

Horacio Cerutti-Guldberg

Historia de la Filosofía en Contextos Postcoloniales¹

En lo que sigue procederé en cuatro pasos. Primero, recordaré tres momentos decisivos en nuestra tradición historiográfica. Segundo, consignaré comparativamente algunas similitudes con el proceder de la reflexión filosófica africana contemporánea. Tercero, traeré a colocación algunos ejemplos acerca de la enseñanza de la historia de la filosofía en nuestras universidades. Cuatro, expondré, la tesis de la necesidad de cierta historia de la filosofía para poder filosofar en nuestro contexto, acompañada de algunos rasgos procedimentales sobre cómo historiar nuestra memoria filosófica. Por la naturaleza misma de cada uno de estos pasos, las referencias bibliográficas serán desiguales, abundantes en unos, casi ausentes en otros.

Tres hitos significativos en nuestra tradición historiográfica

En la tradición filosófica iberoamericana contemporánea - y por el hecho de identificarla como tal, ya aludo explícitamente a los antecedentes coloniales - destacan tres momentos cruciales, si se enfoca la cuestión de las relaciones entre la filosofía y su historia desde Nuestra América.

El primero, está consignado en el sugerente prólogo del filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955) a la historia de la filosofía de Emile Bréhier². En ese texto de 1942 Ortega se encargó de clarificar lo que consideraba relación indisoluble entre reflexión filosófica e historia de la filosofía, a propósito de la necesaria revaloración de la continuidad de ese proceso y, sobre todo, de sus momentos menos espectaculares. Su metáfora orográfica recuperaba el perfil total del proceso histórico-filosófico como concepto límite orientador o regulativo del quehacer historiográfico. Recordar sus palabras no es ocioso.

(...) la orografía no es sólo la ciencia de las cimas. La montaña reclama el valle.

Pero la imagen del pasado filosófico que aún tenemos a la vista es un paisaje alpino en jornada de neblina. Vemos en lo alto los picachos de los más altos cerros, aislados entre sí y flotando ingravidos e irreales sobre los blanco

¹ Este texto se ha visto beneficiado por su presentación y discusión subsecuente en el encuentro sobre "Historia de la filosofía, neoliberalismo y democracia" que sostuvimos en Tultenango del 7 al 9 de noviembre de 1997. Agradezco a Rubén García Clarck y a Maurice Kande Mutsaku sus cuidadosas lecturas y valiosas observaciones, que han contribuido a mejorar esencialmente la argumentación.

² José Ortega y Gasset: *Prólogo (ideas para una historia de la filosofía) a Émile Bréhier*, Historia de la filosofía. Trad. Demetrio Nández. Buenos Aires. Sudamericana, 4 ed., 1956, pp. 15-16.

caos de la bruma. Tal vez en el fondo de esta entrevemos confusamente alguna fisonomía espectral, pero lo que no vemos es como emergen del nivel continental las próceres montañas y cuál sea la línea de seno en que los valles las hacen comunicar. En suma, nos falta lo principal: la geotécnica, de la gran cordillera filosófica.

A mi juicio, la historia de la filosofía no puede dar un paso y empezar de verdad a constituirse en lo que su título promete sino se llenan esos vacíos de conocimiento que se abren como simas entre las grandes e ilustres etapas de pensamiento. Urge acometer el estudio de las épocas deslucidas³.

A despecho de la terminología que después se impondrá en Nuestra América, la preocupación contextualizadora es clara en Ortega: "Una historia de las ideas" - filosóficas, matemáticas, políticas, religiosas, económicas -, según suele entenderse este título, es imposible. Esas "ideas", repito, que son abstractos de ideas, no tienen "historia"⁴. Para Ortega la filosofía e historia de la filosofía se identifican a partir de una clara conciencia de la historicidad de su naturaleza: "El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores y por eso una filosofía es la verdadera no cuando es la definitiva - cosa inimaginable - sino cuando lleva en si, como viseras, las pretéritas y descubre en éstas el "progreso hacia la misma". La filosofía es así historia de la filosofía y viceversa.

De este modo reconocemos en la filosofía el rasgo fundamental que tiene de humana ocupación: ser utopía. Todo lo que el hombre hace es utópico y no tiene sentido exigir su realización plena [...]. He aquí cómo se construye la historia de la filosofía en vista de un término - nuestra filosofía - que no es definido, sino tan histórico y corruptible como cualquiera de sus hechos hermanos en el pasado [...]. En los sitibundos desiertos de Libia se suele oír un proverbio de caravana que dice: "Bebe del pozo y deja tu puesto a otro"⁵.

El segundo, fue enunciado por el filósofo español-mexicano José Gaos (1900-1969) ante la necesidad de definir el objeto de una historia de la filosofía hispanoamericana, cuando corrige las premisas de un silogismo que considera insuficiente para dar cabida a la producción de la región en una historia mundial de la filosofía. Bajo el acápito sugestivo de "conflicto entre la Historia de la Filosofía en México y la Historia de la Filosofía en general" Gaos desarrollaba en 1952 una cuidadosa argumentación que debe ser seguida paso a paso, aunque la cita sea larga.

"La Historia de la Filosofía en México" no parece poder ser sino una parte de Historia de la Filosofía en general. Sin embargo, entre ambas se plantea un conflicto cuya conclusión tampoco parece poder ser sino de la que la

³ Ibidem, p.27

⁴ Ibidem, p.50.

⁵ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*. México Alianza Editorial Mexicana, 1980, pp.15-16. Los subrayados son de Gaos.

Historia de la filosofía en México no sería parte alguna de la Historia de la Filosofía en general.

Los mexicanos mismos han venido pensando muy generalizadamente que en México viene habiendo sin solución de continuidad desde los primeros tiempos de la Colonia filosofía sensu stricto, pero no original de mexicanos, sino tan sólo conocida, dada a conocer desarrollada o criticada por mexicanos, quienes ni siquiera en estas críticas o desarrollados llegarían a ser filósofos originales o filósofos a secas: por lo que no habría una filosofía mexicana y se diría, en vez de "Historia de la Filosofía mexicana", "Historia de la Filosofía en México".

Semejante manera de pensar es originaria de las ideas generalizadas universalmente, tan sólo enunciadas más o menos completa o rigurosamente, o, incluso, más o menos conscientes, según los casos:

- la Historia de la Filosofía debe ser la Historia de las filosofías originales - u originales de los filósofos originales;*
- las filosofías y los filósofos originales son las filosofías y los filósofos a secas - o las filosofías originales son la filosofía;*
- las filosofías son calificables con los gentilicios de las nacionalidades de los filósofos de quienes son originales.*

Mas si la Historia de la Filosofía en general es, como no puede menos, Historia de la filosofía, esto es, de las filosofías originales; y la Historia de la Filosofía en México no es, por no poder serlo, al no poder ser Historia de las filosofías originales, Historia de la Filosofía; la Historia de la Filosofía en México no parece ser parte alguna de la historia de la filosofía en general.

Pero esta conclusión se presenta como absurda en sus propios términos. ¡Cómo la Historia de la Filosofía en un país no va a ser parte de la Historia de la Filosofía en general! Ha de haber algún error en las premisas: la manera de pensar que se cifra en el nombre "Historia de la Filosofía en México" y es una manera de pensar acerca de la historia de la filosofía en México; las ideas acerca de la historia de la filosofía en general y de las relaciones entre filosofía, originalidad y nacionalidad. Se impone una revisión crítica de estas ideas y de aquella manera de pensar. No podrá pasar de los límites de lo indispensable a los fines de la elaboración de la Historia de las ideas en México comprensiva ante todo de las filosóficas; tampoco necesitará pararse antes de llegar a ellos. Seguirá un orden recomendado por las relaciones entre la Historia últimamente mentada y la filosofía del mexicano y lo mexicano. Quizá modifique la idea de la Historia de la Filosofía en un sentido que permitiría a ésta abarcar la Historia de la Filosofía en México aun cuando no hubiera una filosofía original de mexicanos o mexicana. Quizá enfrente a la manera de pensar acerca de la historia de la filosofía en México cifrada en el nombre "Historia de la Filosofía en México" con la historia de una filosofía más original de los mexicanos o más mexicana de lo pensado. Quizá así reemplace el conflicto por una armonía preestablecida entre una nueva idea de la Historia de la Filosofía en general y una nueva manera de pensar acerca de la historia de la filosofía en México. Y quizá esta historia se habrá así mostrado

*fecunda para cooperar a concebir una nueva idea de la Historia de la Filosofía en general y capaz de ser fecunda por esta idea en círculo de generosidades. Lo dicho en este párrafo hasta aquí con referencia a México es aplicable a los demás países de la lengua española, sólo que en varia medida*⁶.

Además, se debe a Gaos el haber delimitado el sentido del término "pensamiento" para dar cuenta de los modos particulares de inserción del quehacer filosófico en la vida socio-cultural de la región. Conviene recordar su delimitación de esta noción.

*(...) de la vida forma parte un pensamiento que se especializa en "pensamiento", filosofía, ciencia. El "pensamiento" es aquel pensamiento que no tiene por fondo los objetos sistemáticos y trascendentales de la filosofía, sino objetos inmanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancias, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas, y por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como formas los métodos y el estilo de la filosofía o de la ciencia; o que no tiene aquellos objetos, sino los indicados, ni usa estos métodos y estilo, pero que idea y se expresa en formas, orales y escritas, literarias-géneros y estilo-no usadas, al menos en la medida, por aquel primer pensamiento. Al "pensamiento" se le considera frecuentemente por ello como literatura. Entre fondo y forma, por la vinculación mutua del pensamiento y ella, está una forma singularmente importante: la lengua. Entre las especializaciones en que también consiste la vida humana figuran fundamentalmente las agrupaciones entre las que figuran a su vez en el mismo plano las nacionales. Pensamiento y lengua se especializan, pues, en pensamiento y lenguas nacionales, y especializándose así contribuyen en parte principal a formar las nacionalidades. Entre fondo y forma hay relaciones relativamente fijas. Por ejemplo, los problemas de circunstancias y de resolución urgente reclaman los géneros del discurso y del artículo de periódico. En fondo y forma está la originalidad; en la forma la belleza, en ambos los valores todos de que mana, en que funda la importancia histórica de un pensamiento, de los pensadores correspondientes. La palabra filosofía se aplica tanto al "pensamiento" y a la filosofía juntos como a ésta sola. Aquí sólo se la ha empleado y se la empleará en este segundo sentido, salvo que se indique lo contrario. La palabra pensamiento se aplica: 1) a aquel primer pensamiento, 2) al "pensamiento", 3) al "pensamiento" y la filosofía juntos, 4) a ambos y la ciencia también juntos, 5) a los tres y aquel primer pensamiento igualmente junto*⁷.

⁶ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, pp. 15-16. Los subrayados son de Gaos.

⁷ José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*, (Jornadas, 12), México, El colegio de México, 1944, p. 11. Los subrayados son de Gaos.

A estos textos, merecidamente considerados clásicos, es menester añadir uno decisivo del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) el cual, en el sentido que nos ocupa, no ha sido objeto, a mi juicio, de toda la atención que merece. En su multicitado y profusamente reeditado libro. *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* de 1968 y organizado en tres secciones: el proceso, el debate y una interpretación, la primera sección ha pasado casi desapercibida para la crítica⁸. He adelantado algo sobre el punto en otro lugar. Esa sección y su articulación con el resto del texto me ha merecido el calificativo de antimodelo paradigmático en historiografía filosófica⁹. Veamos el asunto con más detalle. Nadie puede mezquinarle a ese libro de Salazar Bondy el mérito de haber iniciado la segunda mitad de este siglo en filosofía latinoamericana. Se puede, con toda propiedad, hablar de antes y después de ese texto, en la medida en que él supo colocar sobre la mesa de la discusión los argumentos vertebrales que rebasaban las reflexiones llevadas a cabo en la primera mitad del siglo y aquellos que ocuparían la mayor parte del debate en lo que vino después. Articuló en su propia reflexión diferentes tradiciones teóricas y complejas facetas de consideración. Entre las tradiciones teóricas: historicismo, existencialismo, fenomenología, filosofía analítica y marxismo. Entre las facetas reconoció como parte de la discusión filosófica no solamente las relaciones entre la filosofía y su historia, sino también diferentes contextos de tipo económico, cultural e histórico-político, además de los indispensables aspectos metodológicos, de delimitación de objeto y de lenguajes apropiados para dirimir el interrogante central de su obra, expreso en el mismo título. A partir de esa colocación del problema, le quitó todo fundamento a la pretensión de eludir en la discusión filosófica regional lo contextual, descalificándolo como extrafilosófico. Alienación, dependencia con dominación o transformación estructural aparecieron como ingredientes inherentes a la discusión filosófica, al menos al nivel regional latinoamericano. Por supuesto, este parteaguas que aquí señalo debe ser cuidadosamente distinguido del propio parteaguas que el filósofo peruano postuló entre la filosofía inauténtica vigente y la filosofía auténtica que vendría después de liberarse de la situación de dependencia diagnóstica para Nuestra América.

En cuanto a nuestro tema, es más importante su texto por lo que eludió e implicó que por lo que afirmó o, mejor dicho, por lo que eludió y en tanto que eludió le permitió realizar afirmaciones fuertes. Eludió explicar que la sección "el proceso" de su libro expresaba la interpretación que él daba o se

⁸ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, tercera edición, 1975, 133 pags.

⁹ Cf. mi trabajo sobre "La cuestión de la Historia de la Filosofía" en *Ensayos en Homenaje a Arturo Ardao*, Montevideo Universidad de la República, 1995, pp.49-56 y en *Memoria comprometida*. Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 1996, 170 págs.

daba a sí mismo de ese proceso. Probablemente, porque ni él mismo cayó en la cuenta de algo tan evidente: que era una interpretación y no la mostración del proceso como tal, supuesto que alguien pudiera manifestarlo así sin más. El filósofo peruano prolongó en esto, por supuesto, de modo fiel a buena parte de la producción historiográfica normalizada y hegemónica hasta ese momento y que, por desgracia, lo sigue siendo hasta nuestros días. En ese sentido, considero que se justifica plenamente considerar su esquema historiográfico como paradigmático, como ejemplar de un modo de historiar. ¿Como se caracteriza este modo de historiar para que merezca también el descalificativo de antimodelo? Resumiré a continuación los rasgos centrales. El inicio de esta historia se sitúa, sin mayores consideraciones, en el momento mismo de la colonización, haciendo de la filosofía una actividad de importación o producto manufacturado que llega completo y que no termina, quizá hasta ahora, de asimilarse, en estas nuevas tierras. La periodización se efectúa con ciertos tipos políticos (colonia/independencia), mezclados con esfuerzos por identificar corrientes intelectuales y/o Filosóficas (escolástica, ilustración, romanticismo, positivismo, etc.); la recepción es completamente pasiva (según la metáfora de las "oleadas" de influencias que llegarían debilitadas a nuestras costas para terminar de ser deformadas y malinterpretadas aquí); no habría, por lo tanto, justificación interna a la región de por qué se adopta una posición por ejemplo positivista y después se la rechaza o critica; en fin, las doctrinas serían exclusivas durante varios siglos, hasta arribar ya en ésta a una profesionalización del ejercicio filosófico que iría acompañado de una pluralidad de posiciones disponibles a la elección del profesor - no sin acotar que esta actividad pedagógica sería como el dogal esterilizante de la reflexión autónoma. No es el caso de entrar aquí a señalar con detalles las deficiencias de esta modalidad historiográfica. Lo que salta a la vista es que a partir de ella resulta imposible e impensable cualquier desarrollo filosófico autónomo. Sujetos pasivos y subyugados, meramente receptivos y deformadores de las obras ajenas, no pueden ponerse a pensar sin más de la noche a la mañana. En este sentido, su propuesta historiográfica aparece como antimodelo, como lo que no se puede seguir haciendo en la medida en que, por la argumentación intrínseca que impulsó Salazar Bondy, las relaciones entre la filosofía y su historia son cardinales, decisivas para el filosofar presente futuro en la región.

Cuando se piensa el tema fuera de estos marcos, parece caer de su propio peso que las situaciones coloniales han manipulado la relación de los pueblos colonizados con su propia historia y, particularmente, con su memoria. Se ha apuntado siempre a despojar a la memoria de toda fuerza de la resistencia, al punto de llegar a tergiversar toda la visión del pasado para consolidar la dominación. Aquí se manifiesta pleno de interés el estudio comparativo, por ejemplo, con la filosofía africana. Es que el caso africano tiene frescas las se-

cuelas de la colonización. Para Nuestra América la situación es diferente. Al punto que, cualquiera sea la evaluación que nos merezca, la llamada teoría de la dependencia introdujo esta terminología justamente para tratar de dar cuenta de la especificidad de la región: no ya colonia (salvo el caso de Puerto Rico y ciertas regiones todavía en este momento del Caribe) neocolonia y sin situación de dependencia. Es la complejidad e invisibilización de los lazos de dominación que propicia la situación de dependencia lo que lleva a casi insalvables dificultades teóricas en su caracterización. La salida más fácil a todas luces insuficiente es la que enfatiza de modo excluyente la causalidad externalista, lo cual priva al análisis de indispensables matizaciones exigidas por el fenómeno en examen. En todo caso, si la denominada "teoría" de la dependencia o, en la versión de sus críticos, el "dependentismo" no fue capaz de sobrevivir a sus dificultades internas, esto no elimina de un plumazo a las situaciones efectivas de dependencia que demandan explicación para su urgente transformación¹⁰.

Trayectoria significativamente semejante de la filosofía africana

Cuando se examina comparativamente la evolución de la filosofía africana (contemporánea, por cierto; la que va de la obra de Tempels, después de la II Guerra hasta nuestros días) sorprenden los paralelismos en cuanto a la actitud y a la intencionalidad con la filosofía latinoamericana desde la generación del '37 (1837, historicistas románticos o también "emancipadores mentales", como se les ha identificado) hasta nuestros días¹¹.

Como es sabido, el comienzo de la filosofía en África se retrotrae a tiempos ancestrales. Incluso quizá no sea demasiado afirmar que la filosofía nace en África antes que en cualquier otra región del globo. Ha sido mérito del filósofo griego Christos Evangeliou el mostrar cómo el cuento (*story*) del nacimiento de la filosofía en Grecia entre Tales y Aristóteles es una invención que no se justifica a tenor de las afirmaciones de los mismos autores griegos¹². Lo que se entiende, sin embargo, como filosofía africana contemporánea se remonta generalmente a la obra de 1945 del franciscano belga Placide Tempels¹³. Esto colocó la cuestión en términos de una metafísica (ontológica) - a la

¹⁰ Cf. Magnus Blömström y Björn Hettne, *La Teoría del Desarrollo en Transición*. México, FCE, 1990, 272 págs. y Theotonio Dos Santos, "Pensar América Latina" en *Archipiélago*, México, Año I, nos. 6/7 marzo-agosto 1996, pp. 4-12.

¹¹ Para un primer acercamiento a la filosofía africana cf. Jean M. Van Parys, *Une approche simple de la Philosophie Africaine*, Kinshasa, Editions Loyola, 1993, 191 págs.

¹² Cf. su excelente estudio *When Greece Met Africa: The Genesis of Hellenic Philosophy*, New York, State University of New York Binghamton, 1994, 66 pág. Por cierto, Evangeliou es autor también de *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden, E.J. 1988, 215 págs.

¹³ *La Philosophie Bantoue*. Traduit du Néerlandais par A. Rubbens. Paris, Présence Africaine, 10 ed., 1961, 126 págs.

escolástica - con consecuencias éticas y evangelizadoras a partir de la remoción de ciertos prejuicios culturales innecesarios y causantes de cierta ineficiencia en el proceso colonizador. La discusión sobre la obra, las intenciones y los procedimientos de Tempels se ha prolongado hasta inicios de los noventa, más o menos. Lo que me interesa destacar es que, aún denostada, ha sido durante estos años para algunos piedra de toque en el esfuerzo por impulsar reiteradamente la discusión filosófica africana. A partir de los noventa los referentes ya son otros.

Los intentos de clasificación, las críticas al etnocentrismo, los esfuerzos por superar el subdesarrollo también intelectual y las valoraciones epistemológicas incluyen todos el objetivo de organizar de alguna manera el mapa de la memoria filosófica africana después del inicio de la descolonización para colocarse en posición de producir un pensamiento adecuado a las necesidades actuales de estos pueblos¹⁴. En visión europeísta - a la Hountondji - o en versión epistemológico crítica - a la Ngoma Binda - siempre se confirma la tesis de Murungi: sin una determinada visión (por construir) de la historia de la propia reflexión filosófica o de la que fue impuesta - para liberarse de ella - es impracticable la reflexión actual¹⁵. En sus palabras:

*To the African history of philosophy is not a phenomenon to be discovered; it is a phenomenon to be constituted. He or she is the we-subject of this history*¹⁶.

¹⁴ Claves para estas críticas son los trabajos ya clásicos de alter Roney, *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington, Howard University Press, 1982, 312 págs. y de V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa; Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988, 241 págs. Cf., entre otros trabajos de gran interés, los siguientes: James Ferguson, *The anti-politics machine; "Development", depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*, Cambridge University Press, 1990, 320 págs.; Varios Autores, *Enseñanza de la filosofía e investigación en África*. Barcelona, Serbal/ UNESCO, 1984, 339 págs; P.O. Bodunrin (editor), *Philosophy in Africa; Trends and Perspectives*, Ile-Ife, Nigeria, University of Ile Press, 1985, 279 págs; Gerd-Rüdiger Hoffman, "Wie und warum im subsaharischen Africa Philosophie entstand" en: *Wie un earum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* (Herausgegeben von Ralf Moritz, Hiltrud Rüstau und Gerd-Rüdiger Hoffman). Berlin, Dietz Verlag, 1988, pp. 194-226.; Tsenay Serequeberhan (editor), *African Philosophy The Essential Readings*, New York, Paragon House, 1991, 250 págs; H. Odera Orika, "Las preguntas básicas sobre la filosofía -de los sabios en África" en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José., vol. XXXII, nro. 77, julio 1994, pp. 7-17; Raphael Okechukwu Madu, "Intercultural conflicts in African Philosophy", São Leopoldo, Brasil, UNISINOS, 1997, paper, 17 págs.

¹⁵ P. Ngoma-Binda, *La Philosophie Africaine Contemporaine; Analyse Historico-Critique*, Kinshasa, Facultes Catholiques de Kinshasa, 1994, 258 págs.; John Murungi, "On the Nation of African History of Philosophy" paper mimeo, 27 págs.

¹⁶ *Ibidem*, p.15. Conviene retener el epigrafe de su trabajo tomado de Malcolm X: "Just as tree without roots is a dead tree, a people without tradition or culture is a dead people", p. 1.

Probablemente el caso africano tenga la "ventaja" (entre comillas y en sentido más que irónico de que no hay mal que por bien no venga...) de mantener fresca la conciencia de la dominación colonial e, incluso a la Fanon, la conciencia de que la dominación y la mentalidad colonial se introyecta fácilmente en el colonizado¹⁷. Los esfuerzos de algunos entre los más valiosos de los más valiosos de los autores africanos, los cuales no es del caso evaluar ahora, apuntan a romper con esas estructuras de dominación introyectadas y que impiden el avance y profundización de un pensamiento filosófico autónomo.

En cierto sentido, el caso latinoamericano es más complejo. Quizá porque en la identificación con el mundo occidental, el llamado extremo Occidente, al autoperibirse como parte inherente a ese mundo autodenominado occidental, se dificulta grandemente la percepción de cualquier especificidad nuestroamericana y se impide también el desarrollo de una reflexión autónoma y pertinente a las propias necesidades. El ansia por estar a la moda, siempre en el *dernier cri* - obstaculiza y frena las potencialidades creativas de la región. Ciertos corsés argumentales o matrices de codificación no pensadas sino repetidas hacen infructuoso el esfuerzo intelectual.

Una enseñanza esterilizante:

En nuestras facultades de filosofía se suele considerar a la enseñanza de la historia de la filosofía como la columna vertebral de los estudios filosóficos. Esta perspectiva no parece del todo descaminada. Conocer el desarrollo de la historia mundial de la filosofía constituye, cuando menos en principio y supuesto que ese fuera el objetivo, un buen entrenamiento para elaborar reflexiones propias en algún momento. Lo grave es que esta enseñanza está a cargo generalmente, de profesores que no se dedican profesionalmente a la historia de la filosofía. Por lo tanto, su contacto con las fuentes es más bien episódico y no están en condiciones de acercar al estudiante al taller del historiador. Las honrosas excepciones casi pueden mencionarse, porque han dejado una estela importante en sus obras y/o discípulos: José Gaos, Francisco Romero, Rodolfo Mondolfo, Antonello Gerbi, Rodolfo Agoglia, etc. Pero, la enseñanza hegemónica bien podría ser objeto del siguiente señalamiento. Produce, quizá sin pretenderlo, un efecto pernicioso, dado que se efectúa como si permitiera adquirir una conciencia de la historicidad del filosofar humano, movimiento en el cual, al mismo tiempo, induce el espejismo de que los problemas filosóficos se engendran **intrafilosóficamente**. Por otra parte, al plantear - esto siempre en el mejor de los casos - una especie de relación sin mediaciones con las fuentes, desquicia la labor historiográfica al invisibilizarla y tiene efectos des-

¹⁷ Cf. Jean-Paul Sartre "Prefacio" a Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 3a, reimpresión de la 2a edición, 1972, pp. 7-29.

historizantes. No puede justificar por qué esta última lectura, la mía en cada caso, es privilegiada sobre otras lecturas anteriores o posibles. Resulta de esto, entre otras consecuencias desafortunadas, una confusión o disolución de la noción de clásico, el cual es siempre constituido por la historiografía y restituído por cada lectura comprobatoria, entre ellas y como una más, la en cada caso mía.

Consecuentemente con las anteriores afirmaciones hay que consignar que ha sido la tradición de la historia de las ideas - que debe ser entendida en sus estrictos marcos latinoamericanos¹⁸ - la que ha enfatizado la necesidad de un trabajo acotado con las fuentes y las dificultades que constituyen su haber. Para sintetizar sus rasgos permítaseme reiterar unos párrafos de un trabajo anterior en que procuré agrupar caracteres básicos.

Ningún investigador serio puede hoy, en América Latina, sostener la ingenua pretensión de trabajar en historia de las ideas filosóficas ignorando la ingente y desarrollada desde las décadas del cuarenta y cincuenta especialmente en la reconstrucción de la historia de las ideas en nuestros países.

Nosotros mucho menos, porque pretendemos laborar dentro de esa tradición ya suficientemente perfilada y consolidada, con sus etapas, polémicas internas y externas, reconocimiento académico, saber, problemas y un lenguaje acumulado.

Rasgos característicos comunes de esta tradición han sido, entre otros:

- Una afirmación de nuestro pasado ideológico, como digno de ser estudiado con el mayor rigor teórico a las fuentes documentales.
- Una preocupación permanente por conectar ideas con su contexto, entorno, circunstancia, situación, clases, grupos, etcétera: vale decir, con una dimensión social, cuya presunta "exterioridad" había que reducir conceptualmente¹⁹.
- Un énfasis en las funciones desempeñadas por los sujetos sociales a niveles políticos e ideológicos, lo cual ha permitido discriminar entre lo progresivo y lo regresivo de esas ideas y el uso que de ellas se ha hecho.

¹⁸ Cf. para historia de las ideas de Arturo Ardao, *Filosofía en la lengua española*. Montevideo, Universidad de la República, 1987, 150 págs. y *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo, Universidad de la República, 1987, 150 págs.; Horacio Cerutti-Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Miguel Angel Porrúa, 2ed., en prensa y *Memoria Comprometida*. Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 1996, 170 págs. y de Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, 2 vol., 95-200 págs. e "Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano" en: *Análisis*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, Vol. XXVIII, enero-diciembre 1991, Nums. 53-54, pp. 13-202.

¹⁹ Es sugerente considerar que el giro pragmático adoptado por la filosofía contemporánea ha tenido, por razones endógenas, manifestaciones en América Latina, especialmente en el campo de la filosofía latinoamericana. Categorías como mundo de la vida o comunidad de comunicación son quizá compatibles con las de circunstancia o contexto histórico.

- Una confrontación permanente de esta historia de las ideas con las respectivas historias nacionales, regionales y latinoamericanas, concibiendo a la primera como un complemento indispensable de una visión totalizadora en lo cultural, renuente a aceptar reduccionismos empobrecedores.
- Una clara conciencia de que esta labor cumplía objetivos de integración y comprensión latinoamericana, reclamaba el derecho al discurso propio y afirmaba la existencia de modalidades específicas en el filosofar latinoamericano²⁰.

Entre estos historiadores de las ideas filosóficas destacan, entre otros, los nombres de José Gaos, João Cruz Costa, Arturo Ardao, Ricaurte Soler, Arturo Roig, Abelardo Villegas, Francisco Miró Quesada, María del Carmen Rovira Gaspar, Leopoldo Zea. A ellos hay que añadir también los investigadores más jóvenes con una importante producción: Hugo Biagini, Yamandú Acosta, Pablo Guadarrama, Jaime Rubio Angulo, etc.

Pero, al margen de la producción de estos y otros intelectuales en la región, lo vertebral de la enseñanza de la historia de la filosofía se efectúa de acuerdo a criterios manualísticos y de pedacería. Se coge un trozo de cualquier autor del periodo supuestamente bajo estudio y sobre eso, en el mejor de los casos, se centra el curso. En el peor, simplemente se remite a los estudiantes a un manual y asunto acabado. Ninguna consideración se hace explícita en cuanto a decisivas cuestiones como: punto de partida, periodización, contextualización, concepto regulativo de historia total, manifestaciones filosóficas en otros ambientes fuera de la llamada cultura occidental, incidencia o repercusión de la elaboración filosófica en la sociedad global, insuficiencias de la categoría de influencia, limitaciones de las categorizaciones al uso para designar corrientes filosóficas (lo que Goas denominaba perspicazmente *imperialismo de las categorías*²¹) etc.

Necesidad de cierta historia de la filosofía para filosofar

La filosofía avanza - si es que lo hace - rumiando su pasado, para decirlo con una metáfora, o superándolo (*aufheben*), para decirlo con otra metáfora consagrada como término técnico, o rompiendo, cortando con el pasado en proporciones más o menos decisivas. En todo caso, no se puede prolongar o

²⁰ "Elementos para una historia de la historiografía mexicana" en: varios autores, Arturo Andrés Roig, *Filósofo e historiador de las ideas* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989, p. 76.

²¹ Para el detalle de estas y otras expresiones filosóficas en nuestra tradición remito a la obra colectiva *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, México, Longhman-Alhambra, en prensa.

romper lo que no se conoce, salvo por casualidad. Pero, no es éste el modo de proceder con conocimiento de causa de la filosofía²².

Lo que ahora interesa es postular algunos parámetros surgidos de la misma práctica de la historiografía nuestroamericanista que pudieran servir como guías para elaborar una historia de las ideas filosóficas actualizada en la región, fecundada por y fecundante del filosofar presente. No me detendré en la justificación detallada de cada uno de estos puntos. Más bien los enunciaré con el objetivo de hacer visible los grandes rasgos de un enfoque alternativo en relación con nuestro pasado de pensamiento filosófico.

Para comenzar habría que delimitar - sin afanes definidores exhaustivos, por supuesto - qué es lo que se historia. Así, debo consignar que entiendo por filosofía un ejercicio racionalmente controlado de la reflexión conceptual sobre la realidad (en sus diferentes niveles) e institucionalmente organizado para formar nuevos practicantes de la disciplina y para transmitir el conocimiento, los hábitos, valores y estilos de trabajo de generación en generación, lo cual permite la expresión individual y la manifestación de estilos propios, personales de un pensamiento ejercido siempre desde una específica y caracterizable situacionalidad²³.

Una vez acordado lo que se va a historiar, se plantea indefectiblemente la cuestión del punto de partida, el comienzo de este proceso. Para el caso de Nuestra América no se advierte por qué podría negarse la existencia de un tipo de expresión cultural como la delimitada más arriba desde el precolombino, con diversas intensidades en su manifestación, dependiendo de las diversidades culturales. Como el comienzo exige cierta actitud de autoafirmación y de valoración de la realidad a estudiar, habría que hablar mejor de recomienzos contingentes del filosofar, tal como lo ha señalado pertinentemente Arturo Roig²⁴.

Por supuesto, al postular un tal tipo de punto de partida de este proceso, su continuidad queda puesta en cuestión. Obviamente, no coincidirán exactamente las características de este producto cultural antes y después del denomi-

²² El campo de la historia y filosofía de las ciencias está siendo también fuertemente reformulado. Cf., por ejemplo, el muy sugerente texto de Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial, 2a. reimpresión, 1990, 343 págs. agradezco a Claudio Malo González la posibilidad de acceder a este texto. Pero, ésta es otra discusión imposible de avanzar aquí.

²³ Me ha sorprendido gratamente enterarme a posteriori de la cercanía entre esta delimitación que propongo y la concepción amplia de la filosofía impulsada por la UNESCO desde 1946. Cf. el sugerente estudio de Roger-Pol Droit, *Philosophie et démocratie dans le monde; Une enquête de l'UNESCO*. Préface de Federico Mayor. Paris, Le Livre de Poche/UNESCO, 1995, 221 págs. Agradezco a Edgar Montiel el acceso a este libro.

²⁴ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE, 1981, 313 págs.

nado descubrimiento. De modo análogo, habrá que revisar con cuidado los avatares que seguirá el proceso de reflexión en la región.

Uno de los instrumentos indispensables sometido al arbitrio del historiador es la periodización. Sería menester delimitar criterios que remitieran a dimensiones filosóficas para fijar los respectivos cortes en los momentos del proceso global. Esto hay que subrayarlo, porque la tendencia a establecer mojonos de la historia política es muy frecuente y el deslizamiento hacia ellos imperceptible a veces.

Categorías historiográficas tan nubulosas y poco operacionalizables como influencias y época requieren una reconceptualización que permita precisar a qué se hace referencia en cada caso. Quizá la solución más extrema puede ser de cierta fecundidad: excluirlas del trabajo historiográfico determinando qué dimensiones de otra argumentación repercuten en subsecuentes (a sabiendas de que la recepción activa y modificadora es decisiva) y describiendo pormenorizadamente los rasgos comunes de un conjunto discursivo.

A propósito, los giros lingüístico y semiótico han renovado ampliamente la labor historiográfica, alertando sobre ingenuidades en cuanto al desconocimiento de mediaciones, acriticidad en relación con lo ideológico, apreciación contextualizada de polisemias, etc.

El pensamiento dominante pudo ser apreciado como pensamiento hegemónico y no necesariamente identificado con un pensamiento único o excluyente. Determinarlo como tal abre la indagación sobre esperables manifestaciones contrahegemónicas.

La inserción institucional del pensamiento no se puede descuidar. Esto lleva a interrogarse sobre las expresiones del pensamiento indígena, afroamericano y a incorporar decisivamente la categoría de género en la labor historiográfica filosófica²⁵.

Abrirse a las expresiones de pensamientos de los sectores sociales antes mencionados introduce en la discusión variantes en relación con el *corpus* sobre el que se realiza la investigación, dado que la oralidad tiene que entrar necesariamente. Pero, además de todo lo que tal aspecto comporta en cuanto a complejidad metodológica y epistemológica, también hay que atender a los testimonios escritos, incluyendo los fragmentarios como pintas, *grafittis*, etc.

²⁵ Como sugerencia metodológica para trabajar a partir del pensamiento indígena cf. el estupendo estudio de Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. México, Siglo XXI/UNAM, 1996, 197 págs. Realicé una primera aproximación todavía muy insuficiente a la dimensión afro de nuestra filosofía en "Africanness: a Latin American philosophical perspective" Translated by Marcia Lockett en: *Unisa Latin American Report*. Pretoria, July-december 1994, Vol. 10, No 2 pp. 4-9. Remito a mi avance de investigación sobre "Estrategias teóricas de un pensamiento radical. ¿Una filosofía antes que ética?"

Estos últimos son indicadores muy valiosos de discursos en expresión parcial, pero reconstruibles.

En general, se ha acostumbrado a oponer la forma ensayística de la mayoría de nuestra producción filosófica con un discutible acabamiento sistemático. Y esto en tiempos en que los sistemas parecen haber desaparecido de la faz del globo terráqueo! Sin embargo, tan débil objeción se esgrime como temible arma contra la reflexión latinoamericanista. A veces, la objeción aparece reforzada con el rechazo a la instrumentalidad social o función social y pública que es constatable en lo mejor de nuestro pensamiento. Como si ese carácter instrumental afectara peligrosamente el núcleo teórico de la argumentación. Por supuesto, esto no está probado. Salvo que se considere prueba crucial la atribución de esa deformación en el caso de formulaciones explícitamente ideológicas o en función de tales²⁶.

Un criterio regulativo de historia total está detrás de estos esfuerzos. En la medida en que la filosofía vendría a completar una dimensión de las múltiples que integran el proceso de la realidad histórica humana. Así, sobre su trasfondo series paralelas pueden ser confrontadas y comparadas en sus elementos constituyentes: historia política, social, artística, religiosa, literaria, científica, tecnológica, económica, etc.

La regionalización del pensamiento debe responder a los diferentes espacios históricos que han sido y no necesariamente a la transposición retrospectiva de los estados-nación actualmente existentes. Las reconstrucciones serían así más fidedignas.

La tensión entre la realidad y el ideal, típica tensión utópica, introduce en la historiografía un factor de criticidad sumamente estimulante. La edad de oro, por ejemplo, sería doble esperarla y prepararla para un futuro ojalá próximo. La intención de futuro aparece entonces explícitamente en la tarea historiográfica como criterio orientador.

Es constatable por lo dicho la historicidad de la misma noción de historia de la filosofía, la cual exige su rastreo y respetuosa consideración en la diversidad de tiempos-espacios que se requiere conjugar. Particularmente respetuosos habrá que ser con las exigencias del tiempo-espacio presente desde el cual se considera el pasado.

Para concluir

Conviene reiterar la tesis central: en nuestro contexto postcolonial una reconstrucción de nuestra memoria histórico filosófica es requerida necesariamente para ejercer pertinentemente el filosofar. Por ello he procedido recor-

²⁶ A partir de otras tradiciones y estilos de pensamiento, hay reflexiones convergentes y muy estimulantes en Nicholas Rescher, *La lucha de los sistemas: Un ensayo sobre los fundamentos e implicaciones de diversidad filosófica*. México, UNAM, 1995, 387 págs.

dando algunos hitos centrales de nuestra tradición filosófica e historiográfica, comparando nuestros esfuerzos con algunos aspectos de la filosofía africana contemporánea con la que compartimos preocupaciones y tareas comunes, examinando la pedagogía de la historia de la filosofía en nuestras instituciones universitarias y postulando procedimientos para una historiografía filosófica renovada y crítica.