

FORMAS DE CIRCULACIÓN INSTITUCIONALES DE LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA¹

Cecilia Sánchez (*)

1. INSTITUCIÓN Y FILOSOFÍA

A mi juicio, el uso de la perspectiva "institucional" del saber² podría ser de gran utilidad para el análisis, la reflexión y la crítica del tipo de ejercicio filosófico existente en América latina, ya que permite entender tanto a las ideas como las características de un determinado campo de saber desde el punto de vista de sus "mediaciones". Desde dicho criterio, la idea tiene un "exterior" o afuera que repercute en su constitución interna en tanto desempeña un papel constructivo. Aquel exterior no es, como se tiende a creer, "extrínseco" a los múltiples sentidos movilizados por determinados campos de conocimiento: cada saber opera sobre la base de un conjunto de normas, códigos y leyes cuya función consiste en la instalación de una cierta

(*) Licenciada en Filosofía, Diploma Superior en Ciencias Sociales (FLACSO), Diplôme d'Etudes Approfondies (D.E.A.), Universidad París VIII. Profesora e Investigadora Instituto Abate Juan Ignacio Molina, de la Universidad de Talca.

¹ Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt "Estudio comparado de la filosofía, la historiografía y la sociología en sus relaciones con el pensamiento político y la institucionalidad", del cual soy co-investigadora.

² En el campo de la filosofía, ha sido Jacques Derrida uno de los pensadores franceses que ha profundizado la perspectiva institucional del saber. De este autor, sus libros más representativos son **La filosofía como institución**, Barcelona, Ediciones Juan Gránica, 1984; "Les pupilles de l'Université", aparecido en *Le Cahier du Collège International de Philosophie* N°2, París, junio de 1986; **Du droit à la philosophie**, París, Galilée, 1993. Asimismo, desde el punto de vista de la concepción institucional centrada en el poder del Estado, véase la publicación de Stephane Douailler, Patrice Vermeren, Georges Navet, Christiane Mauve y Jean-Claude Pompounac, **La philosophie saisie par l'Etat**, París, Aubier, 1988.

economía, un uso, una manera de anunciarse, de hacerse ver y oír, en suma, en una forma política de administración del saber. Toda una estructura, un tejido y una ritualidad para que la filosofía - en este caso - tenga un "lugar", esto es, un espacio de circulación y una validación de un cierto estilo de ejercer la palabra oral o escrita. Es así como tal concepto integra al discurso filosófico una dimensión que es topológica, política y epistemológica, dimensiones reveladoras de un orden que es posicional y simbólico.

Desde tal perspectiva, la filosofía no se distinguiría del "lugar" que le ha sido asignado. Dicho de otro modo, no sería diferente de los lugares institucionales en los cuales existe y tampoco de la "forma" bajo cuyas coordenadas se la hace circular. De allí que su identidad no habría que buscarla sólo al interior de ella misma, esto es, en las obras producidas por individuos aislados, sino que también, simultáneamente, dicha identidad se hace presente en el complejo entramado político, institucional y epistemológico de un "orden" en permanente instalación.

Tradicionalmente, el principal rasgo de la forma o modalidad de organización de la filosofía en un determinado país, lugar o ámbito se ha establecido en virtud de la obtención o carencia de "autonomía" por parte del quehacer filosófico para autogobernarse, forma que - a la par - se ha encontrado comprometida con un doble tipo de "política". Se trata, por una parte, del modo en que el espacio político-estatal ejerce su poder con respecto al saber según sea su forma de percibirlo o de acuerdo a la necesidad de utilizarlo. Desde un punto de vista político-institucional, el saber puede ser concebido como un fin en sí mismo o, por el contrario, también puede ser entendido como un medio en vista de objetivos exteriores a él mismo. Es así como de la conducta "política" del Estado con respecto al saber o bien de la Iglesia - según sea la cuota de poder que posea en determinado momento - y también del mercado, como ocurre hoy con los institutos y universidades privadas, estatales y eclesiásticas, dependerá, en gran medida, el tipo de constitución del espacio político-epistemológico de la filosofía, lugar en el que se gestan e instituyen - de un modo también "político" - las distintas concepciones y líneas de pensamiento. El estatuto institucional de dicho espacio varía según se configure al interior de la universidad o bien en el espacio civil en torno a ámbitos tales como el de la literatura, la política, la prensa, etc. Esta situación se debe a que las fronteras entre saber y política difieren según sea el espacio institucional de que se trate. Es así como cada entidad espacial representa una suerte de unidad epistemológica de diferente signo.

En consecuencia, cuando el espacio político-epistemológico tiene la posibilidad de valerse de su propia autoridad al momento de establecer sus leyes de funcionamiento, es relativamente autónomo para forjar sus propias políticas de saber, las que, en definitiva, se traducen en un conjunto de normas en virtud de las cuales llegan a establecerse demarcaciones, formas de evaluación, fronteras, tipos de lecturas legítimos e ilegítimos. Tales decisiones son controladas, ya consciente o bien inconscientemente, por el principio de identidad adoptado, en determinado momen-

to, por la disciplina de filosofía cuando ella ha llegado a organizarse como tal³.

En este punto quisiera adelantar que la concepción institucional del saber, como se verá luego, representa, en gran medida, la contraparte de la forma en que la historia de las ideas y las historias de la filosofía, en general, conciben al saber, pues no es posible confiar sólo en aquello explicitado por la idea en su interior, como lo hacen habitualmente dichas historias, puesto que es en el "revés" de esos discursos donde hacen su aparición los pequeños andamiajes, normas, leyes y presupuestos. Toda una red de mediaciones que le imponen una determinada lógica al pensamiento. Es, justamente, bajo la figura a menudo "desatendida" de ciertas decisiones de carácter - en apariencia - técnico, similares a las que se consagran, por ejemplo, en los programas de estudio, que llega a instalarse, de una manera implícita la mayoría de las veces, una determinada concepción de la filosofía, es decir, una forma de legitimación a través de la cual se regula su forma docente y se controla su estilo de producción⁴.

2. HISTORIA IMPLÍCITA DEL CONCEPTO DE INSTITUCIÓN EN LATINOAMÉRICA

Cuando uno repara en las diferentes periodizaciones elaboradas a propósito de los grandes temas y acerca del estilo del pensamiento latinoamericano, es común ver aparecer, confundidos, tres grandes criterios cuyos tópicos obedecen a concepciones diversas respecto del modo en que el pensamiento existe y circula.

LLamaré "racionalista" a aquel criterio que tiende a historizar el pensamiento de acuerdo al progreso por "edades" o "etapas" de ciertas ideas magistrales. Dicha concepción se fía de la coherencia interna, autónoma y evolutiva del pensamiento en concordancia con el patrón enciclopédico del siglo XIX.

Un segundo criterio, el más socorrido tal vez, cuyo empleo se hace casi siempre por comodidad y parece inocente respecto de los elementos teóricos implícitos vehiculizados por su enfoque, se refiere a aquella periodización centrada en "autores". Esta concepción podría denominarse "racionalista-romántica", dado que se ha operado un desplazamiento en el principio de unidad que va del "texto" al "genio". Tal periodización ignora el campo complejo de discursos que contribuyen a forjar el pensamiento de un autor, así como el conjunto de relaciones sociales que posibilita la aparición de tales discursos. Es decir, una historia puramente "individual" de ideas,

³ Acerca de la noción de "disciplina" en el plano del saber, véase de Michel Foucault, entre otros, **El orden del discurso**, Barcelona, Ediciones La Piqueta, 1979.

⁴ Sobre el tema de la institucionalización universitaria de la filosofía en Chile, véase mi libro, **Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile**, Santiago de Chile, CERCESOC, 1992.

como la mencionada, concibe al pensamiento como un discurso manifiesto de autores cuyas teorías aparecen determinadas por un ordenamiento puramente cronológico en función de "edades biológicas". Un paradigma de la concepción individualista del pensamiento es la conocida teoría de las "generaciones" difundida por José Ortega y Gasset, cuyo uso aún es frecuente en Latinoamérica⁵.

En oposición a tales concepciones racionalistas y románticas del saber, se ubica el criterio "político-institucional" antes señalado. Como ya he indicado, de acuerdo a este criterio forman parte constitutiva del pensamiento acontecimientos, decisiones y operaciones considerados usualmente externos a las ideas, cuya configuración en un espacio se encuentra regulada directa o indirectamente por algún tipo de poder. Sin embargo, pese al predominio durante el siglo pasado - y aún hoy - del primero y el segundo de los criterios mencionados, de igual modo la perspectiva "política" del saber sobre la base del predominio de la Iglesia, el Estado, la Universidad o el Mercado, ha determinado el diseño de los espacios filosóficos y, tal vez de un modo involuntario e intuitivo, ha estado presente en los análisis e ideas de algunos pensadores latinoamericanos como veré a continuación.

Con respecto a la figura institucional de la filosofía, ligada directamente al poder político del Estado, pienso en Ventura Marín, pensador chileno del primer tercio del siglo XIX, fundador de la vertiente laica de la filosofía, cuyo trabajo filosófico se inspiró en el sensualismo anglo-francés y, posteriormente, en el eclecticismo. A petición del gobierno de la época, este pensador diseñó uno de los primeros planes de estudio filosóficos para el empleo de los alumnos del Instituto Nacional, plantel educacional republicano creado en Chile a pocos años de la Independencia. Tanto en el primero de sus libros, **Elementos de ideología** (1830), como en el segundo, **Elementos de la filosofía del espíritu humano** (1834), Marín destaca un gesto digno de considerar bajo la figura de lo que aquí se entiende por "político". Se trata del simple acto de no escribir en latín, exigencia introducida por la Iglesia en el campo del saber. La enseñanza de la filosofía en lengua vulgar señala el modo de darse a entender de la filosofía, su modo de escritura, su lengua, su estilo de divulgación, en suma, su "política". En el caso de Marín, aquella decisión estaba presidida por una búsqueda de "claridad" que se quería purificada de toda equivocidad de acuerdo a los predicamentos de la "ratio" moderna, ello con el propósito de volver "accesible" - dice - el conocimiento a toda clase de personas⁶.

⁵ A juicio de Rosa María Martínez, la perspectiva orteguiana acerca de la noción de "generación" es la más avanzada conceptual y metodológicamente, dado que aquel término se explica en virtud de la vida humana individual a la cual el filósofo español denomina "realidad radical". Dicha autora se vale de tal concepto para elaborar la historia del pensamiento argentino. Véase su libro, **El pensamiento argentino (1853-1910). Una aplicación histórica del método generacional**, Madrid, Editorial Universitaria Complutense, 1986.

⁶ Respecto de Ventura Marín y su operación política a nivel de la lengua, véase mi artículo "Recepción, productividad y expatriación. Influencia anglo-francesa en el pensamiento filosófico de Ventura Marín", aparecido en *Mapocho*, N°34, Santiago de Chile, Segundo Semestre, 1993.

La sustitución del latín por la lengua vulgar apunta a un cambio de poder, a un nuevo modo de relación entre el poder político y la filosofía. El latín es la lengua de la Iglesia, de la escolástica. Ella nos pone en presencia de un tipo de universalidad cuya voz es articulada por la revelación. Precisamente, cuando América latina abandona sus dioses regionales y sus dialectos nativos por el Dios cristiano, puede decirse que entra en una topografía universal y en el reino de una palabra única. Pero, una vez puesta en lengua vulgar (en este caso en español), la filosofía se universaliza por segunda vez mediante la adopción del racionalismo anglo-francés y pasa a ser una cuestión nacional, esto es, una cuestión de Estado⁷.

En el período en que el campo intelectual se encontraba "fusionado" con el del Estado, este último era el que se ocupaba de la forma en que dicho saber debía comparecer ante la sociedad a través de las instituciones escolares. La misma situación se dio en relación a la recepción del sensualismo de Destutt de Tracy - discípulo de Condillac -, autor con respecto al cual los recién fundados Estados nacionales latinoamericanos de ese período hicieron grandes esfuerzos para apoyar su traducción y divulgación, principalmente en países como Bolivia y Argentina. En tales países la "ideología" se convierte en doctrina oficial en las instituciones de enseñanza secundaria y superior, en el entendido de que con ella se forman ciudadanos ilustrados, útiles para la nación⁸. En un momento posterior, la reacción antisensualista también recibiría del Estado un fuerte apoyo, como sucedió con la obra de Bello y con el mismo Marín en Chile cuando este último se convirtió al eclecticismo cousiniano. Lo mismo ocurre en Bolivia, en Argentina, principalmente con Alberdi, en Brasil y en México. No así en Cuba, puesto que dicha filosofía consagraba y justificaba las condiciones existentes como una fatalidad histórica, lo que en el caso de este último país representaba la conservación de la esclavitud.

Lo que importa subrayar aquí es que a lo largo de los siglos XVIII y XIX, tanto durante el período en el cual predominó el pensamiento escolástico, al igual que cuando - tras la Independencia - hicieron su aparición corrientes tales como las arriba señaladas, a las cuales se agregó el positivismo, la filosofía primero giró en torno del poder de la Iglesia y luego del Estado. El espacio político-epistemológico se encontraba, como ya dije, fusionado al territorio político de una u otra de las instituciones mencionadas. Éstas ejercieron su control en forma activa a través de la legitimación, la desestimación o la censura de ciertas formas de pensamiento. En ese período, la mayoría de los cultores de la filosofía eran autodidactos de gran cultura, cuyo ámbito de acción era indistintamente el campo de la jurisprudencia, el de la literatura y el de la política.

⁷ Según Octavio Paz, en México también se negaron los localismos del indio y del español en aras de los valores universales provenientes del racionalismo francés, **El laberinto de la soledad**, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 144.

⁸ Ver de Guillermo Francovich, **La filosofía en Bolivia**, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945.

Es así como en los inicios de su residencia en el continente latinoamericano, la filosofía tuvo una existencia limitada a los intereses que son inherentes a instituciones de poder como la Iglesia y el Estado. Por lo mismo, el valor y el papel jugado por la filosofía ha sido, por lo general, puramente auxiliar, esto es, un instrumento del proyecto ideológico instalado en el poder.

En relación a lo dicho, especialmente ilustrativo resulta el caso del acercamiento del positivismo en América latina, debido a que dicha doctrina, en especial aquella de inspiración comteana, hizo del Estado un sucedáneo de lo público y no así de la sociedad civil. Como bien se sabe, a través de la educación, el Estado pasó a ser el agente productivo de la "nación" en la mayoría de los países del continente, en virtud de que para esa doctrina éste era percibido como el único instrumento de la cohesión social⁹.

Ya entrado el siglo XX, con sólo variaciones de años, comienza a diseñarse en Latinoamérica una nueva figura institucional de la filosofía, la que se corresponde con la ganancia de una cierta "autonomía" para la realización del quehacer intelectual. Este fenómeno también ocurre en la esfera de otros saberes y discursos¹⁰, lo cual indica que dicha transformación no es únicamente privativa de la filosofía. Al ampliarse y diversificarse socialmente, los sistemas culturales fueron gestando - no sin contradicciones - una estructura conforme al modelo intelectual moderno. La producción y transmisión de los bienes culturales se especializará según una creciente y compleja división del trabajo intelectual, debido a lo cual se volverán predominantes los grandes "aparatos hegemónicos", en especial la universidad y la prensa.

En el contexto de esta nueva y compleja figura institucional del saber, cabe hacerse cargo del estatuto del conocido término de "normalidad" empleado por el argentino Francisco Romero¹¹. Tal categoría fue utilizada para tipificar las nuevas características de la filosofía en Latinoamérica. Como se sabe, dicho concepto corresponde a la descripción de lo que Romero entiende como la etapa de "mayor evolución" alcanzada por la filosofía al promediar los años '40.

⁹ Sobre la preeminencia del Estado en América latina, véase de Daniel Pecout, **Le rôle politique des intellectuels en Amérique Latine**, Tomo III, Centre d'Etudes des mouvements sociaux, 1968.

¹⁰ El caso de la literatura es diferente, pues ya a fines del siglo XIX tanto en Chile como en el resto de Latinoamérica, el escritor comienza a desligarse de la tutela de la aristocracia y del Estado, hecho que da lugar a la aparición del intelectual bohemio, autónomo y crítico de la sociedad. Al respecto se puede consultar el libro de José Joaquín Brunner y Gonzalo Catalán, **Cinco estudios sobre cultura y sociedad**, Santiago de Chile, FLACSO, 1985, especialmente el capítulo, "Antecedentes sobre la transformación del campo literario en Chile". En lo relativo a Latinoamérica, ver de Angel Rama, **Las máscaras democráticas del modernismo**, Montevideo, Fundación Angel Rama, 1983; así como, del mismo autor, **La ciudad letrada**, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

¹¹ Uno de los libros de Francisco Romero en el cual se destaca el tema de la "normalidad" es en **Filósofos y problemas**, en "Enrique José Varona", Buenos Aires, Editorial Losada, 1957.

Según el comentario de Carlos Ossandón respecto de este controvertido concepto, aquel nuevo estado alude al hecho de haber dejado de ser ésta "una preocupación excepcional, esporádica, para convertirse en un ejercicio ordinario, continuado"¹². De este modo, lo que anteriormente se concibió como un "lujo" devino "trabajo", merced a la aparición de condiciones "externas" a la filosofía, pero facilitadoras de su continuidad. ¿Cuáles son estas condiciones? Resumidamente se trata de la formación de sociedades dedicadas a la filosofía en los diversos países, la creación de cátedras, de departamentos de filosofía en las universidades, de publicaciones, congresos, bibliotecas, traducciones, etc... Sin embargo, frente al mismo tipo de florecimiento institucional respecto del cual Romero hace un diagnóstico feliz, augurando un progreso sin fin, desde la perspectiva del chileno Joaquín Barceló, aquel nuevo desarrollo no es más que un síntoma deficitario y decadente de la filosofía.

Algunos de los motivos de tan drástica percepción del nuevo momento institucional en el que comienza a desarrollarse la filosofía serían los siguientes: según señala Barceló, "...el hecho de que los estudios filosóficos sean materia de la educación universitaria crea la amenaza de que la concepción de filósofo pueda tender a asimilarse con un empleo público o particular, es decir, con un cargo remunerado cuya finalidad última sea el beneficio de la jubilación". Más adelante agrega, "...de este modo desaparece el tipo de filósofo autodidacto..."¹³. La amenaza que este cambio parece representar para Barceló reside, a mi entender, en que la filosofía deja de ser un oficio "desinteresado" y comienza a servir - como él mismo lo indica - "para ganarse la vida". Es evidente que el temor es a que la filosofía deje de ser un "lujo" y se vuelva un "trabajo", situación que para Romero posee un sentido altamente positivo.

En el fondo de los sentimientos encontrados de alegría o pesar, expresados en las posturas de Romero y Barceló respectivamente, se albergan, creo yo, dos concepciones o identidades contrapuestas de la filosofía. Una de estas concepciones busca conservar la imagen pre-moderna de una actividad desinteresada ejercida al estilo griego. Por el contrario, la concepción adoptada por Romero celebra la llegada de lo que se ha dado en llamar la "filosofía académica": estilo de ejercicio autónomo y profesional, cuyo único control o autoridad habrá de residir en el poder legitimador de quienes comparten y ejercen este saber.

En la alusión a su figura académica se hace visible cuán "política" es la categoría utilizada por Romero para caracterizar a la filosofía. Por un lado, la "normalidad"

¹² Carlos Ossandón, *Hacia una filosofía latinoamericana*, Santiago de Chile, Nuestra América ediciones, 1984, p. 74.

¹³ Joaquín Barceló, "La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX", en *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía, Educación y Humanidades de la Universidad de Chile, 1982, pp. 110-111.

forma parte de un diagnóstico, de un nuevo estado institucional de la filosofía. Pero, por otro lado, también señala, entre otras cosas, un espacio "epistemológico" de residencia como es aquel de la Universidad. Si bien la existencia de una institución como la mencionada tiene una tradición de considerable antigüedad en Latinoamérica, las condiciones modernas de su forma de administración comienzan a dar lugar a nuevas políticas de saber sobre la base de un reconocimiento ahora social de competencia (buenas calificaciones, distinciones académicas, post-gradados, etc.) en el ejercicio de una determinada disciplina. Tales condiciones en absoluto son "externas" y menos "neutras" respecto de las materias y estilos que llegarán a mejorar en adelante en el ámbito de la filosofía intra-académica.

Con todo, la modernización no sólo trazó el destino de la universidad y el de las instituciones escolares en Latinoamérica; también la totalidad de la vida social adhirió a esta nueva lógica, conduciéndola a adaptar el mercado, las entidades burocráticas y la política a aquel nuevo modelo de racionalidad tecno-económico triunfante tras la Segunda Guerra Mundial, momento a partir del cual se desplaza la política mundial de Europa a Norteamérica. Mediante tal opción, América latina aspira a participar en la totalidad mundial, esto es, según un modelo funcional de cultura. Dicho de otro modo, Latinoamérica espera universalizarse por sus índices de modernización contruidos según las pautas vigentes en el mundo desarrollado¹⁴.

Así mismo, en el ámbito del saber, la concepción del conocimiento como "factor de producción" apelará a un nuevo tipo de intelectual, para quien prima la educación técnica en estrecha conexión con el trabajo industrial. Se trata del intelectual "experto", contrapuesto al tipo tradicional de intelectual, título conferido por Gramsci al literato, filósofo o artista. Sin embargo, pese a no coincidir internamente con las exigencias intelectuales de la modernización, el estudio de la filosofía intentará autonomizarse adhiriendo a varios de los valores y principios proclamados por el nuevo modelo institucional.

De este modo la filosofía comienza a abandonar poco a poco los hábitos característicos del intelectual autodidacto del siglo XIX y principios del XX: hombre de ley, contrario al poder y amante de la justicia, que al momento de pensar se atiene a impresiones personales y da rienda suelta a su inspiración. En el nuevo esquema, pensar significará asimilar una mayor y mejor información en vista de una demostración de "rigor" de acuerdo a la adquisición de técnicas de análisis de actualidad. En la línea de lo que estoy diciendo, el peruano Alberto Wagner de Reyna, en una clara toma de posición académica de la filosofía, afirma que para asumirla con seriedad debemos - entre otras cosas - "superar el atraso en la información adecuada" [...], "...pagar tributo al dato pequeño, al rigor, que es la garantía contra lo ambiguo y

¹⁴Respecto del modelo "desarrollista" adoptado por Latinoamérica durante la década del cincuenta, ver de Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984.

nebuloso"¹⁵. El profesor de filosofía queda consignado como un lector de textos, a la manera de la novela moderna, cuyo primer ejemplo es el Quijote, con la salvedad de que el lector no recuerda y no practica sus lecturas como aquél, sino que la institución le ha impuesto el deber de serle fiel a la letra de su grafía.

Antes de la modernización, América latina se había entendido como una "extensión" de Europa y había aplicado sin pudor sus ideas y esquemas de pensamiento en la búsqueda de una suerte de "mayoría de edad". En palabras de Alberdi, "la América practica lo que piensa Europa"¹⁶.

La nueva lógica modernizadora cambió la percepción semántica de lo que se entendía por "progreso". Los países desarrollados aparecen ahora como referentes de un progreso de carácter cuantitativo, cuya única disimilitud es de carácter tecnocómica. De allí que el mundo aparezca redimensionado en los términos espaciales aludidos por las categorías del "centro" y la "periferia".

La filosofía entra de lleno a tomar posición frente a tales referentes. Sin embargo, el desarrollo cuantitativo en el campo del saber se concibe como un "modelo original" en relación al cual se debe tomar la "debida distancia" para reproducirlo con el mayor grado de fidelidad posible. La concepción resultante del ejercicio académico relativa a este saber es aquella según la cual la filosofía es sólo un producto de las sociedades greco-europeas, es decir, con un único principio organizador. Debido a ello nuestra relación con la filosofía, a lo sumo, ha podido establecerse de un modo "externo", es decir, como narradores fieles de su historia¹⁷.

Si Romero bautizó el arribo de la filosofía académica con el apelativo de "normalidad", Augusto Salazar Bondy, pese a confiar en esos procedimientos y en su búsqueda de rigor, hablará de "inautenticidad" respecto del trabajo filosófico y cultural realizado en Hispanoamérica desde su fundación. Como se sabe, dicho adjetivo descalifica la forma "ilusoria" y "mimética" asumida por la filosofía en el continente, ello a raíz de nuestro común itinerario de países dominados. En el tipo de análisis efectuado por Bondy se revela una lógica cuyo carácter es doble. Por una parte, su diagnóstico exhibe una dimensión "política" al momento de establecer las causas del estado deficitario y carencial del quehacer filosófico continental, puesto que - según sus palabras - éste fue un "pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo de acuerdo a los intereses de la corona y la Iglesia españolas. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de elites oligárquicas refinadas y ha

¹⁵ Citado por Augusto Salazar Bondy en su libro *¿Existe una filosofía de América Latina?*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1984, p. 66.

¹⁶ *Op. Cit.*, p. 47.

¹⁷ Esta concepción de la filosofía fue parte de un debate público registrado en la prensa en Chile, protagonizado por el ya citado y polémico Joaquín Barceló y Humberto Giannini. Dicho debate se encuentra recogido en mi libro, *Una disciplina de la distancia*, pp. 142-155.

correspondido generalmente a olas de influencia económico-política extranjera. En todos estos casos - enfatiza - operan el subdesarrollo y la dominación"¹⁸.

Como se ve, el poder, siempre foráneo y uniforme, es el que impone su propia epistemología, la que aparece radicalmente extraña y disociada de las exigencias y necesidades teóricas nacionales o continentales; como una piel externa, un añadido arbitrario y desajustado: como "harina de otro costal", según una expresión del sentido común. Pero, por otra parte, pese a la aparente insuperabilidad de la situación latinoamericana de la filosofía explicitada en tal diagnóstico, al momento de presentar una salida a tan desmedrada situación, el análisis de Bondy experimenta un cambio de nivel sumamente drástico, ya que, si bien las causas de dicha inautenticidad cultural y filosófica son políticas, la solución que él encuentra proviene de la filosofía misma, primero "porque el hombre en ciertas circunstancias - no frecuentes ni previsibles - salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida"¹⁹, pero, sobre todo porque la filosofía, "por su condición de foco de la conciencia total del hombre, podría ser esa parte que se empine sobre sí y que vaya de la negatividad del presente a formas nuevas y superiores de realidad"²⁰.

El análisis transita así por dos niveles, a mi entender irreconciliables. Su análisis arranca del nivel de la política y el poder, concebidos como un todo homogéneo, para llegar, sin grandes mediaciones, al nivel racionalista de la idea. Entre uno y otro momento media un "salto" incomprensible hacia y desde una filosofía que, a la par que remedio o vehículo operacional de una limpieza radical de toda adquisición enajenante, representa una suerte de vuelta a una condición adánica y "maternal", fundacional y autárquica de la filosofía y de la cultura en Latinoamérica.

Este anhelo de partir de cero o del "milagro total", como dice Luis Oyarzún respecto de los sentimientos comunes expresados por la literatura latinoamericana²¹, forma parte de una actitud de zozobra esperanzada, de un nihilismo milagrista siempre a la espera de lo extraordinario: de algo o alguien. Éste sería uno de los elementos implícitos en el cual parece moverse el análisis de Salazar Bondy.

Otro gran momento de interpretación del pensamiento latinoamericano, en el cual la filosofía ocupa un lugar sobresaliente, dice relación con la tradición establecida por la "historia de las ideas", labor que - según Arturo Andrés Roig - viene reali-

¹⁸ Augusto Salazar Bondy, *Op. Cit.*, p. 122.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 124.

²⁰ *Ibíd.*, p. 125.

²¹ Luis Oyarzún, "Poesía y Sociedad", en *Temas de nuestra cultura chilena*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1967.

zándose desde antes de la Revolución de 1910 en México²². Conviene señalar desde la partida que dicho marco de estudio corresponde a un esfuerzo de amplitud continental, tarea que comienza a ser sistematizada por José Gaos en 1940 con su "Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española"²³.

En comparación al concepto de "institución", la historia de las ideas, en sus primeras manifestaciones, se establece como su contraparte. Hoy en día, sin embargo, a juzgar por los análisis de los mejores historiadores de aquella noción (en particular Arturo Andrés Roig y Arturo Ardao), la amplitud alcanzada por este tipo de historiografía a lo largo del presente siglo es de tal dimensión que ha llegado a convertirse en un concepto omnicompreensivo. En términos generales, su itinerario se inicia con la adopción del historicismo, sigue con el así llamado circunstancialismo de inspiración orteguiana, hasta llegar a la incorporación de la noción de ideología. A partir de ese momento, el término se trastoca y se perfila de una doble manera: como historia empírica de las ideas y como historia crítica de las mismas. En la actualidad, Roig la consigna en campos temáticos como la teoría del discurso cuyo desenvolvimiento alude a la literatura en el plano social de la comunicación.

Por su parte, el peruano Francisco Miró Quesada es un ejemplo clásico del estilo de periodización cuyo principio de unidad reside en "individuos" adscritos a una lógica generacional²⁴. Con todo, dicho historiador del pensamiento introduce una variante que, hasta cierto punto, rompe con la continuidad elástica y omniabarcadora que caracteriza a este tipo de estudio, reconociendo su existencia como una antesala de la "filosofía de lo americano", la que luego remata en la conocida "filosofía de la liberación".

La historia de las ideas, independientemente de su sentido intrínseco y de su circulación internacional, ha mantenido hasta el día de hoy en Latinoamérica una ambigüedad similar a la de un velo femenino que combina múltiples fibras entrecruzadas a través de las cuales es posible avistar una suerte de lucha tópica. En su sentido literal, en lo que dice abiertamente, esta historia se sustrae y sólo hace visible, de un modo neutro y uniforme, el ya consabido esquema cronológico-generacional, como un muestrario secuencial de autores, corrientes y conceptos. No obstante, sin hacer un gran esfuerzo, también es posible advertir otras lógicas en su misma superficie. Se trata de corrientes y de tradiciones encontradas, cruzadas o paralelas, con génesis y legitimaciones diversas. A modo de ejemplo, baste mencio-

²² Véase de Arturo Andrés Roig, "La historia de las ideas cinco lustros después", en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, Edición Fascimular, 1984.

²³ *Op. Cit.*, p. II.

²⁴ Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

nar la famosa contraposición entre aquella filosofía de corte "académico", ya mencionada más arriba, y la filosofía que se ha dado en llamar de la "liberación". En esta última corriente, aparte de sus temas: explicitación de la dependencia económica, política y cultural y de su búsqueda teórico-práctica de independencia, entre otros, existe un elemento en el cual cabría reparar y que va un poco más allá de su sentido manifiesto.

En efecto, si bien la filosofía de la liberación es una corriente crítica de los temas y los procedimientos de la filosofía académica ²⁵, sin embargo, ambas comparecen en un espacio plural de discusión, y en un ámbito con tales características, cada sentido invoca a su contrario para resignificarse diferencialmente. El sentido de dicha contraposición es, más que nada, "tópica" y "política" y, por lo mismo, de preferencia, se mueve en el orden de lo simbólico. De modo tal que no son las ideas en sí ni los individuos que las piensan lo primero que cuenta, sino el "lugar" que ocupan los individuos o las ideas en sus relaciones de vecindad en determinados espacios epistemológicos y en determinados momentos. Habría que preguntar por qué la historia de las ideas encierra en un mismo nombre, en una misma unidad, tantos sentidos. ¿Cuál es su propio lugar con respecto al de las otras corrientes? Habría, pues, que reconstituir la historia institucional de este término, preguntar por sus andanzas "políticas" nacionales y continentales, indagar su recorrido en el marco de determinadas figuras y espacios.

En suma, la perspectiva institucional ayuda a establecer densidades epistemológicas en lugares a menudo desatendidos. También permite diferenciar las distintas dimensiones de poder que son constitutivas del pensamiento. Conociendo tales mecanismos políticos y epistemológicos es posible, a mi entender, ayudar a autonomizar el pensamiento de controles demasiado directos en sus relaciones con las instituciones de poder. Asimismo, evita la consabida disociación entre pensamiento y topos. El "lugar" deja de ser un mero accidente del pensamiento, sin por ello percibirlo como un determinante naturalista. El "lugar" es más bien el ámbito de los cruces históricos y simbólicos, es el espacio en el que se establecen los rituales legitimadores de la palabra oral y la escrita, el lugar de una determinada figura del pensamiento. En definitiva, de un orden discursivo en permanente instalación.

²⁵ La contraposición entre filosofía académica y la filosofía de la liberación aparece señalada por Eduardo Devés, Carlos Ossandón y Ricardo Salas en "Conceptos latinoamericanos", aparecido en *Cuadernos de trabajo de la Academia de Humanismo Cristiano*, Santiago de Chile, 1983.