

Javier Sasso*

El autodescubrimiento de América como tarea filosófica

En el marco del presente Congreso¹ se ha querido, con el nombre de «Autodescubrimiento de América como tarea», hacer referencia a los intentos por lograr un conocimiento de sí, como comunidad de cultura o de destino, intentos que han sido una línea constante en la intelectualidad latinoamericana. Tratándose de un Congreso de Filosofía, parece lícito concentrarse en aquéllos que se han hecho *desde ésta*, los cuales, por lo demás, han estado presentes con gran fuerza en el último medio siglo.

En efecto: a partir de 1940 comienza en América Latina la expansión de un movimiento, o conjunto convergente de movimientos, del que cabe decir que expresa el afán de llevar a cabo una tarea autodescubridora a partir de la Filosofía. Iniciado en forma casi simultánea en México y en Buenos Aires, adquirió, al cabo de pocos años, un perfil continental más acusado y los rasgos normales de la institucionalización: surge entonces una etapa de viajes de estudio, encuentros informales, congresos internacionales, publicaciones, colecciones editoriales, ocasionales polémicas y mutuos reconocimientos, todo lo cual diferencia profundamente este período de los anteriores, donde intentos similares marchaban aisladamente y obtenían escasa resonancia.

Desde sus primeros tiempos, aun cuando con diferentes matices y algunas reticencias, este movimiento se presentó con un doble carácter, historiográfico y más sustantivamente filosófico. Por un lado, se

* Profesor de la Universidad Católica Andrés Bello y de la Universidad Simón Bolívar.

1 El texto aquí presentado fue leído, con mínimas diferencias, en el Tercer Congreso Nacional de Filosofía (Caracas, noviembre de 1991), en la sesión plenaria denominada «El autodescubrimiento de América como tarea» y se publica en las respectivas Actas (Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía/Centro de Estudios Filosóficos, UCAB/ Universidad Central de Venezuela, [en prensa]).

trata de un proyecto que busca producir una Historia de las Ideas en América Latina o del Pensamiento Latinoamericano que esté a salvo del impresionismo, la precipitación y la falta de fundamentos que con demasiada frecuencia se estilaban en el medio preexistente. Por el otro, se postula la necesidad y aun el valor superior de una filosofía que no sólo sea hecha por latinoamericanos, sino que tenga como tema la propia realidad circundante de América Latina y que, en más de un sentido, la exprese. En lo que sigue, he de proceder a considerar por separado ambos aspectos, evocando en líneas generales el primero², para concentrarme especialmente en el segundo.

I. No cabe duda que el aspecto historiográfico del proyecto ha sido, en lo fundamental, cumplido; y que significó un gran avance respecto de lo que antes era usual en esa materia. Es importante, antes que nada, subrayar que se trataba a la vez de una empresa de *autodescubrimiento*, y de una tarea, en un sentido muy preciso, *filosófica*. En cuanto a lo primero: haciendo uso a veces de la expresión *autognosis*, de raigambre diltheyana, sus partidarios consideraron de manera muy explícita que lo que llevaban a cabo era, efectivamente, el descubrimiento de algo anteriormente oculto, a saber, la trayectoria intelectual seguida en estos países, trayectoria que había quedado excluida de la conciencia colectiva, entre otras cosas, por obra del impacto de las filosofías y las ideologías que, en forma sucesiva y con poca discriminación, América Latina había continuado importando. A su vez, era fácil entender ese reintegro del pasado intelectual a la conciencia del presente como una tarea filosófica, pues no costaba mucho mostrar que, en ese pasado, la vertebración del campo intelectual e ideológico había corrido con frecuencia por cuenta de diversas filosofías, desde las variantes de la

2 Las consideraciones en torno a la actividad de autognosis historiográfica efectuada en este último medio siglo resumen lo dicho en J. SASSO: «La escena histórica del pensamiento latinoamericano: una consideración epistemológica» (ponencia presentada en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía; Caracas, noviembre de 1988), *Cuadernos Venezolanos de Filosofía, Ediciones Previas*, número 9, y con más extensión en «Sobre el pensamiento latinoamericano y su historiografía», *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas, abril-junio de 1990), Tomo LXXIII, número 290, pp. 31-44.

Escolástica a las del Positivismo, pasando por las de la Ilustración. Y, dado que la Historia de la Filosofía es, por decirlo de algún modo, negocio de filósofos, quedaba así justificado su ejercicio por parte de los profesionales de la filosofía, e incluso el que, para algunos de ellos, fuera éste el terreno exclusivo de su actividad.

Si dirigimos nuestra atención a la tarea realizada por estos autores, encontraremos, al margen de divergencias secundarias, un modelo básico que articula sus producciones. Ellas se centran en torno a textos en gran medida exhumados por el propio historiador; a tales textos, minuciosamente descritos, se los adscribe a una determinada tendencia intelectual; y ésta es, o depende de, o resulta paralela a, una línea filosófica. Al mismo tiempo, los materiales así descritos y adscritos son enmarcados en la marcha global de las sociedades latinoamericanas³. De ahí que, a lo largo de su proceso, esa historiografía haya por lo común adoptado —en forma tácita o expresa— estos supuestos hermenéuticos: 1o.) el de la «conexión estructural» de los distintos planos que integran una cultura; 2o.) el del carácter privilegiado que, como hilo conductor, tendría el plano filosófico, por su mayor abstracción y generalidad; 3o.) el que infiere de lo anterior que la filosofía (de acuerdo con el célebre *dictum*) es «la época puesta en pensamiento»; 4o.) el que *de facto* identifica la época con la circunstancia local del pensamiento que se estudia.

Conviene reiterar que, así armada, la tarea histórico-filosófica de autognosis ha dado lugar a muy importantes logros; quien lo dude hará bien en indagar qué imagen del pasado intelectual latinoamericano reinaba antes de este conjunto de investigaciones, o podrá hacer la

3 Estas estrategias pueden encontrarse, por ejemplo, en L. ZEA: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (México: F.C.E., 1968); A. A. ROIG: *Los krausistas argentinos* (Puebla: Cajica, 1969) y *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla: Cajica, 1972); A. ARDAO: *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay (1787-1842)* (Montevideo: Claudio García, 1945), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (Montevideo: F.C.E., 1950), *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (Montevideo: Universidad de la República, 1962); A. SALAZAR BONDY: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Lima: Moncloa, 1967); R. SOLER: *El positivismo argentino* (Buenos Aires: Paidós, 1968).

prueba de hasta dónde puede avanzar sin su apoyo. Pero —y a estas alturas es una tarea insoslayable— también conviene tomar conciencia de las limitaciones de una empresa basada en aquellos supuestos. Pues, al margen de la prudencia con que se los maneje, ellos conducen por un rumbo de efectos no siempre felices.

En el marco de la presente intervención, sólo cabe nombrar algunas de estas consecuencias negativas, visibles en particular cuando aparecen, no tanto en las obras que se circunscriben a un tema bien delimitado, sino en las que pretenden una visión global de la filosofía o del pensamiento latinoamericano⁴. Una manera de abordar el problema central que afecta a dichas reconstrucciones surge al preguntar cómo se ha constituido el *corpus* sobre el que trabajan, por qué en ellas aparecen tales o cuales figuras o tendencias y por qué se han excluido tales o cuales otras. La respuesta, si se toma como guía el *dictum* arriba aludido, debería consistir en que los pensadores incluidos se entiende que expresan filosóficamente a su época, sea porque, siendo sin discusión filósofos, la época *debe* expresarse en ellos, sea porque, al teorizar con un muy alto grado de generalidad acerca de los problemas de su tiempo, cabe decir que hicieron filosofía, al menos la de su entorno. No obstante, y sin necesidad de discutir en detalle este corolario de la perspectiva asumida, por tal camino varias fallas se hacen presentes: ante todo, una clara *desvalorización* de las corrientes ideológicas que carecen de aquel plano de máxima generalidad, pero que, si las que están tienen derecho a estar, no pueden ser dejadas de lado, incluso para comprender en su contexto las que sí han sido consideradas; a lo que se une la *magnificación*, en términos histórico-culturales, de ciertas figuras, en función del inoportuno lente de aumento constituido por el hecho de que ellas *se ocuparon* de filosofía, aun cuando esa ocupación haya sido labor de mera recepción individual o grupuscular, sin repercusión intra o extrafilosófica.

4 Como ejemplos, valgan, de la múltiple producción de L. Zea, esp. *El pensamiento latinoamericano* (Barcelona: Ariel, 1976), obra que reelabora un texto cuya primera manifestación articulada data de 1949; igualmente cfr. su *Filosofía de la historia americana* (México: F.C.E., 1978). Un intento globalizador de otro tipo se encuentra en A. A. ROIG: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: F.C.E., 1981).

El autodescubrimiento de América como tarea filosófica

A su vez, los supuestos asumidos llevan con frecuencia, por un deslizamiento muy natural y del cual hay precedentes en otros campos de la historia intelectual, a la adopción de una imagen harto rígida del medio que se quiere historiar: la atención preferente a aquellas producciones que por su globalidad cabe llamar «filosóficas» tiende a rebasar sus fronteras naturales, lo que conduce a buscar en toda manifestación de «literatura de ideas» el mismo tipo de arquitectónica que es norma en la filosofía académica usual, con la doble consecuencia negativa de, o bien desdeñar los textos en los que no cabe esperar esa sistematicidad, o bien encontrarla ficticiamente, forzando el sentido de lo que se lee, y desatendiendo así a la gran variedad de cosas que puede significar decir que alguien *adhiera* a una filosofía, en particular si no es ni pretende ser filósofo. Y tampoco falta la insistencia en buscar *la* filosofía que vertebró un período intelectual determinado, cuando es muy posible que no la haya y, en particular, que no haya *una* que cumpla con tal función.

Por otra parte, a esta versión excesivamente compacta de la *totalidad intratextual* suele acompañarla una comprensión demasiado monolítica de la *conexión estructural* entre los distintos niveles de la realidad sociocultural, como si se buscara idealmente correlacionarlos en forma biunívoca. De ahí que aparezcan autores o corrientes que ejecutan roles forzados o ajenos, como cuando se *sobrepolitizan* filosofías poco adecuadas para lo que de ellas se pretende o, inversamente, cuando, por decirlo de algún modo, se *sobrefilosofizan* discursos incapaces de asumir semejante carga; para culminar en la *distorsión de las intenciones* que acontece al dar cuenta de textos y autores filosóficos que, por sus características, resultan difíciles de integrar, o de integrar sin más trámite, en un relato que quiere ser historia del filosofar y, al mismo tiempo, historia intelectual e ideológica totalizadora. Pues nada garantiza que lo filosóficamente relevante deba también serlo cultural e ideológicamente, *ni de la misma manera*, ni que lo que importa en la vida de la cultura y de las ideologías —en América Latina o en cualquier otra parte— tenga siempre que poseer una matriz filosófica, o una de tal carácter pero dotada de especial interés, sea para el filósofo o para el historiador.

II. Los reparos anteriores se dirigían con exclusividad al aspecto historiográfico de la tarea de autognosis emprendida desde la década de 1940 por un importante conjunto de autores latinoamericanos. Cómo pueda proseguirse la obra efectiva por ellos realizada, mediante qué estrategias cognoscitivas, e incluso con qué nexos con la Filosofía, tales interrogantes sin duda requieren un análisis más profundo. Este, sin embargo, no habrá de acontecer dentro del marco de la presente intervención, pues ella ha de ocuparse ahora del otro aspecto del proyecto americanista, el que consiste, no ya en historiar el pensamiento latinoamericano tomando como hilo conductor las ideas filosóficas, sino en producir un saber específicamente filosófico sobre la propia realidad de América Latina.

Esta pretensión, por lo demás, aparece con frecuencia considerable fundida o confundida con otras, algunas de las cuales han tenido amplia resonancia: una de ellas es la de promover una filosofía de contenido universal pero hecha desde una perspectiva específicamente latinoamericana; otra es la que busca cambiar el estilo de filosofía universitaria que se practica hoy entre nosotros, por considerar, con razón o sin ella, que se trata de una actividad neocolonial, inauténtica y/o alienada. Dado nuestro tema, que es, como se recordará, el del autodescubrimiento de América como tarea filosófica, es preferible prescindir, no obstante, de estos anexos, pues sólo tienen aquí una relevancia indirecta.

Ahora bien: una vez que ellos se dejan de lado, lo que de inmediato se advierte es que un programa de tales características implica aceptar ciertas tesis sobre el saber en general, y el eventual saber filosófico en especial, tesis en torno a las cuales difícilmente haya consenso. De modo que no puede sorprender que este aspecto del americanismo filosófico se presente en múltiples variantes discordes entre sí, y quizás más de lo que se muestra en público: por un lado, están quienes han entendido esa filosofía como el intento de construcción de una ontología del ser latinoamericano o del correspondiente ser nacional, la que suele conducir a una antropología, en cierto modo «regional», del habitante de América Latina. Igualmente frecuente es la línea que conduce a establecer una filosofía de la historia americana o de la conciencia nacional o

El autodescubrimiento de América como tarea filosófica

continental. Y, tanto en un caso como en el otro, ha sido común apelar, con diversa fortuna, a una temática dominada por conceptos de abolen-go hegeliano o heideggeriano, desde puntos de vista que pueden a veces, pero no siempre, conciliarse entre sí. A lo que hay que agregar la eventual disidencia entre quienes pretenden que su discurso filosófico expresa un ser preexistente y quienes, más allá de esa función expresiva, o incluso al margen de ella, se ven a sí mismos como portadores de una función emancipatoria, línea ésta que, si bien siempre ha estado presente, tuvo su auge bajo el nombre, no ya de «filosofía de lo americano», sino de «filosofía de la liberación»⁵.

Siendo así las cosas, parece imposible un análisis del proyecto sustantivo que no se transforme, si quiere hacerse justicia a todas sus variedades e indagarlas en sus fundamentos, en una discusión acerca de la Filosofía en su conjunto. Y, dado que resulta razonable no intentar lo imposible, quizás pueda encontrarse una manera lateral de examinar el tipo de actividad filosófica que estos movimientos propugnan. Puesto que, por lo común, ellos han establecido un nexo ideal con el programa filosófico formulado, en 1840, por Juan Bautista Alberdi⁶, valdrá la pena considerar aquí si ese programa, o uno de naturaleza similar, puede ser reiterado con éxito en las condiciones actualmente vigentes en materia de producción intelectual.

Comencemos por situar ese acto programático en la verdad de su contexto: Alberdi perteneció a una generación de intelectuales latinoamericanos que intentaba poner en marcha proyectos que permitieran el rápido progreso de las naciones que acababan de surgir. Culminada la lucha emancipatoria, se apreciaba por casi todas partes que, desaparecida la dominación metropolitana, lo que quedaba por hacer era mucho, y mucho más de lo inicialmente calculado. En el caso particular de la

5 Para una buena muestra de todos estos puntos de vista, así como de otros que les son opuestos, cfr. la compilación de J. E. GRACIA & I. JAKSIC: *Filosofía e identidad cultural en América Latina* (Caracas: Monte Avila, 1988).

6 Cfr. el texto de Alberdi en la compilación citada en nota anterior, pp. 53 - 65, con la salvedad de que en ella, y como consecuencia de un error que se remonta a la edición de los *Escritos Póstumos de J. B. Alberdi*, figura con otra fecha.

Argentina, esos intelectuales comprobaban el fracaso de los intentos ilustrados por organizar el país: la soberanía otorgada a un pueblo no preparado para su ejercicio había desembocado, primero en la *anarquía* y luego en la *contrarrevolución*. Al margen de la justicia de este diagnóstico, y de cuáles hayan sido las diversas estrategias de la llamada Asociación de Mayo a raíz de él, sus miembros se caracterizaron por la búsqueda de *nuevos saberes*, más sólidos que los de la generación anterior, que permitieran *explicar* lo acontecido y *planificar* un futuro diferente.

La Filosofía de la Historia es uno de esos saberes, y a este propósito se podrá precisar en qué consiste el acto alberdiano de filosofar americanamente. El saber que ella nos aporta es doble: por una parte, nos muestra el «paralelismo fatal»⁷ que hay entre los diferentes aspectos de la vida de un pueblo; por la otra, nos «revela» la ley que preside el desarrollo de esa vida. De ahí, pues, su «picante atractivo». Y así, provistos de dicho saber, podremos a su luz examinar qué cabe esperar de nuestra sociedad y cómo se habrá de insertar en esa evolución planetaria, es decir, en la marcha misma del progreso. Tanto en sus escritos bonaerenses como en los montevideanos, en el Salón Literario como desde las páginas de *La Moda*, *El Iniciador* o *El Nacional*, Alberdi vuelve una y otra vez, y en toda ocasión posible (política, intelectual, artística) sobre lo mismo.

Pero, ¿qué hay de *propio* en ese discurso? ¿Por qué se lo puede presentar como una muestra de *filosofía americana*? La Filosofía, al proporcionarnos el saber acerca del fin al que tiende la sociedad humana, y un esquema de su estructura y su evolución, nos permite *situarnos*. De ahí dos tareas que deben acometerse: «La indagación de los elementos filosóficos de la civilización humana» y «El estudio de las formas que estos elementos deben de recibir bajo las influencias particulares de nuestra edad y nuestro suelo». Y si «sobre lo primero es

7 Las expresiones entrecomilladas remiten al texto de Alberdi citado en la nota anterior, así como al Prefacio de su *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* (Buenos Aires: Imprenta de la Libertad, 1837), y al discurso en la apertura del Salón Literario; para éste cfr. F. WEINBERG: *El Salón Literario de 1837* (Buenos Aires: Hachette, 1958), pp. 137 - 143.

menester escuchar a la inteligencia europea, más instruida y más versada», lo segundo ha de encargarse «a nuestra razón y observación propia». Sabida entonces «la ley filosófica de todo progreso nacional», que es ley absoluta, procederemos «con la antorcha de la filosofía en la mano» a buscar bajo esa ley planetaria nuestro lugar y destino en función del análisis que de nuestro entorno hagamos nosotros mismos. En suma: *el acto filosófico propiamente americano* consiste en *examinar* las distintas corrientes histórico-filosóficas existentes a escala universal, con el fin de, tras *escoger* «la filosofía que habremos declarado predilecta», *aplicar* esa doctrina al conocimiento y a la transformación del entorno con el fin de *conducir* a éste por el camino —que no se discute— de la civilización.

Esta manera de entender y practicar la Filosofía implica una toma de posición sobre su papel y, al mismo tiempo, sobre la actitud que ha de tenerse frente a sus contenidos usuales. En Alberdi tales implicaciones se muestran con insuperable claridad, siendo su texto de 1840 una prolongación más constructiva de su polémica de 1838 con un ocasional catedrático ideologista. En ambos momentos nuestro autor revierte su historicismo a la disciplina misma, y así condena el pensamiento de Condillac y de Tracy por pertenecer a una época pasada, ocupada en destruir el orden anterior pero incapaz de fundar uno nuevo. Es hora de abandonar ese pensamiento, pues lo que en él posee algún valor ya lo hemos incorporado a nosotros mismos, por ser herederos de aquella época revolucionaria. Además, ¿qué interés pueden tener para nosotros los temas centrales de ese pensamiento?, ¿qué utilidad puede surgir del análisis de las sensaciones? Lo que necesitamos es, «no la filosofía en sí», sino «aplicada a los objetos de un interés más inmediato». El que no lo entienda, «ignora absolutamente el rol social y político de la filosofía... y la estudia aislada, como la botánica». Pero «la filosofía... considerada de este modo, es la impertinencia misma. Ciencia que no ha de ser aplicada, que no ha de tener su fin sino en sí misma, es ciencia estéril y para nada. La filosofía es para la política, para la moral, para la industria, para la historia, y si no es para todo esto, es ciencia pueril y fastidiosa» (opinión, esta última, que era frecuente en el medio). «Ya pasaron los tiempos de la filosofía en sí, como del arte en sí». Y a esa

verdad universal se agrega otra continental: «La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América»; aseveración donde hay que leer, no un ataque a la vieja *logomachia* escolástica, sino a todo afán puramente teorizador. Pues «en América no es admisible la filosofía en otro carácter», ya que «el rol de la América en los trabajos actuales de la civilización del mundo, es del todo positivo y de aplicación». Por lo que no podrá sorprender la ausencia, en los eventuales seguidores de este programa, de toda indagación propia en la Filosofía; ésta es sólo «la ciencia de las generalidades», cuyo «estudio, por lo común tan estéril», para traernos alguna «ventaja positiva», ha de conllevar una «enseñanza breve y corta», que no le quite a la juventud «un tiempo que podría emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil»⁸.

No me corresponde aquí juzgar cuál pueda ser el valor último de esta forma de apropiarse de la Filosofía o qué justificación haya podido tener en su tiempo; sí, en cambio, advertir su paradójica fortuna gracias a autores que, a diferencia de Alberdi, sólo habrán de figurar en la Historia a título de filósofos. Así, en los escritos de Alejandro Korn el programa alberdiano pasa a ser considerado como una propuesta adecuada para la disciplina en nuestro siglo. Al comentar el texto de 1840, Korn declara que, en ese «documento notable», Alberdi enuncia «verdades fundamentales que debemos admitir nosotros» y que «no se puede dar un programa más perfecto ni más adecuado a nuestras necesidades», por lo cual «todavía tiene que regirnos». Así también Gaos no sólo ve aquel texto como una «declaración de independencia», sino que lo considera «el programa de toda la que quiera ser filosofía americana y española», pues allí «Alberdi formula mejor que nadie... lo que debe ser el pensamiento de la América española»⁹. El americanismo filosófico se ha caracterizado por el acatamiento mayoritario a esos mandatos, y por el intento genérico de ponerlos en práctica. No obstante,

8 Los pasajes entrecomillados pueden encontrarse en M. A. CLAPS: *Primera polémica filosófica en el Uruguay* (Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias, 1963), así como en el texto citado en nota 6.

9 Para estas declaraciones, cfr. A. KORN: *Obras Completas* (Buenos Aires: Claridad, 1949), pp. 499s., así como A. ARDAO: *Filosofía de lengua española* (Montevideo: Alfa, 1963), p. 159.

sólo ha podido obedecerlos al precio de lo que cabe considerar una *ilusión* y un *malentendido*.

En efecto (y para comenzar con lo segundo): aquel programa deja de entenderse como un llamado a la aplicación práctica a nuestro entorno de los instrumentos conceptuales brindados por el pensamiento universal y se convierte en el proyecto de un *discurso propio*, al que se comprende como un pensamiento dotado de un perfil nacional o continental. Es cierto que Alberdi también hablaba de pensar por nosotros mismos; sin embargo, en su contexto, tal decir tenía la fuerza de un reproche a quienes habían importado las estructuras jurídicas y políticas europeas sin discernimiento previo ni análisis de sus posibilidades de adaptación. Desprovista de ese anclaje tan terreno, la reformulación actual de su proyecto conduce con rapidez hacia un filosofar que, como ya se dijo, se presenta como expresión de la propia cultura, búsqueda de la identidad o autodeclarada manifestación del ser colectivo. Contrariamente a lo que se pudiera pensar, lo que más diferencia a esta filosofía de su pretendido modelo no es el antagonismo de los contenidos, sino *la oposición de sus reales intenciones y de los rasgos discursivos resultantes*: mientras en Alberdi encontramos una filosofía carente de desarrollo teórico independiente, unida a una extensa y aguda indagación sociopolítica, económica, histórica y antropológica, en la actual filosofía de lo americano dominará un largo discurso de pretensión filosófica e incluso especulativa, donde poco hay que sea siquiera comparable al quehacer intelectual e ideológico de Alberdi o de sus contemporáneos, tanto por la magnitud del logro como por su resonancia práctica. Más aún: cuando se dice que el americanismo de Alberdi y el actual tienen la «misma preocupación», o cuando se llama al programa de 1840 «antecedente directo» del americanismo de hoy¹⁰, no sólo se identifican erróneamente puntos de vista divergentes aun cuando emparentados, sino que se pasa por alto la proximidad muy grande entre aquel programa y la actitud de quienes, incluso ignorando su existencia, de

10 Los pasajes entrecomillados se encuentran, resp., en el prólogo de Zea a su *Antología de la Filosofía americana contemporánea* (México: Costa-Amic, 1968), p. X, y en J. C. TORCHIA ESTRADA: *La filosofía en la Argentina* (Washington: Unión Panamericana, 1961), p. 135.

hecho se han situado frente a la Filosofía con las mismas expectativas y el mismo afán de aplicación instrumental: una larga lista podría formarse con ellos, desde la Ilustración criolla hasta el marxismo militante, pasando por las muchas ideologías progresistas que América Latina ha conocido. En esta serie, el privilegio del positivismo latinoamericano quizás sólo haya consistido en que sus adherentes pudieron encontrar, en las mismas autoridades filosóficas a las que recurrían, la legitimación de su práctica previa.

Otras veces la recuperación del programa alberdiano se une a *una imagen ilusoria del rol del filosofar* y de lo que éste podría lograr si abandonara la «abstracción pura» y volviera a adoptar las pautas de aquél. Es lo que sucede cuando, tras considerar que en el pasado aconteció «un caso excepcional de intento de aplicación de la filosofía a la organización social y política de una nación», se lamenta que en este siglo «las respuestas relevantes no vinieron... del lado de la filosofía»¹¹. Pues insistir en la validez de aquel pasado sólo puede significar *postular que la filosofía vuelva a asumir el papel que en dicho momento pudo tener*.

Tal pretensión, sin embargo, se ve hoy cuestionada desde dos ángulos. *Por una parte*, ella se enfrenta con quienes piensan que tal actividad «no es filosofía». Hasta cierto punto, se trata de la misma concepción que el catedrático atacado por Alberdi defendiera contra éste en 1838. Pero entre nosotros y aquel año se alzan profundos cambios intelectuales e institucionales a tener en cuenta: la «abstracción en sí» no está ya representada por quienes sólo reiteran un saber de manual, sino por quienes se han apropiado directamente de los contenidos y las formas del filosofar que rige a escala internacional. Ha aparecido toda una cultura académica cuyo centro de interés la aleja del servicio directo a los problemas del entorno, y que, además, está (como no estaba aquel catedrático) en condiciones de juzgar, desde el punto de vista que en cada caso se estime válido, la calidad conceptual de lo que se ofrece como «filosofía americana». Frente a tal hecho, es inútil contraatacar mediante la descalificación del adversario y de sus reales o supuestas

11 Cfr. H. CIASPUSCIO: *El pensamiento filosófico-político de Alberdi* (Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1985), p. 21n. y pp. 25s.

desviaciones «ontologistas» (si éste proviene de la línea fenomenológico-existencial) o «cientificistas» (si, por el contrario, ha salido de las filas de la filosofía analítica); inútil también reprocharle que su academicismo «es el polo opuesto de la actitud que tomaron nuestros mayores» o una «elegante flor de invernadero»; e incluso será mala defensa sostener, aun cuando pudiera ser cierto, que ese adversario de hecho desemboca en una «sujeción esclavizante a ... las últimas modas imperantes en Europa y los Estados Unidos»¹². No por eso se valida *a contrario* la legitimidad de la filosofía que se pretende americanamente llevar a cabo.

A esta dificultad, que obliga al partidario del «americanismo filosófico» a luchar contra todo el peso de los mecanismos de institucionalización que la filosofía se ha ido otorgando, *se une otra quizás más poderosa*: la producida por la indiscutible emergencia de las «ciencias sociales» como disciplinas especializadas, las cuales, sea cual fuere la generalidad con la que construyen sus hipótesis, han colonizado el terreno que Alberdi podía, hace siglo y medio, ocupar en paz. La «filosofía americana» corre el riesgo de ser percibida así como un intento anacrónico por anular la reordenación del campo de los saberes, por generar una historiografía, una etnografía o una psicología social *a priori*. Y, por lo demás, esta filosofía se encuentra en inferioridad de condiciones frente a la única de las grandes construcciones histórico-filosóficas que nos legara el siglo XIX y que aún subsiste: el marxismo. Ya que éste, puesto a actuar, no interviene sólo con sus filósofos, sino con toda una cohorte de investigadores: sociólogos, economistas, antropólogos, historiadores, analistas del discurso, etc. Todo parece indicar que, si algo se quiere rescatar de dichas grandes construcciones, ello no podrá lograrse ya desde la filosofía. De ahí que la anunciada marcha de la Historia de

12 Las dos primeras frases entrecomilladas se encuentran, resp., en L. ZEA: «Significado de la filosofía en la cultura de América» (1954), incluido en *Filosofía y cultura latinoamericanas* (Caracas: CELARG, 1976), p.20, y en E. URANGA: *Análisis del ser del mexicano* (México: Porrúa & Obregón, 1952), p.46. La última pertenece a D. SOBREVILLA: *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica* (Lima: Amaru, 1986), p. XVI; ella no implica que su autor adhiera a alguna variante de 'americanismo filosófico'.

las Ideas en América hacia una Filosofía de la Historia Americana bien pronto retroceda al punto de partida: dispersa la unidad de sentido que en otros tiempos permitía a Hegel reconstruir el mundo griego desde el gimnasio hasta el templo pasando por la asamblea, acotados celosamente los terrenos de la investigación empírica (por más dimensión teórica que ésta pueda tener), el filósofo de la historia americana vuelve, una y otra vez, a hilar su discurso sobre la materia, comparativamente tan reducida, que le brinda la cadena de pensadores que ha solido estudiar. Nada más lejos, y esto es lo decisivo, del espíritu, los temas y las posibilidades teóricas y prácticas de 1840; por todo lo cual se puede concluir, no sólo que aquel programa pertenece al pasado, sino que ya no podrá ser revivido.

Sin embargo, y a pesar de este fracaso, queda por ver si no cabrá proseguir la tarea autodescubridora por otros caminos, en la comunicación con quienes investigan empíricamente los múltiples aspectos de la realidad latinoamericana, en la discusión de los problemas que ellos se plantean y de las hipótesis que al respecto formulan, y en el diálogo con quienes pretenden intervenir prácticamente en esa realidad a partir de supuestos y convicciones que pueden y deben ser objeto de análisis y de valoración. En suma: queda por ver si aquella tarea no ha de proseguirse en el ejercicio creativo y actualizado de la *filosofía sin más*.