

Oscar Terán y la filosofía latinoamericana



Elías J. Palti

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Quilmes- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

En 1983, tras la restauración de la democracia en Argentina, Oscar Terán regresa de su exilio mexicano y asume poco después como titular de la materia Pensamiento Argentino y Latinoamericano en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Allí forma un equipo de cátedra, muchos de cuyos miembros luego formarán parte también del Programa de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes (hoy Centro de Historia Intelectual). Esta labor institucional fue parte de un proyecto intelectual más vasto, que buscaría renovar y difundir los estudios en el área. Con el tiempo, ambas instituciones se convertirían en centros de producción fundamentales, cuya obra tendrá un profundo impacto en toda América Latina.

Una clave para esta renovación fue su lectura de Foucault, a quien introdujo en nuestro país a través de la edición de una serie de textos publicados, con un prólogo de su autoría, bajo el título de *El discurso del poder*. Foucault le proveyó la base teórica para cuestionar los modos tradicionales de aproximación a la historia de ideas. En realidad, su enfoque nunca se apartó de los marcos de la historia de ideas, pero sí renovó el modo en que ésta se hacía entonces en América Latina. ¿Cuál fue su aporte fundamental? Básicamente, haber apartado la historia de ideas de la llamada “filosofía latinoamericana”. En lo que sigue repasaremos brevemente cómo surge la historia de ideas latinoamericana y cómo deviene “filosofía latinoamericana”, para luego ver cuál va a ser la crítica que Terán haría de ella, cómo buscaría desprender la historia de ideas de este marco filosófico-latinoamericano.

Leopoldo Zea y el surgimiento de la historia de ideas latinoamericana

La delimitación de un ámbito propio para la historia de ideas en el medio académico latinoamericano se encuentra estrechamente asociada al nombre de Leopoldo Zea. El aporte clave que abrió las puertas para ello consistió en una definición respecto de la especificidad de su estudio en un área, como la nuestra, que ha sido marginal en cuanto a la producción de ideas. En efecto, él fue quien primero abordó sistemáticamente la problemática particular que la escritura de la historia de ideas plantea en la “periferia” de Occidente; esto es, en regiones cuyas culturas tienen un carácter “derivativo”, según se las denomina desde entonces. Más concretamente, cuál es el sentido y el objeto de analizar la obra de pensadores que, según se admite, no realizaron ninguna contribución a la historia de ideas en general, qué tipos de enfoques se requieren para tornar relevante su estudio.

Desengañados ya de la posibilidad de que el pensamiento latinoamericano ocupase un lugar en la historia universal de las ideas, Zea y sus contemporáneos se verían obligados a problematizar y replantear los enfoques que veían a ésta como “la lucha de un conjunto de ideas contra otro conjunto de ideas”. “En una interpretación de este tipo”, decía en su obra seminal, *El positivismo en México* (1943), “salen sobrando México y todos los positivistas mexicanos, los cuales no vendrían a ser sino pobres intérpretes de una doctrina a la cual no han hecho aportaciones dignas de la atención universal” (Zea 1943:35). Pero, por otro lado, según señala, si las hubiera, descubrirlas tampoco sería relevante para comprender la cultura local. “El hecho de ser positivistas mexicanos los que hiciesen alguna aportación no pasaría de ser un mero incidente. Estas aportaciones bien pudieron haberlas hecho hombres de otros países” (Zea 1943:17). En definitiva, no es de su relación con el “reino de lo eternamente válido” que toma su sentido la historia de ideas local. La pregunta, entonces, es: ¿de dónde? Así planteada la cuestión, la respuesta surge inmediatamente: “de su relación con una circunstancia llamada México” (Zea 1943:17). Lo verdaderamente relevante no son ya las posibles “aportaciones” latinoamericanas al pensamiento en general sino, por el contrario, sus “yerros”, el tipo de “refracciones” que sufrieron las ideas europeas cuando fueron trasplantadas a esta región.

Encontramos aquí finalmente definido el diseño básico de la aproximación fundada en el esquema de “modelos” y “desviaciones” que aún hoy domina a la disciplina. Ésta resulta, pues, de un intento de “historización” de las ideas, del afán de arrancar de su abstracción a las categorías genéricas en que la disciplina se funda para situar aquéllas en su contexto particular de enunciación. Así considerado, esto es, en sus premisas fundamentales, el proyecto de Zea no resulta tan sencillo de refutar. Sin embargo, su propuesta luego sería fuertemente cuestionado, incluso, paradójicamente, por muchos de aquellos que siguen este mismo esquema interpretativo de los “modelos” y “desviaciones” (el cual, en realidad, se ha difundido al punto de que aún hoy parecería imposible estudiar otra cosa en la historia intelectual latinoamericana que no sea cómo supuestamente las ideas europeas, una vez trasladadas a América Latina, se desviaron de su matriz europea original).

Uno de los problemas en el proyecto de Zea radica, en realidad, es que no siempre sería posible distinguir los “aspectos metodológicos” de su modelo interpretativo de sus “aspectos substantivos”, según los denomina Charles Hale, mucho peor resguardados ante la crítica. La articulación de la historia de ideas como disciplina particular estuvo, de hecho, íntimamente asociada al surgimiento del movimiento “lo mexicano”,¹ y su empresa quedaría atada desde entonces a la búsqueda del “ser nacional”, el cual habría pronto de expandirse dando lugar a lo que se conocería como “filosofía latinoamericana”. El pensador argentino Arturo Roig, quien diera clases muchos años también en México y Ecuador, es quizás el más importante representante de esta tradición, y en su obra puede rastrearse cómo en los años ’60s la historia de ideas latinoamericana se convierte en filosofía latinoamericana.

Arturo Roig y la “filosofía latinoamericana”

El punto de partida de Roig sigue siendo el mismo de Zea, la “búsqueda de lo propio”, sólo que la definición de “lo propio” rompería ahora los marcos nacionales para comprender de conjunto al subcontinente. Dice Roig:

En líneas generales, más allá de las formas o modos diversificados que hemos señalado, podríamos decir que la historia de las ideas se ha constituido como una forma de saber de América, o más señaladamente, de Latinoamérica. Saber de esta América que, en los casos de menor vuelo, es por lo menos un saber

1. obre la trayectoria de este movimiento, véase Hewes (1954) y Schmidt (1978).

nacionalista, con todos los riesgos de un pensar estrecho pero que en general trasciende ese marco para enfocar la realidad latinoamericana como saber integrado y sin el cual las nacionalidades y los nacionalismos no alcanzan su verdadero sentido. Entran de este modo en juego lo que podríamos llamar los dos nacionalismos, el de la patria chica, legítimo en cuanto no desemboque en formas de xenofobia y chauvinismo, y el de la patria grande de Rodó, Ugarte, Vasconcelos y tantos otros visionarios herederos del mensaje bolivariano, pero siempre un nacionalismo en el sentido de una búsqueda de lo propio, de un intento de determinación de un perfil cultural y de señalamiento de un destino social (Roig 1993:25).

Habría así una especificidad latinoamericana que, por un lado, nos distinguiría respecto de Europa y otras regiones del mundo, y al mismo tiempo unificaría a las habitantes de las distintas naciones del subcontinente. Este es, como señala Roig, un paso que el propio Zea va a dar en su obra inmediatamente posterior a *El positivismo en México*:

Es importante señalar además que la historiografía de las ideas, y diríamos que también como consecuencia de aspectos y virtualidades que le son intrínsecas; no sólo se ha diversificado como hemos mostrado, sino que esa diversificación se ha dado al mismo tiempo que se iba configurando como saber continental. Es el caso de Leopoldo Zea, quien comienza con su *Positivismo en México*, para dar casi de inmediato el salto a su segunda obra historiográfica de significación, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*”(Roig 1993:26).

Este tipo de saber latinoamericano se desprende así, por un lado, del nacionalismo romántico del siglo XIX, pero también, por otro lado, de cierto americanismo más genérico que había predominado en el siglo anterior. Todavía en el siglo XIX se seguía hablando de una oposición entre las ideas europeas y las ideas en el Nuevo Mundo, las ideas americanas, en general. En los años ‘60s y ‘70s, sobre todo como reacción a las políticas imperialistas norteamericanas, se recorta un nuevo ámbito, emerge Latinoamérica como un sujeto propio, con una supuesta identidad y una índole peculiar, como una entidad sustantiva. A su vez, esto va a estar asociado con cierta ética del compromiso del intelectual, que en esos años se difunde, la cual se constituyó en México a partir del circunstancialismo del que hablaba Zea. Esta “filosofía latinoamericana” será postulada por Roig como una prolongación del circunstancialismo, el cual supera ahora el campo estricto del pensamiento para proyectarse también en el de la acción:

La crítica actual del circunstancialismo gira siempre alrededor del problema de los límites de alcance de aquel compromiso. La relación estrecha con la filosofía entendida como compromiso surge en condiciones que tal vez no sean más actuales dentro del vasto mundo hispánico. En síntesis, era un modo de asumir las circunstancias (Roig 1993:27).

Lo que se va enfatizar ya en los años ‘60s y ‘70s es algo que ya aparece en los años anteriores, pero que ahora, en el contexto de las dictaduras militares que asolan la región, se vuelve mucho más apremiante. Vamos a ver un vínculo estrecho de la pregunta por lo latinoamericano con la idea de la misma como un fracaso, sólo que ahora va a dar lugar a un impulso más radical de “emancipación mental”, una cierta vocación por una ética del compromiso, la cual adquiere incluso cierto tono mesiánico. La misión de este saber latinoamericano sería permitir la liberación de América Latina de los marcos de pensamiento foráneo, y esto será entendido ya no solamente en términos de encontrar su propia expresión cultural, sus propias manifestaciones en el campo intelectual y artístico, sino que se supone que esto traería aparejado, además, un cambio político radical. Conocer el ser latinoamericano sería una condición para la

superación del orden neocolonial al que los países de la región estarían sometidos. Habría así un vínculo estrecho entre latinoamericanismo y antiimperialismo. El latinoamericanismo sería así, por definición, revolucionario.

Hay allí una crítica implícita a la institucionalización de la historia de las ideas como disciplina académica. Añora ese tiempo en que había aún una relación estrecha entre el saber y la práctica, y que luego se pierde. Según dice, “ni en Ingenieros ni en Korn, la historia de las ideas fue un saber de pura investigación erudita. En ellos, ya lo dijimos, la tarea se dio premiosamente junto con la pregunta por el ser nacional y consecuentemente por su destino”(Roig 1993:28). Los historiadores se vuelven pronto académicos profesionales, y esto altera su modo de concebir el sentido de la historia de ideas:

Con Alberini y Romero, la historia de las ideas avanza hacia un rastreo técnico de influencias, muy particularmente en el primero. En efecto, el libro de Alberini *La filosofía alemana en la Argentina* (1930) ha marcado un hito importante dentro de estos estudios e implicaba una exigencia de investigación a partir de un conocimiento riguroso de la filosofía europea, en sus mismas fuentes, y a la vez un intento de redefinir ciertas formas del pensamiento argentino, fundamentalmente las románticas, no debidamente tratadas en la historiografía positivista o derivada directamente de ella (Roig 1993:28).

En todo caso, su crítica se dirige, no tanto al proyecto de Alberini, en particular, al que valora, sino a la misma empresa, propia a la historia de las ideas, la cual estaría marcada por cierto idealismo, en el sentido de que, si bien busca, como vimos, la especificidad latinoamericana, no alcanza aún a romper con los esquemas eurocéntricos. Ya hacia el momento en que escribe Roig, el proyecto de esta filosofía latinoamericana se vuelve más radical. Sus cultores van a afirmar ahora que este patrón interpretativo de los modelos y de las desviaciones que, como vimos, desarrollara Zea, seguiría preso todavía de cierto exotismo propio de los intelectuales. De lo que se trataría sería el tratar de superar esa ansiedad por descubrir las influencias europeas y encontrar lo propio al ser latinoamericano.

En la historiografía de ideas, y también en la filosofía latinoamericana, el paradigma de esquema de pensamiento eurocéntrico va a ser justamente la filosofía positivista, y la gran disputa que en esos años se plantea va a girar en torno a la interpretación del positivismo. En su libro antes citado, Zea intentaba, de hecho, rescatar al positivismo del estigma de tratarse de una ideología extraña al ser nacional mexicano (hay que recordar que el positivismo en México se asoció al porfiriato, y ambos serían defenestrados luego de la Revolución). Para Zea, en su traslado a América Latina el mismo habría de adecuarse a la realidad local, aunque admitiría que no sería aún una auténtica expresión suya. Para Roig, la posición de Alberini le resultaría, en un sentido, superadora, puesto que su crítica al positivismo contiene, al mismo tiempo, una propuesta alternativa, esto es, revela la existencia de una corriente de pensamiento opuesta al positivismo, y alegadamente más afín a nuestro sentir.

La disputa acerca del significado de la figura de Alberdi será el eje en torno al cual girará toda esta polémica. Mientras que para Korn, Alberdi fue un positivista *avant la lettre*, para Alberini, en cambio, había en ese mismo Alberdi toda una metafísica espiritualista. Cada uno buscaba así apropiarse para sí el legado alberdiano. En la vieja historia de ideas que Roig estaba criticando, la forma de cuestionar el eurocentrismo y buscar las peculiaridades locales se va a traducir en observar cómo el pensamiento positivista local no fue una copia del europeo, sino que fue una versión autóctona del mismo. Para algunos autores, como Korn, éste no fue en absoluto una copia de ideas europeas, porque Alberdi era positivista antes de que en Europa haya

existido el positivismo. Por supuesto que, para poder llegar a esta conclusión, Korn debió antes deshistorizar el pensamiento y hacer del positivismo algo sumamente trivial que, en efecto, podría encontrarse en cualquier contexto histórico-conceptual. Ser positivista lo va a entender como atenerse a los hechos, y, como, supuestamente, Alberdi se habría atenido a los hechos, sería entonces un positivista ya antes aún de que surgiese el positivismo como corriente filosófica en Europa.

El planteo de Roig, en cambio, es más radical. No trata ya de ver si el positivismo fue más o menos autóctono. Reivindica, en realidad, a Alberini por haber descubierto que el pensamiento latinoamericano no fue ni predominantemente, ni mayoritariamente positivista, sino que, para él, lo que identifica al pensamiento latinoamericano es justamente todo lo contrario: cierta tendencia espiritualista de pensamiento. Según piensa, si bien el positivismo fue una influencia fuerte, es en él donde más se ven las huellas de esta intelectualidad más francófila, ceñida al pensamiento europeo y ajena a nuestro ser nacional y latinoamericano, y son las corrientes espiritualistas anti-positivistas las que empiezan a romper con el esquema de las influencias europeas y buscan una expresión auténtica nacional o local. La vieja dicotomía entre liberalismo y conservadurismo cede entonces su lugar a otra entre positivismo y espiritualismo. Para Roig, y para la filosofía latinoamericana toda, la historia latinoamericana va a ser una lucha eterna entre una mentalidad positivista más europeizante y las corrientes espiritualistas más cercanas a la auténtica realidad local, al ser latinoamericano. Esto es justamente lo que Roig le va a cuestionar a Romero. Su europeísmo, que se traduce en “americanismo”, lo volvería, dice, insensible a la auténtica expresión latinoamericana:

Había además en Romero, un decidido europeísmo y a la vez un americanismo, ideológicamente no contradictorios por cierto, de acuerdo con los cuales organizó su doctrina de la ‘normalización’ y su visión del devenir de las ideas nuestras. La filosofía debía lograr entre nosotros un ‘acortamiento de distancias’ respecto de Europa. Nada más ajeno a la posición no sólo filosófica, sino también política de Romero que el latinoamericanismo. Su americanismo fue entendido como un panamericanismo incompatible en lo fundamental con los ideales bolivarianos tal como los vivimos en nuestros días (Roig 1993:31).

Como vemos, la oposición entre positivismo y espiritualismo sería paralela, a su vez, a aquella otra entre europeísmo (o americanismo) y latinoamericanismo. Esto remite, en última instancia, al *Ariel* de Rodó, el cual surge como reacción a la política exterior de Estados Unidos en tiempos del *gran garrote* (la administración de Theodore Roosevelt). Es allí que aparece definida esta oposición, las cuales se encarnan en dos figuras tomadas de *La tempestad* de Shakespeare, Ariel y Calibán. Calibán sería el espíritu mercantil, egoísta, capitalista, norteamericano, mientras que Ariel sería la encarnación del espíritu idealista hispano. Esta perspectiva va a entroncar con el surgimiento de una corriente espiritualista en España, luego de la gran crisis de la guerra del ‘98. Para los españoles va a ser mucho más traumática la pérdida de Cuba que la pérdida del resto de las colonias americanas. En la guerra de independencia de Cuba interviene EE.UU., derrotando a España (luego EEUU impondrá una constitución en la isla que incluye la famosa enmienda Platt, que le da el derecho a intervenir la misma siempre que considere que sus intereses se verían amenazados). Es entonces que surgen estas corrientes que empiezan a hablar de un espíritu idealista hispano enfrentado al espíritu capitalista y mercantil americano. España y el mundo hispano van a venir así a encarnar el lugar de los valores. Esta filosofía latinoamericana, de corte espiritualista, va a tener por ello una fuerte impronta pro-hispanista. Ya para cuando escribe Roig, sin embargo, esto se va a haber complicar, porque en los años ‘30s y ‘40s esta visión idealista y espiritualista del mundo hispano que surge en torno al Centenario, va terminar dando lugar al franquismo. El hispanismo y el idealismo hispano muy

pronto se van a asociar al fascismo. Todavía en los años '20s el espiritualismo aparecía como progresista, y hasta de izquierda, pero después termina revelándose como un sustento ideológico del fascismo. De todas formas, Roig todavía no abandona esta oposición de lo latinoamericano como espiritualista y supuestamente emancipador, frente al positivismo mercantilista y capitalista de EE.UU. y Occidente, en general.

En el plano historiográfico, esta postura encuentra su resolución en la que va a ser la obra histórica más importante de Roig, *El krausismo en Argentina*. Allí va a retomar una idea original de Arturo Ardao, en un libro cuyo título, *Espiritualismo y positivismo en Uruguay*, es ya ilustrativo de su contenido, ya que explica toda la historia de ideas uruguayas como una especie de lucha eterna entre dos impulsos contradictorios encarnados, respectivamente, en el positivismo y el espiritualismo. La resultante de esta oposición sería, para Ardao, una formación ideológica ecléctica, que es la que va a presidir el desarrollo del liberalismo romántico. En el liberalismo latinoamericano, dice, se van a mezclar aquellas dos corrientes opuestas. Y es a partir de este planteo que Roig concibe lo que va a ser su propio proyecto:

El eclecticismo forma parte sin embargo de una línea de pensamiento mucho más amplia, del cual ya hemos hablado: el "espiritualismo" de corte romántico y juega dentro de él. un papel histórico importante. Es también un episodio dentro del desarrollo del racionalismo. (...) Tomó cuerpo de este modo en nuestras búsquedas algo que al comienzo nos pareció de escasa significación, pero que a medida que avanzábamos iba cobrando importancia, no sólo por su presencia en la enseñanza universitaria, sino en otros campos, entre ellos el político. Nos referimos al krausismo, que de acuerdo con la historiografía tradicional era un hecho casi exclusivamente español dentro del mundo hispánico. (...). Había sin embargo hechos significativos que permitían suponer una presencia de mayor peso y extensión del krausismo en América Latina (Roig 1993:38).

Frente a las historias de ideas tradicionales que buscaban la peculiaridad latinoamericana en el desarrollo de un positivismo autóctono (Ardao se aparta, pero todavía seguiría ceñido a este planteo), para Roig habría una tradición que es completamente independiente del desarrollo del positivismo, que se va a desarrollar en oposición al positivismo, que es el espiritualismo, y cuya principal huella en América Latina la encuentra en la influencia de K.Ch.F. Krause, quien fue un pensador idealista alemán, muy influido por Hegel, pero cuya obra tuvo su recepción más importante en el mundo hispano, gracias, sobre todo, a la tarea de difusión de su discípulo, Julián Sanz del Río.

Este furor hispanófilo que surge como reacción a la guerra del '98 va a llevar a que también en España se plantee la búsqueda de la existencia de una filosofía propia, y algunos van a creer encontrar en el krausismo la mejor expresión filosófica autóctona española, aunque, como vimos, Krause fue un pensador alemán, y, en verdad, una figura menor en su tiempo. Roig lo que hace es pretender encontrar expresado allí un ideal de filosofía hispana que fue, para él, muy influyente en América Latina, aunque dice que fue menospreciada e incluso injustamente ignorada por los historiadores. Va a rastrear así las huellas del krausismo, destacando sobre todo el hecho de que Hipólito Yrigoyen leyera a Krause y fuera influido por él. Eso le da la pauta para afirmar la existencia de una tradición espiritualista latinoamericana y para darle a ésta, además, un signo ideológico determinado. Afirma, a partir de allí, que el krausismo sirvió aquí como instrumento de lucha contra la oligarquía e inspiró el gran movimiento popular del radicalismo argentino. El krausismo habría sido, entonces, una ideología emancipadora contra las oligarquías y el imperialismo. Básicamente, el sentido último de su proyecto sería el establecimiento de los límites de la influencia del positivismo argentino, sentando así, según afirma, una perspectiva mucho más rica y compleja del desarrollo de las ideas en la región:

En efecto, una historia de las ideas implica, no sólo una determinada manera de entender la filosofía y su historia, sino también el sentido que la filosofía tiene y ha tenido para la nacionalidad y más allá de ella, para esa otra realidad cultural más vasta que la comprende, la realidad continental (Roig 1993: 40).

Roig busca, pues, las huellas de otra tradición ideológica, que no fuera la positivista, y las encuentra en estas tendencias espiritualistas hispanas. En realidad, no rompe con el esquema de las influencias, sino que traslada las influencias de Francia a España, y le termina atribuyendo a estas ideologías espiritualistas unas propiedades éticas que ya para esa altura resultan dudosas. Lo que lo orienta es la caracterización del “discurso opresor” y la del “discurso liberador” como formas universales. La lucha entre el positivismo y el espiritualismo, esto es, entre las ideologías europeas y norteamericanas por un lado, y la filosofía latinoamericana con bases hispanas y espiritualistas por el otro lado, sería la expresión local de este enfrentamiento más general que atravesaría toda la historia.

Esta definición de la filosofía latinoamericana preside toda su reconstrucción de la historia de ideas local, la cual aparece así como una oscilación permanente entre positivismo y espiritualismo, es decir, entre aquellas figuras intelectuales presas de las categorías mentales europeas, y aquellos pensadores más influidos por el espiritualismo y más proclives, por ende, a comprender el auténtico ser nacional, que luego, como vimos, se va a expandir en el ser latinoamericano. De este modo, esta filosofía latinoamericana hace una crítica a la vieja historia de ideas, pero, en realidad, va a enfatizar o radicalizar algunos suyos, fundamentalmente su fuerte esencialismo (lo que Hale llama los “aspectos sustantivos” presentes en el proyecto de Zea). Más allá de cómo interpretan cada una el mismo, ambas parten del presupuesto de la existencia de un ser latinoamericano que atraviesa todas las épocas, regiones, condiciones sociales, etc., que nos identifica por igual a todos los latinoamericanos, y nos distingue, a su vez, de los demás seres del resto del planeta.

Esta fuerte impronta esencialista se va a dar la mano con una mezcla paradójica de intelectualismo y anti-intelectualismo. La ética del compromiso, de alguna forma, lleva implícito esto. Por un lado, la idea de que el intelectual, al ser capaz de captar cuál es este auténtico ser nacional, es el que tiene la misión de revelar a sus compatriotas su auténtica identidad. Éste se dirige así a una sociedad a la que considera alienada por los saberes que son extraños a su verdadero ser y que la oprime. Esta vocación mesiánica o redentora coexiste, sin embargo, en las vertientes más populistas de esta filosofía latinoamericana, con una cierta desconfianza hacia los intelectuales como aquellos más proclives a verse influidos por ideologías extranjerizantes. Esto es, en cierta forma, parte de un legado que ellos reciben del primer nacionalismo de los años ‘20s, que es cuando se fundan los mitos de la nacionalidad. En cada región se encuentra entonces alguna figura popular que encarnaría el auténtico ser nacional, el que puede ser el gaicho, el indio, el campesino, etc. Eso va a dar lugar, a su vez, a una dicotomía entre esta reivindicación de cierto saber espontáneo y natural del pueblo frente al saber abstracto de los intelectuales, lo cuales estarían siempre demasiado impregnados por categorías abstractas exóticas a nuestro ser nacional. Esta mezcla de intelectualismo y anti-intelectualismo, de mesianismo y populismo, está muy presente también en toda esta filosofía latinoamericana.

El problema fundamental en lo que hace específicamente a nuestra disciplina es que los aportes en este terreno, en particular, se van a revelar absolutamente endebles. La gran revelación de todo este desarrollo filosófico que hace Roig es descubrir el krausismo, que es una corriente de pensamiento absolutamente marginal, cuya importancia tiene que sobredimensionar, pero que además no tiene ninguna entidad propia, no representa una corriente de pensamiento muy original, se trata, en verdad, de una

versión algo degradada del idealismo alemán decimonónico. El krausismo español, en particular, no fue nada más que un reciclaje de ideas alemanas bastante pobre, pero él lo convierte en un símbolo de aquello que está buscando, esto es, la auténtica expresión de un supuesto ser latinoamericano. Así, cuando quiere descubrir dónde está esa auténtica expresión nacional o latinoamericana, la termina encontrando en algo que está, muy obviamente, demasiado lejos de tener la dimensión que pretende conferirle.

Eduardo Devés Valdés lleva este planteo histórico a sus últimas consecuencias. Éste busca trazar la trayectoria de todo el pensamiento latinoamericano a partir de las coordenadas pensamiento identitario - pensamiento modernizador. En un trabajo suyo reciente presenta una línea de tiempo, la cual describiría la curva seguida por el pensamiento local. Ella señala, por ejemplo, que en 1850 hubo una fuerte influencia europea y una menor tendencia a la autenticidad, la cual subió hacia 1865, y así sucesivamente. Habría como oleadas sucesivas de alienación y autenticidad (Devés Valdés 1997: 12).

Como vemos, en este esquema la historia intelectual latinoamericana se ve reducida toda a una oscilación eterna permanente entre momentos de mayor alienación del ser latinoamericano y momentos de mayor fidelidad al propio espíritu. Tales esquematismos se encontraban, de hecho, ya implícitos, bajo distintas denominaciones (iluminismo versus romanticismo, mecanicismo versus organicismo, cosmopolitismo versus nacionalismo, etc.), en la historia de ideas. Alberini, por ejemplo, en sus estudios sobre el pensamiento doctrinario, asignaba porcentajes relativos a los distintos autores dentro de la grilla de coordenadas iluminismo-romanticismo (Alberini 1981). Afirmaría entonces que tal autor era 80% romántico y 20% iluminista, tal otro, en cambio, 40% romántico y 60% ilustrado, y así sucesivamente. Lo que Alberini hacía para cada pensador particular, Devés Valdés lo hace ya para todo el pensamiento de una época. Lo cierto es que los planteos dicotómicos propios de la historia de ideas conducen inevitablemente a esta clase de esquematismos. La única discusión a la que pueden dar lugar es sobre si el pensamiento de una época o de un cierto autor era más o menos auténtico al ser latinoamericano, y ahí se agota toda la discusión. Llegado el caso, algunos van a decir que era un poco más auténtico, otros que no lo era tanto, que era más bien foráneo, y así sucesivamente. Pero mucho más no se puede decir al respecto.

Está claro, en fin, que esta búsqueda del auténtico ser nacional, o del auténtico ser latinoamericano, termina revelándose, en un plano estrictamente historiográfico, como un proyecto totalmente inconducente, cuyos resultados son siempre previsibles y nada originales. La diferencia entre Alberdi y Ezequiel Martínez Estrada, por ejemplo, sería que uno fue un poco más europeizante y el otro un poco menos, o viceversa. Todas las diferencias se convierten así en puras diferencias de grado. En definitiva, esta perspectiva elimina la historia misma, la cual giraría toda en torno a un patrón que ya está establecido de antemano y la única distinción que se puede hallar son de orden cuantitativo. En todo caso, de la investigación histórica no va a surgir nada que no sepamos de antemano, salvo una cuestión de orden puramente fáctico, como ser si tal o cual pensador se encontraba más acá o más allá dentro del eje de coordenadas autenticidad/alienación, pero nada de orden conceptual. Éste es, en breve síntesis, el panorama intelectual en el que va a intervenir Terán.

Terán y la crítica de la filosofía latinoamericana

Aunque la perspectiva de Terán, como dijimos, se va a apartar de la filosofía latinoamericana, nunca hace una crítica minuciosa de la misma. Sólo podemos encontrar

en sus escritos algunos señalamientos esporádicos. Según señala, el tipo de historia de ideas que él practica y la filosofía latinoamericana correrían por carriles paralelos sin comunicarse entre sí.

Parecería que existe un “debate implícito” entre diversas maneras de practicar esta disciplina: apelando al horizonte para mí poco productivo de la “filosofía latinoamericana”, colocando el acento sobre lo ensayístico, intentando análisis inspirados en la sociología de la cultura, la crítica literaria, la historia de los intelectuales....Y si digo que ese debate es “implícito” se debe a un rasgo más general de la cultura argentina (y en rigor más extendido) consistente en la división de esferas (a veces de feudos) de competencia intelectual que se desarrollan en paralelo y por ende sin confrontación (Terán 2006: 67-68).

El debate entre ambas formas de concebir la historia intelectual, según dice, fue algo que permaneció más bien implícito. De todas formas, los pocos escritos que Terán dedica a la filosofía latinoamericana son suficientemente ilustrativos del sentido de sus diferencias con ella.

En primer lugar, a Terán le parece inconducente la búsqueda de alguna idea original latinoamericana. Según asegura, no sería posible encontrar ningún motivo o idea propia a América Latina, y que no pueda encontrarse en otras regiones. “Para decirlo de manera muy sencilla, me parece que no hay cosa pensada en el interior de estas latitudes, que no haya sido pensada en otros lugares” (Terán 2006: 99). Y, en todo caso, de hallarse alguna, ello no sería motivo suficiente para pensar que dicha idea fuera expresiva del ser latinoamericano, que expresase al conjunto del pensamiento local. En realidad, para Terán, no podría hablarse de *el* pensamiento latinoamericano, como si éste fuera una entidad homogénea. Prefiere hablar de un *pensar* en la región, el cual es siempre diverso, cambiante, heterogéneo, que alberga pluralidad de corrientes, estilos, matrices conceptuales, etc. Pretender conferirle un sentido unívoco conlleva así, necesariamente, una intervención arbitraria por parte del historiador en cuestión: el tomar alguna idea en particular (como, en el caso de Roig, el krausismo) y postularla como la “auténtica expresión” del ser latinoamericano, relegando a las demás al rango de formaciones mentales extrañas al mismo. El rasero para estas atribuciones será siempre, por supuesto, el propio criterio o gusto personal de quien las realiza. En última instancia, tales operaciones dicen más de las ideas de éste que de aquellos a quienes estudia, y no presta ayuda alguna para comprender las mismas, que es, en definitiva, el objetivo de la historia intelectual.

En última instancia, para Terán, de lo que se trata no es de buscar alguna supuesta originalidad ideológica latinoamericana, sino volver esta misma búsqueda en objeto de análisis (“sería más pertinente”, dice, “preguntarse por qué los latinoamericanos lucimos tan preocupados por no ser productores de unos saberes escasos” (Terán 2006: 95)) esto es, entender de dónde surge tal ansiedad por una originalidad local, cuál es la constelación histórico-conceptual dentro de la cual la misma surge y cobra sentido. Y, a partir de allí, desmontar la serie de operaciones intelectuales por la cuales cobra forma al nivel del discurso.

En efecto, como señala Terán, tras estas construcciones intelectuales subyace una orientación teleológica, la cual, en el contexto en que él escribe, habría perdido ya su anterior sustento.

El sociólogo chileno Manuel Garretón dice que las ciencias sociales latinoamericanas siempre se concibieron en términos de “proceso”: se partía de un presente y se planteaba un punto de llegada superador. Se pertenecía a una sociedad tradicional y se planteaba la teoría del desarrollo. Se descubría

que el subdesarrollo era estructural y se elaboraba la teoría de la dependencia, que comunicaba con la idea de revolución. Fracasada la revolución y caídos esos países en períodos dictatoriales, se preguntaron por el modo de transitar hacia la democracia. Y si hoy uno se preguntara cuál es el proceso que la historia está tratando de iluminar, podría percibir tal vez que sigue la misma suerte que las otras disciplinas sociales, en el sentido de que ya no hay una teleología tan claramente marcada, y más que preguntarse hacia dónde se va en el futuro, parecería que la pregunta es cómo volver a un pasado para recuperar algo que se supone que una vez existió (Terán 2006: 75).

De allí que la historia intelectual, según la entiende, tenga un efecto siempre revulsivo, puesto que, al desnudar la serie de supuestos, necesariamente contingentes, sobre las que se sostiene toda doctrina, al desmontar el conjunto de operaciones intelectuales que involucra, lleva a desestabilizar toda certeza.

No sé si ella [la historia] es maestra de la vida. Tampoco sé si quienes no la conocen están condenados a repetir el pasado... Pero sí creo saber que esta disciplina se practica desde una mirada laica, una mirada secular, que no rinde tributo a ningún dios (ni al de las religiones ni al de las naciones). Y esto acarrea problemas, porque entonces la historia, como otras tantas disciplinas modernas, contiene un fuerte componente disolvente (Terán 2006: 74).

En definitiva, piensa, la perspectiva irredentista propia de la filosofía latinoamericana, encubre un impulso mesiánico, de carácter potencialmente autoritario. Aquellas atribuciones de autenticidad del pensamiento tienden a identificar ciertos sujetos (el gaucho, el indígena, el mestizo, etc.) como la encarnación material de ese ser nacional, del cual aquellos quienes realizan esas atribuciones se instituyen, en ese mismo acto, como sus voceros y, de alguna forma, sus guías, los encargados de revelar su ser auténtico a un sociedad alienada, que se desconoce.

Creo saber, entonces, que no existe algo así como una filosofía latinoamericana. A veces sospecho que esta filosofía no es ni siquiera deseable. Porque si ella es programada por los alucinados de lo real y los déspotas de una verdad detentada por los partidos, la secta o la banda a que ellos mismos pertenecen, a partir de ese momento la voluntad de la filosofía no podrá sino comunicarse con el totalitarismo. Creo creer, dentro de ese mismo registro de reflexiones, que una lectura laica de nuestra propia historia de las ideas debería desprenderse de una buena vez de esa concepción del emanatismo romántico que supone que el fondo último de lo real, que el *Urgrund* primigenio, súbitamente se personifica en sujetos despóticos. Para deconstruir esa metáfora nuevamente despótica, habría que atreverse a la aceptación del más inusitado descentramiento del sujeto histórico, para que el cuestionamiento de los falsos ídolos que autoproclaman que sobre ellos reposan los destinos mismos de la humanidad produzca entonces gozosos efectos de tolerancia (Terán 2006: 9).

En todo caso, lo que busca la historia intelectual, para Terán, no es de dictaminar cuál de aquellas formas de pensamiento que se analizan es más “verdadera” o “auténtica”, lo que supone la llana identificación del historiador con su objeto, volverse uno con ellos, sino de lograr tomar distancia crítica respecto de los mismos y temarizarlos. Para él no tiene sentido discutir si fue tal o cual pensador el expresó verdaderamente el ser nacional o latinoamericano sino analizar las condiciones que hicieron posible un tipo de discurso dado, qué llevó, por ejemplo, a Roig a imaginar que las ideas de un pensador alemán de segunda o tercera categoría, como Krause, pudieran ser la mejor expresión del auténtico ser latinoamericano. De lo que se trata, pues, es de volver objetos de análisis histórico-intelectual aquellas mismas perspectivas acerca

de la nación, comprender cómo cada uno concibió la nación y cómo pretendieron darle expresión en el plano cultural, y, en definitiva, qué nos dice esto de una cierta época, es decir, cómo podemos a partir de ellas reconstruir ese universo conceptual particular dentro del cual tales concepciones y esas expresiones culturales surgieron.

Bibliografía

- » Alberini, C.(1981).*Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Buenos Aires: Docencia.
- » Devés Valdés, E.(1997). El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: la reivindicación de la identidad, *Anuario de filosofía argentina y americana*, 14.
- » Hewes, G.W. (1954). "Mexican in Search of the 'Mexican' (Review)", *The American Journal of Economics and Sociology*, 13. 2: 209-222.
- » Roig, A. (1993). De la historia de ideas a la filosofía de la liberación. En *Historia de ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1993.
- » Schmidt, H. (1978). *The Roots of Lo Mexicano. Self and Society in Mexican Thought, 1900-1934*. College Station: Texas A&M University Press.
- » Terán, O. (2006). Sobre la historia intelectual. En *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Zea, L. (1943). *El positivismo en México*. México: El Colegio de México.