

HISTORIA DE LAS IDEAS E IDENTIDAD

*Yamandú Acosta**

LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD

El título que prelude la exposición que aquí se inicia, vincula una disciplina y un tema, problema o campo de investigación.

Si por la disciplina “Historia de las ideas” para el caso de América Latina, nos restringimos a la tradición intelectual que desde centros fundacionales, que en forma paralela en México con José Gaos (1900-1969) y en Buenos Aires con Francisco Romero (1891-1962), comienzan en 1940 a institucionalizar la investigación de las ideas en los respectivos países y en América; la relación de esta tradición con el tema o problema de la “identidad” no es inesencial, externa o aleatoria, sino que *identifica* justamente a la Historia de las ideas en América, como una perspectiva de investigación que, entre otros aportes posibles, se orienta centralmente al conocimiento de la *identidad de esta América* sobre el supuesto de la *inteligencia filosófica* como un eje medular de la identidad histórico-cultural.

ETAPAS EN EL DESARROLLO DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA

A partir de un recordado viaje de Leopoldo Zea (1912-2004) hacia 1945-46 por varios de los países de América Latina, la historiografía de la *Historia de las ideas en América* alcanzó dimensión y proyección continentales, configurando probablemente uno de los aportes disciplinarios cuantitativa y cualitativamente más significativos a la comprensión de la realidad de América Latina, que frente a desarrollos provenientes fundamentalmente de la Sociología y la Economía, comenzó a perder en los inicios de la década de 1960, la presencia que había tenido en las dos décadas anteriores. Horacio Cerutti-Guldberg (1950) ha propuesto una periodización para la historia de las ideas en América, distinguiendo entre una etapa de fundación (1940-1960), otra de consolidación (1960-1970) y otra de renovación metodológica (1970-1980), a partir de la cual se abriría otra de normalización, en la cual eventualmente estaríamos instalados, una vez laudada la relación crítica con la deconstrucción analítica y con la hipercrítica posmoderna.

* Magister en Ciencias Humanas-Estudios Latinoamericanos, Profesor Titular de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho y Profesor Adjunto e investigador en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en régimen de dedicación total en la Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA: EMERGENCIA IDENTITARIA ENTRE HEGEMONÍAS MODERNIZADORAS

Si no obstante la periodización de Cerutti-Guldberg, hacemos nuestra la hipótesis sobre la que Eduardo Devés Valdés (1951) ha organizado su historia del pensamiento latinoamericano en el siglo XX —“entre la modernización y la identidad”—, podría afirmarse que la etapa fundacional de la Historia de las ideas en América en el lapso que discurre desde 1940 a 1960, corresponde justamente a un énfasis *identitario* en la actividad intelectual del continente, emplazado entre dos oleadas *modernizadoras*, que pueden identificarse con el positivismo que inicia su crisis hacia 1900 y el neoliberalismo que afirma su hegemonía desde aproximadamente 1970.

LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA ENTRE LA TEORÍA CRÍTICA Y EL PENSAMIENTO ÚNICO

La fuerte presencia de la Sociología y la Economía críticas en la línea de la teoría de la dependencia en la década de los 60 y la imposición del neoliberalismo como pensamiento único y la consecuente crisis de los paradigmas en la de los 70, no obstante no anulan las etapas de consolidación, renovación metodológica y normalización de la Historia de las ideas en América, tal vez le restan visibilidad por razones estrictamente opuestas.

Las expresiones de la teoría crítica en las direcciones de la Sociología y la Economía, en su condición de ciencias sociales “duras”, desplazan el interés por el espacio cultural y su eje intelectual, a los campos de lo económico y lo social como aquellos cuyo análisis permitirá entender y transformar la realidad.

El neoliberalismo sobredeterminará objetivamente dicho desplazamiento, al desplazar a su vez a dichas expresiones de la teoría crítica y su pretensión de pertinencia en el análisis y la transformación económico-social.

Puede no obstante argumentarse, que al no ser la *Historia de las ideas en América* blanco privilegiado del ataque del paradigma neoliberal del pensamiento único, por haber sido invisibilizada o desplazada por las formas “duras” de la teoría económica y social crítica en América Latina, que fueron el blanco teórico fundamental del neoliberalismo; ello tal vez hizo posible de modo no intencional el espacio para la renovación metodológica y para la normalización de la disciplina en cuestión. Probablemente, la reactualización de la Economía y la Sociología críticas en América Latina, de la cual hay vislumbres que comienzan a disputarle el campo teórico al pretendido pensamiento único, encuentren en la continuidad de la *Historia de las ideas en América* a través de sus diferentes etapas, como en la de la *Filosofía latinoamericana* que es algo así como la otra cara de la misma actividad, referencias y orientaciones para un eventual desarrollo y consolidación de ese señalado recomienzo.

LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA EN LA ETAPA FUNDACIONAL Y LA DE CONSOLIDACIÓN

Debe llamarse la atención sobre un par de aspectos muy definitorios de esta disciplina en su práctica latinoamericana, tanto en su etapa fundacional, como en la de consolidación. Ella ha

sido ejercida por profesionales de la filosofía y ha tenido por objeto casi exclusivamente las ideas filosóficas en el lapso señalado. Esto quiere decir que bajo la denominación “Historia de las ideas”, se practicó de hecho una historia de las ideas filosóficas o historia de la filosofía.

El modo de historiar dichas ideas ha sido el más propio del campo de la filosofía; no obstante, lo ha hecho en sus construcciones más relevantes, recurriendo a criterios de análisis que han permitido darle a la indicación “en América” de la denominación *Historia de las ideas en América*, un carácter sustantivo no sustancial, aunque tampoco meramente adjetivo.

Frente a la más tradicional Historia de la filosofía, que analiza las ideas en su condición de *ideas-conceptos*, con abstracción en la comprensión de su significado de las condiciones histórico-empíricas de su formulación, circulación y sentido histórico-cultural concreto, apuntando de esa manera a registrar una pretendida significación estrictamente filosófica, supuestamente pertinente para todo tiempo, lugar y circunstancia; la *Historia de las ideas en América* ha vehiculizado su análisis en la perspectiva de la consideración de las *ideas-juicios*.

Esto quiere decir que, sin desconocer los aportes de aquél análisis más tradicional y, por lo tanto, el significado filosófico que se pretende universal; ha apuntado a resignificarlo por una suerte de desplazamiento desde el énfasis en el *significado* hacia una acentuación del *sentido*. Es así, que la denominación *Historia de las ideas en América*, implica un carácter sustantivo y no adjetivo, en lo que se refiere a la precisión “en América”.

En efecto, el historiador de las ideas que articula con sus análisis este paradigma disciplinario, no considera a las circunstancias históricas, económicas, sociales, políticas y culturales de América en el específico tiempo y lugar de que pudiera tratarse como un mero escenario o telón de fondo sobre el que se despliega el protagonismo de las ideas, sino que ve en el *sujeto* inscripto en aquellas *circunstancias*, que apunta a discernirlas para orientar normativamente su comportamiento y el de sus eventuales interlocutores, el *lugar* (histórico, económico, social, político, cultural y epistemológico) *fundante de un sentido* que es legítimo analizar e interpretar en su eventual novedad, singularidad y diferencia. La misma argumentación que permite afirmar el carácter sustantivo de la expresión “en América” para la *Historia de las ideas en América*, frente a la desvalorización de la significación de la referencia a dicho espacio de articulación del pensamiento, en la perspectiva de una consideración meramente adjetiva; habilita a negar a dicho carácter sustantivo, toda sustancialidad.

Efectivamente, si en su sentido filosófico moderno (cartesiano), sustancia es aquello que existe por sí mismo, en el sentido de no depender de otra cosa para existir; sustancializar las ideas o, sustancializar América, implicaría invalidar la pretensión de historicidad de las ideas, sobre el fundamento de los sujetos de las ideas, en su relación con otros sujetos que en sus complejas relaciones hacen a las circunstancias de distinto orden ya señaladas, en referencia a las cuales puede el historiador desentrañar el *sentido* de las ideas que somete a su análisis e interpretación. Aunque no es fácil de visualizar y de recorrer, en cambio es en principio razonable pensar en los complejos caminos de la construcción del *sentido* que son de ida y vuelta entre las circunstancias y los sujetos, entre los sujetos de las ideas y sus interlocutores y entre las ideas-conceptos y las ideas-juicios por la mediación de los sujetos.

La argumentación sobre el carácter sustantivo no-sustancial ni adjetivo de la expresión *Historia de las ideas en América*, impone otros discernimientos. Bajo la expresión *Historia*

de las ideas en América hemos identificado a una disciplina intelectual que se articula institucionalmente en América Latina a partir de 1940 y que culmina su fase fundacional en 1960. El señalado desplazamiento en el análisis de América Latina de esta disciplina por otras disciplinas sociales, que transforman su apogeo en aparente declinación, coincide con un énfasis identitario en su denominación: *Historia de las ideas en América Latina*.

De hecho, la *Historia de las ideas en América* se había ocupado de *nuestra América*, demarcación de objeto que se hace explícita en la nueva denominación con la que ha atravesado el siglo XX y se proyecta con renovadas fuerzas en la perspectiva del siglo XXI. Pero la expresión *Historia de las ideas en América* o la sustitutiva *Historia de las ideas en América Latina*, además de identificar la señalada disciplina intelectual con su consignada evolución, remite también y fundamentalmente al objeto o campo de dicha disciplina.

En definitiva, refiere a *América Latina* sobre el supuesto de que la misma, de modo dinámico ha sido, es y será un juego complejo de circunstancias, sujetos e ideas, en el que las circunstancias hacen a los sujetos y a sus ideas, pero también los sujetos y sus ideas hacen a las circunstancias. Dicho en breve, la historia de las ideas en América Latina en tanto acaecer que se ha venido demarcando espacio-temporalmente en la dinámica, conflictiva y compleja articulación de sujetos, circunstancias e ideas, que no es otra cosa que la historia de América Latina y por lo tanto la complejidad de su realidad articulada sobre tres ejes dinámicos de referencia, constituye el campo de interés y el objeto de análisis e interpretación de la *Historia de las ideas en América Latina* en tanto disciplina intelectual.

Arturo Ardao (1912-2003), cuya producción intelectual en este campo si inicia en la década de 1940 y llega hasta comienzos del siglo XXI, ilustra paradigmáticamente la etapa fundacional, no obstante sus aportes atraviesan todas las siguientes. Expresar que Ardao ilustra paradigmáticamente esta etapa, implica dos sentidos complementarios. Un sentido histórico, porque la recorre integralmente. No obstante no pertenecer a ninguno de los dos centros de institucionalización de 1940, tuvo importante relación intelectual con los dos centros y sus orientadores, especialmente con Francisco Romero. Por cierto también con su coetáneo Leopoldo Zea. Pero fundamentalmente un sentido epistemológico, que es estrictamente definitorio de una etapa fundacional, porque aporta una reflexión sobre los fundamentos de la actividad que de alguna manera la preside a nivel continental hasta la etapa de renovación metodológica, aunque preside la obra del propio Ardao, desplegada prácticamente hasta su fallecimiento. La hipótesis sobre la que Ardao ha desarrollado su labor historiográfica, ha sido la del señalamiento del protagonismo de las ideas filosóficas sobre cualquier otro tipo de ideas en razón de su mayor abstracción y generalidad, entendiendo que ellas operan a través de otros niveles de ideas a ellas subordinadas y que, en el caso de América Latina todos los grandes protagonistas en los campos de la política y la educación, que a su juicio son aquellos desde los que se han construido nuestras realidades nacionales, han actuado siempre inspirados en ideas filosóficas, por lo que puede entenderse que la *inteligencia* filosóficamente constituida ha sido el eje constructor de sentido e identidad de América Latina, desde los orígenes coloniales hasta al menos el cambio de época que comienza a vislumbrarse en la década de los 70 en el mundo; que en América Latina se verifica de modo singular, con la imposición de dictaduras de nuevo tipo.

En esta fundamentación fundacional de la *Historia de las ideas en América*, tiene un papel central el concepto de *inteligencia*. La *inteligencia* filosóficamente constituida en

América Latina, supone como su mejor posibilidad, una relación con la *razón* filosófica en términos de autonomía espiritual. La inteligencia alcanza sus mejores posibilidades por el conocimiento y cultivo de la filosofía, al tiempo que el ejercicio de esta última, sea directamente, sea indirectamente a través del pensamiento y la acción política y educativa, adquiere un sentido propio por la autonomía espiritual que supone el discernimiento inteligente, frente al sometimiento espiritual inevitablemente promovería una perspectiva de aceptación de una razón totalizada. En la reflexión de Ardao juegan seguramente ideas que de alguna manera ya están en Francisco Romero: Europa como lugar de la razón, América como lugar de la inteligencia. La inteligencia no se opone a la razón, sino que permite resignificarla por la transformación de un *logos* “foráneo” desde un *pathos* y un *ethos* “personalísimos” que aportan los fundamentos de identidad, en los términos de una orientación de sentido conveniente a la emancipación de los sujetos humanos del Nuevo Mundo frente a las imposiciones de la dominación del Viejo Mundo.

Otro elemento a destacar de esta fundamentación de la etapa fundacional, es lo que podríamos llamar su confeso *arielismo*. Si la figura de *Ariel* expresa emblemáticamente a partir del ensayo de Rodó a la intelectualidad de América Latina; los intelectuales, con su inteligencia filosóficamente constituida y su protagonismo en los campos de la política y la educación, son presentados y analizados en la misma, como los sujetos de las ideas y, por lo tanto de las orientaciones político-educativas que han vertebrado la construcción de las identidades de nuestras sociedades latinoamericanas.

No es menos problemática la pretensión del carácter rector de las ideas filosóficas frente a otros niveles de ideas, en líneas que van de lo supuestamente más general y abstracto a lo más particular y concreto, criterios con los que Ardao organiza la estructura ideológica.

Leopoldo Zea, que comparte estos criterios y que con acentos propios ha recorrido análogo camino que Ardao, en diálogo con él, ha focalizado explícitamente la cuestión del *sentido* de la *Historia de las ideas en América*, elaborando desde sus consideraciones de esa práctica historiográfica, una *Filosofía de la historia americana* que a su juicio estaba implícita en aquella tarea compartida con Ardao y tantos otros y que los señalamientos de su maestro José Gaos, le habrían impulsado a explicitar.

LA IDENTIDAD EN LAS ETAPAS FUNDACIONAL Y DE CONSOLIDACIÓN DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA

En la *filosofía de la historia americana* de Leopoldo Zea, conjuntamente con la consolidación de la historiografía de la *Historia de las ideas en América*, consagrada justamente en la unidad y novedad de sentido, en relación a la filosofía de la historia hegeliana que se ha afirmado a sí misma como filosofía de la historia universal, se hacen visibles las grandes líneas de construcción histórico-cultural de identidad que desde los orígenes coloniales, en procesos de sucesión sin *superación* (*Aufhebung*), que implican “yuxtaposición” y que hoy podríamos tal vez recategorizar como “hibridación”, llegan hasta nuestro presente.

La dinámica histórico-cultural de la construcción de *identidad*, se presenta allí vehiculizada sobre la noción de *proyecto*. La *filosofía de la historia americana* que se construye desde los

materiales aportados por la *Historia de las ideas en América*, hace *tábula rasa* con las identidades precoloniales notoriamente diversas y pone en escena, como proyecto que apunta a la construcción de unidad de aquella preexistente diversidad, al *proyecto colonizador ibero* que a diferencia del *proyecto colonizador occidental* que se interesó solamente por los espacios geográficos, incluyó a los primitivos habitantes de dicho espacio, aunque obviamente no como sujetos, sino como objetos del mismo. La evangelización que fue uno de los ejes del *proyecto colonizador ibero*, con sus contradictorios sentidos de dominación y emancipación, operó en la perspectiva del colonizador como fundamento legitimador de transformación de las identidades pre-coloniales, en la perspectiva de la identidad cristiana tal como era vivida y entendida por los sujetos de la conquista y la colonización. Dicho en breve, se justifica la imposición de una nueva identidad, como beneficio espiritual para aquellos que sufren dicha imposición y con ella la negación de sus identidades originarias estimadas por el colonizador como negativas. Aquello que el colonizador busca legitimar como liberación, el colonizado lo vive fundamentalmente como opresión, dominación, negación, esclavitud y muerte.

El curso histórico del orden colonial se va marcando entonces, entre otros procesos, por la destrucción y constitución de sujetos e identidades. Entre los sujetos que se constituyen, los *criollos* articularán el *proyecto libertario*. El mismo supone la confrontación de América con Europa en una coyuntura en que la ruptura con las autoridades coloniales de hecho no implicaba una ruptura con las autoridades españolas, para el caso de Hispanoamérica, entendidas en principio, de derecho. En alguna de sus fases el *proyecto libertario* implica fidelidad y defensa de la corona española, usurpada por el poder europeo imperial de turno. El *proyecto libertario* finalmente implica ruptura toda dependencia política extracontinental, al mismo tiempo que apunta a la unidad continental, tal como se expresa paradigmáticamente en el pensamiento del libertador Simón Bolívar, desde quien la perspectiva de *integración en la libertad* como proyecto identificacional continental, recorre el imaginario latinoamericano hasta el presente.

Una vez que la independencia política respecto de España en particular y de Europa en general, parece suficientemente consolidada no obstante los espacios de dominación colonial de poderes extracontinentales que subsisten en América Latina notoriamente a lo largo del siglo XIX, en función de intereses contrapuestos de los sujetos históricos que promovieron las luchas de independencia, el *proyecto libertario* sin perderse como perspectiva instituyente hasta la actualidad, como se ha consignado, dio lugar al *proyecto conservador* y al *proyecto civilizador*, orientadores de identidades en la larga duración, que tampoco nos han abandonado por su fuerte presencia, tanto en lo instituido como en lo instituyente.

El *proyecto conservador* apuntó a mantener el orden de dominación económico, político, social, cultural, religioso de la colonia, pero sin la presencia de España: el sector criollo más tradicional como beneficiario de un orden que debía mantenerse. Se establecían así las bases de la reproducción de la identidad conservadora en América Latina. Por su parte, el *proyecto civilizador*, emblemáticamente expresado en el libro de Domingo F. Sarmiento *Facundo. Civilización y barbarie* de 1845, apuntaba a una superación del orden colonial en todas las expresiones en que el *proyecto conservador* aspiraba a mantenerlo, por considerarlo una imposición retardataria y medievalizante que impedía al Nuevo Mundo transitar por la ruta de la civilización y el progreso que, con la visible excepción de España, otros países europeos, como Francia e Inglaterra venían recorriendo con firmeza marcando el camino con sentido de futuro. El *proyecto civilizador* que también puede identificarse como *proyecto modernizador*, comparte

con el *proyecto conservador* a través de sus fuertes diferencias de sentido y coyunturales alianzas de hecho, análoga presencia en lo instituido y lo instituyente, con especial visibilidad en las tres últimas décadas del siglo XX y los inicios del siglo XXI. Tenemos así una identidad civilizadora, modernizadora o sarmientina, que coyunturalmente aliada con la identidad conservadora, ha establecido la matriz de la dominación y por lo tanto de la construcción de identidad, que impera en América Latina desde al menos el último tercio del siglo del siglo XIX.

De acuerdo al análisis de Zea, tendríamos entonces una *yuxtaposición de proyectos*, esto es, la sucesión de los mismos al no darse la figura de la *superación* (*Aufhebung*), no clausura una coexistencia conflictiva a lo largo del tiempo, que va consolidando una fragmentación de identidades y por lo tanto, una sociedad y una cultura fuertemente conflictiva.

No obstante, emerge otro proyecto, más ligado o atento a los sectores sociales y culturales dominados o subalternos, que Zea identifica como *proyecto asuntivo* y cuya formulación paradigmática se encuentra en *Nuestra América* de José Martí, de 1891. El *proyecto asuntivo* y por lo tanto la *identidad asuntiva* que el mismo supone, implica una intención de diálogo y articulación constructiva especialmente con aquellas identidades que el *proyecto colonizador ibero* había objetivamente apuntado a *nihilizar*, así como también con aquellas otras identidades, como los negros esclavos o descendientes de esclavos, los mestizos, los ladinos, los criollos pobres, que conjuntamente con los indígenas, ocuparon, ocupaban y ocupan el lugar social de los dominados. En el *proyecto asuntivo*, el *proyecto libertario* se proyecta hacia la internalidad de América Latina y comienza a someter a la idea de *libertad* al criterio de la *igualdad*. Supone una perspectiva de reconocimiento plural, de inclusión y de construcción y transformación democrática de la realidad económica, social, política y cultural de América Latina.

Podría señalarse que el *proyecto asuntivo* es el que supone una perspectiva de *identidad auténtica*, en el sentido de *identidad* no enajenada. En él se apunta a asumir lo que se ha sido y lo que efectivamente se es, sin sustituirlo por lo que se imagina ser, como única perspectiva de construcción de una *cultura auténtica* de la mano del proyecto identificacional de nuestro auto-reconocimiento. Las proximidades y diferencias entre *Nuestra América* de José Martí y *Ariel* de José Enrique Rodó, de 1900, que según Leopoldo Zea ilustra conjuntamente con otras expresiones discursivas al *proyecto asuntivo*, a nuestro juicio, no hacen más que ilustrar las tensiones en última instancia insuperables, propias de toda construcción de identidad, que si son visibles en cada caso individual, resultan más fuertemente insoslayables cuando pensamos en un área macro-cultural como América Latina.

El *proyecto asuntivo*, tal vez a diferencia de los *proyectos conservador y civilizador* y por su alianza con el *proyecto libertario* y su resignificación, tiene probablemente menos vigencia en el nivel de lo instituido, pero como indicador de su validez, probablemente tenga una creciente vigencia en la perspectiva de lo instituyente.

LA IDENTIDAD EN LA ETAPA DE RENOVACIÓN METODOLÓGICA DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA

Desde la década de 1970, se hace usual la expresión *Historia de las ideas en América Latina* para referirse a la disciplina *Historia de las Ideas* en nuestra América. En dicha

década, especialmente motivado por la radicalización de los problemas sociales y políticos en la Argentina que de modo singular expresan los de la región, Arturo Andrés Roig (1922), conjuntamente con otros investigadores de la disciplina, confiesa haber experimentado la necesidad de proceder a una “ampliación metodológica”. Esta “ampliación” como la llama Roig, o “renovación” como la identifica Cerutti-Guldberg, tal vez excede los límites de la metodología y eventualmente perfila una verdadera transformación disciplinaria.

En efecto, habida cuenta que, ningún método se diseña con independencia del campo u objeto de investigación y de los objetivos de la misma, la “ampliación metodológica” de Roig tiene que ver con una transformación del campo y explicitación de objetivos, que le dan un rango que el sentido cuantitativo de “ampliación” no alcanza a contener. Roig visualiza los límites del llamado método generacional que supone fundamentalmente el relevamiento del pensamiento de los intelectuales con protagonismo singular, así como de sus modos de adoptar o adaptar las vertientes del pensamiento filosófico entendido como universal. Percibe que de esta manera la investigación deja fuera de su foco analítico-interpretativo una riquísima cantera de ideologemas que, distante del saber académico y de tradiciones filosóficas en el sentido más propio, no obstante se trata de discursos de fuerte presencia histórico-social, que en un campo socio-político conflictivo, como lo es singularmente el de la Argentina desde 1960 a 1970, relativiza la significación de los sujetos del pensamiento filosófico intramuros de la academia, frente al de los sujetos de los discursos ideológicos, extramuros de la misma. De un modo singular, la *Historia de las ideas en América Latina* cumple así su giro lingüístico, resignifica al paradigma de la conciencia individual del filósofo, por la focalización del universo del discurso como espacio dinámico y conflictivo de objetivación del pensamiento en el que en buena medida se expresan, elaboran y resuelven de alguna manera nunca definitiva los problemas sociales. Recurrir al aparato teórico y metodológico de las disciplinas del discurso y el lenguaje, se constituye en una visible necesidad. Pero no se trata de una mera importación teórico-metodológica, sino que se trata de una adaptación crítica, que tiene que ver tanto con el campo de análisis como con la finalidad y objetivos de dicho análisis. El objetivo que se hace explícito en la formulación de una *filosofía de la liberación*, es hacer de la investigación metodológicamente ampliada de la *Historia de las ideas en América Latina*, un espacio de producción de un *corpus* en perspectiva de saber para la liberación desde y de América Latina.

Puede visualizarse de qué manera esta ampliación metodológica orientada en perspectiva de liberación se articula constructivamente de hecho, en la potenciación de la fuerza instituyente del *proyecto asuntivo*, de acuerdo a las consideraciones que previamente se desarrollaron sobre el mismo, a partir de la formulación de Leopoldo Zea.

Sin ingresar al debate, que ha atravesado las décadas, entre filosofía *de o para* la liberación, lo cierto es que esta orientación emancipatoria identifica al que especialmente, también en relación al pensamiento de Arturo Andrés Roig, puede identificarse como el paradigma fuerte de la *filosofía latinoamericana* que en relación a la *Historia de las ideas en América Latina*, no pretende ser ni su fundamento ni su corolario, sino la cara complementaria de un proceso colectivo y conflictivo de afirmación histórico-cultural, cuya condición de posibilidad, identificada como *a priori* antropológico, implica tenerse a sí mismo como valioso y tener como valioso conocerse por sí mismo.

De esta manera, la *Historia de las ideas en América Latina* en su intrínseca asociación con la *filosofía latinoamericana*, constituye visiblemente un saber normativo, de afirmación y constitución de un sujeto colectivo, que provisoriamente podría identificarse como *sujeto latinoamericano*, cuya afirmación y constitución no es ni lineal, ni homogénea, ni continua, sino conflictiva, heterogénea y discontinua, por lo que toca a la *Historia de las ideas en América Latina* el relevamiento y recuperación de *comienzos* y *recomienzos* del pasado, como lugares de afirmación para nuevos *comienzos* y *recomienzos*, en una perspectiva instituyente abierta hacia el futuro como proyecto de auténtica y renovada identidad.

LA DECONSTRUCCIÓN ANALÍTICA Y LA CRÍTICA POSMODERNA DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA EN LA ETAPA DE SU NORMALIZACIÓN

Cuando la periodización de la *Historia de las ideas en América* que se ha asumido para organizar la presente exposición, señala una etapa de normalización de este disciplina a partir de 1980, no puede anticipar críticas, entre las cuales, dos muy señaladas que habremos de reseñar aquí, que se hacen manifiestas en la década de los 90, de alguna manera apuntan objetivamente a poner en cuestión, más que la eventual pretensión de normalidad disciplinaria, a la propia disciplina en la tradición cuyos ejes han sido hasta aquí trazados.

Javier Sasso (1943-1997) observa que sobre el supuesto, a su juicio no rigurosamente sostenible, de ser la filosofía, la época puesta en pensamiento, los historiadores de la *Historia de las ideas en América Latina*, han procedido a construir escenarios en los que ciertos próceres del pensamiento que son usualmente adscriptos en alguna corriente filosófica, desempeñan un protagonismo no solamente en términos de expresión sino fundamentalmente de orientación de la época, sea a través de discursos filosóficos que por su motivación y sentido resultan sobrepolitizados al serles adjudicado en el escenario construido una función política de la que muy probablemente carecen, sea a través de discursos políticos, que a su vez han sido sobrefilosofizados, al adjudicárseles un sentido filosófico que les es seguramente ajeno. En esta perspectiva, más que al conocimiento del pasado, la disciplina aporta a la construcción de una visión distorsionada del mismo. A juicio de la crítica analítica, la forma de aprovechar los aportes en términos de información y análisis aportados por esta tradición, supone la deconstrucción de los escenarios por ella montados. Obviamente, con esta deconstrucción, queda sin sustento, la pretensión de sentido que caracteriza a dicha tradición.

Santiago Castro- Gómez (1958), desde una perspectiva posmoderna, argumenta que el relato de la *Historia de las ideas en América*, que a su vez responde al relato fundante de la *Filosofía de la Historia Americana*, tras la pretensión de ser una perspectiva crítica de la modernidad occidental, en términos de lo absolutamente “otro” respecto de la misma, en su condición de gran relato emancipatorio articulado desde América Latina sobre la referencia de los ejes del gran relato emancipatorio occidental, no ha pasado de ser una contra – narrativa igualmente moderna de la misma modernidad y, por lo tanto, no ha escapado a los límites de la episteme moderna. De acuerdo a estas consideraciones, este gran relato construido desde América Latina, proyecta identidades homogéneas desde los espacios del poder intelectual, homogeneizados a su vez por la categoría de “ciudad letrada”, con la consecuente

invisibilización y eventual negación de plurales identidades propias del ámbito de la “ciudad real”, con lo que el relato de pretensión emancipatoria, especialmente en relación a la externalidad de América Latina, hacia el interior de la misma, puede sospecharse que opera objetivamente en términos de legitimación de procesos de dominación.

RESPUESTAS A LA DECONSTRUCCIÓN ANALÍTICA Y A LA HIPERCÍTICA POS-MODERNA

Respecto de la deconstrucción analítica, Arturo Andrés Roig ha señalado que, básicamente, la misma adolece de los límites propios de dicha perspectiva. La perspectiva analítica al totalizarse, angosta la perspectiva del sentido, tendiendo a reducirse a la del significado, al negar la dimensión dialéctica y el horizonte de la totalidad, especialmente en la perspectiva de una dialéctica abierta como la de la *Historia de las ideas en América Latina*, que debe confrontar con la dialéctica y la totalidad cerradas de la filosofía de la historia occidental en una dirección y con los efectos de vaciamiento de sentido de la deconstrucción analítica, en el otro.

En lo que se refiere, a la crítica posmoderna, Arturo Andrés Roig la identifica como hipercítica, poniendo en evidencia sus excesos que terminan poniendo en cuestión su pretensión de orientación alternativa. Frente a la crítica posmoderna del carácter homogeneizador del relato de la *Historia de las ideas en América Latina* y de los proyectos e identidades que en él se expresan y a cuya articulación contribuye, Roig señala el exceso homogeneizador que supone el uso totalizador de las categorías de “letrado” y de “ciudad letrada” que inhabilita todo discernimiento entre discursos y prácticas de liberación y discursos y prácticas de dominación, en tanto unos y otros proceden del mismo espacio de poder. El propio discurso posmoderno, que pretende liberarnos de los excesos homogeneizadores y sus efectos de dominación del relato de la *Filosofía de la historia americana* expresión y orientación del de la *Historia de las ideas en América*, como efecto no intencional de su hipercítica no podría evitar formar con quienes critica, algo así como un club de funcionarios de la dominación que quieren presentarse como adalides de la liberación. Roig responde también al señalamiento hipercítico posmoderno de la *Historia de las ideas en América* y su intrínseca articulación con la *Filosofía de la historia americana*, que supone el gran relato de una gran historia, frente al cual propone la perspectiva de la “genealogía” y el rescate de pequeños relatos y pequeñas historias.

De acuerdo a la propuesta posmoderna, argumenta Roig, estaríamos sustituyendo una *filosofía de la historia* por otra: la nueva, la posmoderna, articulada por pequeñas historias fragmentarias.

Al señalar además, que la *Historia de las ideas en América Latina* especialmente a partir de su etapa de *ampliación metodológica* ha apuntado justamente a rescatar los *discursos emergentes que quiebran las totalidades opresivas*, pero para asumirlos como aportes a la construcción de un discurso con capacidad de quebrar las totalidades opresivas del presente en la perspectiva de la construcción de un futuro-otro, Roig muestra que además de lo injusto del señalamiento, la perspectiva genealógica posmoderna y su efecto de fragmentación, termina aunque sea de modo no intencional, facilitando la imposición y consolidación

del gran relato fundamentalista de la globalización de cuño neoliberal, el gran relato de dominación planetaria con sus consecuentes imposiciones como racionalidad sin alternativas a la pluralidad de las identidades culturales, que desde la década de 1970 llega hasta el presente; marcando la orientación dominante de las perspectivas planetarias para el siglo XXI.

HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA E IDENTIDAD LATINOAMERICANA EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN

Puede suscribirse con Mario Sambarino (1918-1984) que no hay una identidad común para esa área macro-cultural que queda identificada bajo la denominación “América Latina”. No obstante, si la cuestión de la identidad cultural es liberada de todo presupuesto ontológico y reflexionada en referencia a los procesos históricos, puede visualizarse en un contexto histórico-cultural complejo, heterogéneo y conflictivo en lo que hace referencia a identidades culturales, un proyecto identificacional común de *integración en la libertad* desde el pensamiento y la práctica de Simón Bolívar, que, como ya quedara señalado, expresa paradigmáticamente al *proyecto libertario*.

Este *proyecto libertario*, que tuvo en el contexto de su emergencia en el marco de las primeras luchas por la independencia y, de un modo resignificado por la interpelación y complementación resignificante del *proyecto igualitario* en la línea que preluada por Martí y profundizada en las luchas por el socialismo en América Latina; tiene en el actual contexto de integraciones determinadas por los procesos de globalización en curso, el carácter de un *proyecto identificacional* de vigencia y validez instituyente, que implica la reivindicación de la *libertad* y de la *igualdad* en tanto condición de la misma, como referentes axiológicos irrenunciables, en la conflictiva y nunca acabada construcción de la identidad latinoamericana deseada.

La *Historia de las ideas en América Latina* no puede tal vez señalar otra expresión discursiva que, como *Nuestra América* de José Martí, presente con vigencia y validez instituyente para el conjunto de nuestras realidades histórico-culturales, ese *proyecto identificacional* que desde los albores de las luchas por la independencia, constituye la brújula que nos permite una y otra vez, encontrar el rumbo en nuestra conflictiva construcción de identidad.

El propio título del manifiesto martiano, *Nuestra América*, dice acerca de la asunción, en términos del *proyecto asuntivo* señalado por Zea, de la singularidad y heterogeneidad de la realidad histórico – cultural empíricamente dada, para desde el reconocimiento entre los de distintas maneras diferentes, como condición, no solamente de conocimiento, sino de acción transformadora en términos de integración y unión, sin homogeneización de las diferencias, aunque con superación de las asimetrías, podamos mantener el rumbo por nuestra adecuada relación con una *Nuestra América* utópica, empíricamente inexistente e irrealizable en términos de plenitud.

En términos identitarios, la perspectiva que señala *Nuestra América* al interior de sí misma, es la de la afirmación y reconocimiento dialógico de las diferencias con la superación

de las asimetrías, en los términos de una dinámica *intercultural* –esto es, no monocultural– de la identidad. Esta afirmación - reconocimiento del *nosotros* implícito en la expresión *Nuestra América*, expresa modélicamente el *a priori* antropológico que Roig señala como condición de *comienzo* de una filosofía y, en cuanto ésta, la filosofía, es expresión y eje de articulación intelectual de una cultura, en términos de sujeto histórico-cultural, así como de sus objetivaciones; asistimos a una afirmación en términos de *autonomía* y *autenticidad*, como constitutivos e instituyentes en el proyecto identificacional intercultural. La *autonomía* y *autenticidad* del sujeto de dicho proyecto identificacional, pasa también por una relación dinámica con el pasado, sobre el cual desde el presente ejerce sus derechos electivos, construyendo y reconstruyendo la *tradición*, en razón de su siempre renovado sentido de futuro. La *Historia de las ideas* cumple un irremplazable papel en esa relación activa desde el presente, hacia el pasado en dirección de futuro.

Las dimensiones culturales de la *identidad*, la *tradición* y la *autenticidad* que trasuntan un *sujeto autónomo* en su proceso histórico de afirmación, se proyectan también en la relación de *Nuestra América* con la exterioridad: “...*injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas*”. Esta fórmula martiana alerta hoy acerca de los peligros que acarrea la globalización que intenta seducir hablando de oportunidades: hay que abrirse al mundo, pero desde los discernimientos fundantes de sentido del tronco firme de nuestra *identidad intercultural autónoma*

Esta *autonomía* que subyace al manifiesto martiano, resuelve la eventual falsa oposición entre identidad y modernidad: la afirmación de la identidad como proyecto de autoconstrucción autónoma, supone una perspectiva de resistencia a las determinaciones heterónomas de la modernización cuya figura actual es la de la globalización. Dicha resistencia identitaria, es condición de posibilidad para el ejercicio de una auténtica modernidad, cuya condición irrenunciable es justamente la autonomía. De esta manera, de la conflictiva relación entre las determinaciones heterónomas de la modernización y las resistencias autónomas de la identidad, surge la perspectiva posible para América Latina de su modernización con modernidad.

Presenta *Nuestra América* el que podría identificarse como criterio de *justicia*: la *dignidad* del *hombre natural* : “*Viene el hombre natural, indignado y fuerte y derriba la justicia acumulada de los libros...*”. Un sistema económico, social, político, educativo, de salud, etc., será justo, si y sólo si, no afecta al *hombre natural* en su *dignidad*. ¿Qué entender por *hombre natural*? Es el que según Martí ha vencido al *letrado artificial*: no se trata de renunciar a las elaboraciones y propuestas de la tradición humanista que viene del Renacimiento; se trata de someterlas al criterio de la *dignidad* de la persona humana en todas y cada una de sus expresiones, que se condensa en la condición de *hombre natural*, es decir, de ser corporal natural (que no excluye la dimensión espiritual) que como trascendentalidad inmanente a todo sistema histórico - culturalmente definido, al mismo tiempo que al *a priori* de su posibilidad, es igualmente el de su validez. Un sistema histórico – cultural es válido, en el grado y en los modos en que no afecta negativamente la *dignidad* intrínseca de la persona humana, que Martí expresa en la idea del *hombre natural*; en el grado en que afecte dicha *dignidad*, deberá ser una y otra vez transformado.

El *proyecto identificacional nuestroamericano*, justamente por este criterio de referencia para la construcción de instituciones y sistemas, sin la mediación de los cuales el sujeto no podría afirmarse, por lo que su afirmación posible no puede alcanzar la plenitud, no es *particularista*, sino *universalista*. Esto al menos sobre dos fundamentos. Por un lado, afirmar las particularidades, es un modo de contribuir a una construcción de lo universal alternativa a la dominante en Occidente, consistente en la pretensión de universalización de una particularidad por el arrasamiento de las otras. Se trata en cambio, de una construcción de lo universal por un mutuo reconocimiento de las particularidades *no excluyentes*. Por otro lado y complementariamente, la orientación en términos de racionalidad práctica y estratégica para construir la *universalidad*, es permanentemente la opción por los *oprimidos*, optar por ellos implica oponerse a la *opresión* y hacer posible la *liberación*, optando por aquellos en que se hace visible el antiuniversalismo del sistema vigente por la negación de su *dignidad*, propio de todo *sistema opresor*, se procede a la superación de tales formas de la opresión: “*Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar un sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores*”.

Dicho sumariamente para concluir, el texto *Nuestra América* ilustra ejemplarmente un *proyecto identificacional* válido y vigente en perspectiva instituyente en el actual contexto, de acuerdo a la lectura que del mismo efectúa la *Historia de las ideas en América Latina*; cuyas señas más destacables son *libertad, igualdad, autonomía, autenticidad, inclusión, pluralidad, reconocimiento, dignidad y universalidad*.

BIBLIOGRAFÍA

- Ardao, Arturo, *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963.
- Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana*, DP, Universidad de la República, Montevideo, 1987.
- Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros S.A., Barcelona, 1996.
- Cerutti-Guldberg, Horacio, “Influencia del krausismo en México”, en *id. et al. El krausismo y su influencia en América Latina*, Fundación Ebert, Madrid, 1989, 211-222.
- Cerutti-Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, Miguel Angel Porrúa, CRIM, CCYDEL, México, 2000.
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo I: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Editorial Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barrios Arana, Buenos Aires, 2000.
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo II: *Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Editorial Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barrios Arana, Buenos Aires, 2003.
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo III: *Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90*. Editorial Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barrios Arana, Buenos Aires, 2004.

- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.
- Roig, Arturo Andrés, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1991.
- Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2 tomos, CEDAL, Buenos Aires, 1994.
- Roig, Arturo Andrés, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, La Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001.
- Sambarino, Mario, *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", Caracas, 1980.
- Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Monte Avila Editores Latinoamericana, Cátedra UNESCO de Filosofía, IDEA, Embajada de España, Caracas, 1998.
- Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991.