

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Jorge J. C. Gracia

Universidad del Estado de Nueva York en Búfalo

No es una exageración decir que la historia de la filosofía latinoamericana no está presente en las historias generales de la filosofía occidental. Aún un vistazo superficial de esas historias, incluyendo algunas producidas en América Latina, revela que la historia de la filosofía latinoamericana no se toma en serio.¹ La filosofía latinoamericana se considera marginal en la historia del pensamiento occidental, un fenómeno de interés solamente para ciertos especialistas que tienen intereses particulares en la cultura latinoamericana. Más aún, cuando se menciona, el pensamiento latinoamericano se caracteriza como algo idiosincrático y hasta exótico. La historia de la corriente principal de la filosofía no siente la necesidad entonces de hacer referencia a la filosofía latinoamericana.

Lo dicho no es un hecho desconocido para los filósofos latinoamericanos. En efecto, se han propuesto muchas razones y explicaciones sobre ello. Augusto Salazar Bondy, conocido historiador peruano, sostuvo hace dos décadas que este fenómeno se debe en parte al complejo latinoamericano de inferioridad con respecto a Europa y los Estados Unidos.² Y los historiadores de la filosofía de la liberación no se cansan de recordar a los latinoamericanos su actitud intelectualmente servil, impuesta en parte por un sistema de dominación ideológica de los países del primer mundo.³

Por otro lado, el punto de vista según el cual la filosofía latinoamericana carece generalmente de originalidad es un lugar común.⁴ Esto es expresado por filósofos latinoamericanos de muy diversas convicciones, y con razón. En su mayor parte, la filosofía latinoamericana no ha ido más allá de la repetición de posiciones y puntos de vista filosóficos desarrollados en otras partes, principalmente en Europa, pero también, más recientemente, en los Estados Unidos. Ocasionalmente encontramos filósofos que van más allá de la repetición,

y que se apropian de los problemas que han originado las concepciones que han tomado prestadas.

Pero es raro encontrar aún el intento de dar una solución a los problemas que vaya más allá de lo que otros han sugerido ya, y menos proporcionar nuevas soluciones. Lo más que uno puede esperar es el intento de adaptar las concepciones europeas y norteamericanas a las condiciones culturales, políticas y económicas de América Latina. Por supuesto que hay autenticidad y aun originalidad en este tipo de intentos, pero todavía es un lejano eco de lo que muchos filósofos en Europa y los Estados Unidos rutinariamente hacen o, al menos, intentan hacer.

Algunos críticos de la filosofía latinoamericana van todavía más allá de esto, afirmando que de hecho no hay filósofos en América Latina, y que hay muy poco de valor filosófico en la llamada historia de la filosofía latinoamericana. Se preguntan retóricamente: ¿Dónde está la evidencia del impacto de la filosofía latinoamericana fuera de América Latina? Los latinoamericanos mismos pensamos muy pobremente de nuestros propios filósofos, y raramente nos referimos a nuestras concepciones como algo que valga la pena, aún cuando hablemos frecuentemente de ellos como figuras importantes en el desarrollo de las ideas en nuestros países, o en América Latina considerada como un todo. Pero ¿tomamos en serio las ideas de nuestros antecesores filosóficos y de muchos de nuestros compatriotas contemporáneos que suponen hacer filosofía? Cuando los latinoamericanos buscamos concepciones filosóficas que adoptar, o aun criticar, nos alejamos de América Latina y más bien prestamos atención a los filósofos europeos y norteamericanos.

La situación es clara. La filosofía latinoamericana se juzga en general como carente de originalidad y no se toma seriamente ni siquiera por nuestra propia comunidad. En este ensayo sugiero que una razón importante por la cual la filosofía latinoamericana no es tan original como podría ser es que los filósofos latinoamericanos usamos la historia de la filosofía, en nuestro filosofar y en la enseñanza de la filosofía, de una forma no filosófica y, por lo tanto, suprimimos, en lugar de desarrollar, tanto la actividad filosófica genuina como la originalidad. Además sugiero que una razón importante por la cual la filosofía latinoamericana es muy despreciada por los filósofos, ya sea adentro o afuera de América Latina, no es sólo porque no está a la altura de la filosofía que se

realiza en Europa y los Estados Unidos, ya que hay verdadero mérito filosófico en lo que muchos latinoamericanos hemos hecho en el camino de la filosofía. La razón por la cual la filosofía latinoamericana no es altamente considerada va más allá de cuestiones de calidad, y tiene que ver con que la historia de la filosofía latinoamericana se hace también, como toda la historia de la filosofía en América Latina, de modo no filosófico. La filosofía latinoamericana ha tenido muy poco éxito al ofrecerse a los filósofos dentro y fuera de América Latina, porque, hay que decirlo, sus historiadores no la han tratado filosóficamente.

Ahora bien, si el culpable, tanto del estado de la filosofía latinoamericana como de la falta de reputación que tiene, es la manera en que se estudia la historia de la filosofía, un modo de remediar la situación es eliminando al culpable. Alejémonos completamente del estudio de la historia de la filosofía en América Latina y concentrémonos en hacer filosofía. Y de hecho ha habido voces latinoamericanas que han sugerido esto. Algunos, repitiendo a Carnap, han ido tan lejos como para decir que el conocimiento de ciertas lenguas muertas, tales como el latín, es un obstáculo para la filosofía.

Esta parece ser una solución fácil a la situación, pero de hecho no es una alternativa realista por cuatro razones. Primera: aunque en principio es posible hacer filosofía sin comprometerse con alguna concepción sobre la historia de la filosofía, en realidad esto es casi imposible. Aun aquellos filósofos que se enorgullecen de hacer filosofía de modo ahistórico, frecuentemente presentan sus concepciones como reacción a las concepciones de otros. Que esos otros sean sus contemporáneos no cambia el hecho de que sus concepciones, estando expuestas en textos de cualquier clase, son parte de la historia aun cuando sea de la historia reciente. Segunda: la filosofía se enseña con textos de figuras históricas, aun cuando sean recientes, enseñarla de otra manera sería difícil e indeseable. Es importante reconocer que en cualquier lado la mayor parte de los filósofos dependen excesivamente de textos históricos para la enseñanza de la filosofía, y esperar un cambio en esto no sería realista. Tercera: la probabilidad de que los filósofos latinoamericanos abandonemos el interés en nuestra propia historia intelectual, y aun en nuestra propia historia filosófica, es remota en una época en la cual la mayor parte del mundo está viendo un resurgimiento del nacionalismo, el particularismo, la etnicidad y, en general, un deseo de búsqueda de las raíces y las identidades culturales. Por último: la histo-

ria de la filosofía es una historia increíblemente rica que, si se trata correctamente, puede y debe servir para ayudar al filósofo contemporáneo.⁵

En principio no hay razón por la que el estudio de la historia de la filosofía sea un obstáculo para la filosofía. Más que una renuncia total a la historia de la filosofía, tanto a la historia de la filosofía en general como a la historia de la filosofía latinoamericana en particular, la solución a la situación problemática de la filosofía latinoamericana actual es enseñar y hacer ambas historias de una forma que pueda ayudar a la tarea filosófica y subrayar el mérito filosófico de nuestra filosofía.

I. Enfoques erróneos de la historia de la filosofía

¿Cómo usamos los filósofos latinoamericanos la historia de la filosofía? Sería fácil responder esta pregunta si la manera en que la usamos fuera uniforme. Desafortunadamente no existe una sola manera en que se use la historia de la filosofía en los contextos filosóficos de América Latina y, de hecho, hay tal variedad en ese uso que una descripción cuidadosa del mismo requeriría más espacio del que tengo a mi disposición.⁶ Dadas estas limitaciones me contentaré con el breve examen de algunas de las formas en las que los filósofos latinoamericanos usamos la historia de la filosofía, de modo que más tarde podamos compararlas con un enfoque filosóficamente más fructífero. Estos ejemplos, a pesar de ser limitados, representan algunos de los enfoques más populares de la historia de la filosofía, y confío en que sean suficientes para alcanzar mi objetivo, aun cuando no prueben de forma concluyente la tesis que propongo.

Me referiré a cuatro enfoques historiográficos: el culturalista, el ideológico, el romántico y el doxográfico.⁷

A. El enfoque culturalista

El enfoque culturalista trata de entender las ideas filosóficas del pasado como expresiones de una matriz cultural compleja que las gestó. El énfasis de este enfoque no es entender las ideas filosóficas como ideas que se supone se refie-

ren a asuntos filosóficos específicos y resuelven problemas filosóficos específicos, formulados por personas particulares. Este enfoque concibe las ideas filosóficas como parte y parcela de una cultura, como fenómenos representativos de un periodo y una época. Los historiadores que emplean esta estrategia se concentran en la descripción y, hasta cierto punto, en la interpretación del pasado, pero se oponen a su evaluación. El culturalista entiende a los filósofos pasados como parte de un desarrollo cultural general, pero no está particularmente interesado en el valor de esas filosofías. La preocupación de ligar ideas filosóficas a otros aspectos de la cultura tales como el arte, la literatura, la ciencia, la religión, las costumbres sociales, etcétera, da por resultado un análisis general más que un análisis particular de tales ideas.

Además, los culturalistas están interesados en la totalidad del conjunto y por ello frecuentemente olvidan los detalles. Esto conduce también al olvido de los argumentos. Las consideraciones históricas de los culturalistas sirven poco, aun en análisis superficiales de argumentos y concepciones filosóficas de filósofos individuales del pasado. Buscan conclusiones generales que más tarde puedan relacionar con otros fenómenos culturales.

Los culturalistas tratan de explicar por qué surgió ésta o aquella idea, pero lo hacen en función de fuerzas externas a la filosofía y a lo que la gran mayoría de los filósofos consideran su tarea. De esta manera, el análisis de los argumentos se ve como algo no importante, a menos que pueda ser usado para decirnos algo del espíritu o el pensamiento de la época. Las ideas filosóficas se tratan como síntomas de otros factores, los que resultan más importantes de entender para el historiador.

El objetivo de los historiadores de la filosofía según este enfoque no es evaluar las ideas del pasado o verlas como productos de mentes individuales. Su propósito es más bien revelar las conexiones entre estas ideas y la mentalidad cultural, y el fundamento del que surgieron y al que representan. En tanto no son abstracciones incorpóreas ni resultan de argumentos formales, las ideas son actos de seres humanos individuales que se presentan en circunstancias particulares y con propósitos concretos. Las historias de las ideas que discuten las ideas abstractamente, tratándolas como entidades aisladas de la matriz cultural que les dio origen, no son ni historia ni filosofía. En breve, la tarea de la historia de la filosofía es la de aclarar las relaciones entre las ideas, consi-

deradas como reacciones y respuestas humanas concretas a las circunstancias en que se originaron, revelando así los fundamentos conceptuales de la cultura en la que surgieron.

En América Latina el enfoque culturalista ha sido usado ampliamente debido a la gran influencia de José Ortega y Gasset y su concepción perspectivista y culturalista de la filosofía en el desarrollo de los comienzos del pensamiento latinoamericano en la segunda década de este siglo. Entre los más importantes exponentes de este tipo de historiografía se encuentran Samuel Ramos y Félix Schwartzmann, para quienes el estudio del pensamiento latinoamericano está muy vinculado con la cultura de América Latina. Para ambos, la filosofía latinoamericana, y de hecho cualquier filosofía, debe ser concebida como una expresión de la cultura en la que se encuentra y, por lo tanto, como un producto que no tiene sentido a menos que se le ubique en el contexto cultural en que se originó.

El perfil del hombre y la cultura en México de Ramos no es muy buen ejemplo del enfoque culturalista en la historia de la filosofía, ya que no es un libro sobre historia de la filosofía. Sin embargo fue este libro el que creó el marco conceptual que tiempo después se adoptó para el estudio culturalista de las ideas filosóficas. Por esta razón, es un texto clave.

El libro comienza con un capítulo intitulado “La imitación de Europa en el siglo XIX”, que a su vez comienza con una discusión de método. Aquí es donde encontramos los parámetros para el estudio de la filosofía como un estudio cultural de la historia de la filosofía. La discusión del método termina con el siguiente párrafo muy significativo:

Prescindamos por un momento de averiguar si la “cultura mexicana” tiene una realidad o no, y dediquémonos a pensar cómo sería dicha cultura en caso de existir. Esto no significa que coloquemos a la deducción abstracta en un plano diferente al de las realidades efectivas. Sabemos que una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia. Averiguemos estos datos, y entonces la cuestión puede plantearse de la siguiente manera: dada una específica mentalidad humana y determinados accidentes en su historia, ¿qué tipo de cultura puede tener?⁸

La pieza que hace falta aquí para entender en impacto de este texto es que Ramos y sus seguidores heredaron el punto de vista de Ortega, de que la

filosofía es una expresión cultural. Obviamente, si ésta es la naturaleza de la filosofía, la historia de la filosofía es la historia de una expresión cultural y debe estudiarse de la misma manera como se estudian otras expresiones culturales. La interpretación filosófica y su evaluación resultan superficiales; lo que cuenta es el descubrimiento de la relación de la filosofía con la cultura en general. El trabajo de un filósofo en general y el del historiador de la filosofía en particular es el de develar estas relaciones. Las preguntas abstractas de la metafísica y la lógica deben traducirse a preguntas concretas acerca de las actitudes, los valores y las costumbres. Esta es la razón por la cual el libro de Ramos continúa con un examen de temas tales como el contexto cultural, el indigenismo, la burguesía mexicana, la influencia española y francesa en la cultura de México, etc.

No es mi intención criticar este enfoque en tanto que revela las relaciones entre las ideas filosóficas y la cultura, por un lado, y por el otro las corrientes frecuentemente inconscientes y profundas que nos conducen a desarrollar y adoptar esas ideas. Lo que los culturalistas nos proveen es frecuentemente interesante y útil, y en algunos casos sus conclusiones y explicaciones no son solamente correctas sino también iluminadoras. Por ejemplo, puede ser verdad que la razón principal por la que los filósofos latinoamericanos de principios de este siglo finalmente rechazaron el positivismo del siglo XIX es porque esta filosofía era contraria a los valores culturales profundamente arraigados en la sociedad y la cultura de América Latina. Pero esta conclusión tiene un interés limitado para el filósofo. Ilustra, sin duda, cómo los factores no filosóficos juegan un papel en la filosofía, pero no nos dice nada acerca de las razones filosóficas que dieron los filósofos latinoamericanos de la época para rechazarlo. Desde una perspectiva filosófica no es importante que los filósofos latinoamericanos rechazaran esa posición porque eran culturalmente latinoamericanos, sino las razones filosóficas que propusieron como fundamentos de su rechazo.

El tipo de particularismo cultural involucrado en el enfoque culturalista nunca ha sido, ni lo es en el presente, algo atractivo para los filósofos en general, incluyendo aquellos que estudian la historia de la filosofía latinoamericana. A los filósofos les atraen las razones filosóficas. El análisis cultural nos ayuda a comprender lo que los pensadores de una cultura particular tienen en

mente, o han tenido en mente si pertenecen al pasado, y las razones culturales por las que lo hacen, o hicieron. Pero ese tipo de análisis no aclara las razones filosóficas que se consideran los cimientos de tales ideas y, por lo tanto, no ayuda, y de hecho puede funcionar como un obstáculo para la evaluación filosófica de tales ideas. El tipo de explicación causal favorecido por los culturalistas los separa entonces de la filosofía.

Pero esto no es todo, pues los filósofos del presente sólo pueden comprender a los filósofos del pasado si ellos mismos juegan el papel de filósofos. Esa es la única forma en la que podemos comprender lo que nuestros ancestros filosóficos tuvieron en mente. La similitud en la empresa entre los dos es lo que hace posible el éxito.

Resumiendo entonces, el carácter fundamentalmente no filosófico del enfoque culturalista, muy popular en América Latina, tanto en la enseñanza de la historia de la filosofía como en los escritos de historia de la filosofía latinoamericana, obstaculiza el desarrollo de un espíritu verdaderamente filosófico y la apreciación de las aportaciones de los filósofos latinoamericanos a la filosofía.

B. El enfoque ideológico

La característica principal de este enfoque es que involucra un compromiso con algo ajeno a la historia de la filosofía. Aquellos que usan este enfoque estudian la historia de la filosofía porque piensan que el estudio les ayuda a alcanzar una meta con la cual están comprometidos, pero que no es una meta filosófica. En algunos casos la meta es desinteresada y digna de admiración, pero en otros casos no lo es. En la mayoría de los casos está mezclada y resulta de una falta de reconocimiento, clara en aquellos que la adoptan, en relación con lo que ellos creen y con los propósitos que buscan. Los ideólogos, en contraste con los filósofos y los historiadores, no buscan la verdad; creen que ya la han encontrado, o creen que es imposible encontrarla y, por lo tanto, usan la historia de la filosofía solamente por razones retóricas, es decir, para convencer a una audiencia particular de lo que ellos mismos ya han aceptado. Como consecuencia, este enfoque frecuentemente muestra un tono apologético, y usa fórmulas conocidas y clichés que toma de la ideología en curso para la que trabaja. También característico de él es una sensibilidad excesiva a la

crítica, así como una marcada beligerancia contra cualquier observación que pueda ser interpretada como remotamente crítica.

La meta no filosófica del enfoque ideológico se apropia de medios no filosóficos, para exponer ideas filosóficas. El proselitismo y aun la fuerza no están excluidos. Y está también la posibilidad de un propósito cínico en la ideología, cuando no hay creencias reales y verdaderas en las ideas promovidas por el ideólogo. Lo importante para él es el objeto de su compromiso, que raramente es filosófico o histórico.

Un caso muy interesante del uso del enfoque ideológico en América Latina ocurrió en el siglo XIX. Como es sabido, esta fue una época en la que América Latina estaba sufriendo algunos de sus muchos períodos de inestabilidad social, política y económica. Los intelectuales latinoamericanos de aquellos tiempos, preocupados por esos problemas, importaron de Europa el conjunto de ideas que ahora conocemos como positivismo, con el propósito de resolver dichos problemas. En México, como nos dice Zea, el positivismo llegó a ser la filosofía oficial de la dictadura de Porfirio Díaz.⁹ Algunos de los que adoptaron la nueva ideología y estudiaron las ideas de Comte, Spencer y otros autores favoritos de los positivistas, lo hicieron porque estaban convencidos de que el programa positivista era la mejor forma de poner fin a la inestabilidad social, política y económica de América Latina. Era claramente un motivo digno el que encontramos en algunos positivistas latinoamericanos como, por ejemplo, el gran argentino José Ingenieros.¹⁰ Otros, sin embargo, estaban interesados en el beneficio personal, la continuidad del status que les permitió tener y preservar una posición privilegiada en la sociedad. Este último motivo, obviamente, no era desinteresado. Sin embargo, sin importar el motivo que los positivistas latinoamericanos tuvieran, su compromiso era algo ajeno a las ideas que adoptaron para alcanzarlo. Las ideas que estudiaron, defendieron y discutieron no eran más que instrumentos y medios para obtener algo más. El interés de muchos positivistas latinoamericanos en el pensamiento filosófico que les precedió era ideológico.

Las razones de la popularidad del enfoque ideológico son muy obvias. No podemos evitar caer en la tentación de usar ideas que nos produzcan beneficios a nosotros mismos y aquellos que nos interesan. De hecho, dudo que alguien objetara el uso de ideas que provoquen cambios benéficos a la socie-

dad. Pero los beneficios que produce este enfoque no están relacionados con la historia de la filosofía, ya que tienen que ver con beneficios sociales y prácticos, y no con la comprensión del pasado filosófico. Es difícil ver cómo las ideas del pasado puedan ser verdaderamente comprendidas, cuando el propósito global de quien busca comprenderlas es algo más que su comprensión. En resumen, no parece haber ninguna ventaja en adoptar el enfoque ideológico para estudiar la historia de la filosofía, pero sí muchas desventajas.

Entre las más serias de estas desventajas está la pérdida de objetividad. El énfasis en resultados útiles, ya sea pretendido por el grupo social o por el individuo, interfiere con la comprensión objetiva de las ideas en cuanto tales y conduce a interpretaciones contaminadas por consideraciones mercenarias, derivadas del valor que tienen para otro objetivo. La perspectiva desde la cual estas ideas son examinadas imposibilita la objetividad requerida para comprenderlas y describirlas cuidadosamente. Esta actitud es un retroceso a la época que antecedió el descubrimiento de la ciencia por los presocráticos, por lo que se puede caracterizar como una concepción no liberal del conocimiento y la historia del pensamiento, donde conocimiento e historia tienen valor solamente en tanto puedan ser usados para ciertos propósitos prácticos. Esta devaluación de la objetividad puede resultar no sólo en una deformación no intencionada del pasado, sino que algunas veces conduce a revisiones intencionadas de él con el propósito de alinearlos a las posiciones necesarias para alcanzar objetivos deseados.

Obsérvese que el enfoque ideológico no implica necesariamente un revisionismo. Los ideólogos no necesitan revisar la historia con el fin de llevar a cabo su programa. Pueden usar lo que han aprendido acerca del pasado en la forma exacta en la que lo han aprendido, o también, pueden usar su conocimiento selectivamente. En cualquier caso, el procedimiento no implica necesariamente una revisión de ese pasado, a pesar de que pudiera involucrar una revisión. Sin embargo, es cierto que esto implica un propósito no histórico.

Una segunda desventaja importante del enfoque ideológico es que es imposible continuar en un diálogo con aquellos que lo adoptan. El objetivo práctico que persigue el ideólogo es un obstáculo al diálogo. El verdadero diálogo requiere el intercambio de ideas desde un punto de vista dirigido a la comprensión mutua y más profunda, porque en todo diálogo está implicada la posibilidad de cambio de perspectiva en quienes se comprometen en él.

Pero los ideólogos no dejan espacio para tal posibilidad. Están interesados en fomentar su punto de vista para poder lograr el objetivo práctico que tienen en mente. Si se comprometen en lo que aparenta ser un diálogo, lo hacen únicamente como una forma de lograr sus metas predeterminadas y sólo en tanto no interfiera con ellas. No hay intercambio de ideas y no hay posibilidad de cambio de opinión por parte del ideólogo.

Esta actitud cerrada, y la duplicidad en la que se involucran algunos ideólogos con lo que aparenta ser un diálogo, les ha dado un muy mal nombre y el desprecio de filósofos e historiadores de la filosofía serios. Pues el uso consciente e intencionado de la historia de la filosofía con propósitos ajenos a esa historia es repugnante para el espíritu histórico. Revela una actitud cínica y sofisticada en contra del conocimiento histórico o un ingenuo y casi religioso compromiso con una causa, lo que es un obstáculo insuperable para la historia de la filosofía. La historia de la filosofía requiere descripción además de interpretación y evaluación, pero los ideólogos se interesan únicamente en las dos últimas, y los juicios interpretativos y evaluativos que alcanzan están basados en consideraciones no filosóficas. Como resultado, sus trabajos de historia de la filosofía no son filosóficos y tienen poco interés para los filósofos.

Pero ¿qué prestigio puede tener una historiografía guiada por intereses que no están intrínsecamente ligados con las ideas que se suponen son estudiadas? ¿Quién puede tomar seriamente una historia de la filosofía que no toma seriamente la historia de la filosofía sino que la subordina a intereses ajenos a ella? No solamente los trabajos históricos y los análisis de la filosofía preferidos por los positivistas latinoamericanos, sino también las ideas mismas que propusieron, perdieron credibilidad debido a su asociación con un programa ideológico con el que estaban comprometidos.¹¹ Y, finalmente, ¿cómo puede aprender a filosofar un estudiante de filosofía criado en la ideología? La enseñanza ideológica de la historia de la filosofía en América Latina no sólo destruye cualquier posibilidad de aprender a filosofar sino que le da mala imagen a la filosofía latinoamericana.

C. El enfoque romántico

El tercer ejemplo de metodología historiográfica que propongo discutir es el enfoque romántico. Este tiene generalmente un tono nostálgico. El historia-

dor romántico de la filosofía se involucra emocionalmente en el pasado filosófico que estudia, haciéndolo un objeto de afecto y compromiso. Además, el romántico tiende a enfocar su interés en autores individuales a los que trata como héroes; se interesa más en el individuo y su vida que en las ideas de las que se supone debería dar una explicación histórica.¹²

Concibe la interpretación del pasado como un tipo de acto en el que la simpatía, la creatividad y la forma literaria son más importantes que la objetividad, la precisión y el contenido. Lee textos filosóficos del pasado en una forma personal de acuerdo a la cual, como ocurre con las novelas, la poesía y otras obras literarias, busca experiencia y emoción más que una mera comprensión conceptual. Este enfoque tiene sentido, según los que lo adoptan, porque la pura objetividad nunca puede alcanzarse, ni es posible ser absolutamente fiel a una fuente. La clave en la historia de la filosofía se encuentra en otra parte:

Ningún pensamiento, menos aún los filosóficos, puede ser representado definitivamente, ya que ningún sistema de representación es definitivo, o inversamente... todos los pensadores, especialmente los filósofos, pueden darse cuenta de que sus pensamientos estarían mejor representados en maneras que ellos ni siquiera imaginarían. Esta es la razón por la que las interpretaciones anacrónicas, ya sea en arte o en teoría, pueden revelar aspectos de una obra que interpretaciones auténticamente históricas pueden ocultar.¹³

Esto no significa que la infidelidad sea posible, sino que los historiadores de la filosofía deberían dejar que la simpatía guíe sus interpretaciones y sentirse así libres de abrirse a la creatividad.

Rée describe elocuentemente el procedimiento interpretativo romántico en el contexto de la ética de Spinoza:

El romántico... ve el mundo de la *Ética* como controlado por un autor que no es... un miembro juicioso civilizado y sociable de una comunidad intelectual democrática, listo para probar sus posturas como cualquier otro. Su Spinoza es un místico complaciente, un santo absorbido a quien damos gracias por comprender nuestras dificultades y nunca culpamos de haberlas causado en primera instancia. Los románticos no esperan, con su interpretación de la *Ética*, atraer a alguien que no tiene simpatía con tal figura, y que no cree que los pensamientos filosóficos deberían estar representados en un lenguaje atestado de tales complejidades como la

metáfora, la narrativa y la ironía. Más bien, sostendrían que la buena filosofía siempre recurre a formas de representación que involucran ficciones que llegan a tener éxito solamente en lectores que están dispuestos a controlar su incredulidad. Y pueden conceder que las ficciones necesarias (el concepto de conocimiento intuitivo de Spinoza, por ejemplo) pueden ser incoherentes; pero insistirán en que existen verdades importantes que sólo pueden ser aprendidas procediendo “como si” fueran verdaderas.¹⁴

Claramente el enfoque romántico ofrece algo diferente a la historia de la filosofía, esto es, una empatía emocional con filósofos del pasado, que ningún otro enfoque parece proveer a tal grado. La tarea histórica requiere simpatía para acercarse al meollo del pensamiento filosófico. El historiador debe internalizar ese pensamiento y apropiárselo con el fin de descubrir su significado verdadero. Además, los románticos creen que la creatividad tiene un papel que jugar en la historia de la filosofía. Los historiadores deben ser creativos, porque el estudio de la historia de la filosofía requiere moverse hacia un mundo sustancialmente diferente, en el que los modos de pensamiento y los conceptos a los que los historiadores están acostumbrados no pueden operar. El descubrimiento involucra la inventiva, la habilidad de ver nuevas posibilidades y de escapar de los moldes de pensamiento establecidos y ensayar otros nuevos. Porque las fronteras entre la objetividad y la fidelidad por una parte, y entre la subjetividad y la creatividad por la otra, no son de ninguna manera claras, el enfoque romántico tiene algo importante que decir acerca de la tarea histórica. Su problema es que es muy extremo; no equilibra su énfasis en la simpatía con un sentido propio de objetividad, no impone ningún control a la simpatía.

El romántico extremo sostiene que la tarea descriptiva de la historia de la filosofía es imposible y que la evaluación no puede separarse de la interpretación. El resultado es que estamos perdidos sin un ancla en la que podamos asegurar la especulación histórica. ¿Podría ser posible separar la historia real de la historia ficticia? ¿No estamos obligados a echar por tierra todas las historias románticas como igualmente válidas, puesto que expresan las visiones particulares de románticos individuales y un romántico es tan bueno como el otro, ya que sus sentimientos son lo suficientemente fuertes? o ¿hay criterios que nos pueden ayudar a distinguir entre las historias románticas verdaderas y las falsas, o entre las historias románticas cuidadosas y las que no lo son? Además, puesto que el romanticismo es un asunto personal, ¿sobre qué base se

puede saber que una historia sea romántica y otra no, o que una es más romántica que otra?

Hay otro problema. La simpatía y la adhesión emocional favorecida por los historiadores románticos parecen fuera de lugar. ¿Tiene sentido apreciar a un gato porque se asemeja a un perro? Del mismo modo, tiene muy poco sentido para los historiadores de la filosofía simpatizar y apreciar a los filósofos por algo distinto de su filosofía. ¿Qué importancia tiene para un historiador de la filosofía el que un filósofo en particular fuera bajo o alto, feo o guapo, bueno o malo, torvo u honesto? Así como lo importante de los físicos son sus puntos de vista sobre la naturaleza, en filosofía lo que es importante de los filósofos, para otros y para los historiadores de la filosofía, es su filosofía. Sus personalidades, apariencias, o cualquier otra cosa, son meras curiosidades que no requieren ser consideradas como elementos de una justificación histórica de sus ideas filosóficas.

Los intereses de los historiadores románticos de la filosofía en las vidas y el carácter de los filósofos del pasado muestra que su preocupación por el pasado no es filosófica. El historiador romántico es una persona enamorada, pero el amor no es una condición necesaria ni suficiente para que el filósofo o el historiador de la filosofía lleve a cabo su tarea; en efecto, frecuentemente funciona como un obstáculo para la buena filosofía y la buena historia.

En América Latina hay muchos trabajos históricos que adoptan este enfoque. No necesitamos ir más lejos de las obras que discuten el pensamiento de algunos de nuestros próceres, para ver claramente hasta donde es que este enfoque se ha usado en América Latina y los extremos que ha alcanzado. Considérense los estudios sobre Bolívar y Martí, por ejemplo, para nombrar solamente dos de los autores que han sido frecuentemente estudiados de esta forma. Bolívar y Martí ya no son figuras de carne y hueso; son ideales que se usan para inspirar y mover a las masas latinoamericanas a las que se les ha enseñado que son semidioses. Sus obras, que en algunos aspectos tienen interés filosófico, han cesado de ser textos para la investigación y la reflexión, y se han convertido en sagradas escrituras. Dada la abundancia de este enfoque respecto a nuestros próceres, no es necesario que nos detengamos en detalles textuales. Cualquier lector tiene a su disposición ejemplos de este procedimiento.

La enseñanza romántica de la historia de la filosofía, y los textos románticos de historia de la filosofía de América Latina, ha interferido en el desarrollo de

una actitud propiamente filosófica para hacer filosofía. Además, ha contribuido al abandono de la historia de la filosofía latinoamericana.

D. El enfoque doxográfico

El rasgo característico de los enfoques doxográficos es su énfasis en descripciones acríticas. El doxógrafo trata de presentar posiciones e ideas de un modo descriptivo, sin evaluación crítica y desalentando aun la interpretación. En alguna otra parte he distinguido tres tipos diferentes de doxografía encontrados en las historias de la filosofía: la doxografía de la vida y el pensamiento, la doxografía de la pregunta unívoca y la doxografía de la vida de las ideas. Por razones de espacio, y por el hecho de que en América Latina sea la primera la que ha sido más frecuentemente usada, solamente hablaré de la doxografía de la vida y el pensamiento.

La característica más importante del enfoque doxográfico de la vida y el pensamiento es su concentración en los hechos de la vida y lo que se considera las ideas fundamentales de los autores que se tratan. No se hace ningún intento por establecer las razones por las cuales las figuras en cuestión llegan a sus conclusiones, ni hay mucho de una interpretación aguda o de una evaluación de sus posiciones. A pesar de que el objetivo de la doxografía de la vida y el pensamiento es histórico, al grado de que busca proveer información cuidadosa acerca del pasado, aquellos que practican este método llegan a tratar a los filósofos y sus ideas como unidades atómicas desconectadas entre sí. Normalmente no prestan atención a las circunstancias históricas que podrían tener una relación con el pensamiento de los filósofos, y sus ideas son vistas casi siempre como ocurrencias individuales y catalogadas como partes de un tipo de credo.

Es verdad que los doxógrafos reúnen a los filósofos en escuelas, pero esto se hace más bien mecánicamente y sirve más para mantenerlos separados que para mostrar las conexiones históricas entre ellos. Así por ejemplo, Locke, Berkeley y Hume están reunidos y se estudian juntos en el grupo de los empiristas británicos porque todos tienen posiciones similares con relación al entendimiento humano. Y Descartes, Malebranche y Leibniz están colocados juntos en el grupo de los racionalistas continentales porque también sostuvie-

ron posiciones similares sobre el conocimiento humano, que diferían substancialmente de las posiciones de los empiristas. Pero en ambos casos los doxógrafos tienden a ignorar la conexión entre los miembros de los grupos. Por el contrario, prestan particular atención a la cronología. Un aspecto muy importante de las doxografías del tipo que estamos estudiando es la sucesión temporal. Los autores se acomodan cronológicamente más que en un orden que exprese las interrelaciones históricas entre ellos.

Uno de los primeros y mejores ejemplos de este tipo de doxografía es *Vidas opiniones de los filósofos eminentes* de Diógenes Laercio. Este libro consiste en una serie de descripciones cortas de los principales hechos y posiciones de los antiguos filósofos griegos. El libro abre un breve prefacio en el que Diógenes defiende el origen griego de la filosofía, pero también presenta una clasificación sumaria de las ramas de la filosofía, “física, ética, lógica”; de los filósofos (dogmáticos y escépticos) y de las escuelas filosóficas de la época (megárica, epicúrea y otras). Después del prefacio procede a tratar sobre filósofos individuales *seriatim*. Los análisis tienen carácter principalmente informativo y están dominados por detalles biográficos. Por ejemplo, casi la mitad del capítulo dedicado a Aristóteles se refiere a su vida, e incluye una reproducción y un análisis de su testamento; la otra mitad da una lista de los trabajos de Aristóteles y fragmentos atribuidos a él. El examen de Aristóteles, propiamente hablando, ocupa menos de un sexto del capítulo; y, necesario decirlo, es muy inadecuada.

Resulta claro, entonces, que este tipo de historia de la filosofía no revela las conexiones históricas entre los filósofos del pasado y sus posiciones. Por otra parte, este enfoque distorsiona nuestra percepción de la forma en la que las ideas filosóficas se generan y se desarrollan porque no las presenta como soluciones al problema que los filósofos intentan resolver por medio de ellas. Una acertada reconstrucción histórica de las ideas filosóficas debe presentarlas en su propio contexto, como soluciones a problemas, si esto era de hecho lo que ellas querían ser. Por lo tanto, hasta este momento, el enfoque de la doxografía de la vida y el pensamiento debe ser considerado no sólo ahistórico sino también históricamente distorsionado. Además, este enfoque es filosóficamente superficial porque no considera las ideas y los argumentos a fondo, y evade el tipo de interpretación y evaluación que son esenciales para una buena reconstrucción filosófica del pasado.¹⁵

Aún así, no deberíamos juzgar este enfoque muy severamente. En primer lugar, se debería resaltar que algunos de los que lo han adoptado tienen en mente un propósito limitado. No tratan de reconstruir la historia de la filosofía o una descripción de ella estrictamente hablando. Más bien, lo que tratan de hacer es presentarnos información básica acerca de filósofos del pasado y sus posturas. Escriben manuales de información, del tipo de los que encontramos en las enciclopedias y diccionarios. Sin duda que este tipo de información es útil y el trabajo de reunión no sólo es legítimo sino también históricamente importante y necesario. Necesitamos tener trabajos de referencia en los que podamos buscar fechas, títulos de libros, resúmenes de pensamiento e información biográfica. Y esto es, de hecho, lo que encontramos en algunos trabajos doxográficos clásicos tales como el de Diógenes.

El problema principal con la doxografía de la vida y el pensamiento, cuando se le usa en la historia de la filosofía, no es lo que logra sino el hecho de que puede ser tomado por más de lo que es y de lo que satisfaría a los historiadores. La historia de la filosofía implica mucho más de lo que el doxógrafo de este tipo nos da: requiere del análisis crítico de las ideas y de los argumentos usados para sostenerlas, y también explicaciones históricas cuidadosas de las relaciones entre los autores y sus posiciones. La doxografía tiene un lugar en la historia de la filosofía, pero es un lugar muy limitado. Además, si la historia de la filosofía se trata doxográficamente en el aula, ofrece una visión distorsionada de la disciplina, desalentando elementos fundamentales de su práctica, tales como la argumentación y la evaluación.

En América Latina, el enfoque doxográfico se usa frecuentemente en el aula y en los escritos de la historia de la filosofía. Ejemplos de su uso en los estudios de la filosofía latinoamericana son comunes.¹⁶ Entre ellos, uno que destaca es la *Historia de las doctrinas filosóficas en América Latina* de Larroyo y Escobar.¹⁷ Este libro es un poco más que una compilación de datos de la historia de la filosofía latinoamericana, pero aún así se sigue usando ampliamente para enseñar filosofía en América Latina.

El libro está dividido en tres secciones. Las primeras dos están dedicadas a aspectos metodológicos relacionados con la filosofía y la historiografía filosófica. Ocupan un quinto del libro. En las doscientas páginas restantes los autores pasan a través de toda la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, desde

el pensamiento precolombino hasta el presente. Éstas se dividen en siete capítulos acomodados sucesiva y cronológicamente como sigue: 1) pensamiento precolombino; 2) trasplante, propagación y controversias doctrinales; 3) introducción a la filosofía moderna; 4) doctrina americanista, ilustración e idealismo; 5) eclecticismo, socialismo utópico y positivismo; 6) superación del positivismo y filosofía de la libertad; 7) filosofía católica, materialismo histórico, idealismo crítico, fenomenología, existencialismo, teoría materialista de los valores, filosofía analítica e historia de las ideas. En estos capítulos los hechos acerca de la vida y de las doctrinas de los representantes más importantes de las escuelas enlistadas se amontonan sin piedad. Consideremos, por ejemplo, las discusiones sobre la fenomenología, el existencialismo y la teoría materialista de los valores, las cuales ocupan once de las sesenta y cinco páginas dedicadas al capítulo siete. Se tratan más de treinta autores. La mayoría de ellos no reciben sino una breve mención o un párrafo corto con algunos hechos importantes acerca de sus vidas y sus doctrinas. Sus posturas filosóficas se resumen brevemente, con frases descriptivas que no intentan interpretar su pensamiento o explicar su significado. En general, estas “descripciones”, desprovistas de interpretación y evaluación, carecen de interés tanto histórico como filosófico. Consideremos los siguientes comentarios:

En Bolivia, Augusto Pescador, emigrante español, fue Profesor de la Universidad de la Paz de 1939 a 1955. Su pensamiento se articuló basado en Hartmann. Desde 1955 es Profesor en la Universidad Austral de Chile. (Obras: *Lógica, Sobre lo que no sirve*, etc.). En la República Dominicana, Andrés Avelino ha estado relacionado con problemas lógicos.

Risieri Frondizi (N. 1910), profesor en Buenos Aires desde 1935 y fundador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Tucumán (1938-40), ha estado a cargo de las materias de lógica, estética e historia de las ideas en Argentina, Venezuela y los Estados Unidos. Para Frondizi la filosofía es una teoría de la totalidad de la experiencia humana. Subrayando la importancia del yo como una estructura dinámica constituida por la vida, relacionando actos con otros temas y cosas, critica la antropología substancialista y la psicología. En axiología, toma una posición contraria al subjetivismo, sosteniendo que el valor tiene que ser entendido en una relación de dependencia con un complejo de elementos y circunstancias sociales e individuales (Obras: *El punto de partida de filosofar*, 1945; *Substancia y función en el problema del yo*, 1952; *¿Qué son los valores?*, 1958).

Resumiendo, debido al carácter no filosófico del enfoque doxográfico, dicho enfoque interfiere con el desarrollo de la filosofía en América Latina y también es un obstáculo para la evaluación adecuada de la aportación de los latinoamericanos a la filosofía.

E. Otras metodologías

A pesar de las grandes diferencias entre los cuatro enfoques historiográficos que he descrito —el culturalista, el ideológico, el romántico y el doxográfico hay un factor común que los une y que funciona como un obstáculo para la evaluación filosófica de las ideas para las que se busca proporcionar explicación histórica: carecen de estimación de las ideas filosóficas en sí mismas, de sus relaciones y del valor de esas ideas. El filósofo se interesa en la verdad y en lo que la historia de la filosofía ha contribuido a esa verdad. Quiere adentrar su conocimiento no sólo en los hechos del pasado sino, más importante, en la verdad misma; quiere que su conocimiento de la filosofía lo ayude a profundizar su conocimiento filosófico. Pero ninguno de los cuatro enfoques presentados hace posible este tipo de, avance o la valoración de la aportación de las ideas históricas a la filosofía. Esta es la razón por la que las historias que usan los enfoques que hemos descrito no ayudan a crear interés en el pensamiento latinoamericano ni a promover la práctica de la filosofía en América Latina.

Obviamente, como se mencionó antes, los historiadores de la filosofía latinoamericana y los profesores de filosofía en América Latina no se han restringido a los enfoques que he descrito. En realidad usan muchos otros; por ejemplo, muchos favorecen lo que he llamado en alguna otra parte el enfoque erudito, el cual busca establecer hechos del pasado en una forma objetiva, aislándolos cuanto sea posible de la interpretación y de la evaluación.¹⁸ También hay enfoques sociopolíticos, que buscan la conexión entre el desarrollo de las ideas filosóficas y acontecimientos sociales y políticos del pasado.¹⁹ Los escatologistas se nos presentan con una teología histórica que se dirige hacia fines determinados.²⁰ Más recientemente, las historias liberacionistas y posmodernistas han llegado a ponerse de moda.²¹ De acuerdo con ellas, la función del historiador es la de construir (tal vez debería decir confeccionar) la historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Y hay muchos otros. Pero

no necesito agregar nada más, puesto que el factor común a todos estos enfoques es el mismo que los une con los ejemplos que ya he dado previamente: la carencia de un enfoque filosófico.

Entonces, ¿qué deberíamos hacer? ¿No hay solución al problema? ¿Hay un enfoque historiográfico que pueda superar el obstáculo mencionado y que esté disponible para los filósofos latinoamericanos? La respuesta a esta pregunta es afirmativa y el enfoque que propongo para el estudio de la filosofía latinoamericana es lo que en alguna otra parte he llamado el enfoque desde un marco conceptual. A continuación lo explico.²²

II. El enfoque desde un marco conceptual

Este enfoque sostiene que con el fin de hacer historia de la filosofía es necesario establecer un mapa conceptual de los problemas en la historia de la filosofía que el historiador se propone investigar. Este mapa conceptual se compone de cinco elementos básicos: primero, el análisis y las definiciones de los conceptos principales involucrados en los problemas bajo investigación; segundo, la formulación precisa de estos problemas, junto con un análisis de sus interrelaciones; tercero, la exposición de soluciones que podrían darse a esos problemas; cuarto, la presentación de argumentos básicos a favor y las objeciones en contra de esas soluciones; y, finalmente, la articulación de criterios a ser usados en la evaluación de las soluciones de los problemas investigados y los argumentos y objeciones que provocan su admisión. En breve, el marco conceptual es un conjunto de conceptos cuidadosamente definidos, problemas formulados, soluciones expuestas, argumentos y objeciones articuladas y principios de evaluación adoptados, todos los cuales están relacionados con los problemas que el historiador se propone explorar en la historia de la filosofía.

En el caso, por ejemplo, de una investigación sobre la doctrina de la individuación de Leibniz, el mapa conceptual consistiría en lo siguiente: (1) la definición y análisis de términos tales como “individuación”, “individualidad”, “individuo”, “diferencia numérica”, etc., esto es, términos que son comúnmente usados, o que el historiador piensa que deberían usarse en el análisis de la individuación; (2) la formulación del problema de la individuación y un análisis de otros problemas que estén relacionados con él; (3) la presenta-

ción de varios tipos de teorías de individuación (formal, material, en grupo, etc.); (4) la investigación de argumentos ya sea a favor o en contra de estas teorías; (5) un grupo de criterios que deberían usarse en la evaluación de teorías de la individuación y de los argumentos que se usan para sostener o socavar tales teorías. En este último podrían incluirse reglas generales que tienen que ver, por ejemplo, con la coherencia, aunque las reglas más útiles son las más específicas, esto es, reglas que los historiadores consideran que tienen que ver particularmente con el tema en cuestión; en nuestro caso, reglas tales como aquella que dice que en las ontologías basadas en la noción de substancia el principio de individuación tiene que ser substancial.

La función del marco conceptual es la de servir como un mapa conceptual para determinar la localización y la relación de las ideas y las figuras de la historia de la filosofía entre sí y con nosotros. No busca eliminar la complejidad de los problemas, posiciones o figuras al simplificarlos arbitrariamente. Ni es un marco conceptual guiado por el objetivo teleológico del esquema histórico del escatologista, en donde los desarrollos filosóficos se describen, interpretan y evalúan únicamente en tanto caben en un esquema de desarrollo que conduzca a un objetivo predeterminado. Finalmente, el marco conceptual no debería ignorar o tratar de eliminar las diferencias reales entre las posiciones, los autores y las culturas, como lo hace un doxógrafo. La función del marco conceptual, en el enfoque que propongo aquí, es más bien ayudar a establecer las diferencias y similitudes entre las ideas, que de otra manera sería muy difícil comparar; no es confirmar una dirección histórica predeterminada o empañar las distinciones existentes. El marco conceptual hace posible la traducción de diversas nomenclaturas y tradiciones a un denominador común que permitirá el desarrollo de una comprensión global. Reduce la cacofonía de ideas a ciertos parámetros de acuerdo a los cuales las posiciones serían más fácilmente comprendidas y establece bases para posibles evaluaciones y la determinación de sus desarrollos a lo largo de la historia. En ese sentido, el enfoque satisface la necesidad de objetividad requerida para una descripción cuidadosa de la historia y también proporciona los fundamentos para la interpretación y evaluación, que son necesarias en un enfoque filosófico de la historia de la filosofía.

El marco explícito aclara además la forma en la que las ideas y los autores están siendo interpretados por el historiador y los criterios de acuerdo con los cuales están siendo juzgados. La mayoría de las historias de la filosofía se comprometen consciente o inconscientemente con juicios subrepticios que aparentan ser parte de la descripción histórica. Puesto que un marco conceptual está siempre en obra en cualquier discurso, es inevitable que sus categorías afecten cualquier explicación que haya sido propuesta en tal discurso. El anacronismo no puede erradicarse completamente de las descripciones históricas, para los historiadores no hay ni debería haber *tabulae rasae*. Además, el objetivo de una descripción histórica es más que una recreación de los actos de comprensión de los filósofos del pasado. Los historiadores de la filosofía van más allá con el fin de hacer explícitas las relaciones que no pudieron haber sido explícitas en el pasado y de hacer juicios sobre la base de evidencia no disponible a los protagonistas en el drama histórico. Por otro lado, la objetividad histórica requiere que la interpretación y la evaluación sean claramente identificadas como tales, y distinguidas tanto como sea posible de la descripción. Lo que se necesita son formas prácticas de reconocer lo que es o podría ser anacrónico. La única forma de lograr algún progreso en la preservación de la objetividad, entonces, consiste en hacer tan explícito y claro como sea posible el mapa conceptual que opera en la mente del historiador. Esto, obviamente, hace más fácil no estar de acuerdo con la explicación resultante. La claridad invita al desacuerdo, mientras que la oscuridad ayuda al consenso. Esta es la razón por la que la ambigüedad es tan útil en los escritos políticos y legales. Los retóricos conocen este hecho muy bien y lo llevan a buen uso práctico. Pero la filosofía y la historia son por naturaleza opuestas a tales artilugios. Si los objetivos perseguidos son la verdad y la comprensión, ya sea en la filosofía o en la historia, entonces la claridad es esencial y cualquier supuesto y premisa escondidos deben ser expuestos. Obviamente, no es posible poner al desnudo todos los supuestos que uno sostenga. Pero el intento debe hacerse a fin de alcanzar eso cuanto sea posible. Esta es la razón por la que el develamiento del mapa conceptual evaluativo e interpretativo puesto en acto en la descripción histórica debe hacerse explícito desde el comienzo.

Finalmente, otra ventaja del enfoque desde el marco conceptual, que no debería perderse de vista, considera esencial para la explicación histórica, la

descripción, interpretación y evaluación no sólo de posiciones sino también de problemas y argumentos. Algunos de los enfoques descritos anteriormente estaban predispuestos a concentrarse en ciertos aspectos del pasado. El enfoque doxográfico, por ejemplo, parecía concentrarse casi exclusivamente en las posiciones, en detrimento de los argumentos y de los problemas. En el enfoque desde un marco conceptual, el verdadero procedimiento requiere prestar atención a, y tomar en consideración, problemas, posiciones y argumentos. La preparación del marco conceptual usado para la comprensión del pasado involucra sistemáticamente la distinción de varios problemas y aspectos que son pertinentes, la formulación de diferentes soluciones alternativas, el examen de las ideas fundamentales involucradas en ellos y el análisis de los tipos de argumentos usados a favor y en contra de las soluciones dadas. Todo esto acompañado de una explicitación de los criterios usados para la selección histórica, la interpretación y la evaluación, así como la indicación clara del punto de vista del historiador sobre los problemas tratados.

Los rasgos que se han señalado permiten al enfoque desde un marco conceptual capturar e integrar los aspectos más benéficos de los otros enfoques historiográficos. Sin embargo, hay un aspecto limitante que no debería ignorarse. El enfoque desde un marco conceptual funciona mejor cuando tiene que vérselas con una idea o problema, o un cerrado conjunto de ideas o problemas, más que con la amplia escala de descripciones de todas las dimensiones filosóficas de un período histórico. La razón para ello es que el desarrollo y la exposición de un marco conceptual del tipo que requiere este enfoque historiográfico no sería factible si tal marco fuera a cubrir todos los aspectos del pensamiento de un período. El enfoque desde un marco conceptual, por lo tanto, encara limitaciones cuando se trata de la producción de historias generales de la filosofía. Tales trabajos generales necesitan descansar en estudios más especializados que usan el enfoque desde un marco conceptual, pero no pueden ellos mismos usarlo a plenitud. Considerando la amplitud que deben tener las historias, por necesidad deben ser doxográficas. Ese es un corolario importante, puesto que sugiere que las historias generales de la filosofía no pueden llevar a cabo el método que mejor conviene a la historia de la filosofía. Por lo tanto, puede hacerse ya sea empleando métodos filosóficamente menos apropiados o no hacerse en ningún modo. Algunos historiógrafos han argüi-

do que no debe hacerse en ningún modo.²³ A pesar de todo, creo que existe algún mérito en ellas, siempre que estén basadas en análisis que usen a su vez el enfoque desde un marco conceptual y que su objetivo sea más informativo que filosófico. De esta manera, se apoyan en conclusiones logradas a través de una metodología sólida y al mismo tiempo hacen afirmaciones modestas acerca de los datos que presentan.

Respecto a los otros géneros de la historia de la filosofía, el enfoque desde un marco conceptual parece funcionar muy bien. Se ajusta particularmente a la producción, ya sea de estudios generales o especializados de problemas e ideas particulares, y también puede ser efectivo para el estudio de posiciones de autores individuales.

Las ventajas del enfoque desde un marco conceptual no son una consecuencia del agregado ecléctico de las metodologías de otros métodos historiográficos. Tal agregado no es posible en cuanto muchas metodologías contienen diferencias irreconciliables. Sería fútil tratar de reunir las técnicas usadas por un académico y un ideólogo o un romántico y un doxógrafo. Aun si fuera lógicamente posible, tales combinaciones serían indeseables hasta el punto de que algunos enfoques tienen poco que recomendarse entre sí. ¿Qué hay de bueno en el enfoque ideológico, por ejemplo? Finalmente, aun cuando tal combinación fuera posible y deseable, el resultado ecléctico no constituiría necesariamente un método de procedimiento efectivo. Para serlo, tendría que surgir con una propuesta concreta como directriz, que el historiador de la filosofía debería seguir. Y ello puede lograrse únicamente a través de la sensibilidad desarrollada para el reconocimiento de la necesidad de equilibrar los elementos descriptivos, interpretativos y evaluativos que participan en el trabajo histórico, no sólo por el agregado ecléctico de varios procedimientos diferentes.

Hay cuando menos dos críticas serias que pueden sostenerse en contra del enfoque desde un marco conceptual. La primera es que integra demasiado.²⁴ Se puede argüir que este enfoque asume que es posible desarrollar un marco conceptual neutral y general, que puede servir como fundamento de comparación entre posiciones que difieren ampliamente. Pero esta premisa contradice nuestra experiencia de que hay un gran abismo conceptual entre el presente y el pasado, y entre una cultura y otra. Por lo tanto, no hay un marco general que pudiera ser usado para comparar posiciones de diferentes períodos de la

historia; además, el enfoque desde un marco conceptual no podría ser neutral porque sería el producto de una figura histórica en una cultura particular. La noción de un enfoque desde un marco conceptual neutro y general no es, por tanto, sino una proyección de un deseo de objetividad del historiador y nunca podría llevarse a cabo.

En respuesta me gustaría decir que la recomendación del enfoque desde un marco conceptual y su aplicación no requieren la existencia actual de un marco conceptual perfectamente general y neutro. De hecho, parte de la racionalidad del enfoque desde un marco conceptual consiste en el reconocimiento de la perspectiva orientada parcial y culturalmente de cada historiador de la filosofía. Ningún historiador está libre de presupuestos conceptuales ni puede ver la historia desde una postura completamente neutra. Por ello es necesario desarrollar no sólo procedimientos que promuevan, sino que aseguren, tanta objetividad como sea posible. La función del marco conceptual es la de hacer explícita, lo más posible, tanto la comprensión del historiador de los problemas, argumentos y posiciones que está tratando y sus propias posiciones acerca de cómo tales problemas tienen que ser comprendidos, así como el valor relativo de los argumentos en disputa y de las posiciones respecto a ellos. La generalidad y neutralidad del marco conceptual no se dan y requieren al principio de la investigación histórica sino, más bien, son un objetivo metodológico que regula el proceso por medio del cual el historiador trata de comprender y recuperar el pasado filosófico.

La otra crítica sería es que el enfoque desde un marco conceptual podría convertirse en algo como un lecho de Procusto, donde las ideas que no se ajustan se aíslan y desechan, y otras se extienden más allá de lo que permite su propia elasticidad. En breve, la acusación es la de tener un esquema preestablecido que el historiador presenta para ver substanciado en la historia, tal como hicieron los escatologistas Hegel y Agustín.²⁵

Este es un peligro para el enfoque que proponemos; no hay duda de ello. Pero aquellos que practican este enfoque no necesitan caer en él. Primeramente porque el marco conceptual debe ser tan amplio y general que incluya tantas alternativas como sea posible y también debe estar abierto a modificaciones. Nuestro enfoque no es un sistema, un conjunto de ideas completo y circular, sino más bien un conjunto abierto de líneas de orientación. Tiene que

haber una relación recíproca entre el marco conceptual y el estudio de los textos. Los desarrollos en el estudio de los textos deberían promover modificaciones en el marco conceptual y los desarrollos en el marco conceptual deberían elevar el reconocimiento de posibles interpretaciones de los textos. Además, si el contexto histórico se tiene siempre a la vista, el peligro de interpretaciones extravagantes y evaluaciones silvestres se reduciría substancialmente. Por último, el carácter explícito del marco conceptual ayudaría a cuidarse contra las interrelaciones implícitas y disfrazadas y contra las evaluaciones que se entretajan en la mayoría de las descripciones históricas.

Concluyendo, entonces, considero que el enfoque desde un marco conceptual es la mejor forma de estudiar la historia de la filosofía en América Latina, incluyendo la historia de la filosofía de América Latina. La integración sincrónica y diacrónica de ideas que la posibilitan no puede encontrarse en ningún otro enfoque y su carácter eminentemente filosófico sirve para entrenar a los estudiantes de filosofía en la disciplina y para presentar a la filosofía latinoamericana con la claridad filosófica necesaria para ser considerada con respeto e interés por los filósofos de todas partes.

Traducción de Mauricio Coronado Martínez

NOTAS

1. Ninguna de las historias conocidas de la filosofía occidental de las filosofías occidentales dicen gran cosa, si es que dice algo, de la filosofía latinoamericana. Véanse las historias de Frederick Colpleston, W.T. Jones y Wilhelm Windelband.

2. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968; Y *The meaning and problem of Hispanic-American thought*, ed. John P. Augelli, Lawrence, Kansas, Center of Latin-American Studies of the University of Kansas, 1969. Este último se reprodujo parcialmente en Jorge J. C. Gracia (ed.), *Latin-American philosophy in the twentieth century: man, values, and the Search for Philosophical Identity*, Buffalo, New York, Prometheus Books, 1986, pp. 233-244.

3. Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*, cap. 1, trans. Aquilina Martínez y Christine Morkovsky, New York, Orbis Books, 1985.

4. Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*, cap. 1, trans. Aquilina Martínez y Christine Morkovsky, New York, Orbis Books, 1985.

5. He presentado este argumento en detalle en *Philosophy and its history*, cap. III, Albany, New York, SUNY Press, 1992. (*La filosofía y su historia*, México, UNAM, 1998).

6. La historia de la historiografía filosófica latinoamericana está por escribirse. Un valioso primer paso en esta dirección es el estudio de Diego Pró sobre este tema en el contexto argentino: *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1993.

7. Discuto con más detalle estos enfoques historiográficos en *La filosofía y su historia*, *op. cit.*, Cap. V.

8. El texto clásico que inició este enfoque en América Latina es *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, México, Imprenta Mundial, 1934, al cual le siguió *Hacia un nuevo humanismo*, México, La Casa de España en México, 1940. La obra más representativa de Schwartzmann es *El sentimiento de lo humano en América*, dos VV, Santiago, Universidad de Chile, 1950 y 1953. Muchos historiadores y filósofos han seguido las huellas de Ramos y de Schawrtzmann, entre los más notables están Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Eduardo Nicol, Augusto Salazar Bondy y Ricaurte Soler.

9. Leopoldo Zea, *Positivism in Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1974.

10. Ingenieros escribió dos importantes obras historiográficas: *Direcciones filosóficas de la cultura argentina* (1915) y *Evolución de las ideas argentinas* (1918).

11. La consecuencia es la conocida reacción vitalista y espiritualista en contra del positivismo en general. Véase mi "Introduction: Latin American Philosophy Today", *Philosophical Forum* 20, números 1 y 2 (1988-89), pp. 4-8.

12. Jonathan Rée, "History, Philosophy and Interpretation: So me Reactions to Jonathan Bennett's Study of Spinoza's 'Ethics'", en Peter H. Hare, ed., *Doing Philosophy Historically*, Búfalo, Prometheus Books, 1988, p. 44.

13. *Ibid.*, p. 56.

14. *Ibid.*, p. 58.

15. *La filosofía y su historia*, capítulo 5.

16. Ejemplos de doxografía son: J. L. Abellán, *Filosofía Española en América* (1936-1966), Madrid, Guadarrama, 1967; Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la Filosofía en Latinoamérica*, Santiago, Zig Zag, 1958; Harold Eugene Davis, *Latin American Thought: A Historical Introduction*, New York, The Free Press, 1972; Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, Losada, 1945.

17. Francisco Larroyo y Edmundo Escobar, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, México, Editorial Porrúa, 1968.

18. Entre los buenos ejemplos podemos citar la obra de Mauricio Beuchot y Fernando Salmerón. En el caso de Beuchot, véanse *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UN AM, 1991. Y para Salmerón véanse *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1980.

19. La obra de Zea a la cual me referí anteriormente encaja en este enfoque. Critico el punto de vista sociologista en: "Sociological accounts and the history of philosophy," en Martin Kusch (ed.), *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Dordrecht, Kluwer, pp. 193-211, y "Socioculturalismo y antisocioculturalismo en la historiografía filosófica: Un falso dilema", *Concordia*, no. 35 (1999), pp. 95-110.

20. La mayoría de la obra de José Vasconcelos cae dentro de esta categoría. Véase en particular *La raza cósmica*, Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1925; *Indología*, París, Agencia Mundial de Librería, 1926; e *Historia del pensamiento filosófico*, México, UNAM, 1937.

21. Horacio Cerutti Guldberg defiende este enfoque historiográfico en *Hacia una metodología de la Historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.

22. Lo que aquí afirmo ha sido tomado, con las modificaciones pertinentes, de la discusión más amplia desarrollada en *La filosofía y su historia*, pp. 391-393.

23. Richard Rorty, "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", p. 75.

24. Paul Eisenberg desarrolla esta objeción en un análisis de *La filosofía y su historia que apareció en la Revista Latinoamericana de Filosofía* 22,1, (1996), pp. 119-121.

25. Esta crítica la hacen usualmente aquellos que se inclinan por un enfoque erudito. Kenneth Schmitz la plantea en contra de mi punto de vista en "La naturaleza actual de la filosofía se revela en su historia", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 22,1 (1996), p. 97.