discursivas típicamente ideológicas, por la cual un mensaje enunciado a nivel histórico (en este caso bajo la forma de texto filosófico) contiene de alguna manera el discurso contrario, ya sea que lo refiera directamente, indirectamente, o que lo soslaye sin más.

Se le ha objetado al filósofo peruano que, al proponer la construcción de un pensamiento filosófico auténtico, supone un comenzar de cero la reflexión sobre lo hispanoamericano. Este es uno de los principales argumentos sobre los que se articula la objeción de Leopoldo Zea a la postura de Salazar Bondy. Argumento que no compartimos, ya que la autenticidad que éste reclama para la filosofía, se encuentra ceñida por ciertas exigencias que constituyen los antecedentes históricos y el ámbito social e intelectual desde donde es posible una reflexión genuina. Esas exigencias son, en primer lugar la de ser un pensamiento riguroso y estricto, por la utilización de los métodos e instrumentos de análisis más perfilados de la producción filosófica mundial, sin que ello signifique hipostasiarlos o convertirlos en modelos absolutos; junto a ésta se halla la exigencia de sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad, en búsqueda de los valores y categorías que la sustentan y expresan positivamente, vigorizando su capacidad de traducir necesidades y aspiraciones en acciones tendientes a cancelar el subdesarrollo y la dependencia; esto requiere, además, un obrar conjunto, ordenado al logro de la unidad hispanoamericana; finalmente la exigencia de una actividad filosófica señalada por su carácter teórico estricto, no debe significar el divorcio de la práctica, a menos de hacer peligrar su fecundidad. Exigencias todas que encaminan a la filosofía por "el filo acerado que separa la autenticidad de la alienación", pero que no implican negar el pasado ni desconocer la realidad para partir de cero.

La dificultad que los resultados de la reflexión de Salazar Bondy ofrece a la Historia de las Ideas no radica única ni

principalmente en que, como se ha sugerido, pretenda comenzar desde cero la reflexión filosófica. Aunque, efectivamente, procede a descalificar en bloque la tradición filosófica latinoamericana, la dificultad radica no tanto en la descalificación en sí, sino en el modo cómo se procede a dicha descalificación. Por una parte, toma en cuenta exclusivamente aquellas expresiones que representan un alto grado de especialización, lo que viene a coincidir con la producción académica "normalizada". Expresiones indudablemente valiosas, pero que no agotan el ámbito discursivo susceptible de ser abordado por la Historia de las Ideas y que, muchas veces, llevan a desatender el problema de la función social de las ideas. Por otra parte, el sujeto de aquella producción está representado por el intelectual aliado en pos de las ideas procedentes de los centros considerados "de avanzada" en cuanto a la creación intelectual; sujeto que, en el mejor de los casos, consigue "adaptar" o "aplicar" la idea extranjera a la circunstancia propia, lo cual no alcanza para superar la situación de alienación. Además, la limitación metodológica de circunscribir el análisis a la linealidad de la frase, llevó a Salazar Bondy a la conclusión polémica acerca de la inexistencia de una filosofía hispanoamericana auténtica. Otro elemento contribuye a ello, la consideración de la ideología como engaño y del intelectual como único sujeto portador de producciones discursivas.

Sin embargo, el habernos colocado en las puertas de esta problemática es lo que hace fecundo el pensamiento del peruano, porque abrió la posibilidad de hallar la autenticidad en medio de la inautenticidad, porque sospechó que aquellos "síntomas" -de los que habla en la introducción de su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*-, podían constituir la instancia canceladora de prejuicios, mitos e ídolos y la apertura hacia una filosofía del alba, afirmada con vehemencia.

El hecho de cuestionar la existencia de una filosofía hispanoamericana auténtica fue un detonante eficaz. La más conocida entre las reacciones que motivó es, sin duda, la de

Leopoldo Zea. Su propuesta de una *Filosofía americana como filosofía sin más*⁸ consiste en afirmar que la existencia de una tal filosofía depende de que exista una cultura americana; en una mirada retrospectiva advierte que ésta no ha sido más que una "imitación" de la cultura europea, a la que nos adaptamos con dificultades, pues "sentimos grande" el traje ajeno, por lo tanto nuestra filosofía ha resultado una "mala copia". El sentimiento de inferioridad surge por la falta de una adaptación adecuada de las ideas europeas a nuestras circunstancias. Sin embargo, al sobrevenir la crisis de la cultura europea, consecuentemente a las Guerras Mundiales, el sentimiento de inferioridad se trueca en reconocimiento de nuestra propia diferencia. De modo que aquello que había sido considerado como "mala copia" constituye, en realidad, la forma propia en que nuestros pensadores han interpretado, utilizado o adaptado las ideas europeas a la circunstancia americana. La originalidad radica, entonces, en la "adaptación" de aquellas ideas a nuestras necesidades y conveniencias.

Zea esgrime el método histórico como medio adecuado de interpretación de los diversos sentidos que un concepto puede tener. Sentidos que varían según el ambiente cultural, la situación social, la educación, las creencias, los intereses de los grupos que utilizan esos conceptos. Esto remite al tema de las ideologías, que es incorporado por el autor mexicano desde la perspectiva de la sociología del conocimiento⁹.

Ahora bien, la versión mannheimniana de la sociología alemana del conocimiento se propone superar el relativismo histórico mediante la comprobación de que él mismo está históricamente condicionado. De acuerdo con el concepto total de ideología que propone Mannheim, todas las realizaciones humanas que pueden ser consideradas como expresiones objetivas de la cultura, no son más que "reflejos" o manifestaciones de un alma cultural cambiante en continuo despliegue. Con la afirmación del vínculo que une pensamiento y ser, esta concepción se pone a salvo del relativismo, al tiempo que consi-

dera posible hacer la historia total de las formas de la conciencia en cuanto a su respectiva ligazón al ser. Con lo cual se recorta como una forma de pensamiento historicista que no se aparta de la concepción diltheyana de las ciencias del Espíritu.

Por otra parte, desde esta visión de las ideologías, las contradicciones de la realidad pueden ser interpretadas como antítesis entre ideas, estilos de pensamiento o sistemas de cosmovisiones. Si la historia no es más que la sucesión de mostraciones circunstanciadas de una naturaleza humana idéntica, entonces se dificulta la posibilidad de descubrir a los sujetos sociales como protagonistas reales de la historia. La dificultad para superar la posición esencialista, que Gaos había objetado porque consideraba a la historia como un accidente de la naturaleza humana, conlleva la dificultad para adoptar una posición crítica frente al problema de las ideologías, reduciéndolo a una "historia sociológica del Espíritu".

Retomando la polémica, Zea organiza su respuesta a partir de la afirmación que presenta a la filosofía latinoamericana como problema del hombre. El "Hombre" es definido por su "logos" universal y colocado en una circunstancia, la americana. Circunstancia que debe ser entendida como histórica, desde luego, pero accidental en relación con la naturaleza universal del "logos". Se produce así un juego de historización-deshistorización del sujeto de la filosofía, que viene a justificar la afirmación acerca de que lo "americano" -de la filosofía americana- es producto de hacer filosofía sin más en una determinada circunstancia. Por otra parte, siguiendo el hilo del pensamiento zeaniano, es la crisis del hombre europeo contemporáneo y de su filosofía, que conlleva el reconocimiento de sus limitaciones -"el europeo se reconoce como hombre entre los hombres"- la que induce la toma de conciencia de las posibilidades del pensamiento latinoamericano.

En el reverso de esta toma de conciencia encontramos que la filosofía occidental "tropieza" con el hombre. Las catástrofes de nuestro siglo han mostrado al hombre occidental

como el verdugo, el asesino, el subhombre; han provocado la duda (la angustia, la culpa) acerca de la humanidad de quien se enajena en la red de sus propias creaciones. En "contra" de esto se hace hombre el no-occidental, y en este sentido se entiende el "tropiezo" del occidental.

Zea nos describe dos caras de una misma moneda: tropiezo de la filosofía occidental por un lado, toma de conciencia americana por el otro. Detrás de ello el supuesto de la unidad esencial del hombre y la accidentalidad del acontecer histórico. Con ello se acentúa una visión de la historia donde se esfuman los contornos marcados por las diferencias, los conflictos, los momentos de negación, las rupturas movilizadoras del devenir histórico. Visión que implica una superación convergente de los posibles antagonismos evitando, así, el "partir de cero".

Coincidimos plenamente con la posición zeaniana que reclama no partir de cero, es decir, no pretender ingenuamente negar el pasado y desconocer los lazos que nos unen a la tradición filosófica occidental. Sin embargo, la historia de nuestras ideas no es ajena a la historia de los conflictos que han atravesado y atraviesan en todas las direcciones a nuestras sociedades; historia que contiene momentos de negación y de autoafirmación, que constituyen las distintas formas de autorreconocimiento del "nosotros" latinoamericano en el dificultoso camino de la efectiva desajenación.

¿Cómo superar, siguiendo el planteo zeaniano, la inautenticidad? Si ella radica, en el terreno de la filosofía, en crear una idea de hombre que es la negación del hombre mismo, tanto en el subdesarrollo como en el supradesarrollo, lo esencial no pasa -para Zea- por lo económico, lo político o lo social, sino que "lo esencial estará en la actitud del hombre". Toda posibilidad de revolucionar las condiciones económicas o sociales "será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento".

Algunas opiniones acerca de la polémica coinciden en

señalar que las cuestiones planteadas por Augusto Salazar Bondy no resultan cabalmente asumidas por Leopoldo Zea, ya que son diferentes los supuestos que cada uno de ellos pone como punto de partida y es diferente, también, la intención con que es utilizada en cada caso la categoría de "autenticidad", de modo que el problema acerca de la existencia y autenticidad de la filosofía latinoamericana quedaría sólo señalado¹⁰.

Consideramos valioso destacar que, más allá del intento de determinar si la polémica queda o no cancelada, el sólo hecho de haberse suscitado marcó un hito importante en nuestra Historia de las Ideas. Efectivamente, la polémica cerró un ciclo en el desarrollo de esta disciplina, el que estuvo signado teórica y metodológicamente por el historicismo y el circunstancialismo, cuyas insuficiencias y limitaciones se pusieron de manifiesto a través de la polémica. Entre los resultados positivos a que dio lugar nos interesa destacar que:

- Desde el punto de vista metodológico, la incorporación de elementos procedentes de la filosofía analítica y del lenguaje abrió las puertas para explorar las ricas posibilidades instrumentales de la lingüística y la semiótica.

- Asumir la problemática de la dependencia permitió colocar sobre reales bases históricas y socio-económicas el estudio de las ideas.

- Este se vio enriquecido también por los aportes de la teoría crítica de las ideologías por un lado, y por otro, por el desarrollo de la amplia problemática sobre la crisis de la moderna subjetividad, ambos críticamente incorporados.

Todo ello significó:

- La necesidad de trascender los marcos académicos dentro de los cuales se cultiva tradicionalmente la Historia de las Ideas.

- La conveniencia de no circunscribirla exclusivamente al ámbito de lo filosófico; es decir, evitar la simplificación de poner unas junto a otras ideas concernientes a distintos campos epistemológicos y advertir que éstas no son más que el

producto expresado de una praxis histórica previa.

- Con lo cual estamos frente a la tarea inexcusable de precisar nuevas categorías, tanto a nivel teórico como metodológico, para penetrar la realidad latinoamericana a través de sus ideas.

NOTAS

1. ARDAO, Arturo. "El historicismo y la filosofía americana", En: *Filosofía de lengua española*. Montevideo, Alfa, 1963.

2. DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2da. edición en castellano, 1949. p. XXV.

3. Véase nuestro trabajo "El historicismo. Una alternativa metodológica para la Historia de las Ideas", donde desarrollamos más extensamente el proceso crítico del historicismo. En: *Philosophia. Anuario de Filosofía*. Mendoza, Instituto de Filosofía, U.N.Cuyo, 1992. pp. 31-57.

4. GROETHUYSEN, Bernhard. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. Traducción y prólogo de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1943. (Primera edición alemana, 1927).

5. GAOS, José. "El Dilthey de Imaz", en: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las Ideas en España y la América Española*. México, Imprenta Universitaria, 1957. pp. 139-146.

6. Véase GAOS, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza Editorial, 1980.

7. SALAZAR BONDY, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI, 2da edición, 1973. (1ra. edición 1968).

8. ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, Tercera edición, 1975. (Primera edición 1969).

9. "Karl Mannheim sostiene la tesis, a la que adhiero -dice Zea- de que toda ideología es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que le son propios por medio de una doctrina o teoría que es la que Mannheim llama *Ideología*. Cada clase o grupo social determinado tiene una serie de ideas, un conjunto doctrinal, que es expresión de sus intereses". ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984. p. 40.

10. Véase GALLARDO, Helio. "El pensar en América Latina. Introducción al problema de la confrontación de nuestra conciencia A Salazar Bondy y L. Zea", En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* San José de Costa Rica, vol. XII, Nro 35,

julio/diciembre de 1974.; OLMEDO LLORENTE, Francisco. "El problema de la filosofía latinoamericana". En: *El Guacamayo y la serpiente*. Cuenca, Nro. 5, agosto de 1972; CERUTTI GULDBERG, Horacio. "La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea". En. *Filosofía de la liberación latinoamericana México*, Fondo de Cultura Económica (Colección Tierra Firme), 1983; SANTOS, Manuel I. "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación". En: *Pucará*. Cuenca, Nro. 2, 1977.

