



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

***HISTORIA DE LAS IDEAS EN NUESTRA AMÉRICA HOY. EL PENSAMIENTO
DE HORACIO CERUTTI GULDBERG***

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A :

ORLANDO LIMA ROCHA

DIRECTORA DE TESIS: MTRA. MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO



MÉXICO, D.F.

MARZO 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse tareas. En el reino de los cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo”

Alejo Carpentier, *El Reino de este Mundo*, 1949.

.....

El trabajo de investigación de esta tesis es fruto colectivo. A todos/as ellos/as es dedicado este trabajo. Si bien, las líneas escritas en esta obra son responsabilidad mía, ellas no habrían sido posibles sin la colaboración, consciente o no, de mucha gente. A ellos, muchas gracias. A la sociedad, cuyos recursos públicos mantienen a la UNAM, mi casa de estudio. A mi familia y su apoyo incondicional, especialmente a Yamil, cuya ternura e inocencia me han impulsado desde su existencia. A mis profesores: especialmente a Francisco Amezcua Pérez y Ariel Contreras Pérez, cuyas clases me han impulsado a escribir, leer e investigar desde mi llegada a la facultad; a Favián Arroyo Luna, con quien he compartido ya casi tres años de trabajo en las clases de filosofía latinoamericana y cuya pasión y rigor me inspiró y ayudó en la sistematización de mi pensamiento para esta tesis (cuya inquietud inició durante mi segundo semestre de clases con el mismo Favián); a Horacio Cerutti Guldberg, cuya pasión, rigor, inteligencia, sencillez, amistad y disposición al diálogo me animaron desde el primer momento en que me acerqué a él para elaborar esta investigación; también a María del Rayo Ramírez Fierro, cuya inteligencia, pasión, disposición y apoyo fueron y son un gran impulso para mí. A todos mis alumnos y colegas. A las y los que han compartido las aulas conmigo y con Favián desde el semestre 2011-2 hasta el actual, cuyas valiosos comentarios y debates en clase han sido de gran ayuda para mí y mis cavilaciones. Este trabajo también fue posible gracias a la beca del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT, IN400511) “Espacio, dialéctica y cuerpo. Hacia una simbólica desde nuestra América”, coordinado por el Dr. Horacio Cerutti Guldberg. A mis amigos y amigas, especialmente a los de del CELA, a los Ayacuchos (que me han acompañado hasta en los momentos más difíciles de mi carrera), al Bacanal (cuya creatividad filosófica y festividad cotidiana siempre están presentes), al capitán Amaro, Anabel Valdez Sotelo, Miriam Estrada Sánchez y Gerardo Cuesta Morales (amigos/as y confidentes). De más está agradecer las invaluable sugerencias, préstamo de libros y palabras de aliento a: Favián y María del Rayo (nuevamente), Natanael García Ayala, Alberto Neri González, Sandra Escutia Díaz, Laura Vargas, Carlos Ham Juárez y David Gómez Arredondo (quien paciente y lúcidamente me apoyó en todo el proceso de gestación de esta tesis). Todos ellos me han dado un maravilloso ejemplo a seguir en este fascinante camino que es la filosofía y los estudios latinoamericanos para nuestra América. Por último, esta obra no habría sido posible sin la maravillosa luz y alegría que da a mi vida Guadalupe Arenas Pacheco. Su amor, cariño, apoyo y comprensión me han permitido llegar hasta aquí.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS: NECESIDAD Y PUNTO DE PARTIDA DE UN FILOSOFAR LIBERADOR DE NUESTRA AMÉRICA	4
I. METODOLOGÍA Y DEFINICIONES DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN NUESTRA AMÉRICA DURANTE EL SIGLO XX. PRECEDENTES FUNDAMENTALES EN LA OBRA DE HORACIO CERUTTI GULDBERG	11
1.1 Importancia de la Historia de las Ideas para nuestra América	14
1.2 El <i>núcleo circunstancialista</i> : José Gaos y Arturo Ardao	19
1.2.1 José Gaos: la historia de las ideas para una historia humana	20
1.2.2 Arturo Ardao: el americanismo de las ideas filosóficas	23
1.3 El <i>núcleo estructural-discursivo</i> : Ricaurte Soler y Arturo Andrés Roig	25
1.3.1 Ricaurte Soler: hacia una historia materialista de las ideas	26
1.3.1.1 Hacia una materialismo historiográfico de las ideas	26
1.3.1.2 Historia materialista de las ideas hacia una apertura epistémica fundamental: las teorías de la dependencia	28
1.3.1.3 Balance sobre la propuesta materialista historiográfica de las ideas de Ricaurte Soler	32
1.3.2 Arturo Andrés Roig: la historia crítica de las ideologías	33
1.3.2.1 Metodología filosófica para los discursos y las ideologías: una necesaria ampliación	34
1.3.2.2 La <i>ampliación metodológica</i> para historiar las ideas latinoamericanas: integración continental e ideologías sociales	43
1.4 Metodologías y definiciones de la historia de las ideas en el siglo XX: elementos para el pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg	44
II. HISTORIA DE LAS IDEAS EN NUESTRA AMÉRICA HOY. EL PENSAMIENTO DE HORACIO CERUTTI GULDBERG	48
2.1 Horacio Cerutti Guldberg: filósofo nuestroamericano e historiador de las ideas	50
2.1.1 La “cuestión epistemológica” de Horacio Cerutti Guldberg: la función liberadora de la filosofía y el enfoque problematizador del filosofar	

para historiar las ideas	52
2.1.2 ¿De la “filosofía de la liberación” a la historia de las ideas?: el enfoque materialista para la transformación de la realidad socio-histórica	60
2.1.3 La metodología epistemológico-materialista para historiar las ideas	64
2.1.3.1 Modos de construcción de las ideas filosóficas nuestroamericanas	68
2.1.3.1.1 Epistemología e historiografía de las ideas filosóficas: hacia una metodología materialista de la historia de las ideas	68
2.1.3.1.2 Preocupación epistemológica para una ocupación materialista de la metodología de la historia de las ideas	73
2.1.4 La dimensión epistemológica del filosofar o cómo y por qué cultivar la historia de las ideas filosóficas en contextos poscoloniales	78
2.1.4.1 Motivos y modos de historiar las ideas para filosofar: el necesario e ineludible punto de partida	78
2.1.4.2 Historia de las ideas nuestroamericanas en tensión utópica	89
2.1.4.3 Filosofar a partir de la propia historia en tensión utópica	97
2.2 Historia materialista de las ideas para filosofar nuestroamericanamente: el pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg	99
III. HISTORIA MATERIALISTA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS PARA FILOSOFAR HOY: BALANCE CRÍTICO DE SU VALORIZACIÓN ACTUAL EN EL PENSAMIENTO DE NUESTRA AMÉRICA. UN ABORDAJE DESDE LA PROPUESTA DE HORACIO CERUTTI GULDBERG	
	102
3.1 Historia de las ideas para Carlos Beorlegui	105
3.2 Historia de las ideas para Eduardo Devés Valdés	110
3.3 Historia de las ideas para Alejandro Herrero	119
3.4 Historia de las ideas para Dante Ramaglia	126
3.5 Historiar la historia de las ideas: reflexiones finales	133
CONCLUSIONES. HISTORIA MATERIALISTA DE LAS IDEAS PARA FILOSOFAR LIBERADORAMENTE. REFLEXIONES FINALES EN TORNO DEL FILOSOFAR DE HORACIO CERUTTI GULDBERG	
	139
FUENTES CITADAS	
	145
A) Estudios de Horacio Cerutti Guldberg sobre la Historia de las Ideas	145
1) Libros	145
2) Artículos, estudios y ponencias más sobresalientes	146
B) Obras sobre Horacio Cerutti Guldberg (vida y obra)	149
C) Estudios sobre Historia de las Ideas Nuestroamericanas	150
D) Otros estudios nuestroamericanistas	153

INTRODUCCIÓN.
LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS:
NECESIDAD Y PUNTO DE PARTIDA DE UN FILOSOFAR
LIBERADOR DE NUESTRA AMÉRICA

Las ideas, los ideales, las ideologías son constructos conjugados por la razón y la imaginación humanas, producidas históricamente y en un espacio y tiempo definidos. Ellas se encuentran latentes entre lo ideológico (acrítico) y lo utópico (crítico). En nuestra América, historiar las ideas filosóficas es y ha sido un acto constitutivo de su filosofar. Lo cual permite a la filosofía producida desde nuestra región reflexionar no sólo su pasado, sino también su presente que es donde se juega todo para la conformación de futuros mejores y más vitales. Asimismo, historiar las ideas filosóficas es también un acto necesario, urgente y requerido en un mundo en el que la memoria histórica, y dentro de ella la memoria histórico-filosófica, se ha visto permeada de manipulaciones ideológicas que ocultan y justifican un orden socio-histórico despolitizado, desvalorizado, desvitalizado y naturalizado. Ante esto, el desocultamiento y la denuncia críticas de estas hegemónicas formas de manejar la memoria histórico-filosófica han sido tareas históricas que, desde nuestra América, han conjugado ya una disciplina de estudio de larga data conocida como la historia de las ideas filosóficas. Disciplina que ha perfilado un modo de filosofar nuestroamericanista.

Se podría afirmar que la historia de las ideas cultivada desde nuestra América es ya un (re)comienzo de la filosofía. Esta postulación, que es por supuesto de carácter histórico, tiene también un sentido político y ético: es la (re)valoración del pensamiento humano producido en esta región cultural. Es la revaloración de *nuestra propia* facticidad y de *nuestra* capacidad de conocerla por *nosotros mismos* a través del pensamiento propio. Pensamiento que implica el estudio de las filosofías académicas pero también atender al estudio de aquellas filosofías producidas fuera de la academia. Ello conlleva, por supuesto, el conocimiento de los procesos históricos en los que el pensamiento se gestó, lo cual está nutrido por su comprensión desde una subjetividad que le dota de sentido y significación. Es en ese sentido que se habla de la historia de las ideas como un recomienzo histórico y

político de filosofar nuestroamericano: la comprensión de la historicidad del pensamiento y las ideas filosóficas gestadas en nuestra región sólo puede darse a partir de los sujetos que las producen y significan. Ello ha permitido (re)politizar el pensamiento filosófico producido en nuestra región y distinguir sus funciones sociales operantes en la realidad socio-histórica con implicaciones ideológicas y utópicas. Esta ha sido y es uno de los puntos nodales para la historia de las ideas nuestroamericanas que, en el siglo XX, tienen su existencia a partir de la década de 1940.

La presente obra centra su estudio en uno de los cultivadores más fecundos de la historia de las ideas producidas en nuestra América: el filósofo (pensador) Horacio Cerutti Guldberg. En esta obra se presenta *una lectura* del proceso de conformación de la historia de las ideas nuestroamericanas que el filósofo argen-mex-nuestroamericano ha construido a lo largo de poco más de cuatro décadas. Ello quiere indicar que puede haber otras lecturas, otros enfoques e incluso otras formas de estudiar a la historia de las ideas ceruttianas. Por tanto, el trabajo que aquí se presenta no tiene ninguna pretensión de originalidad ni de modelo de la historia de las ideas de Horacio Cerutti. Más bien, quiere ser una propuesta de análisis y estudio que pueden dar pie a otros análisis y enfoques que sobre el tema pueda haber en la producción de tan prolífico autor.

Analizar no sólo cómo opera esta historia de las ideas filosóficas nuestroamericanas que propone Cerutti, sino sobre todo su pertinencia para el filosofar nuestroamericano y la realidad socio-histórica actual en que nuestra América se desenvuelve, es la finalidad del presente estudio. Por lo que el problema que se plantea no es tanto el cómo hacer historia de las ideas sino qué tipos de historias de las ideas se han desarrollado y cuáles han sido sus aspectos epistemológico-metodológicos más importantes en su pertinencia para la filosofía nuestroamericana, atendiendo especialmente a la historia materialista de las ideas filosóficas ceruttianas.

A lo largo de la investigación se fueron configurando tres conceptos que permitieron el trabajo y las cavilaciones necesarias para abordar la historia de las ideas en el pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg. Dichos conceptos, referidos todos ellos a la historia de las ideas, no fueron una creación originariamente mía sino que son producto de reconfiguraciones de categorías producidas por otros pensadores como Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti Guldberg. Dichos términos son: *los núcleos metodológicos*, *los modos de*

construcción de la historia de las ideas y la tensión utópica operante en la historiografía y filosofía. La conformación y uso de los mismos se fue dando en el orden indicado y a lo largo de los tres capítulos, lo cual no fue algo buscado sino algo que paulatinamente salió así.

Punto de partida de esta obra es el análisis de la historicidad de la historia de las ideas en el siglo XX y sus diferentes manifestaciones y expresiones epistemológico-metodológicas para poder atender a los precedentes teórico-metodológicos fundamentales en el pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg. Con tal fin, se utilizó el concepto de los *núcleos metodológicos* para distinguir los diferentes giros y formas con que se han abordado y aún se aborda la producción de la historia de las ideas en nuestra América. La importancia del sujeto histórico, concreto y colectivo es analizado en su *sujetividad* como el elemento fundamental de todo tipo de historia de las ideas producidas desde nuestra región. Un análisis de este tipo derivó en dos aspectos importantes: el primero, que hay más de una forma metodológica de producir historia de las ideas filosóficas en nuestra región; y el segundo, que el desarrollo de dichas metodologías es histórico en tanto que “recomenzaron” a partir de una postura crítica del academicismo despolitizante del filosofar (que Francisco Romero declarara en 1940 como una “normalización filosófica”). Así, dos grandes *núcleos metodológicos* son propuestos para el análisis de la historia de las ideas filosóficas producidas entre las décadas de 1940 y 1970: el *núcleo circunstancialista* que centró el análisis en las circunstancias histórico-culturales en que se gestan las ideas, así como el *núcleo estructural-discursivo* que abordó a las ideas filosóficas en tanto discursos que operan crítica o acriticamente en relación con la realidad socio-histórica y los discursos políticos a partir del estudio de las ideas como ideologías y la integración de los estudios socio-económicos al estudio de la historia de las ideas. Esto último permitió analizar diacrónica y sincrónicamente a las ideas filosóficas como ideologías producidas tanto dentro como fuera de la academia. Por último, se atendió al análisis de cuatro autores fundamentales para la historia de las ideas y para Horacio Cerutti mismo: ellos son José Gaos y Arturo Ardao (del *núcleo circunstancialista*), así como Ricaurte Soler y Arturo Andrés Roig (del *núcleo estructural-discursivo*). Autores que han marcado la historia de las ideas filosóficas en nuestra región y que han sido nodales en la conformación teórico-metodológica de la historia materialista de las ideas ceruttianas de nuestra América.

En el segundo capítulo se reconstruye la historia de las ideas que ha propuesto Horacio Cerutti Guldberg a lo largo de poco más de cuatro décadas de intenso trabajo intelectual, luego de dar cuenta de una parte importante de la diferente gama de historiadores de las ideas que existen en la región desde la década de 1970 hasta la actualidad. El filosofar ceruttiano pudo ser atendido entonces así con el análisis de la cuestión epistemológica como *filosofía problematizadora para la liberación* que conjuga el carácter sincrónico y diacrónico de análisis de las ideas filosóficas en clave liberadora. Con base en ello fue abordada propiamente la *historia materialista de las ideas* propuesta por Cerutti. A partir del término *modos de construcción de la historia materialista de las ideas* se examinaron los diferentes momentos que analiza Cerutti para la producción, realización y operatividad de dicha disciplina histórico-filosófica. Su análisis del pasado tiene la meta de dar cuenta del presente en el que se desarrollan y ponen en juego diversas ideas filosóficas para plantear un futuro con una vida más plena y liberadora. Esto es lo que Cerutti llama una filosofía cenital. Por ello, la historia es un punto de partida ineludible en el cultivo de toda filosofía. Asimismo, cuestiona todo idealismo filosófico que postula partir de cero y centra su atención únicamente en el ámbito intrafilosófico por medio de un análisis sincrónico de las ideas filosóficas. Un énfasis en la filosofía de la historiografía de estas ideas filosóficas a partir del análisis epistemológico-metodológico le ha permitido profundizar en la forma de construir las diferentes historias de las ideas nuestroamericanas. Su historia de las ideas también pone en cuestión el euro-latino-centrismo presente en nuestra región, por ello, no cabe hablar ya de “América latina” sino de “nuestra América”: una América que aún no siendo nuestra, puede serlo y es tarea de la filosofía colaborar en el proceso de transformación de la realidad socio-histórica para esta apropiación y una América que es menos excluyente de diferentes sujetos sociales –sean estos afrodescendientes, indígenas, “latinos”, “hispanos”, no “latinos” y un gran etcétera–. Su apropiación se hace desde un presente cenital que recupera el pasado para plantearse este futuro que tensiona al quehacer filosófico nuestroamericano. Para Cerutti, pues, se trata de *pensar la realidad a partir de la propia historia* sin partir de cero y de forma *crítica y creativa para transformarla*. Por lo que la *historia materialista de las ideas filosóficas* ceruttianas puede ser considerada un (re)comienzo del filosofar nuestroamericano dentro de la historia de las ideas filosóficas de nuestra América.

Con lo anterior, se procede a atender la dimensión epistemológica de la filosofía y la historiografía de la historia de las ideas nuestroamericanas que propone Cerutti. Lo cual implicó también dar un panorama general del análisis de la taxonomía de la utopía propuesta por el filósofo mendocino: en la que el primer nivel es el cotidiano donde se habla de “utopía” como metáfora adjetiva peyorativa, el segundo es el del “género literario utópico” que sólo es posible en la imaginación y el último es el nivel de “lo utópico operante en la historia” que, desde la filosofía, plantea la posibilidad de la realización de las utopías en la imaginación y en la facticidad contingente. Siendo a partir del segundo y tercer niveles donde se presenta lo utópico del género utópico, es decir, su estructura. Ella consiste en un diagnóstico/crítica de la realidad socio-histórica y una terapia/propuesta para la resolución de los problemas existentes en el presente y la conformación de futuros con una vida más plena. De allí se pudo plantear el tercer y último concepto para el desarrollo del presente estudio: el de *tensión utópica operante en la historiografía y la filosofía*. Tensión utópica que al presentarse en la historiografía, permite dar cuenta de la finalidad de la historia de las ideas: la crítica y autocrítica permanente. Ello se conjuga con el cultivo de una filosofía *para* la liberación como propuesta alternativa que sea colaboradora de los procesos de liberación de nuestra América y transforme a su vez a la filosofía misma a partir de denotar su función y lugar sociales que tienen. Lo cual implica el reconocimiento de la autonomía de la filosofía y la falta de autosuficiencia en el ejercicio de interpretación de la realidad y requiere, entonces, de otras disciplinas en un trabajo conjunto y colectivo para poder *pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla*. Por lo que la transformación de la filosofía conlleva ejercer su carácter público con un afán democratizador que ejerza la crítica a los academicismos filosóficos despolitizantes y las exclusiones de las humanidades en la educación como parte de políticas neoliberales existentes en nuestra América desde, por lo menos, la década de 1980.

Lo anterior permitió atender a un análisis historiográfico de la historia de las ideas nuestroamericanas tratadas en diferentes obras del pensamiento de nuestra América como tema del último capítulo. A partir de su estudio, se pudo analizar la valoración de la historia de las ideas y, dentro de ellas, la obra de Cerutti, que se ha hecho en los últimos estudios de historia de la filosofía en América Latina. Con ello, fue distinguida una ausencia de la dimensión utópica en sus análisis historiográficos, la cual es necesaria para poder abordar

crítica y liberadoramente el pensamiento de nuestra América en su sentido socio-histórico y poder así construir categorías integradoras nuestroamericanamente.

Todo ello permitió atender a la tesis general del presente estudio: la historia de las ideas filosóficas se construye para filosofar, filosofar liberadoramente para nuestra América. Ello permite dar cuenta de la materialidad de las ideas desde la inserción y función social que tienen en sus producciones históricas y sus implicaciones político-ideológicas y teórico-epistemológicas. Los diferentes modos de cultivar, realizar y proceder de ellas tienen que postularse nuestroamericanamente para la denuncia de un orden socio-histórico en el presente con tintes de dominación históricamente poscolonial. Ello transforma a la filosofía misma y la abre hacia un trabajo colectivo con diferentes disciplinas en la búsqueda de una colaboración plena para planteamientos liberadores nuestroamericanos. Esta es la conclusión de la presente obra.

El interés principal que animó a la investigación de la presente obra está en estudiar la importancia que tiene el ejercicio historiográfico con el ejercicio filosófico. Es fundamental un ejercicio filosófico plenamente liberador en esta América, donde las políticas del filosofar sean dimensionadas en su carácter utópico emancipatorio. Hacer un estudio de este tipo implicó e implica también una crítica inmersa a las prácticas académicas de la filosofía que coartan la función social que tienen históricamente. Y es que esta actitud despolitizante (¿antipolitizante?) del filosofar es la que, paradójicamente, más ha permeado en la sociedad al conjugar el lugar común de que la filosofía maneja temas y términos para iniciados, de que es un asunto para viajar platónicamente al “mundo de las ideas” y estar admirándose de cada una de ellas por todo el tiempo posible.

Paradójico es, hay que insistir en ello, el que la filosofía que más se ha alejado de la sociedad opere ideológicamente en la conformación de *la imagen* misma de toda filosofía. Este platonismo que opera en esta imagen de la filosofía es la que ha llevado a afirmar, no sólo a nivel cotidiano (¡lo cual no es un detalle menor!), que la filosofía no sirve para nada. E incluso se ha querido eliminar de los planes de estudio de la educación media superior.

De ahí justamente la necesidad de estudiar la historicidad de la historia de las ideas desde el siglo pasado hasta el presente: esta disciplina ha sido una ya tradicional forma de filosofar en nuestra América y sus quehaceres llaman a la función pública de la filosofía, función democratizante del filosofar que es hoy urgente cultivar ante tales retos excluyentes

y gattopardistas de la educación actual “eficiente” y “profesionalizante”. Por ello justamente la necesidad de elaborar un estudio materialista de las ideas que las aborda en su historicidad y realidad. Realidad que no sólo es racional, sino también ideal. Y sin estos ideales reales los puntos nodales en la producción de las ideas construidas por los sujetos colectivos concretos a los que habría que atender también desde la filosofía en esta tensión entre la realidad vivida y la realidad buscada.

CAPÍTULO 1

METODOLOGÍA Y DEFINICIONES DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN NUESTRA AMÉRICA DURANTE EL SIGLO XX. PRECEDENTES FUNDAMENTALES EN LA OBRA DE HORACIO CERUTTI GULDBERG

*“La gran revolución de nuestro tiempo
consiste en este descubrimiento de la
historicidad, que es llave fundamental para
toda tarea de decodificación del discurso
opresor”*

Arturo Andrés Roig, 1975¹

*“detrás del historiador de la filosofía
hay un filósofo”*

Horacio Cerutti Guldberg, 1983².

¿En qué sentido es posible hablar de una filosofía hecha desde nuestra América? Esta pregunta tuvo una primer formulación en 1840 por el intelectual argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) en sus “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea” en Uruguay. Allí resaltó la búsqueda e investigación de un pensamiento propio, que ha sido una de las características fundamentales para la producción del conocimiento de nuestra América³. Claro está que esta “americanidad” estaba permeada de un criollismo excluyente de otras formas de filosofar existentes en la región e, incluso, negaba un pensar propiamente americano que sí se le reconocía al europeo occidental. Por ello, en el siglo XX esta pregunta será reformulada por la historia de las ideas: ¿en qué sentido es posible hablar de una historia del pensamiento latinoamericano? Ello tendrá un desarrollo importante y fecundo, así como fundamental para la filosofía y el pensamiento latinoamericanista. Es en la historia de las ideas, contrario a lo que se ha llegado a afirmar

-
- 1 Arturo Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina” [1975] en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, CCyDEL-UNAM, 1981, pp. 20.
 - 2 “Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía”, (Ponencia presentada en el Segundo Simposio de Profesores de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, sobre “La Investigación en Historia de la Filosofía”, 14 al 18 de febrero de 1983). Incluido en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, 2ª edición, [introducción Rafael Moreno Montes de Oca], México, CCYDEL, UNAM, Porrúa, 1997, p. 122 (Primera edición, Universidad de Guadalajara, 1986).
 - 3 Juan Bautista Alberdi, “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea”, Montevideo, Uruguay, 1840. Disponible en web: <<http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi/>> Contrario a la fecha de autoría que en la página se afirma (1842), Horacio Cerutti, ha enfatizado, a partir de las investigaciones de Arturo Ardao, que es 1840 la fecha correcta. Ver su *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2011, p. 34.

recientemente, que ha habido una variedad de nombres y enfoques teórico-metodológicos⁴. Enfoques que la han enriquecido y complejizado a lo largo del citado siglo en aspectos teóricos, metodológicos y epistemológicos.

Sería tanto imposible como deseable elaborar aquí un estudio detallado y profundo sobre esta formulación intelectual latinoamericanista. Ello superaría los objetivos del presente estudio. Por ello, en este capítulo se abordará solamente la historia de la historiografía de las ideas filosóficas nuestroamericanas de forma panorámica. Así, se podrán analizar entonces cuatro autores fundamentales, mas no los únicos, para las propuestas teórico-metodológicas que Horacio Cerutti (1950) ha elaborado desde hace más de cuatro décadas en esta disciplina⁵. Estos son: el español “transterrado” José Gaos (1900-1969), el uruguayo Arturo Ardao (1912-2003), el argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012) y el panameño Ricaurte Soler (1932-1994).

4 Por ejemplo, Alejandro Herrero, académico de la Universidad Nacional de Lanús (Argentina), ha escrito recientemente, buscando definir a la historia de las ideas, que ésta posee un “carácter difuso e impreciso del objeto de la historia de las ideas. [...Pues] la historia de las ideas puede ser pensada como un punto de encuentro de distintas disciplinas”. En Alejandro Herrero, “Historia de las ideas” en Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig [directores], *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008, pp. 260-262. Cabe decir que estas afirmaciones se deben, en gran medida, tanto al desconocimiento de la historicidad misma de esta historia en nuestra América como al empleo de sus fuentes (una encuesta sobre historia de las ideas de 1996 a historiadores, muchos de ellos franceses y argentinos). Estas consideraciones serán matizadas a lo largo del presente capítulo. Más adelante, en el tercer capítulo de esta tesis, se hará un análisis y balance pormenorizado y detallado de ésta y otras definiciones que se han elaborado recientemente sobre la historia de las ideas para, siguiendo la propuesta epistémico-metodológica de Horacio Cerutti, poder tener una valoración de su recepción y descripción actual.

5 De particular importancia para el estudio de la historia de las ideas en Cerutti son los intelectuales Francisco Romero y Augusto Salazar Bondy, que han sido motivo de discusiones para el autor. Se considera que ello, no obstante esta trascendencia citada, no implica su influencia en terminologías que han sido construidas por el mismo Cerutti. Remito a sus más recientes estudios: para el caso de Francisco Romero, el apartado “Problemas metodológicos en el estudio de la historia de la filosofía” en el capítulo “Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía” en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, pp. 122-137; “La normalización filosófica y el problema de la filosofía iberoamericana en la primera mitad del siglo XX” en *Experiencias en el tiempo*, Morelia, Jitanjáfora, 2001, pp. 37-66; y “<<Normalización>>...y después” en *Y seguimos filosofando*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2009, pp. 89-105. Para el caso de Augusto Salazar Bondy, es decisivo su “Sección segunda: ...a partir de la propia historia...” en *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CRIM-CCyDEL-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000, pp. 71-118.

1.1 Importancia de la Historia de las Ideas para nuestra América

Quizá una de las primeras preguntas que pueden saltar a la vista es la siguiente: ¿por qué es importante estudiar las diferentes historias de las ideas de nuestra América? Derivando de allí otras cuestiones como son: ¿para qué sirve estudiar la historia de las ideas en esta región?, y ¿qué implicaciones tiene para la filosofía latinoamericanista? Conviene entonces responderlas con planteamientos que guíen la reflexión hacia sus aspectos teórico-metodológicos. Ello permitirá distinguir las diferentes formas en que se han desarrollado las historias de las ideas filosóficas de nuestra América.

Como se indicó líneas arriba, se procederá a contextualizar la producción de la historia de las ideas del siglo XX. Para tal objetivo, se abordará el estudio del filósofo e historiador de las ideas argentino Arturo Andrés Roig titulado “Importancia de la Historia de las Ideas para América Latina”, publicado en 1977 en la *Revista Pucara* de Ecuador⁶. En dicho artículo, bajo una perspectiva enmarcada en una “filosofía de la liberación” de corte historicista, el filósofo mendocino parte de la categoría “etapas metodológicas” para exponer someramente un estado de la cuestión desde principios del siglo XX hasta su momento actual (1977)⁷. Sin embargo, como se podrá apreciar a lo largo del presente apartado, conviene reformular la categoría de “etapas metodológicas” como “núcleos metodológicos” históricamente determinados, ya que la noción misma de las “etapas” alude a un sentido de ordenamiento lógico y hasta evolutivo de los hechos referentes, en los cuales no habría relaciones entre ellos mas que gradualmente, y es justamente el mismo Roig el que resalta estas conexiones entre uno y otro “núcleos metodológicos”, enfatizando además los procesos teórico-metodológicos de las historias de las ideas como “avances” críticos relacionados entre sí. A continuación se sintetiza el citado estudio centrándose en la periodización que se elabora en él respecto de la historia de las ideas.

6 A. Roig, “Importancia de la Historia de las Ideas para América Latina” en *Revista Pucara*, Cuenca, enero de 1977, núm. 1, pp. 49-55. Reeditado en Arturo Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, pp. 25-33.

7 Horacio Cerutti lo ha ubicado en el subsector historicista del sector crítico del populismo de las filosofías para la liberación en su estudio *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Arturo Roig se deslindó de una “filosofía de la liberación”, entendida en su veta populista hegemónica como “expresión de un pensar antidialéctico”, a partir de un escrito en junio de 1984 en Quito, Ecuador. Véase A. Roig, “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” [1984] en Horacio Cerutti [coord.], *Revista Nuestra América*, no. 11 “Filosofía de la liberación”, México, CCyDEL-UNAM, mayo-agosto de 1984, pp. 55-59.

A principios del siglo XX la historia de las ideas filosóficas—que tuviera, siguiendo a Roig, sus primeros visos a fines de la década de 1830 con intelectuales como el argentino Juan Bautista Alberdi, el venezolano Fermín del Toro y Blanco (1806-1865) o el cubano José de la Luz y Caballero (1800-1862)—se generaliza en los primeros centros culturales del continente. En Argentina, los nombres de Alejandro Korn (1860-1936) y José Ingenieros (1877-1925) son denotados como importantes filósofos de corte anti-positivista. No será sino hasta 1940 cuando se constituya propiamente esta historiografía con las plumas del uruguayo Arturo Ardao, el argentino Francisco Romero (1891-1962) y, en México, Leopoldo Zea (1912-2004), Samuel Ramos (1897-1959) y el español José Gaos. Institucionalización que ha sido descrita por Romero como una “Normalización filosófica” la cual, someramente dicho, postula la normalidad de la existencia de la filosofía en América Latina en sentido inmanente y expresada en revistas y libros, así como un sentido academicista despolitizado de la misma que lo separó de la realidad socio-histórica en la que se desarrolló⁸. Es en estos momentos de la filosofía en América Latina, con las distintas concepciones de la subdisciplina, que se da una institución de la historia de las ideas filosóficas con un corte académico universitario y que enfatizará la problemática nacional en el pensamiento. El “método generacional” y el “circunstancialismo”, impulsados por José Ortega y Gasset (1883-1995), fueron metodológicamente importantes en este sentido. Por ello, cabe tildar entonces a este núcleo metodológico como *circunstancialista*. José Gaos y Arturo Ardao, cuyas propuestas teórico-metodológicas se analizarán más adelante, se encontrarían en este marco.

Otro momento se da en las décadas de 1960 y sobre todo 1970 para la historia de las ideas puesta en relación con las ciencias sociales y humanidades, alrededor de la problemática de la ideología contenida en los discursos. En este sentido, la crítica a la

8 El tema de la “Normalización filosófica” la desarrolla Romero en Leopoldo Zea [pról. y selec] “Sobre la filosofía en Iberoamérica” [1940] en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, B. Costa-Editor Amic, 1968, pp. 33-56. Es muy recomendable el estudio sobre Romero y sus implicaciones en las disciplinas como la filosofía, la literatura y el ensayo que elabora José Rafael Mondragón Velázquez, “Para una crítica de la literatura pura y la filosofía auténtica. Arqueología de la <<pureza>>”, apartado del capítulo “Problemas para la lectura de la prosa de ideas de nuestra América” en *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, México, FFyL-UNAM, Tesis de doctorado en Letras Latinoamericanas, febrero de 2013, pp. 23-36 (agradezco a María del Rayo Ramírez Fierro la referencia a tan valioso material). Para un acercamiento al tema, en la perspectiva de Cerutti, se pueden ver los estudios citados en la nota 5, así como el estudio y bibliografía “Normalización profesionalizante” en *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, pp. 61-78.

normalización filosófica es manifiesta en esta etapa. Ello se materializó con los estudios de historia de las ideas en los que se relacionaron temas “no filosóficos” (normalizadamente hablando) como lo social, lo económico y lo político, siendo Leopoldo Zea Aguilar, en México, uno de sus cultivadores más fecundos. Sus precursores serían José Carlos Mariátegui (1894-1930) en Perú y José Ingenieros en Argentina.

Con lo anterior, Roig se dedica a analizar los “nuevos enfoques metodológicos” iniciados desde la década de 1960 y que presentan un carácter regional y no tan sólo nacional de alcance en la historia de las ideas. La llamada “guerra fría” iniciada con la posguerra y la “Revolución Cubana” (1959) serán de importante talante para este quehacer historiográfico. El compromiso intelectual con esta revolución latinoamericana es patente. Lo novedoso de estos enfoques, para Roig, estriba en

describir corrientes y sistemas mostrando su conexión y dependencia respecto del pensamiento de los países rectores del Viejo Continente, hecho del cual surgía la decepción y frecuentemente la desvalorización de lo propio. La periodización de nuestra historia quedaba así mismo *sujeta a la aplicada por los historiadores extranjeros* que hacían de modelo y las influencias eran entendidas como un *proceso externo*, sin que hubiera una valorización dialéctica de los desarrollos autóctonos⁹.

El marxismo y las nociones de “centro” y “periferia” —postulados por la CEPAL a fines de la década de 1940— como términos analíticos de interpretación socioeconómica latinoamericana son trascendentes para las historias de las ideas filosóficas latinoamericanas. Así, se da un abandono del “método generacional” y el “circunstancialismo” por el entronque de las ideas en diferentes saberes académicos. Con ello, se quita la restricción de las ideas en su sentido idealista y se visualiza la historia del pensamiento como expresión de determinados grupos de una clase social. Las exigencias de una autoconciencia crítica y el análisis ideológico de los discursos en la búsqueda de la integración latinoamericana son los problemas fundamentales para la crítica de esos métodos y la citada normalización filosófica. El entroncamiento de la historia de las ideas con la realidad regional y su quehacer político es manifiesto. Misma que permitiría, para

9 A. Roig, “Importancia de la historia de las ideas para América Latina” [1976] en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, p. 30. *Cursivas mías.*

Roig, abordar a las ideas desde una filosofía realista como elementos estructurales que superen la mera descripción historiográfica para un quehacer comprometido de estas humanidades y sus productores. Ricaurte Soler y Arturo Roig se pueden ubicar en este núcleo e, inclusive, como se verá más adelante, algunos estudios de Horacio Cerutti muestran estos caracteres metodológicos¹⁰. Por ende, este núcleo puede ubicarse como *estructural-discursivo*.

En este sentido, Roig distinguió, en otro de sus estudios escrito en 1977 titulado “De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación”, seis ejes temáticos en los que se ha desarrollado la filosofía latinoamericana en la Historia de las ideas en nuestra América¹¹:

a) *Filosofía de la nacionalidad*: Este modo de filosofar se inserta en una “filosofía de la americanidad”. El uruguayo Arturo Ardao, en su *Filosofía en lengua española* de 1963, y el mexicano Leopoldo Zea, con su estudio *El positivismo en México* de 1943, han sido los que más han aportado, para Roig, en el campo de las ideas filosóficas nacionales. Cabría anotar también la obra del panameño Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, publicada hacia 1959.

b) *Filosofía de la historia*: Leopoldo Zea planteó ya en su *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, escrito hacia 1974, que la naturaleza y destino de una filosofía latinoamericana se expresará como una Filosofía de la Historia Americana. No obstante, para Roig habría que tomar distancia de esta temática por la falta de asunción crítica de la historicidad de nuestra América¹².

c) *Filosofía de la cultura*: desarrollada en la década de 1930 por los argentinos Alejandro Korn y José Ingenieros y en la década de 1950 por el brasileño João Cruz Costa (1904-1978). Ellos no sólo desarrollaron una “filosofía de la nacionalidad”, sino que

10 Ver los estudios de Horacio Cerutti: “Para una filosofía política indo-iberoamericana; América en las utopías del renacimiento” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974, pp. 53-91; y “Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano”, en *Pucara*, núm. 1, enero, Cuenca, 1977, pp. 21-48. También en *Latinoamérica*, núm. 11, julio-diciembre, 1990, México, pp. 215-244. Reedición en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, pp. 47-79.

11 A. Roig, “De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la liberación” [1977], en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, pp. 35-62, especialmente pp. 35-37.

12 Ver al respecto el debate que Arturo Roig tiene con Leopoldo Zea en Horacio Cerutti, “Para un antes dialéctico de la transdiscursividad” en *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009, pp. 191-199. Para una postura más definida de la filosofía de la historia de Leopoldo Zea es imprescindible ver su *Filosofía de la historia americana* (México, FCE, 1978).

enfataron sus reflexiones en el desarrollo de una “cultura nacional”. Cabría apuntar aquí a la llamada “filosofía del mexicano”, que fue también desarrollada entre las décadas de 1930 y 1950, donde se encuentra, por ejemplo, la obra de Samuel Ramos (1897-1959) *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1934 y el “grupo Hiperión” entre 1948 y 1952, con Leopoldo Zea como su mayor exponente¹³.

d) *Análisis y teoría del discurso filosófico latinoamericano*: presentada no sólo como un recurso metodológico, sino también como una línea novedosa de análisis del discurso. Roig ubica en esta temática a Francisco Miró Quesada (1918) en su obra *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (escrito hacia 1956 y publicado en México por el Fondo de Cultura Económica en 1974), donde, en la interpretación del filósofo argentino, “a partir de las nociones de <<tradición>> y <<circunstancia>>, derivadas de la historiografía de las ideas tal como lo ha intentado el historicismo hispanoamericano, sienta las bases para lo que bien podríamos llamar una <<filosofía del discurso filosófico latinoamericano>>”¹⁴. Tiene que citarse también al mismo Arturo Roig, sobre todo en su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* editado en 1981, obra que compila estudios producidos entre 1971 y 1979 con este enfoque¹⁵.

13 Para una ampliación sobre el tema se pueden ver las obras de Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, FFyL-UNAM, 1960; José Gaos, “La filosofía del mexicano” en *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial, 1980, pp. 77-134; Guillermo Hurtado [introducción y selección], *El Hiperión. Antología*, México, UNAM, 2006 y Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.

14 A. Roig, “De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la liberación” [1977], en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, p. 36. Horacio Cerutti ha denotado que la obra del filósofo peruano es una tesis y no propiamente un estudio de historia de las ideas. Ver al respecto Horacio Cerutti Guldberg, “Prólogo” en Francisco Miró Quesada, *Obras Esenciales, tomo X: Proyecto y realización del filosofar latinoamericano [1981]. Textos conexos*, Lima, Perú, Universidad Ricardo Palma/Organización de Estados Iberoamericanos/El Comercio, 2010, pp. 9-35. Por otro lado, para la filósofa e historiadora de las ideas peruana María Luisa Rivara de Tuesta, la citada obra de Miró Quesada es un estudio histórico del “proceso” de conformación del proyecto filosófico latinoamericana en tanto que es “una obra de aliento para quien siente el imperativo de filosofar, sea desde el plano universal, que él llama asuntivo, o desde el plano concreto de nuestra realidad, que él denomina afirmativo”. En María Luisa Rivara de Tuesta, “Prólogo” en Francisco Miró Quesada, *Obras Esenciales, tomo IX: Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano [1956]. Textos conexos*, Lima, Perú, Universidad Ricardo Palma/Organización de Estados Iberoamericanos/El Comercio, 2010, pp. 9-22 (la cita es de la p. 22. Agradezco a Horacio Cerutti la valiosa referencia). Cabría entonces, para una futura investigación, estudiar el posible ámbito discursivo que sugiere Roig en la obra de Miró Quesada.

15 Es importante tener en cuenta la forma en la que Roig desarrolló la temática discursiva desde un “giro lingüístico” cercano a la escuela rusa, sobre todo de Valentin Voloshinov (1895-1936). Ver al respecto los estudios de Horacio Cerutti “Segunda sección. Fantástico sobremundo” en *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009, pp. 103-149 y también su estudio aún inédito “Para continuar la antropofagia de un Calibán”, México, 2012, 17 pp. (gentileza del autor). Vabe decir que dichas obras son la expresión de la metodología en acto de la historia de las ideas propuesta por Cerutti. En el siguiente capítulo se ahondará este último punto.

e) *Filosofía política*: Roig señaló al filósofo mexicano Abelardo Villegas (1934-2001) como el más prolífico en este campo. Prueba de ello estaba, por ejemplo, en su obra *La filosofía en la historia política de México* publicada hacia 1966 y allí Villegas resaltaba la connotación política de las ideas filosóficas.

f) *Filosofía social*: es el argentino José Ingenieros quien habría denotado, para Roig, la necesaria relación del estudio del pensamiento social latinoamericano con una historia de las ideas.

Todas estas consideraciones ponen en cuestión el academicismo universitario desarrollado en la filosofía, debido a la riqueza y variedad de temáticas, metodologías y enfoques que atiende una historia de las ideas más allá de las filosóficas en sentido estricto.

Resumiendo. Ante este panorama histórico de la Historia de las Ideas, se ha querido resaltar aquí el término “núcleos metodológicos” para poder abordar sus diferentes matices, temáticas y metodologías. Núcleos que, cabe recordarlo, son históricos y que no limitan la producción de sus exponentes en un sólo *núcleo*. Se han podido distinguir dos grandes núcleos: el *núcleo circunstancialista* (décadas de 1940 a 1960) y un *núcleo estructural-discursivo* (gestado desde la década de 1970). El primero estaría enmarcado por una institucionalización, en la que se partiría de un análisis histórico de las ideas en una historia cultural que permitiría distinguir las “circunstancias” de las ideas y “generaciones” de seres humanos que las han producido; mientras que el segundo analizaría las ideas históricamente producidas en un marco más amplio que la cultura, estructuralmente comprendida, para investigar su operatividad epistémica en otros ámbitos no meramente filosóficos, académicamente hablando, como el político, por ejemplo.

Ambos *núcleos*, sin embargo, resaltan el estudio de la identidad latinoamericana a partir del estudio histórico de las ideas, filosóficas en particular, y el problema del sujeto. En ellos, “la realidad social concreta como punto de partida del juicio de valor con el que se intenta historiar las ideas” supera todo idealismo sistémico del filosofar. Esta es justamente la importancia de la historia de las ideas para nuestra América que apunta Roig, en relación con la “filosofía de la liberación” argentina en ese entonces en construcción¹⁶. De este

16 Se pone el término “filosofía de la liberación” entrecomillado porque no hay ni “filosofía de” sino “para” y tampoco una sola filosofía “para la liberación”, sino muchas “filosofías para la liberación” argentinas.

modo, se pueden abordar los filosofemas pre-filosóficos y las ideologías para-filosóficas en un sentido comprometido no sólo del filosofar sino, especialmente, del filósofo¹⁷.

A continuación se abordarán las metodologías y definiciones de cuatro historiadores de las ideas filosóficas de nuestra América que se ubican en los *núcleos metodológicos* citados: dentro del *circunstancialista* se analizará a José Gaos y Arturo Ardao; y Ricaurte Soler y Arturo Roig dentro del *estructural-discursivo*. Sus propuestas y reflexiones epistémico-metodológicas han sido aportativas dentro del entramado categorial y metodológico que le han permitido a Horacio Cerutti construir su definición de la “Historia de las Ideas”, como se podrá apreciar en el segundo capítulo.

1.2 El núcleo circunstancialista: José Gaos y Arturo Ardao

Este núcleo tiene la particularidad de impulsar y elaborar una historia de las ideas en una perspectiva universalista al vincularla con una historia “humana”. Con José Gaos se podrá iniciar una apertura metodológica de las ideas filosóficas hacia aquellas ideas que no son, en sentido estricto, filosofía pura, y así ampliar la noción misma de filosofía; mientras que con Arturo Ardao se proseguirá con este impulso para poder abordar no ya tan sólo una “historia de la filosofía”, sino una “historia de las ideas filosóficas” como un modo de filosofar en nuestra América.

Esto es un debate imposible de desarrollar aquí. Para ello, remito a los apartados 2.1.1 y 2.1.2 del segundo capítulo de esta obra, así como los trabajos: Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006 [1983] y Carlos Beorlegui, “La generación de los años sesenta. La filosofía de la liberación” en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, pp. 661-802. Podría objetarse que sólo se remita a Cerutti, no obstante, las otras historias de estas filosofías presentan una visión sesgada en cuanto a su pluralidad, actualidad y fecundidad. Ejemplo de ello está en Raúl Fonet Betancourt, “La filosofía de la liberación en América Latina” en *Estudios de filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 1992, pp. 85-108; y Noemí Solís Bello *et al.*, “La filosofía de la liberación” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez [edits.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México, Siglo XXI/CREFAL, 2009, pp. 399-417.

17 Es decir, siguiendo la interpretación de Arturo Roig, teniendo a los filosofemas como “el concepto abstracto no desprendido aún de la <<representación>> y por lo tanto no puede ser el objeto propio de un saber estricto” y a las ideologías como “Esa presencia [que] no se da para un pensar académico que se mueve en el mundo eidético de la conciencia intencional, sino en las formas de pensamiento que integran la lucha social del proletariado, las ideologías de los oprimidos”. Ver A. Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974, pp. 218, 231. Más adelante se atenderá al estudio de la historia de las ideas para Roig en el apartado 1.3.2.

1.2.1 José Gaos: la historia de las ideas para una historia humana

José Gaos, filósofo transterrado español, elaboró estudios que son nodales para la historia de las ideas de nuestra América¹⁸. Su llegada a México, a finales de los treinta, estuvo precedida por un prestigio intelectual. El gobierno mexicano lo acogió con hospitalidad, junto a otros intelectuales que huían de la Guerra Civil Española, con la “Operación Inteligencia” orquestada por Lázaro Cárdenas, Alfonso Reyes y Daniel Cosío Villegas¹⁹. Ubicado dentro de una metodología circunstancialista, se distanció de su mentor José Ortega y Gasset en la valoración y cultivo de la citada historiografía. Ya que mientras éste último entendía a la historia de las ideas como auténticas si se historiaban desde su “función social”, Gaos consideró a las ideas en su carácter concreto, de todo tipo de ideas y de toda la humanidad²⁰.

Lo anterior implica un “sentido amplio” de la concepción de *historia de las ideas*, como bien lo ha indicado el maestro Arturo Ardao hacia 1956²¹. Por ello, se procederá al análisis de su “metodología historiográfica” sobre las ideas. Una metodología que aborda a las ideas más allá de una filosofía en sentido estricto. La dimensión oral de su metodología es patente pues, como recuerdan Miguel León Portilla y José María Muriá, “Gaos escribió siempre pensando en un auditorio y no en un <<lectorio>>”²². Ello lo llevó a definir una historia de las ideas más allá del sentido estricto de la filosofía. Acuñó así en 1944 la categoría de “pensamiento” como objeto de una historia de las ideas en Hispanoamérica

18 De José Gaos se utilizan sus estudios decisivos en el tópico: “Historia de la filosofía, del Pensamiento, de las Ideas” y “La historia de las ideas”, apartados del capítulo “La historia de las ideas en general y en México” en *Op. Cit.*, 1980, pp. 17-22; “Notas sobre el objeto y método en la Historia de las Ideas (1969)” en *Historia de nuestra idea del mundo. Obras completas, tomo XIV*, México, UNAM, 1994, pp. 775-780. Al respecto, para una profundización, ver el excelente estudio sobre la metodología de Gaos de Rafael Mondragón Velázquez, “Problemas para la lectura de la prosa de ideas de nuestra América” en *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, pp. 19-88.

19 H. Cerutti, “José Gaos. Herencia inalienable y fecundante”, conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid en el homenaje con motivo del Centenario del nacimiento de José Gaos, 19 de diciembre del 2000. En *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*. num. 18, Madrid, pp. 207-218. También en *Experiencias en el tiempo, Op. Cit.*, 2001, p. 20 (se cita de esta última edición).

20 Ver H. Cerutti Guldberg, “Historia de las ideas” en *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, México, UAEM, 2000. En web: <http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/historia_de_las_ideas.htm>. Consultado el 25 de diciembre del 2012.

21 Arturo Ardao, “Sobre el concepto de historia de las ideas” [1956] en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Editorial Alfa, 1963, p. 83.

22 Miguel León Portilla y José María Muriá, “La muerte de Gaos” en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, Barcelona, no. 130/131, marzo-abril 1992, p. 43. Citado por Horacio Cerutti, “José Gaos...” *Ibid.*, 2001, p. 29.

para así poder analizar y distinguir justamente estas ideas de todo tipo y de toda la humanidad²³. Vale la pena citarlo para atender a la fecundidad crítica y creativa de su propuesta:

El “pensamiento” es aquel pensamiento que no tiene por fondo los objetos sistemáticos y trascendentes de la filosofía, sino objetos inmanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancias, es decir, de las de un lugar y un tiempo inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como formas los métodos y el estilo de la filosofía o de la ciencia; o que no tiene aquellos objetos, sino los indicados, ni usa estos métodos y estilo, pero que idea y se expresa en formas, orales y escritas, literarias –géneros y estilo, no usadas, al menos, en la misma medida, por aquel primer pensamiento [el de la filosofía sistemática]. Al “pensamiento” se le considera frecuentemente por ello como literatura²⁴.

Esta “amplitud” de la filosofía fue reafirmada en un curso de 1969 en el Colegio de México. Allí, Gaos afirmó que la Historia de las Ideas tiene un anhelo de totalidad que sólo se cumpliría en una “Historia Humana”. Por lo que dicha historia con carácter universal operaría para regular, orientar y presidir, en tanto ideal, todos los trabajos historiográficos de esta Historia de las Ideas. Una Historia escrita con mayúscula que refiere para Gaos, según Andrés Lira, al estudio del pasado. Por ello, el objeto de la historia de las ideas sería el pensamiento humano que producen los sujetos concretos, quienes marcan su carácter subjetivo. Los pensadores serían propiamente los sujetos profesionales de las ideas que intervienen en la vida pública, en tanto vida política nacional e internacional, y la historicidad de las ideas mismas no se encontraría tanto en ellas mismas como en su ser pensadas por los hombres²⁵.

Para el filósofo transterrado, una idea es “siempre restricción de un hombre a una determinada situación de su vida. [...Es] una acción que el hombre realiza en vista de una

23 J. Gaos, “El pensamiento hispanoamericano”, en *Jornadas*. México, Centro de Estudios Sociales-El Colegio de México, núm. 12, 1944. Citado por Horacio Cerutti, en *Id.*, 2001.

24 Citado por R. Mondragón Velázquez, *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, p. 55.

25 J. Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 776.

determinada circunstancia”²⁶. El filósofo necesita abrir su sentido para que, mas allá de su tradicional cultivo, haya un abordaje no academicista universitario. Así, para Gaos es posible distinguir tres sentidos gradualmente globales de “Historias”: una “Historia de la filosofía”, en sentido estricto, que se refiera a las ideas filosóficas; una “Historia del pensamiento”, referida a las ideas profesadas o mentadas, y una “Historia de las ideas” de todas las clases y todos los hombres. Por lo que, al hablar de “Historia de las Ideas es obligado decir <<en>> —donde sea”²⁷.

Todo lo anterior implica un manejo de fuentes. Éstas pueden estar, siguiendo a Gaos, tanto en los documentos como en los monumentos. Porque la Historia de las Ideas debe afrontar toda fuente, sea verdadera o no lo sea. Por ello, la historia de las ideas no es la historia de la “verdad”, ni una historia positivista. Ello permitirá a la historiografía narrar la sucesión histórica entendida como el pasado o describir las ideas de cualquier fuente histórica. De este modo, el filósofo español postula un principio metodológico importante: se tiene que conceptualizar y analizar desde las fuentes mismas. Conjuntamente con esto, habría que considerar también, siguiendo la definición del “pensamiento” gaosiana, a los sujetos productores del lenguaje como mediación nodal entre las fuentes y los sujetos (de ahí la importancia de la oralidad y la escritura)²⁸.

Hay pues, luego de recabar las fuentes, dos etapas metódicas: una, la *doxográfica*, en la que se describe y narran los sucesos históricos, y dos, la *etiológica*, es la exposición de las causas y explicación de las ideas meramente reseñadas en la etapa doxográfica. Pero la explicación de dichos sectores no puede ser tan sólo explicativo a partir de uno de sus elementos. Antes bien, la explicación de uno, por los demás, puede ser un causal — eficiente, final o formal— y ser esencia, ley, función o estilo de la investigación historiográfica. De allí la importancia de “comprender lo expresado” a partir de su interpretación. Interpretación que, para el transterrado, se tiene que dar en un ámbito científico como es la Hermenéutica. La cual implica una “experiencia y conocimiento de las relaciones normales y anormales entre las expresiones y lo expresado por ellas”. Es decir, la Hermenéutica interpreta científicamente una determinada expresión por comparación con otras expresiones interpretadas que se mueven en espiral. Así, la Historia

26 J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 20.

27 *Ibid.*, pp. 19-20.

28 J. Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, pp. 776-780. Ver R. Mondragón, *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, pp. 19-57.

de las Ideas “puede alcanzar certezas” válidas y no verdades totales, ya que éstas últimas serían contrarias a la *ambigüedad de la expresión*, que puede ser verdadera o falsa, pero siempre valiosa.

Las expresiones, pues, son comparadas con caracteres de época de las expresiones verbales o de las ideas mismas. Así, la Historia de las Ideas tiene para Gaos un sentido práxico, de filosofar, ya que es “concebida como aquella especialización de la Historia que pone en primer término las ideas y en otros términos las demás partes del todo de la historia humana [y así] es capaz de hacer justicia a las peculiares características”²⁹.

Con lo que el hacedor de la Historia de las Ideas es un profesional que piensa, no sólo filosofa en sentido estricto, temas que están más allá de los escritos, con lo oral. Su sentido práxico se encuentra en este punto. Denota, además, la importancia de cultivar una historia de las ideas: la centralidad del sujeto concreto en su circunstancia es fundamental para poder historiar toda idea humana. La noción de “pensamiento” fue clave para poder ampliar su campo de estudio.

Concluyendo. La historia de las ideas tiene en Gaos a un importante estudioso cuyo mérito fue reflexionar sobre el modo de ejercer una historiografía de este tipo y, con ello también, una epistemología sobre esta disciplina, mismas que serán un precedente importante como ampliaciones y problematizaciones metodológicas que son hechas por otros historiadores, como el uruguayo Arturo Ardao.

1.2.2 Arturo Ardao: el americanismo de las ideas filosóficas

Es quizá el maestro uruguayo Arturo Ardao el que ha avanzado, después del maestro Gaos, con las reflexiones sobre el modo y conocimiento de la historia de las ideas. En un conciso estudio publicado hacia 1956 y titulado “Sobre el concepto de Historia de las Ideas”, el filósofo apunta que la historia de las ideas es producto de la fecunda relación entre la filosofía y la historia, las cuales a su vez se hallan sometidas a una profunda revisión teórica. Asimismo, son las ideas filosóficas las directrices de otras ideas³⁰.

Ardao emprende una revisión crítica del concepto mismo de *historia de las ideas* a partir de las definiciones dadas por José Ortega y Gasset, Francisco Romero y José Gaos,

29 J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 22.

30 Arturo Ardao, “Sobre el concepto de Historia de las ideas” [1956] en *Filosofía en lengua española*, Montevideo, Editorial Alfa, 1963, pp. 83-91.

del que ya se expuso en el apartado previo. Estos tres estudiosos tienen definiciones “graduales” para el autor. Vale la pena citarlo:

Para Ortega, en un primer plano, *historia de las ideas* es historia de las ideas puras o abstractas, lo que establece para negar de inmediato su legitimidad. Para Gaos, *historia de las ideas* es historia de las ideas concretas de todas clases y de todas las clases de hombres. Para Romero, *historia de las ideas* es la que registra los pensamientos en cuanto ideología del proceso histórico, como fermentos u orientaciones de la existencia política y social. El concepto de Romero resulta intermedio entre el restrictivo de Ortega y el amplio de Gaos³¹.

Esta revisión de las diferentes teorizaciones que se han hecho del término *historia de las ideas* en Iberoamérica le permite al filósofo uruguayo afirmar que sólo tiene sentido una historia de las ideas como historia particularizada de ciertas ideas, teniendo en las filosóficas un carácter general y directriz. Por ello, la historia de las ideas es un “conjunto de estudios históricos en los distintos dominios particulares de las ideas, y no como rótulo que denomine a indagaciones globales de las mismas”³².

Definición que presenta, al menos, dos implicaciones: una es que el deslinde entre diversos sectores de ideas es siempre convencional en tanto histórico, jugando así un papel de paradigmas ideológicos que dominan en interpretaciones culturales generales; la segunda, es que las ideas que han tenido este papel hegemónico han sido las filosóficas, sin coartar el valor de las otras ideas. Por ello, para el mismo Ardao está muy claro que la *historia de las ideas filosóficas* es sólo una parte de la *historia de las ideas en general* porque “<<historia de las ideas>>, debe entonces quedar para designar el conjunto de los estudios históricos en los distintos dominios particulares de las ideas”³³.

Cabe ahora atender a lo que entiende por “ideas filosóficas”. Hay una doble acepción del término para Ardao: por un lado, alude a la filosofía inmanente, pura y abstracta; por el otro, están las ideas filosóficas con sus concretas circunstancias históricas. Es de estas últimas que se deriva la equivalencia entre *historia de la filosofía* e *historia de las ideas filosóficas*, las cuales necesitan vincularse con una *historia de la cultura* entendiéndola como una historia *total* de la humanidad.

31 A. Ardao, *Ibid.*, p. 83. Cursivas en el original.

32 *Ibid.*, pp. 87-88.

33 *Id.*

De este modo, la presencia en nuestra América de una “Historia de las Ideas Filosóficas” sólo es posible porque no se han consolidado las naciones de esta América. De ahí que la circunstancia histórica de las ideas tenga también una praxis relacionada con un americanismo nacionalista para Ardao. El sentido político de la historia de las ideas filosóficas se manifiesta en los procesos de construcción nacional³⁴. Asimismo, las ideas filosóficas condicionan y dirigen a las otras ideas debido a su “carácter general”. Por eso son ideas “abstractas” o “circunstanciales”, ellas se legitiman, tanto en el proceso universal mundial como en el particular americano, y tienen que ser enseñadas en cualquier curso de historia de las ideas por su carácter general que ayuda a esclarecer los procesos de las demás ideas. De allí la importancia de nombrar las regiones³⁵.

Concluyendo. El aporte hecho por Ardao a la historiografía de la historia de las ideas consiste, por tanto, en el postulado de la historia de las ideas filosóficas como una historia de la filosofía hecha propiamente en América. La legitimidad que le era propia fue atendida por el filósofo gracias a su particularidad americana, a su circunstancia, que es tan legítima como la circunstancia europea u otra y, por ende, enmarcada en circunstancias universales humanas. De allí la persistencia de la historia cultural.

1.3 El núcleo estructural-discursivo: Ricaurte Soler y Arturo Andrés Roig

Dentro de este núcleo se podrá encontrar un análisis histórico de las ideas que no atienda solamente a las circunstancias culturales en las que se gestan, sino también, bajo influencia de un marxismo y en un contexto de compromiso intelectual políticamente definido, a la búsqueda de la operatividad de estas ideas en un ámbito estructural como ideologías, particularmente en la “superestructura”. Ello llevaría a autores como los que a continuación se analizarán, Ricaurte Soler y Arturo Roig, a plantear una mayor apertura de la forma de

34 No es casual que Ardao le de este sentido político a la historia de las ideas, cuando América Latina experimentaba un proceso de “modernización” socioeconómica. Esto valdría la pena profundizarlo en trabajos posteriores, ya que hacerlo aquí superaría los objetivos del presente capítulo. Para un acercamiento a la historia de América Latina, ver Tulio Halperin Donghi, “Crisis del orden neocolonial” en *Historia contemporánea de América Latina*, Bogotá, Círculo de Lectores, 1981, pp. 283-427 [1969]. Cabría repensar el diagnóstico generalizado que hace Halperin de la región como “neocolonizada”, ya que sería más pertinente para aquellos países donde aún subsiste una directa relación colonial (como las Guayanas o Puerto Rico, por ejemplo), teniendo los demás países un contexto más bien poscolonial, sin que ello coarte el colonialismo existente.

35 Véase de Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, CCyDEL-UNAM, 1993. Este libro, editado por el Centro de Coordinación y Difusión de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, contiene tres obras fundamentales del autor como son “Génesis de la idea y el nombre de América” (1980), “España en el origen del nombre América Latina” (1992) y “Romania y América Latina” (1991).

filosofar en una necesaria relación con las ciencias sociales. De este modo, se relativizaba mucho más la “inmanencia” filosófica y sus linderos discursivos e ideológicos eran planteados.

1.3.1 Ricaurte Soler: hacia una historia materialista de las ideas

El filósofo Ricaurte Soler escribió dos decisivos estudios sobre la metodología y concepción de la historia de las ideas en América Latina³⁶. El primero de ellos en 1958, donde establece lo que entenderá por una *historia materialista de las ideas*, “Criterio Historiográfico para una Historia del Pensamiento Americano”, y el segundo de 1975 titulado “Consideraciones sobre la Historia de la Filosofía y de la Sociedad Latinoamericanas”, el cual postula la necesaria relación de la historia de las ideas con las teorías de la dependencia³⁷.

1.3.1.1 Hacia un materialismo historiográfico de las ideas

En el primer estudio citado, el filósofo panameño atiende desde el principio a la dialecticidad de las historiografías del pensamiento americano. Así, las contrarias concepciones idealista y materialista se relacionan dialécticamente en tanto concepciones opuestas que dan cuenta del movimiento mismo del pensamiento americano.

El análisis de los opuestos es planteado a partir de sus supuestos gnoseológicos que manifiesten las implicaciones epistemológicas y ontológicas subyacentes a cada una de estas posturas. Cabe indicar que, siguiendo a Soler, la historia de corte idealista tiene ya largo tiempo de desarrollo en nuestra América y la historia de corte materialista está apenas en ciernes.

Hay, pues, una relación entre “los fenómenos socio-económicos y políticos y las formulaciones en el campo de la teoría filosófica, sociológica o literaria”³⁸. Son estas formulaciones y fenómenos los que se tendrían que escudriñar a partir de su expresión en las diferentes historizaciones del pensamiento hispanoamericano, por lo que la filosofía producida en este sentido tiene una política intrínseca en su filosofar.

36 Ricaurte Soler, “Criterio Historiográfico para una Historia del Pensamiento Americano” [1958] y “Apéndice. Consideraciones sobre la Historia de la Filosofía y la Sociedad Latinoamericana” [1975] en *Estudios sobre Historia de las Ideas* [1960], 3ª edición, Panamá, Librería Cultural Panameña, 1979, pp. 9-16, 79-90. Debo a María del Rayo Ramírez Fierro la referencia.

37 H. Cerutti, “Historia de las ideas” en *Diccionario de Filosofía Latinamericana*.

38 R. Soler, *Estudios sobre Historia de las Ideas*, p. 9.

El idealismo filosófico en la historia de las ideas se podrá atender, siguiendo al filósofo panameño, a partir de denotar la inmanencia filosófica que determina la realidad por el pensamiento. Así, el “espíritu” hegeliano es puesto con primacía sobre la realidad. Ello implica a su vez elementos epistemológicos y ontológicos como el dualismo y la autonomía del espíritu respecto de la realidad y una historia “de la verdad” ya adquirida. Por ello, para poder analizar el pensamiento hispanoamericano, Soler llama la atención sobre estos filosofemas.

En el otro criterio historiográfico, el materialista, el espíritu es determinado por la realidad. Lo extra-lógico y extra-intelectual irrumpe en este caso para un análisis del concepto. Diferentes perspectivas filosóficas y sociológicas se relacionan necesariamente para dicho análisis: el irracionalismo existencialista, el anti-intelectualismo bergsoniano y la sociología del conocimiento, particularmente la de Karl Mannheim.

En este sentido, para Soler el academicismo ha imperado en la historiografía idealista de las ideas y ha desarrollado el pseudo-problema de la “autenticidad” de la cultura propia³⁹. Por ello, es en las modalidades particulares de una realidad que condiciona y determina pensamientos y filosofemas⁴⁰ que se puede postular esta historiografía materialista de las ideas.

De este modo, Ricaurte Soler establece lo que entenderá por una *historia materialista de las ideas*. Una historia que piense la realidad desde la realidad misma y atienda así, en sus análisis, a las determinaciones socio-históricas que contextualizan al pensamiento americano, abriéndose así a diferentes campos del saber no propiamente “filosóficos” en el sentido academicista del término. Pero será en un conciso y fundamental estudio elaborado en 1975 que podrá establecer otro paso más en la metodología de la historia de las ideas.

39 Cabe destacar aquí que el problema de la autenticidad de la filosofía latinoamericana era objeto ya desde entonces de discusiones y debates importantes que serán, como es sabido, desarrollados magistralmente a fines de la década de 1960 por Augusto Salazar Bondy (en *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968) y Leopoldo Zea (en *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969).

40 Se puede afirmar, por el lenguaje utilizado en este estudio, que Soler apela al concepto hegeliano de “filosofema”. Es decir, siguiendo la interpretación de Arturo Roig citada en la nota 17.

1.3.1.2 Historia materialista de las ideas hacia una apertura epistémica fundamental: las teorías de la dependencia

Esta concepción materialista la abordará críticamente en sus “Consideraciones sobre la Historia de la Filosofía y de la Sociedad Latinoamericanas” de 1975. Allí, el filósofo centroamericano atiende a las metodologías, logros y límites de la historiografía filosófica latinoamericana de inspiración materialista de las décadas de 1940 y 1950 en confrontación con la historiografía sociológica de la “teoría de la dependencia” (reducida, como lo indicó ya Horacio Cerutti, a la interpretación de André Gunder Frank, lo que limita su crítica⁴¹) de 1960 hasta 1975. Siendo éste su mayor aporte en la apertura epistemológica de la historia de las ideas.

En cuanto a la historiografía filosófica, Soler apunta tres dificultades para poder avanzar en la metodología materialista: la primera es que, en tanto que se encuentra aún en un proceso de construcción, *hay una ausencia de tradición y precedentes*, salvo José Ingenieros, José Carlos Mariátegui y Aníbal Ponce (1898-1938); la segunda refiere al anti-positivismo en tanto anti-intelectualismo como *la discusión general académica filosófica de entonces y, por último, la inexistencia de historias económicas y sociales a nivel latinoamericano* para explicar, siguiendo a Soler, de forma materialista el problema de las ideologías. Porque la historia ideológica “aparecía meramente yuxtapuesta a la viva y contradictoria materia de la vida social”⁴². Por ello,

La metodología correcta pareció ser, en nuestros primeros historiadores de las ideas [en las décadas de 1940 y 1950], el registro exacto de los *rasgos diferenciales* que ofrecía el contenido ideológico americano en comparación con el europeo. Esos rasgos diferenciales eran explicados entonces, para el periodo posterior a la independencia [a partir de 1824], *en función de una clase social, la burguesía latinoamericana*, que corría una trayectoria histórica a la burguesía europea⁴³.

41 Ver H. Cerutti, apartado “El problema metodológico en la historiografía latinoamericana” en “Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano” en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, pp. 49-57. (Apareció primero en *Revista Pucara*, núm. 1, enero, Cuenca, 1977, pp. 21-48. Reedición corregida en *Latinoamérica*, núm. 11, julio-diciembre, 1990, México, pp. 215-244).

42 R. Soler, *Estudios sobre Historia de las Ideas*, p. 83.

43 *Ibid.*, p. 81. La alusión a la obra de Leopoldo Zea es manifiesta aquí. Como se sabe, en *El positivismo en México*, el intelectual mexicano afirmó que este pensamiento es la expresión de la burguesía mexicana. Por ello, Soler elaboró estudios importantes sobre el positivismo argentino y las ideologías sobre nación latinoamericana donde expuso ya las críticas citadas a esta forma de historiar las ideas. Véase al respecto,

De allí que, para Soler, la historia de las ideas haya contribuido con la especificidad latinoamericana de una historia ideológica, aunque señalando inadecuadamente las *especificidades* citadas como *causas internas* y, por último, “a nivel superestructural”, ofreció una periodización y una evaluación del fenómeno ideológico de forma crítica del pensamiento latinoamericano. Pasará entonces a analizar la “teoría de la dependencia”.

La historiografía de la “teoría de la dependencia” que, como ya se apuntó, siguiendo a Cerutti, Soler reduce a la obra de André Gunder Frank (1929-2005) —y en menor medida a la de Ruy Mauro Marini (1932-1997)—, tiene que ser repensada para una historiografía del pensamiento de nuestra América⁴⁴.

Como se sabe, con la “guerra fría”, iniciada en 1947, el mundo fue “tripartido” por Estados Unidos para una “Doctrina de Seguridad Nacional”—reformulada a su vez de la “geopolítica” alemana producida durante la segunda guerra mundial. Así, los países “desarrollados” capitalistas conformarían el “Primer mundo”, mientras que los socialistas serían el “Segundo mundo”, dejando a los países “en vías de desarrollo” como integrantes del “Tercer mundo”. En este contexto se fomentó en los países del “Tercer mundo” una política económica conocida como “desarrollismo” que sostiene el deterioro de las economías latinoamericanas en los términos de intercambio con los países europeos. De ahí que el llamado “desarrollismo latinoamericano” se refiera justamente a una teoría económica desarrollada por la CEPAL en estos puntos a fines de 1940. Por lo que elaborarían las categorías de “centro industrial” y “periferia agrícola” para diagnosticar un “subdesarrollo latinoamericano” frente a los países “desarrollados” e industriales. La industrialización era el camino a seguir para alcanzar un “desarrollo” en América Latina con autonomía económica por rectoría de los Estados latinoamericanos. Por ello, las llamadas “teorías de la modernización” acompañaron a los modelos económicos de “industrialización por sustitución de importaciones” (ISI) que buscaban dicha autonomía

de Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943 (Zea elaboró un segundo volumen y fue reeditado en un solo tomo por el Fondo de Cultura Económica en 1968 con el título *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*); y de Ricaurte Soler: *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*, Panamá, Editorial Nacional, 1959 (Reeditado en 1979 en México por la UNAM); igualmente su estudio a nivel regional sobre las ideologías y nacionalismos latinoamericanos del siglo XIX, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*, México, Siglo XXI, 1980.

44 Específicamente, Soler cita la obra de André Gunder Frank *Lumpenburguesía; Lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*, Medellín, Colombia, Editorial La Oveja Negra, 1970; y de Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México, Ediciones Era, 1973. En Ricaurte Soler, *Estudios sobre Historia de las Ideas*, pp. 85-86, notas 7 y 8 respectivamente.

económica. En esa década también se produjeron teorías del “desarrollo” en Estados Unidos, las cuales, conjuntamente con la crisis del modelo ISI en América Latina a mediados de 1950, fueron objeto de muchas críticas (incluyendo a las teorías de la modernización) que se dirigieron también al marxismo de los Partidos Comunistas de América Latina. Producto de las citadas críticas fue, sobre todo, la conformación de la “teoría de la dependencia”. Sus teóricos afirmaban no ya un “subdesarrollo” latinoamericano—como sus colegas de la CEPAL—sino una “dependencia económica” que se hacía más profunda mientras más “desarrollo” se quería alcanzar. Las soluciones aportadas fueron, sin embargo, divergentes y permitió distinguir claramente dos corrientes: por un lado, en la corriente llamada “marxista”, afirmaron la necesidad de una revolución socialista de tendencia foquista guerrillera—como la citada revolución cubana—; por otro lado, en la corriente que se ha llamado “endogenista” y de la cual surgirían los futuros teóricos de las “transiciones a la democracia”, afirmaron la importancia de mantener funcionando al Estado en América Latina con la posibilidad real de situaciones de dependencia, cuyo desarrollo capitalista circunscripto y propio no buscaba la revolución socialista sino una especie de “capitalismo a la latinoamericana”⁴⁵.

Por lo anterior, se puede ver más claramente que Ricaurte Soler atiende solamente a la corriente marxista de la llamada “teoría de la dependencia”⁴⁶. No obstante, el filósofo panameño hace las siguientes caracterizaciones desde esta teoría: la historia de América Latina es producto de una colonización del “capitalismo metropolitano”, esto es, su historia es un “desarrollo del subdesarrollo latinoamericano” cuya dependencia estructural lo ubica como una periferia; así también, las clases sociales latinoamericanas son meros “satélites de las burguesías metropolitanas”. Con ello, siguiendo paradójicamente las interpretaciones de un marxismo de los Partidos Comunistas latinoamericanos (que contrastaban con las de

45 Puede verse, al respecto, el conciso estudio de Horacio Cerutti, “<<Teoría de la dependencia>> ¿una doctrina?” en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª edición, México, FCE, 2006, pp. 117-185; así también Octavio Rodríguez, “Primera parte. Los fundamentos del estructuralismo latinoamericano (años cincuenta)” y “Segunda parte. El desarrollo y las transformaciones sociales (años sesenta y setenta)” en *El estructuralismo latinoamericano*, México, Siglo XXI/CEPAL, 2006, pp. 43-342; Joseph Comblin, “La doctrina de seguridad nacional” en Antonio Cavallo Rojas, *Geopolítica y seguridad nacional en América. Lecturas Universitarias*, no. 31, México, UNAM, 1979, pp. 407-425. Para un panorama histórico general de la región puede verse Tulio Halperin Donghi, “Crisis del orden neocolonial” en *Historia contemporánea de América Latina*, pp. 283-427.

46 Cerutti ya anotaba esta crítica sin mayores matices. Ver nota 41. En el siguiente capítulo se atenderá esta cuestión.

Gunder Frank), se sustituyeron las relaciones feudales de producción por las capitalistas⁴⁷.

Esta caracterización le permite plantear críticas al “reflejismo mecánico” en el que cae esta “teoría de la dependencia” (planteada a partir de André Gunder Frank), reflejismo que fue un motivo de superación de los historiadores de las ideas de las décadas de 1940 y 1950. Asimismo, critica también su concepción de la estructura social latinoamericana en cuanto a la ausencia de los *modos de producción* de la España “moderna” en relación con los de América Latina y las “sociedades indígenas”. Pues, el mismo Soler afirma que la estructura social latinoamericana “resulta de una imposición externa, colonizadora o neocolonizadora”, por lo que no tiene ya sentido un análisis únicamente “interno” ni en el plano político que es resultado de una carencia de sentido, misma que se da por la discriminación de las ideologías “avanzadas” y las “regresivas”⁴⁸.

Para las historias de las ideas entonces “*toda universalización, toda totalización ideológica es manifestación de la especificidad*”, lo que explicaría la “asimilación” de las filosofías europeas en América Latina⁴⁹. Por ello, la universalización de la filosofía depende sólo de que se presente como tal, esto es, como “filosofía latinoamericana” y que fuese a su vez *reconocida*. De este modo, evita su hipostación al negar una universalización negadora de la particularidad. Se presenta entonces la dialéctica de lo universal y lo específico en su historicidad de la filosofía latinoamericana.

En este sentido, las “teorías de la dependencia”, a diferencia de la historia de las ideas, desconocieron los aportes de la “historia de la cultura”. Ello las llevó a universalizar el modo de producción capitalista cuyo progreso es posible detener únicamente por otra universalización como lo es la revolución socialista. Huelga decir que Soler no atiende al concepto de “modo de producción” que está, siguiendo las fuentes ya citadas, prácticamente ausente en todos estos análisis dependentistas. Aunque, como se apuntó líneas arriba, esta única salida que es la revolución se debe al empleo de la perspectiva de André Gunder Frank, uno de los integrantes de la vertiente marxista de la “teoría de la

47 Horacio Cerutti afirma que hay una polémica en 1965 entre André Gunder Frank y Rodolfo Puiggrós respecto de un modo de producción feudal en la América hispánica. Polémica que no se reduce a este debate, no obstante su difusión. Así, para el primero no sería posible hablar de ello en tanto que es el capitalismo el problema originario, mientras para el segundo sí en tanto las actitudes “feudales” de los colonizadores. Cabe apuntar que, siguiendo a Cerutti, Puiggrós está más cercano al marxismo de los PC y Gunder al marxismo crítico del estalinismo. Véase Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, pp. 121-123.

48 R. Soler, *Estudios sobre Historia de las Ideas*, p. 86.

49 *Ibid.*, pp. 87-88. *Cursivas en el original.*

dependencia”. Por ello, el modo de producción capitalista “no puede concebirse como imposición sobre las partes” pues ello conlleva plantearlo en términos ontológicos, como una totalidad cerrada (mecánica e idealista) y no como una totalidad abierta (dialéctica)⁵⁰. Sólo en ésta última es posible plantear los problemas de la nación y las clases sociales.

Soler atiende entonces a la necesidad de hacer estudios e investigaciones con un sentido materialista dialéctico que relacione los aportes de las “teorías de la dependencia” con las “historias materialistas de las ideas” en un *análisis estructural de las ideas mismas*. *Análisis* que no omite el *problema de las ideologías* como cuestiones “internas” propias de disciplinas, ni totalice el “desarrollo” del capitalismo en detrimento de las especificidades nacionales. Ello implica asumir en una síntesis dialéctica el proceso de valorización cultural latinoamericano dado en el momento afirmativo de la historia de las ideas y en el momento de negación de las “teorías de la dependencia”. Síntesis que es necesariamente materialista y que se encontraba aún, para Soler, en construcción.

1.3.1.3 Balance sobre la propuesta materialista historiográfica de las ideas de Ricaurte Soler

Resumiendo y concluyendo. Se puede apreciar que la preocupación de Ricaurte Soler de establecer un análisis estructural de las ideas que atienda a la necesaria relación epistémica entre las historias de las ideas y las teorías de la dependencia es patente en su propuesta. Sus críticas, respecto de la valoración de la cultura latinoamericana, al culturalismo de la historia de las ideas y al economicismo ahistórico de la vertiente marxista de las “teorías de la dependencia” son trascendentes para poder trabajar conjuntamente con ellas. Así, se ha podido constatar en la postura de Soler, como lo hiciera ya Horacio Cerutti, que hay un cierto hegelianismo todavía marcado⁵¹. Ello porque no se trata, como se afirmó en la conclusión de su estudio, de hacer una síntesis dialéctica de estos saberes al asumirlos, sino que se trataría de matizar cada uno de los “momentos” dialécticos en sus metodologías para pensar la realidad socio-histórica. Asimismo, el hegelianismo se cuele en su llamado al *reconocimiento* necesario de la filosofía latinoamericana. Con ello, la distinción que hace sobre la “asimilación” de la filosofía europea en la filosofía latinoamericana, mientras que la estructura social no es propiamente “asimilada” sino producto de una “imposición

50 *Ibid.*, p. 88.

51 Ver nota 41.

externa” de los “centros”. Cabría entonces matizar, incluso, si únicamente ha habido “asimilación” y si no se ha producido también una transformación tanto en la estructura social como en la filosofía latinoamericana hacia Europa misma. De igual manera, conviene reformular las totalizaciones que implican afirmar la “centralidad” y “periferia” de las regiones, pues se caería en ontologicismos totalizantes que no atienden, siguiendo la metáfora, a los “centros” en las “periferias” y las “periferias” de los “centros”. Así como hacer un balance pormenorizado de sus críticas a la “teoría de la dependencia” en sus dos vertientes para una historia de las ideas de nuestra América.

En este sentido, es importante tener presente también las propuestas metodológicas y epistémicas que Arturo Andrés Roig hiciera sobre la historia de las ideas desde la filosofía, donde a partir de la ambigüedad del concepto cuestiona su pretendida universalidad ideológica como un discurso que puede operar ideológica o críticamente en la interpretación de la realidad.

1.3.2 Arturo Andrés Roig: la historia crítica de las ideologías⁵²

Arturo Andrés Roig, filósofo argentino, ha sido quizá uno de los más prolíficos y fecundos estudiosos de la historia de las ideas y de la filosofía de nuestra América en general. Crítico de la “normalización filosófica” que despolitizara a la filosofía en la década de 1940 en Argentina, Roig aportó mucho a la filosofía latinoamericana⁵³. Da cuenta de ello el aspecto metodológico de la historia de las ideas, donde es célebre su “ampliación metodológica”. Ampliación que, de acuerdo con Horacio Cerutti, fue acogida por la UNESCO en México en 1974 como recomendaciones para el trabajo historiográfico por una reunión de un comité de expertos en historia de las ideas para la publicación de una obra de este tópico conjuntamente con la editorial Siglo XXI, lograda hasta 1986⁵⁴. Incluso, siguiendo a Cerutti, normaron algunos trabajos en la década de 1970⁵⁵. El mismo Cerutti ha asumido de manera importante los aportes metodológicos de Roig, siendo su mayor influencia teórico-

52 Arturo Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974, pp. 217-244; Roig, “Importancia de la historia de las ideas para América Latina” [1976] y “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación” [1977] en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, pp. 25-62. Es importante anotar que Roig mismo volverá a plantearse estos temas en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981. Disponible en web: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria>>

53 Véanse las notas 5 y 8 de este estudio al respecto de la “normalización filosófica”.

54 Ver Leopoldo Zea [coord. e introd.], *América Latina en sus ideas*, México, UNESCO/Siglo XXI, 1986.

55 Horacio Cerutti, “Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía”, en *Hacia una historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, p. 119.

metodológica⁵⁶.

Por lo anterior, cabe entonces abordar dos estudios en los que Roig da cuenta de su metodología propuesta para poder abordar las ideologías de los oprimidos y así historiar su pensamiento a partir de un tratamiento crítico de la historia de las ideas. El primero, ya clásico, es el de 1974 titulado “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, y el segundo de 1977 titulado “De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación”. Ambos fueron elaborados durante su “etapa” como “filósofo de la liberación”; aún en ella, siempre procuró elaborar sus análisis mostrando la importancia que la historicidad y, por esto mismo, la historia, pero sobre todo, la historia de las ideas, tienen para una filosofía propia de esta América⁵⁷. En estos estudios, Roig elabora propuestas metodológico-epistémicas de gran importancia y trascendentes para el pensamiento latinoamericanista. Cabe entonces analizarlas para poder apreciar mucho más sus aportes y tener así un panorama más integral de los precedentes teórico-metodológicos para el estudio de la obra de Horacio Cerutti.

1.3.2.1 Metodología filosófica para los discursos y las ideologías: una necesaria ampliación

En sus “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, Arturo Roig elabora reflexiones pertinentes para confeccionar una historia del pensamiento latinoamericano. Por ello, la alteridad, el sujeto en su historicidad, es la problemática principal para, a partir de allí, poder operar filosóficamente en la búsqueda del desenmascaramiento de totalidades objetivas que encubren a estos sujetos oprimiéndolos. Esto es, Roig se detiene a filosofar sobre la metodología que puede seguir una historia de las ideas filosóficas para poder elaborar una “historia de la filosofía” propia y no academicista, como ya el maestro Arturo Ardao lo planteara años antes, que incluyera a las ideas filosóficas producidas fuera de la academia para atender al *pensamiento de nuestra América*⁵⁸.

Ya el mismo Cerutti planteó la importancia de este estudio para la metodología que se abordó en lo que denominó “subsector historicista” del “sector crítico del populismo” de

56 Para los más recientes trabajos que el mismo Horacio Cerutti ha elaborado sobre Arturo Andrés Roig, ver la nota 15.

57 Véanse las consideraciones sobre las filosofías para la liberación de la nota 16.

58 Véase *supra*, el apartado 1.2.2 del presente capítulo: “Arturo Ardao: el americanismo de las ideas filosóficas”.

las “Filosofías para la liberación”⁵⁹. De tal manera que se quiere seguir aquí con esta reflexión sobre una metodología para la historia de las ideas filosóficas.

A partir de una relectura crítica de la obra de Immanuel Kant (1724-1804) y, sobre todo y muy especialmente, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Roig aborda el problema de la ambigüedad del concepto en el término “Filosofía”. Esta ambigüedad le permite al concepto operar en un sentido ya ideológico, ya crítico. Para poder discernir entre una y otra operatividad, la “conciencia de lo ideológico” es necesaria. De allí justamente que Roig indique al principio de su estudio: “Podría ser entendida la historia de la filosofía como un largo proceso en el cual reincidentemente se ha visto el hombre obligado a desenmascarar la permanente ambigüedad del término mismo de <<filosofía>>, que ha implicado e implica tanto las formas del saber crítico, como las del saber ideológico”. Esto es, todo concepto es ambiguo y sólo por la “conciencia” de lo ideológico se podrá denotar esta operatividad epistémica⁶⁰.

Pero, ¿qué filosofías han jugado un papel ideológico o crítico? Roig distingue claramente dos tendencias filosóficas que han teorizado sobre la “libertad” y la “liberación”. Las primeras, llamadas por Roig “teorías de la libertad”, han sido producidas como *filosofías del sujeto* objetivo que privilegian la esencia sobre la existencia, convirtiéndose así en filosofías ideológicas que justifican y anuncian lo que ya ha sucedido. El hegelianismo es su máxima expresión, por lo que son también un “saber crepuscular” y se simbolizan por el “búho de Minerva”. En sentido opuesto están las llamadas “teorías de la liberación” que operan críticamente frente a las “teorías de la libertad”, y son caracterizadas por Roig como *filosofías del objeto* subjetivas en tanto que privilegian la existencia sobre la esencia, operan como filosofías de denuncia del devenir. Son los filósofos poshegelianos y críticos a esta expresión los que la llevan a cabo: Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Sigmund Freud (1856-1939). Por ello, Roig caracteriza también su filosofía, en contraposición a la hegeliana, como un “saber auroral”—expresión que, según su pluma misma, Roig toma del ontólogo argentino Nimio

59 H. Cerutti, “Subsector historicista” apartado del capítulo “Metodología y sujeto del filosofar” en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 2006, pp. 388-395. Abordar las *filosofías para la liberación* implica una crítica epistemológica elaborada por Cerutti. Ver sus implicaciones y desarrollo de este tema en el apartado 2.1 del segundo capítulo de esta obra.

60 A. Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 217.

de Anquín (1896-1979)⁶¹— y es la Calandria su símbolo⁶². Por tanto, las “filosofías de anuncio” han operado como “teorías de la libertad” justificatorias de la realidad ya sucedida, mientras las “filosofías de denuncia” han operado como “teorías de la liberación” críticas de la realidad en devenir. Las “teorías de la libertad”, entonces, reducen la libertad política a la libertad de pensamiento.

El paso de una “teoría de la libertad” a una “teoría de la liberación” ha sido, para Roig, producto de la “conciencia de lo ideológico” a partir de la “conciencia de lo metodológico”. Esto es, ha enfatizado en la forma y funciones del concepto para poder reformular metodológicamente una forma de filosofar más acorde al sujeto concreto. Con ello, la “crisis del concepto”, de su inmanencia, es manifiesta. Esto es justamente lo que Roig denomina una *ampliación metodológica*. En sus palabras:

El paso de la una a la otra, implica necesariamente un cambio metodológico dentro de la historiografía filosófica, del cual no hemos tomado aún conciencia plena. Tal vez el cambio a que aludimos pueda ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento⁶³.

Por lo que se puede ya vislumbrar lo que implica una *ampliación metodológica* para Roig. Esta ampliación es una reestructuración de la historia de las ideas a partir de considerar a la filosofía en una visión estructural como un “momento” del “sistema de conexiones” en los que ha operado para la interpretación de la realidad misma en una “estructura histórica”. A partir de allí, el concepto y sus funciones pueden ser abordados desde la perspectiva de una filosofía “de denuncia”. Por ello, la filosofía, para Roig, opera en el ámbito del concepto.

61 Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, pp. 45-46.

62 Poco tiempo después Horacio Cerutti propone al colibrí como un “ave del medio día” que simbolizaría a estas filosofías de denuncia. Esto será abordado con detalle en el siguiente capítulo. Véase al respecto David Gómez Arredondo, “Sobre búhos, calandrias y colibríes: temporalidad y filosofías para la liberación”, ponencia presentada en el *I Congreso internacional “Aproximaciones y reflexiones sobre dialéctica en nuestra América”*, organizado por el Proyecto de Investigación “Espacio, dialéctica y cuerpo. Hacia una simbólica de nuestra América” (DGAPA-PAPIIT IN400511) del CIALC-UNAM, en conjunto con el área de Psicología Social de la FES Iztacala, UNAM, y celebrado del 3 al 5 de octubre del 2012 en la Sala “Leopoldo Zea” del CIALC en la Torre II de Humanidades de la UNAM. Agradezco al autor la referencia.

63 A. Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 218.

La tarea de la filosofía es, por tanto, *reformular en su discurso* la estructura histórica que ya ha sido formulada en la realidad. Ello con la finalidad de aprehenderla en conceptos que puedan devenir en “teorías de la libertad” (ignorando lo ideológico de los conceptos, como Hegel al postular su distinción entre “concepto” y “filosofema”) o en “teorías de la liberación” (que no ignora lo ideológico del concepto y parte de los “filosofemas” que, en la filosofía hegeliana, tan sólo “representan” a la realidad). Por ello, sean de denuncia o de anuncio, las filosofías aparecen cuando las contradicciones estructurales internas han llegado a su máxima expresión y, con ello, se exige pensar la estructura misma, reformulando a su vez su discurso⁶⁴. Es en este aspecto que lo metódico juega un papel importante, y con ello también el ámbito epistémico del filosofar, para poder tener conciencia de su función social que puede ser justificatoria (totalidad cerrada, mecánica) o profética en un sentido nietzscheano de “voluntad de dominio” (totalidad abierta, dialéctica) y denunciante de la estructura social y anuncie a su vez la “presencia de lo nuevo histórico”⁶⁵.

Siguiendo a Roig, el concepto tiene para Hegel dos funciones: el de ruptura y el de integración. El primero se refiere al “saber filosófico” en sentido inmanente, mientras que el segundo apela a los “filosofemas” del “saber vulgar” del “populacho” que no conceptualiza, sino que “representa” y por la cual quedan “fuera” del concepto. Pero, como se apreció con la contradicción de la estructura social, a pesar de la supuesta inmanencia del

64 Es importante apuntar que el mismo Roig sugiere aquí su momento histórico que tiene la filosofía en la Argentina de 1973-1974 por su contexto político. Su filosofar cumple entonces una función política también, además de epistémico-metodológica. En esos años, en Argentina se vivía una “vuelta al peronismo” (el gobierno “populista” que gobernó el país entre 1943 y 1955) con un Perón recién fallecido (1974) y una postura política que, amén a su derechismo pragmático adquirida por la presidenta de entonces Isabel Martínez de Perón, implicó sin duda una crisis política y social que terminaría teniendo su máxima expresión represiva en la dictadura de “Reorganización nacional” de 1976. En este panorama, los discursos políticos del “pueblo” y “anti-pueblo” (o “subversivo”) jugaron un papel muy importante. De allí que Roig apunte también la necesidad de reformular el discurso filosófico. Por ello, Cerutti distingue un “sector populista” y otro “crítico del populismo” en su *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *Op. Cit.*, caps. IV y ss., pp. 253-506. Respecto de la situación política de Argentina, he trabajado el tema en mi estudio sobre “Los discursos del <<pueblo>> y del <<subversivo>> en la dictadura argentina (1976-1983): guerra cultural en el discurso gubernamental” en *Revista digital Sures y Nortes*, año 1, número 2, México, 2012. En web: <http://suresynortes.com/dos/latitud_historia.html>

65 Roig lo afirma en “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 230. Cabría entonces hablar de dos formas de “profetismo filosófico” dentro de las filosofías para la liberación argentinas: uno de corte nietzscheano (como el de Roig) en el “subsector historicista” del “sector crítico del populismo”, y otro de corte cristiano (como el de Enrique Dussel o Juan Carlos Scanonne) en el “sector populista”. Horacio Cerutti no ha abordado, hasta donde tengo conocimiento, este matiz. Véase al respecto, Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 2006, pp. 302-474.

concepto, la función de representación es también—a su pesar—parte del concepto mismo. Por ello, a través de la reformulación metódica, los filósofos de la sospecha ponen en crisis al primero y resaltan así al segundo. La “representación” de este “saber vulgar” es tomada en cuenta por estas filosofías críticas del hegelianismo. Les atiende, por ello, el nombre de “filosofías de la representación” que logran poner en crisis la inmanencia supuesta del concepto y, con ello, poner de manifiesto que la función de integración es también función de alienación que niega “la representación (el filosofema) como verdadera forma del concepto, éste aparece cumpliendo una función de integración y de ruptura”⁶⁶. Por ello, se puede afirmar que las filosofías de denuncia abordan el aspecto de ruptura del concepto no ya como una representación hegeliana—como *interposición* entre la conciencia y su objeto como factor extraño a la conciencia (una objetividad tautológica, lógicamente hablando)—sino como una representación al interior de la conciencia misma en tanto *posición* de la conciencia en la que el objeto es oscurecido por el acto mismo de la conciencia. “Surge así—dice Roig—una conciencia falsa o culposa”, lo que llamaré también, en términos sociopolíticos y no tan sólo lógicos, una “conciencia de la alteridad” en tanto conciencia de clase⁶⁷. No obstante, Roig indica que esta “conciencia” surge “espontáneamente” y, por ende, sin mediación material alguna. Esta es, para el filósofo argentino, en términos lógicos, la operación metódica llevada a cabo por las “teorías de la liberación” para afirmar las funciones de integración y ruptura como parte del concepto y, también, de la representación.

Es por lo anterior que se puede decir que sólo la autocrítica de la conciencia puede descubrir los “modos de ocultar/manifestar” producidos por la filosofía: “La filosofía será por tanto crítica, en la medida que sea autocrítica”⁶⁸. He aquí una clave metodológica de Roig: la necesidad de la crítica y la autocrítica no le vienen de este análisis metodológico de la función del concepto, sino de una moral y una función social filosófica. Para Roig, entonces, las funciones del concepto tienen una trascendencia no sólo lógica, sino también moral y política.

Al atender Roig, siguiendo a Hegel, a la relación intrínseca y originaria de la filosofía con la política en un mismo “sistema de conexiones”—lo que se debe a las

66 A. Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 227.

67 *Id.*

68 *Ibid.*, p. 228.

nociones hegelianas de la “libertad política” y “libertad de pensamiento”⁶⁹—se denota también la *reducción* hegeliana del “sistema de conexiones” de la “libertad política” a la “libertad de pensamiento”. Es pertinente entonces plantear una *ampliación* que revalore la existencia propia y al sujeto concreto. “Este cambio de perspectiva supone necesariamente una revisión del problema histórico del comienzo de la filosofía”⁷⁰. Por ello, “la posibilidad de la filosofía latinoamericana, como también la de la ampliación metodológica que exige su constitución, podría ser entendida formalmente a partir de una especie de antimodelo, contrapuesto al modelo de la filosofía del sujeto tan rigurosamente instaurada por Hegel”⁷¹.

Este antimodelo, que requiere de la revisión crítica del problema del “comienzo de la filosofía”, hace referencia a lo que llamara *a priori antropológico*, que retoma en sentido normativo la afirmación de Hegel de “tenerse a sí mismos como valiosos y como valioso conocerse”⁷². Esto es, el tener presente una “espontánea” conciencia de la alteridad o de clase que denote también los citados modos de operar de la filosofía como justificación o denuncia. Para construir y constituir este *antimodelo*, hay un proceso que es dialéctico: en él, el concepto va de un primer momento de ruptura (abstracción) a uno de integración (concreción), por lo que la integración de un concepto se ejerce tanto en el *modelo* hegeliano como en el *antimodelo* crítico del hegeliano; mostrando también la conexión íntima entre la *alienación y ruptura*, y *dialéctica e integración*. La *dialéctica* puede operar también clausurando o abriendo el proceso de integración misma del concepto.

De allí justamente las consecuencias sociales del “discurso filosófico”. Consecuencias que, como ha mostrado Hegel, son también políticas en cuanto que la cuestión del Estado “inserta el <<discurso filosófico>> en el <<discurso político>> y se pone de manifiesto con toda crudeza y fácil lectura el contenido ideológico del primero”⁷³. El Estado es, siguiendo a Roig, una “reformulación” de la “sociedad civil”, misma que es a su vez una “formulación de la demanda social” sólo en la medida en que comprenda las

69 Roig afirma que “Para Hegel la ‘libertad de pensamiento’ no es ni puede ser extraña a la ‘libertad política’, a tal punto que la primera surge históricamente cuando se da a la vez el florecimiento de la segunda. Filosofía y política aparecen pues desde sus orígenes mismos instaladas en un *sistema de conexiones*”. En “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 220.

70 *Ibid.*, p. 220.

71 *Ibid.*, p. 221.

72 Esto es ampliamente desarrollado en su estudio “El pensamiento filosófico y su normatividad” en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. En web: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/introduccion.htm>>

73 A. Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, *Ibid.*, pp. 222-223.

necesidades individuales y grupales organizadas en un sistema político.

La filosofía del sujeto, simbolizada en el “Búho de Minerva”, vuela sólo en el crepúsculo para *reconocer* una realidad que integra ópticamente al “pueblo” o “multitud integrada” en el Estado. Es por ello un “saber filosófico” como “pensar crepuscular”. Por otra parte, las filosofías del objeto, simbolizadas por Roig en la Calandria que vuela con la madrugada, atenderían al devenir y al saber de ruptura de los “filosofemas” elaborados en el seno del “populacho”, los rechazados del “Estado” hegeliano. Son un “saber filosófico” del “pensar matinal”. Esto denota el papel contradictorio ya citado de *ruptura e integración* del concepto. Por esto mismo, el carácter *rejuvenecedor* de las filosofías del objeto expresan un “saber de liberación”. Lo cual sólo es posible abordar mientras el filósofo tenga una “conciencia de la alteridad” a partir de una “conciencia social”, la cual es una *formulación* de la demanda social.

La tarea entonces que Roig encuentra en estas filosofías de denuncia, la “filosofía de la liberación” entre ellas, es *justificar* esta “conciencia de la alteridad”. Esto es, *reformular* su demanda social en términos filosóficos. Una reformulación necesaria a niveles teóricos, biográficos (del filósofo mismo) y pedagógicos (crítico del academicismo normalizante despolitizador)⁷⁴. Se trata de una filosofía de liberación que, en tanto filosofía del objeto, rechace la integración conceptual “pura” y le dé primacía así al sujeto oprimido. Por ello, tiene que estar permanentemente en una dialéctica abierta, material, que dé cuenta, sin ignorar las dialécticas idealistas, de la “irrupción de lo nuevo y lo inesperado”⁷⁵.

Pero, ¿cómo es posible esta reformulación? Roig indica que la “espontánea conciencia de la alteridad” es el origen de las “ideologías de los oprimidos” en tanto conciencia de clase. De allí la importancia del estudio de las ideologías para clarificarlas

74 Recuérdese que Roig hizo estos planteamientos criticando también la normalización academicista que permeaba en ese entonces. Puede verse su estudio sobre las Universidades argentinas entre 1966 y 1973, entre la dictadura desarrollista (1966-1970) de Juan Carlos Onganía (1914-1995) y la “vuelta del peronismo” (1973) en “Un proceso de cambio en la Universidad argentina actual (1966-1973)”, en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, pp. 145-172. A partir de la dictadura de Onganía, la despolitización de las universidades comenzó con la construcción de más universidades intervenidas por el Estado para poder controlarlas y, así, descentralizar otras universidades de alcance nacional como la de Córdoba o la de Buenos Aires. Por ello, podría afirmarse que la “normalización filosófica” se amplió a una “normalización universitaria” en su sentido despolitizador. Esto es un tema aún pendiente de trabajar. Me he acercado en mi ponencia “La misión Ivanissevich”, presentada en el *III Encuentro Estudiantil ENAH-FFyL sobre Arte, Cultura y Sociedad en América Latina*, de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, FFyL, UNAM y la Licenciatura en Antropología Social, ENAH, celebrado el 10, 11, 14 y 15 de noviembre del 2011 en el Auditorio Javier Romero de la ENAH.

75 A. Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, *Ibid.*, pp. 227-230.

con la operatividad crítica de la filosofía en su concepto mismo.

Y esta tarea ineludible de toda filosofía objetiva, es posible en la medida que existe un *status epistemológico* común entre ideologías de los oprimidos y filosofía de la liberación, en términos nuestros, entre ideologías y filosofías de integración, *status* que permite fundar aquella ampliación metodológica de la que hablábamos y que permite dar una respuesta al problema de la “reducción” de los diversos elementos de todo “sistema de conexiones” que muestra una época histórica⁷⁶.

Dicho *status epistemológico*, afirma Roig, implica la prioridad del objeto respecto del sujeto, enunciar a la filosofía como un “saber de liberación” que implica una praxis teórica inserta en las ideologías de los oprimidos, la afirmación de “lo sospechoso” de la “conciencia”, la incorporación de lo económico como consecuencia de la afirmación de una conciencia culposa y la afirmación de una dialéctica abierta a la irrupción de lo nuevo e inesperado, la denuncia de totalidades totalizantes con vocación profética, y el reconocimiento de que todo “discurso” filosófico o político están irremediabilmente insertos en una totalidad estructural y un “sistema de conexiones”.

En este sentido, el problema de la “formulación” y “reformulación” de las demandas sociales es principalmente un problema del sujeto de dicha “formulación”. Esto es, que el sujeto que “formula” una demanda social lo hace siempre en base a una “relación con el sistema de producción”, y ésta al ser “reformulada” por un discurso en tanto “conjunto ordenado de proposiciones significativas” es interpelada directamente por un político, quien opera contradictoriamente a partir de su represión “legítima”, su rechazo y olvido del sujeto que “formuló” la demanda. A su vez, su “discurso político” encuentra su justificación en el “discurso filosófico” a partir de la dialéctica hegeliana del amo/esclavo que privilegia a la “Razón” sobre la “facticidad”, postulando así una “totalidad cerrada”. Esta pretendida “inmanencia” justificatoria de la filosofía desconoce su horizonte teleológico, contrario al discurso político. Así, el esquema abstracto “Razón-facticidad” es siempre histórico y las filosofías de denuncia dan mayor peso a la “facticidad”, postulando así una “totalidad abierta”. Por ello, la filosofía en sentido liberador se trata de una indagación del ser en

76 *Ibid.*, p. 231. Cursivas y entrecomillados del autor.

función del hombre y ella, en tanto discurso, se puede leer a partir del discurso político⁷⁷. Su crítica es tanto “interna” (teorético) como “externa” (teleológica), lo que le permite dejar una lectura únicamente “interna” en un sentido “normalizador” de la estructura socio-política que reformula.

Así, se pueden distinguir, para Roig, tres tipos de discursos filosóficos: los academicistas, los no académicos (filosóficos en sentido amplio, ubicados hegelianamente como “filosofemas”) y los axiológicos (de ordenamiento de la conducta humana). En éstos últimos la demanda social es directa y clara, como la presencia de lo ideológico en cada uno de ellos.

De este modo, para construir una “Historia del pensamiento latinoamericano” en tanto “Historia de la filosofía latinoamericana” es necesario desprenderla de su apoliticidad normalizante que separa a la filosofía de la realidad socio-histórica en la que se desenvuelve. Por ello, es menester una “ampliación metodológica” anti-hegeliana, por tanto *a posteriori*, que atienda al estatus epistemológico y las ideologías a partir de una filosofía como saber de liberación que ponga de manifiesto su carácter político al reconocer su inserción epistémica como un momento en un “sistema de conexiones” de interpretación de la realidad y su lugar estructural. Con ello, dar cuenta del papel reformulador que tiene todo discurso político y filosófico a partir de las formulaciones económicas estructurales hechas por los oprimidos y, así, poder interpretar el papel que las ideologías tienen en la estructura socio-política a partir de su operatividad epistémica, porque:

De esto se desprende como *principio metodológico* que no sólo se ha de *estudiar comparativamente* el discurso filosófico con el discurso político, analizando el *status* epistemológico de cada uno, sino que se ha de tratar de *estudiar estructuralmente* dentro de un mismo autor, de una misma escuela a aun de una época, los discursos filosóficos morales en relación con los discursos filosóficos aparentemente no axiológicos [éstos son tanto los academicistas, como los filosofemas ya citados]⁷⁸.

Es a partir de este *principio metodológico* que Roig aborda una historia de las ideas como historia de las ideologías. Con ello, sus aportaciones a las mismas serán

77 *Ibid.*, pp. 232-238.

78 *Ibid.*, p. 243.

trascendentales no sólo en la metodología, sino también en la epistemología misma de la historiografía de estas ideas. Cabe entonces abordar la cuestión de su *ampliación metodológica* en relación con la *historia de las ideologías*.

1.3.2.2 La *ampliación metodológica* para historiar las ideas latinoamericanas: integración continental e ideologías sociales

Ya se ha tenido oportunidad de caracterizar, en el primer apartado del presente capítulo, el proceso histórico que el mismo Roig presentara sobre la historia de las ideas de nuestra América. En su estudio de 1977 titulado “De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación” el filósofo argentino plantea sus propuestas metodológicas para una Historia de las Ideas que sean abordadas a partir de la *ampliación metodológica* desarrollada ya en el apartado precedente. Cuatro son los puntos principales de esta necesaria amplitud de la metodología para historiar las ideas de nuestra América:

- Ir más allá de los límites estrechamente nacionales y avanzar hacia un enfoque regional y progresivamente continental.
- No restringir el estudio de las ideas al de un reducido grupo como los intelectuales, sino dar cabida a una noción más incluyente del sujeto histórico.
- No reducirse al mero estudio de las ideas en un sentido comparativo de éstas, sino avanzar a partir de allí al estudio estructural en que se presentan esas ideas.
- Darle espacio, dentro de estos estudios, a nuevas fuentes documentales no “filosóficas” en sentido estricto academicista.

Estos cuatro puntos, como se indicó al principio del apartado, fueron retomados por la UNESCO en 1974 para una normatividad de los estudios de las historias de las ideas en esa década. En ellos, a su vez, el reconocimiento y tratamiento de las ideologías son ingredientes ineludibles tanto de los discursos filosóficos como cotidianos. Ellas, como se apuntó anteriormente, son parte del *status* epistemológico común que comparten las

ideologías cotidianas y las filosóficas⁷⁹.

Esta ampliación metodológica permitió explicitar que el abordaje de la realidad está mediado y la filosofía es tan sólo una de sus mediaciones epistémicas. Asimismo, el historicismo roigiano de la historia de las ideologías le permitió constituir a la filosofía como un “saber de integración”, en tanto que parte del proceso de liberación para incorporar en su filosofar “auroral” a la “alteridad”. Es por ello un pensamiento dialéctico integrador de las ideologías y filosofemas con las filosofías académicas, en la constitución de una historia del pensamiento latinoamericano. De allí que su carácter comprometido del intelectual y su producción sean importantes para la búsqueda de la integración de nuestra América. Esto es, la *historia de las ideas en tanto historia de las ideologías*, para Roig, es una praxis que va mas allá de un mero saber historiográfico, pues el autoconocimiento y el compromiso son patentes en este reflexionar la realidad de nuestra América.

Son, en este sentido, contundentes las afirmaciones de Roig respecto de la “Función actual de la filosofía en América Latina”⁸⁰: ella radica esencialmente en una búsqueda de nuevos conceptos integradores, se expresen ellos o no en nuevos símbolos a partir de un rescate del sentido de la historicidad del hombre. En este orden de ideas, lo utópico del discurso liberador tiene un poder regulador en la acción de la idea para poder abrirse hacia el futuro como el “lugar de lo nuevo”, planteando así la dialéctica entre la *realidad* y la *voluntad de la realidad* en la que se mueve la praxis del filósofo.

1.4 Metodologías y definiciones de la historia de las ideas en el siglo XX: elementos para el pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg

Se ha podido establecer un panorama general sobre las historiografías de las ideas, especialmente las ideas filosóficas, de las primeras siete décadas del siglo XX en nuestra América. Su importancia para su conocimiento radica en ser, más que una mera historiografía, una herramienta de autoconocimiento, autocomprensión y autovaloración nuestroamericana. Herramienta que implica un modo de filosofar desde nuestra América a partir de atender a la historicidad de nuestro pensamiento, que está más allá de los intelectuales y la filosofía académica. Una herramienta que se replantea el problema del

79 Pueden verse con mayor detalle los puntos retomados por la UNESCO en A. Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, p. 33.

80 Arturo Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina” en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, pp. 9-22.

sujeto histórico del filosofar enfatizando su análisis en aquellas epistemes que no son académicas o producidas académicamente. Por esto mismo, es una herramienta de compromiso intelectual, de la filosofía y del filósofo, con los sujetos colectivos históricos del filosofar y que es también crítica del academicismo que despolitiza al quehacer prático de la filosofía y la historia de las ideas. Práxis teórica que requiere de una práctica cotidiana, atendiendo a las circunstancias socio-históricas en que se desempeña y desarrollan las ideas. Y una herramienta que, en definitiva, enfatiza la materialidad e historicidad de la producción intelectual y la operatividad epistémica que tienen las ideas e ideologías en los discursos teóricos y cotidianos en su inserción institucional y su relación con la construcción de sociabilidades y grupos sociales nacionales, regionales y continentales.

A lo largo del capítulo se han podido distinguir dos grandes *núcleos metodológicos*, a saber: el *núcleo circunstancialista*, que se centra en las generaciones de humanos productoras de ideas en circunstancias histórico-culturales, a partir de las cuales es posible elaborar su historización teniendo siempre como meta y utopía reguladora una colectiva historia de la humanidad que sea producida a partir de la historización de las ideas, particularmente filosóficas en sus sentidos estricto y (sobre todo) amplio del término—lo que conllevó a su vez una amplitud en las fuentes para una historia del pensamiento de nuestra América— y el *núcleo estructural-discursivo*, que enfatiza su producción intelectual en el análisis interno y externo en el que se producen las ideas e ideologías mismas en tanto discursos que pueden operar ideológicamente (cerca del idealismo filosófico) y críticamente (cerca del materialismo filosófico), por lo que el compromiso intelectual con los sujetos colectivos del filosofar se ampliaba a partir del estudio de las disciplinas —como la historia o filosofía y ciencias sociales (particularmente la “teoría de la dependencia” y los teóricos del “subdesarrollo”)— y de todas las ideologías sociales y su operatividad epistémica desde una visión estructural de la realidad socio-histórica de necesaria ruptura estructural para la liberación e integración de nuestra América.

A partir de allí, se enfatizó el análisis en cuatro autores que son particularmente importantes para la historiografía de la historia de las ideas que Horacio Cerutti Guldberg ha producido a lo largo de más de tres décadas de trabajo: José Gaos, Arturo Ardao, Ricaurte Soler y Arturo Roig. De ellos, los dos primeros autores fueron ubicados en el *núcleo circunstancialista*, por su énfasis en la circunstancialidad y concreción de las ideas

filosóficas más allá de las reconocidas por las filosofías universitarias; mientras que los últimos dos están localizados en el *núcleo estructural-discursivo* por su énfasis en un análisis estructural materialista de las ideologías a partir de la apertura de fuentes y la metodología misma para poder historiar el pensamiento, no sólo con fuentes filosóficas (incluso en el sentido amplio, no académico, del término), sino también con fuentes no filosóficas, para dar cuenta de la riqueza y complejidad que las ideologías presentan en su discursividad filosófica y política y, con ello, dar cuenta de categorías de integración de las diferentes sujetos y alteridades de forma dialéctica para nuestra América.

La pregunta que sigue aún pendiente es: ¿por qué son estos autores los fundamentales para un marco categorial de la historia de las ideas de Horacio Cerutti Guldberg? El mismo Cerutti ha planteado, a lo largo de sus estudios sobre las historias de las ideas, que su cultivo se hace por una necesidad política e histórica de reconocimiento y revaloración del pensamiento propio. Por ello, la utopía operante en la historia de nuestra América implica siempre una historia de las ideas que atienda a las características circunstancialistas y discursivas materialistas de los *núcleos metodológicos*, que se han ya sintetizado, para una crítica efectiva del filosofar. Historiar las ideas filosóficas es una actividad no sólo histórica en sí misma, sino también epistemológica y, por esto mismo, política y metodológica. Porque toda filosofía y toda historia es política intrínsecamente⁸¹. En sus palabras:

La distinción específica de la historia latinoamericana de las ideas proviene justamente de aquellos rasgos que subrayan la importancia del sujeto colectivo de las ideas, la historicidad ineludible de la producción intelectual, el modo de contextualizar, la materialidad de la inserción institucional de las ideas, su conexión inicial con los procesos de constitución y consolidación de los estados nacionales, sus relaciones con lo político y el estado, etcétera. Queda mucho por hacer en este campo, particularmente correlacionar ideas filosóficas con historia de las ciencias y la tecnología, religiones, economía, literatura, etcétera⁸².

81 Es el sentido que Cerutti ha resaltado en su práctica filosófica desde sus inicios. Al respecto, véase su “Filosofía política nuestroamericana” [2009] en Anibal Fornari, Carlos Pérez Zavala y Jutta Wester [Comps.], *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando Michellini*. Río Cuarto, Universidad Católica de Santa Fe/ Fundación ICALA, 2010, 560 págs. pp. 409-414. Y en *Filozofia naszoamerykańska/Filosofía nuestroamericana*, edición bilingüe polaco-español a cargo de Janusz Wojcieszak, Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos-Universidad de Varsovia, 2011, pp. 47-54 (gentileza de Horacio Cerutti).

82 Horacio Cerutti, “Historia de las ideas” en *Diccionario de Filosofía Latinamericana*. En web:

Todo ello denota el “sistema de conexiones” existente para la historia de las ideas. Se hace, pues, historia de las ideas para poder filosofar y se filosofa al producir historia de las ideas, porque es una actividad constante de actualización y que permite además atender a la materialidad misma de la producción intelectual y del sujeto colectivo que permita esclarecer mucho más una identidad siempre utópica de nuestra América, que se debate entre el ser y el deber ser. Ello implica un filosofar a partir de una epistemología que atienda las relaciones de sujeto-objeto y de sujeto-sujeto. Por ello, para el filósofo naturalizado mexicano, filosofar desde nuestra América es “pensar la realidad desde la realidad misma, a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla”⁸³.

Con ello, el carácter público y dimensión política del filosofar se hace patente. Asimismo, su finalidad es la colaboración en la transformación de la realidad a partir de reconocer la autonomía de la filosofía, mas no su autosuficiencia. Por esto mismo, historiar las ideas de nuestra América es una actividad teórica práctica del filosofar, en la que la necesaria atención en las formas de proceder, evaluar, atender, diagnosticar y proponer una forma de pensar la realidad tienen que partir de la cotidianidad misma en sus diferentes dimensiones simbólicas⁸⁴.

Cabe entonces atender a la construcción que el mismo Horacio Cerutti hace de su definición de la *historia de las ideas* para poder entonces matizar los puntos aquí planteados (sin que ello implique necesariamente que sean los únicos, ni la única forma de ser planteados) y avanzar en el proceso de valoración de la misma en autores nuestroamericanistas que la han definido actualmente.

<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/historia_de_las_ideas.htm>.

83 Véase especialmente el libro de Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*.

84 Me he acercado a la dimensión práctica del pensamiento de Horacio Cerutti a partir de sus críticas a las filosofías para la liberación en mi estudio “Filosofar práctico o las críticas de Horacio Cerutti a la Filosofía de la Liberación” en *Filosofía y teología de la Liberación: desafíos para el siglo XXI. Revista Sociedad Latinoamericana*, no. 5, vol. 1, Enero del 2011. En web: <<http://sociedadlatinoamericana.bligoo.com/content/view/1206087/Filosofar-praxico-o-las-criticas-de-Horacio-Cerutti-a-la-Filosofia-de-la-Liberacion.html>>

CAPÍTULO 2

HISTORIA DE LAS IDEAS DE NUESTRA AMÉRICA HOY. EL PENSAMIENTO DE HORACIO CERUTTI GULDBERG.

“Pensar es servir”

José Martí, 1891¹

“Así como Marx afirmaba que la crítica de la religión es la primera de las críticas, el estudio de la historia de la filosofía, la historización de la razón, es la primera de las formas críticas de acceso al filosofar. Y, personalmente, no creo que debemos renunciar al filosofar y a la teoría”

Horacio Cerutti, 1983²

“la política es la continuación de la filosofía por otros medios...”

Horacio Cerutti, 2000³

Como se indicó en el capítulo anterior de esta obra, la historia de las ideas filosóficas atiende al pensamiento situado de nuestra América a partir de las subjetividades productoras de dichas ideas, así como a la historicidad de las ideas mismas. Es así que se revalora al sujeto en toda su historicidad y contingencia a partir de la operatividad práctica de sus ideas. Con ello se puede apreciar la instrumentación del filosofar en la colaboración de la transformación de la realidad socio-histórica.

-
- 1 José Martí, “Nuestra América”, *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 de enero de 1891. Disponible en web: <<http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/marti/index.htm>>
 - 2 Horacio Cerutti, “Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía” (Ponencia presentada en el Segundo Simposio de Profesores de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, sobre “La Investigación en Historia de la Filosofía”, 14 al 18 de febrero de 1983). Incluido en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, 2ª edición, México, CCYDEL, UNAM, Porrúa, 1997, pp. 144. (Primera edición, Universidad de Guadalajara, 1986. En adelante, se cita de la 2ª edición). Debo la referencia a Alberto Neri García.
 - 3 Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CIALC, CEIICH-UNAM, 2000, p. 157.

Muchos son los nombres que, además de los citados en el capítulo anterior, han seguido cultivando la historia de las ideas en la región hasta la actualidad. Dicha disciplina no se “detiene”, por tanto, en una década o en uno o ciertos filósofos, como se ha afirmado recientemente⁴. ¿Quiénes son los cultivadores de esta disciplina? A continuación se enunciarán algunos nombres de historiadores de las ideas que la han practicado y practican actualmente. Ello con la finalidad de ubicar mejor los trabajos de Horacio Cerutti en este tópico.

Es justamente Cerutti quien apunta, a título indicativo, autores que han desarrollado esta disciplina desde la década de 1970 en nuestra América, entre ellos estarían:

Abelardo Villegas, Elías Pino Iturrieta, Jaime Jaramillo Uribe, Javier Ocampo López, Arturo Roig. En los ochenta se añadirían los aportes de Mario Magallón, Pablo Guadarrama, Hugo Biagini, José Luis Gómez Martínez, Ofelia Schutte, Gregor Sauerwald, Jorge Gracia, Jaime Rubio Angulo, el prematuramente desaparecido Javier Sasso (1943-) y *quien esto escribe* [el mismo Horacio Cerutti]. En los noventa los de Yamandú Acosta, Raúl Fonet, Santiago Castro-Gómez, etc.⁵.

Como se puede ver, el mismo Cerutti se ubica en la década de 1980 como uno de los historiadores de las ideas de nuestra América. Esto es importante tenerlo en cuenta para los subsecuentes apartados del capítulo. También, en México actualmente están, además del mismo Cerutti y el citado Mario Magallón Anaya, María del Carmen Rovira Gaspar, Francesca Gargallo Celentani y María del Rayo Ramírez Fierro⁶. En Argentina, cabría

4 Carlos Beorlegui, basado en *La filosofía iberoamericana* (3ª edición, México, Porrúa, 1989) de Francisco Larroyo, ha afirmado que la historia de las ideas tiene a Leopoldo Zea “a la cabeza” y considera inútil e incluso “también repetitivo” listar a los autores. Ver Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 585. Se puede ver entonces que no se trata, para el filósofo, de estudiarlos e historiarlos sino tan sólo de “enlistarlos” y, con ello, delimitar tajantemente un *canon* de historiadores de las ideas de forma acrítica. Cabría hacer más críticas, pero se desarrollarán en el tercer capítulo de esta obra.

5 Horacio Cerutti Guldberg, “Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas” en *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* En Horacio Cerutti y Mario Magallón Anaya, México, UCM/Juan Pablos editor, 2003, p. 42. *Cursivas mías.*

6 Los tres primeros autores —Horacio Cerutti, Mario Magallón y Carmen Rovira— han sido merecedores de reconocimientos y homenajes. El último de ellos se realizó a manera de homenaje en el *I Coloquio de Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina*, celebrado del 19 al 21 de febrero del 2013 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Muchos de sus organizadores han sido también importantes estudiosos en la perspectiva de la historia de las ideas. Entre ellos están David Gómez Arredondo (1974), Sandra Escutia Díaz (1973) y Juan de Dios Escalante Rodríguez; además de ellos, merece nombrar a

nombrar a Adriana Arpini, Fernanda Beigel, Alejandra Ciriza, Estela Fernández, Liliana Giorgis, Clara Jalif, Marisa Muñoz, Hugo Biagini y Dante Ramaglia. En Perú, María Luisa Rivara de Tuesta (que ha sido continuadora de los trabajos iniciados por Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada⁷), David Sobrevilla y José Carlos Ballón. Sirvan estos nombres como indicativos de los desarrollos actuales que tiene la historia de las ideas en la región.

El presente capítulo no pretende hacer un estudio pormenorizado del estado actual, características y metodologías de todas las manifestaciones actuales de la historia de las ideas. Más bien, se procederá a estudiarla en el pensamiento de uno de sus representantes, teóricos y cultivadores más fecundos de nuestra América: Horacio Cerutti Guldberg. A partir de él se podrá apreciar la importancia, complejidad y actualidad que tiene esta disciplina para poder filosofar nuestroamericanamente.

2.1 Horacio Cerutti Guldberg: filósofo nuestroamericano e historiador de las ideas

En efecto, uno de los temas más rumiados crítica y creativamente desarrollados por el pensamiento filosófico de Horacio Cerutti ha sido la Historia de las Ideas. No se puede afirmar, como hace Carlos Beorlegui —siguiendo lo que Laura Mues de Schrenk ha ubicado como tres centros de interés en el pensamiento de Horacio Cerutti— que la filosofía de la liberación, las reflexiones sobre el sentido de la filosofía latinoamericana y las reflexiones sobre la utopía sean “etapas de su trayectoria intelectual” desarrolladas cronológicamente. Ello desvirtúa la historicidad del desarrollo de la filosofía ceruttiana⁸.

Carlos Ham Juárez (1963), coordinador del Colegio de Estudios Latinoamericanos, quien también organiza e impulsa el coloquio, invitando muy amablemente a quien esto escribe a colaborar en la organización del mismo.

7 Véase al respecto el estudio de Dante Ramaglia, “La cuestión de la Filosofía Latinoamericana” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [editores], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 377-398. Cabría hacer reconsideraciones imposibles de desarrollar aquí sobre este estudio. Por ejemplo, al apuntar la cuestión de la “Filosofía de la liberación” lo hace con especial referencia a Enrique Dussel y Arturo Roig, filósofos que Cerutti ha ubicado como representantes del “sector populista” en su veta analéctica y del “sector crítico del populismo” en su veta historicista respectivamente. Para ello remito al tercer capítulo de esta obra, así como a los estudios de Cerutti: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3a edición, México, 2006; y *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, 3a edición, San Luis, Argentina, Universidad Nacional de San Luis, 2008.

8 Carlos Beorlegui, Apartado “La corriente problematizadora: H. Cerutti Guldberg” del capítulo “La generación de los años setenta. La filosofía de la liberación” en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, pp. 757-765. Al “etapizar” el pensamiento de Cerutti, Beorlegui deshistoriza estos “centros de interés”, que

Más bien, cabe atender a las cuatro temáticas que distinguen María del Rayo Ramírez y Gustavo Roberto Cruz, desarrolladas por el filósofo a lo largo de ya casi cuatro décadas: el análisis de la filosofía de la liberación, la epistemología del filosofar nuestroamericano, la utopía y la historia de las ideas. De ellos, el presente estudio se cernirá a la última temática sin dejar de lado, en los casos correspondientes, la relación con las otras tres, en especial con la epistemología y posteriormente con la utopía, ya que “La reflexión sobre la historia de las ideas latinoamericanas surge de manera inescindible de la cuestión epistemológica”⁹. Por lo anterior, es menester atender a la epistemología para poder dar cuenta de la construcción de la definición de la historia de las ideas que el filósofo nuestroamericano ha elaborado a lo largo de su trayectoria intelectual.

En este sentido, se plantean tres preguntas eje: la primera es ¿cómo y para qué hacer historia de las ideas desde América Latina?; la segunda, ¿por qué y para qué tiene trascendencia el tema de la utopía en la historia de las ideas?; y la última, ¿cómo y por qué filosofar desde nuestra América? Estas preguntas serán respondidas a lo largo del capítulo. Para ello, serán de gran apoyo tres estudios importantes sobre la historia de las ideas de Cerutti. Estos son: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (1984), la sección segunda “...a partir de la propia historia” del libro *Filosofar desde nuestra América* (2000), e *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* (2003) que publicara con Mario Magallón Anaya. Estos estudios

tendrían que confrontarse con las temáticas planteadas por María del Rayo y Gustavo Roberto Cruz ya citadas. La obra de Laura Mues a la que alude Beorlegui es: Laura Mues de Schrenk, “Horacio Cerutti Guldberg (1950)”, en Clara Alicia Jalif de Bertranou [comp.], *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC, 2001, pp. 43-53.

- 9 María del Rayo Ramírez Fierro y Gustavo Roberto Cruz, “Horacio Cerutti Guldberg (1950-)” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [editores], *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, pp. 857-859. La cita es de la p. 859. Respecto del pensamiento de Horacio Cerutti, María del Rayo ha trabajado su pensamiento utópico en el capítulo “Tensión utópica” de su *Utopología desde nuestra América*, Tesis de Maestría en filosofía, México, FFyL-UNAM, 2005, pp. 97-123 y también publicada como libro en Bogotá, Colombia, Ediciones Desde Abajo, 2012, pp. 115-138. En adelante, se cita del libro. No conozco algún estudio especializado en la filosofía para la liberación de Horacio Cerutti ni en la epistemología del filosofar e incluso sobre la historia de las ideas que el filósofo argentino-mexicano desarrolla, por lo que están aún pendientes de hacer. Sobre su pensamiento, además del primer estudio de María del Rayo Ramírez y Gustavo Roberto Cruz, ver María del Rayo Ramírez Fierro, “Horacio Cerutti Guldberg (1950)” en Mario Magallón [coord.], *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, CCyDEL-UNAM, 2006, pp. 87-96. Para otro acercamiento a las ideas de Cerutti, ver Rubén García Clarck, Luis Rangel y Kande Mutsaku [coords.], *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, México, FESI-UNAM, 2001. Sobre su propia experiencia para filosofar, ver Horacio Cerutti, “Itinerario al filosofar” en *Y seguimos filosofando*, La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 2009, pp. 1-33.

principales serán, en los casos necesarios, complementados con otras fuentes del autor¹⁰.

Para ello, cabe abordar los planteamientos iniciales de su *filosofía problematizadora para la liberación* que hiciera durante la década de 1970, cuando ya cultivaba la historia de las ideas, es decir, que su *filosofía para la liberación era ya una historia de las ideas en acto*. Esto permitía abordar, en la siguiente década, una profundización teórica de la filosofía ceruttiana nuestroamericanista con la historia de las ideas.

Con lo anterior, se tendrán elementos para poder estudiar la dimensión epistemológica en perspectiva nuestroamericana. Ello pareciera, entonces, un “círculo vicioso” de la “cuestión epistemológica”. No obstante, cabría hablar más bien de un viaje en “espiral” por el filosofar ceruttiano para la liberación de nuestra América, pues el enfoque problematizador no ha sido dejado ni de lado ni “atrás”, sino que se enriquece de los aportes de la historia de las ideas en sus reflexiones metodológicas y utópicas.

2.1.1 La “cuestión epistemológica” de Horacio Cerutti Guldberg: la función liberadora de la filosofía y el enfoque problematizador del filosofar para historiar las ideas.

Como se sugirió al final del capítulo anterior, con sus “cuestiones” epistemológicas y metodológicas Horacio Cerutti ha profundizado en las reflexiones estructural—discursivas de las historias de las ideas filosóficas desde la década de 1970. Es decir, a partir de asumir críticamente la “ampliación metodológica” propuesta por Arturo Roig, el “materialismo” de Ricaurte Soler y la perspectiva circunstancialista de las ideas americanistas (siguiendo a José Gaos y a Arturo Ardao). Cerutti enfatiza la operatividad estructural de las ideas en su sentido discursivo como ideología o como utopía y el compromiso político del filosofar a partir de un sentido metódico problematizador. Mismo que implica la crítica y autocrítica de toda la tradición filosófica mundial, particularmente la de nuestra América. La filosofía de Horacio Cerutti se puede caracterizar entonces como un *filosofar con un enfoque*

10 De Horacio Cerutti Guldberg se emplean: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, 2a edición, [introducción Rafael Moreno Montes de Oca], (Colección Filosofía de Nuestra América), México, Miguel Ángel Porrúa/ CCYDEL, UNAM, 1997, 214 pp.; “Sección segunda. A partir de la propia historia” en *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. [Prólogo Arturo Andrés Roig], (Colección Filosofía de Nuestra América), México, Miguel Ángel Porrúa/ CCYDEL, CRIM, UNAM, 2000, pp. 71-118; y Horacio Cerutti Guldberg, Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, México, Universidad de la Ciudad de México / Casa Juan Pablos, 2003, 181 pp.

*problematizador y epistémico-materialista del presente histórico para la liberación nuestroamericana*¹¹.

¿Desde cuándo propone Cerutti este enfoque del filosofar y qué implicaciones presenta? Se puede afirmar que tiene ya larga data: éste se configura a partir de las filosofías para la liberación en Argentina, en la primera mitad de los 1970. Cabe entonces decir unas palabras sobre las filosofías para la liberación que permitan contextualizar las propuestas epistemológicas de Cerutti. Aunque ya se ha podido reflexionar este tópico en otras oportunidades, será pertinente replantearlo en relación con la historia de las ideas y sus propuestas teórico-metodológicas¹².

Sucintamente dicho, las “filosofías para la liberación” argentinas fueron filosofías universitarias producidas a mediados de 1970 con tendencias plurales —tanto metodológica como ideológica y políticamente—, su objetivo fue filosofar desde el presente sociohistórico vivido en esa época. El peronismo y el “retorno” oficial, en 1973, fue un factor importante en su constitución. La “misión Ivanissevich” (1975) jugó un papel crucial en la persecución de algunos de estos filósofos durante el peronismo de derecha que implantó Isabel Martínez, pero fue sobre todo la dictadura de “reorganización nacional” (1976) que disgregó y provocó el exilio de algunos de estos filósofos hacia otros países —entre ellos, cabe nombrar a Arturo Roig (quien se exilió en 1975) y Horacio Cerutti (exiliado en 1976), quienes se fueron hacia Ecuador, y Enrique Dussel, que se exilió a

11 Poco después de escribir el primer borrador del presente capítulo, María del Rayo Ramírez Fierro me sugirió consultar la tesis de maestría en estudios latinoamericanos de la UNAM de Gustavo Roberto Cruz respecto de las caracterizaciones hechas a la filosofía de Horacio Cerutti Guldberg. La tesis es del 2008, titulada *Crítica a la política-estética racializada desde el movimiento indígena en Bolivia (aproximación filosófica a la liberación indígena-popular)*, ya fue publicada como libro. Sorprendentemente para mí, Roberto Cruz aborda a la filosofía de Cerutti como una *filosofía para la liberación nuestroamericana*. Ver sobre todo “La filosofía para la liberación nuestroamericana ante el movimiento indígena contemporáneo” y “Conclusión: reflexiones político-estéticas” en *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada en Bolivia*, Prólogo de Horacio Cerutti Guldberg, Córdoba, Argentina, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009, pp. 33-73, 339-375. De más está agradecer a la maestra Ramírez Fierro por tan valiosa sugerencia.

12 Remito a mis estudios “Filosofar práxico o las críticas de Horacio Cerutti a la filosofía de la liberación” en *Filosofía y Teología de la liberación: desafíos para el siglo XXI. Revista Sociedad Latinoamericana*, Vol. 1, número 5, enero-marzo 2011. En web: <<http://sociedadlatinoamericana.bligoo.com/content/view/1206087/Filosofar-praxico-o-las-criticas-de-Horacio-Cerutti-a-la-Filosofia-de-la-Liberacion.html>>; Así también en “Filosofar nuestroamericano o las críticas de Horacio Cerutti a la filosofía de la liberación”. Ponencia presentada en el Coloquio “Filosofía de la liberación” en el *XVI Congreso internacional de Filosofía “Filosofía: razón y violencia”* de la Asociación Filosófica de México en colaboración con Universidad Autónoma del Estado de México, celebrado del 24 al 28 de octubre del 2011 en la UAEM, Toluca, Estado de México.

México en 1976¹³.

Por lo anteriormente indicado, no cabe considerarla ni como “filosofía de”, ni como un “movimiento” homogéneo. Ya Cerutti distinguió en su tesis de doctorado en filosofía de 1977 —*Lectura de la filosofía de la liberación*, publicado después como *Filosofía de la liberación latinoamericana* por el Fondo de Cultura Económica en 1983— dos “sectores” dentro de estas filosofías: el “sector populista” partidario de una “vía corta” filosófica (ontológica y sin plantearse el problema de las mediaciones epistémicas para filosofar sobre la realidad), cuyos “subsectores” son las filosofías ontologicistas y analécticas; y el “sector crítico del populismo” partidario de una “vía larga” del filosofar (que reflexione la realidad a partir de mediaciones epistémicas que le permitan conocerla), con filosofías “historicistas” y “problematizadoras”. Cerutti se ubicó a sí mismo dentro de esta última filosofía, caracterizando su filosofía como materialista¹⁴.

13 La “Misión Ivanissevich” fue el nombre como se conoció la gestión del ministro de educación, Dr. Óscar Ivanissevich, en la cual se tenía el objetivo de “purgar” las universidades argentinas de “subversivos” anticapitalistas durante la presidencia de Isabel Matínez de Perón (de 1974 a 1975). Es sugerente el que no haya muchos estudios sobre este periodo del derechismo peronista y las purgas ideológicas que Isabel Martínez de Perón llevó a cabo hacia 1975 con la citada “misión Ivanissevich” y la “triple A (Alianza Anticomunista Argentina)”, las cuales fueron factor para la dictadura de “reorganización nacional” (1976-1983). Al respecto pueden verse mis estudios “La misión Ivanissevich”, ponencia presentada en el *III Encuentro Estudiantil ENAH-FFyL sobre Arte, Cultura y Sociedad en América Latina*, de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, FFyL, UNAM y la Licenciatura en Antropología Social, ENAH, celebrado el 10, 11, 14 y 15 de noviembre del 2011 en el Auditorio Javier Romero de la ENAH y, por último, mi estudio “Los discursos del “pueblo” y del “subversivo” en la Dictadura Argentina (1976-1983): guerra cultural en el discurso gubernamental” en “Latitud historia” de la *Revista digital Sures y Nortes*, México, Año 1, Núm. 2, Mayo-Agosto de 2012, 17 p. En <<http://suresynortes.com/dos/descargas/historia.pdf>> Respecto de la dimensión universitaria y en las filosofías para la liberación remito a Horacio Cerutti Guldberg, “El pensamiento político de la liberación (1969-1975)”, en Varios autores, *El pensamiento político argentino contemporáneo*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1994, pp. 267-294, Romina de Luca, “La contraofensiva sobre la universidad argentina: nación, religión, subversión. 1966-1976” en *Anuario CEICS*, No. 2, Ediciones Ryr, Buenos Aires, 2008, pp. 135-153. Visto en <http://www.razonyrevolucion.org/ryr/index.php?option=com_content&view=article&id=53:anuario-del-ceics-2008&catid=37:anuario-del-ceics&Itemid=69>.

14 Pueden verse mis estudios citados en la nota 12 y Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 2006, así como Cerutti, *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar?*, [Prólogo Arturo Rico Bovio], Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997. Segunda edición, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001. Tercera edición corregida, San Luis, Argentina, Editorial de la Universidad Nacional de San Luis, 2008. En adelante se cita de la tercera edición. Cabe indicar el caso excepcional de Osvaldo Ardiles (1942-2010), quien planteó desde la versión analéctica la cuestión de las mediaciones epistémicas para filosofar. Ver al respecto Osvaldo Ardiles, “Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano” en *Stromata*, San Miguel, Argentina, Universidad del Salvador, año XXVIII, número 3, enero-junio de 1972, pp. 351-370 y también en *Vigilia y utopía. Problemas de filosofía contemporánea*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 1980, pp. 205-235. He desarrollado este punto en “Dialéctica en la filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada en el *Primer congreso internacional de dialéctica “Aproximaciones y reflexiones sobre dialéctica en nuestra América”*, organizado por el Proyecto de investigación: “Espacio, Dialéctica y Cuerpo. Hacia una

Hablar entonces de las filosofías para la liberación como “una filosofía de liberación” y como un “movimiento” homogéneo es afirmar que sólo es válida una de las formas de ejercer de estas filosofías: la “populista” —en la terminología de Cerutti. Quizá también por ello, es que sea a partir de esta óptica que se afirme (¿inocentemente?) que filósofos como Arturo Roig y Horacio Cerutti se “deslindaron” de la “filosofía de la liberación”. Su deslinde no fue de “una” filosofía “de la liberación”, sino de ésta forma de entender a las filosofías para la liberación, denotando con ello la hegemonía y políticas del filosofar¹⁵.

El enfoque problematizador ha sido ampliamente desarrollado por Cerutti desde su postulación —con el “grupo de Salta”, que representa el “subsector problematizador” del “sector crítico del populismo” y estuvo integrado por Horacio Cerutti Guldberg, Manuel Ignacio Santos y José Severino Croato— de 1974 hasta la actualidad. Este enfoque ha enfatizado la “cuestión epistemológica” para poder filosofar liberadoramente. Sus propuestas giran en torno de una “<<filosófica>> latinoamericana” que reclama la tradición filosófica mundial como propia a partir de la problemática de nuestra América, en una

simbólica desde nuestra América” (DGAPA-PAPIIT IN400511, responsable Dr. Horacio Cerutti Guldberg), y Área de Psicología Social, Carrera de Psicología, FES Iztacala-UNAM, el jueves 4 de octubre del 2012 en el auditorio “Leopoldo Zea” de la Torre II de Humanidades del CIALC, en la UNAM.

- 15 Al respecto, cabe recordar el deslinde que Arturo Roig publicara en 1984 de la forma “populista” de entender y practicar la filosofía de la liberación: Arturo Roig, “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” en Horacio Cerutti [coord.], *Revista Nuestra América*, no. 11 “Filosofía de la liberación”, México, CCyDEL-UNAM, mayo-agosto de 1984, pp. 55-59. Citamos sólo dos estudios que hablan de las filosofías para la liberación como un “movimiento”, así como de un supuesto “deslinde” de Cerutti de estas filosofías: Noemí Solís Bello *et. al.* afirman que “La filosofía de la liberación latinoamericana es un *movimiento*” y también que “Horacio Cerutti colabora con una investigación sobre la utopía muy trabajada y con exhaustiva bibliografía, aunque no es una contribución explícitamente de filosofía de la liberación”, en “La filosofía de la liberación” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez [edits.], *Op. Cit.*, pp. 399-417 (cursivas en el original, las citas en pp. 399 y 404). Pedro Enrique García Ruiz afirma que “la filosofía de la liberación” es un movimiento en el cual “La obra de Dussel, a diferencia de otros miembros del movimiento de la filosofía de la liberación [en referencia a Cerutti y Juan Carlos Scanonne], no ha abandonado sus hipótesis de trabajo originales y las ha enriquecido a través de diversas polémicas, mostrando que no eran únicamente el resultado de una coyuntura histórica determinada” y, en nota a pie de página, afirma “otros, como Horacio Cerutti, decididamente han renunciado a ella”, “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre”, 2004, en web: <www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm>. Cabría preguntarse si Cerutti no parte también de su “enfoque problematizador” para filosofar liberadoramente y a partir de la historia de las ideas, como se verá en el apartado; asimismo, también si Dussel no ha transformado también su filosofía con, por ejemplo, la reflexión sobre el marxismo que inicia hasta 1976, a su llegada a México. Ver, para el caso de Dussel, mi estudio sobre su obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (México, Siglo XXI, 1985) titulado “Consideraciones al comentario de Enrique Dussel sobre los Grundrisse de Marx”, noviembre de 2012, en el blog *El Capital en seminario*. En web: <<http://elcapitalseminario.blogspot.mx/2012/11/consideraciones-al-comentario-de.html>>

praxis que reflexione sobre las condiciones que conforman al filosofar en su relación con las ciencias (sociales, sobre todo) y en sus dimensiones epistémicas, ideológicas y políticas. Todo ello a partir de sus prácticas pedagógicas para “romper” epistémicamente con la normalización filosófica despolitizante de todo filosofar por medio de una “autogestión pedagógica”. Vale la pena citar *in extenso*:

Una pedagogía que nace del intercambio entre profesor/alumno, a partir de los problemas y sus consiguientes problemáticas en el alumno. En este sentido, se asume el compromiso de una *educación abierta* [...]. Por ello, se forman grupos de trabajo tipo seminario en busca de la autogestión pedagógica en el intento de abolir la escolarización o el escolarismo que se presenta como el freno y el dique a cualquier experiencia nueva en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Esta pedagogía tiende a la *desprofesionalización* abriendo la filosofía como un servicio interuniversitario volcado a la sociedad que la sustenta y la reclama¹⁶.

Es así que hay una dimensión práxica pedagógica intrínsecamente relacionada con la construcción de una filosofía para la liberación de nuestra América. De allí que esta <<filosófica>> planteé la “imposibilidad de una filosofía política” en tanto que toda filosofía está mediada por la política como práctica que la condiciona y que “deberá ser esclarecida en su *tensión dialéctica* con las restantes prácticas sociales” en la búsqueda por integrar teoría-práxis en su reconocimiento de clase e ideológico¹⁷. Por ello, en el “Manifiesto Salteño” el “subsector problematizador” plantea su toma de posición como filosofía de la ruptura frente al “universal ideológico” (en términos de Roig) que representó para ellos la “filosofía populista de la liberación”¹⁸. Ya en 1977 afirmó Cerutti:

El pensar latinoamericano debe transitar por la “vía larga” de una “simbólica” latinoamericana que sirva como *hermenéutica operante en la praxis transformadora o “proceso” mismo de liberación*.

16 Ver “Manifiesto Salteño” en H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 2006, pp. 475-481, la cita es de la p. 481.

17 Ver H. Cerutti, “Necesidad e imposibilidad de una filosofía política”, apéndice en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, pp. 305-310. La cita está en Cerutti, “Manifiesto salteño” en *Ibid.*, 2006, p. 475. Cursivas propias. Cabe decir que dicho estudio se encuentra sólo en esta primer edición.

18 H. Cerutti, *Ibid.*, p. 475.

Filosofía política no es “filosofía primera”, sino filosofía “imposible” pensada desde la identidad filosofía/”toma de partido” e “intervención” política en la teoría. Postular una “filosofía primera” es recaer en el “platonismo” ínsito a toda la metafísica occidental.

La “ruptura” requerida no es “ontológica” [como lo plantea el “sector populista”] sino “epistemológica” [desde el “sector crítico del populismo”] en tanto *supone una “ruptura política”* de la dependencia y la opresión *interna* y externa. No se trata de una “ruptura” con límites “geopolíticos” [según postulara el subsector analéctico del sector populista]¹⁹.

Con ello, se buscaba producir un efectivo discurso liberador, pues la función social de la filosofía se relaciona también con una ruptura epistémico-política del idealismo filosófico y la situación de dependencia dominante en nuestra América²⁰.

Esta función social tiene también una postura histórica para la filosofía. Frente a la simbolización hegeliana de la filosofía como el “Búho de Minerva” —que levanta el vuelo al anochecer— para caracterizarla como un saber crepuscular y a la simbolización que Arturo Roig hiciera de la filosofía como una “Calandria” —que levanta el vuelo en la madrugada— en un saber auroral o matinal, Cerutti planteó en 1975 la filosofía como “Colibrí” que levanta su vuelo al medio día. Así, caracteriza a la filosofía como “cenital” en su carácter práxico que atiende al presente en sentido histórico y comprometido para una liberación²¹. Vale la pena citarlo *in extenso*:

La filosofía, según el modelo europeo hegeliano es filosofía crepuscular. Llega a las sobras del proceso histórico. En realidad es filosofía conservadora, ideología negativa justificatoria que se conecta con la instancia pasada de la temporalidad. Un pensamiento matinal o auroral como propone Roig se nos presenta ligado a la instancia futura de la temporalidad. Nosotros creemos en la necesidad de incorporar a esta filosofía matinal profética, que es auténtica filosofía de la liberación latinoamericana, un nivel ligado al éxtasis presente de la temporalidad. Será el nivel de la filosofía práctica o práxica, filosofía política, si se nos permite seguir con la metáfora: filosofía cenital cuyo símbolo no será ya el búho ni la calandria sino el colibrí. Ave americana que vive en zonas tórridas, donde las flores se abren todo el año con el calor. Rompe con su pico la clausura de la flor. Así también el filósofo

19 H. Cerutti, *ibid.*, pp. 73-74. Cursivas propias.

20 H. Cerutti, *ibid.*, pp. 366-481. Especialmente el “Manifiesto Salteño”.

21 Ver al respecto el apartado 1.3.2 “Arturo Roig: la historia crítica de las ideologías” en el capítulo 1 de esta obra, especialmente la nota 62.

político debe romper la clausura del ente en la praxis misma donde adquiere su sentido y debe dejar oír su voz comprometida en el proceso histórico presente. Debe pensar el proceso mismo de quiebra, apertura y cierre de las totalidades dialécticas en el alumbramiento de una nueva etapa antropológica²².

En este sentido, siguiendo con el enfoque problematizador, Cerutti aborda su filosofía en forma práxica a partir de cuestiones sistemáticas (metódicas) e históricas. La vertiente problematizadora articula “el enfoque sistemático con el enfoque histórico de la filosofía. [...] Es por preocupaciones sistemáticas que se acude a lo histórico y es desde el contexto histórico que se aborda lo sistemático. Y esta tematización es combinada con una *preocupación epistemológica, por los modos de producción de conocimiento y del saber*”²³.

Por lo que para Cerutti son tanto la preocupación epistemológica como los modos de producción de la epistemología, así como lo metodológico los elementos que permiten atender a la historicidad del pensamiento de nuestra América. Esto lo muestra ya en un estudio de 1973 titulado “Para una filosofía política indo-ibero americana: América en las utopías del renacimiento”²⁴. Allí, a partir de autores europeos que estudian a la idea de la utopía renacentista, Cerutti apunta la necesidad de buscar una metodología que permita a la filosofía política funcionar socialmente para la liberación. Para ello, la utopía es puesta como necesaria en tanto “categoría interpretativa en la hermenéutica filosófico-política” y “una categoría dialéctica que asume la negación de un determinado <<mundo>> para superarlo desde dentro del proceso histórico” americano a partir de su descubrimiento, por lo que también se encuentra en la utopía “la noción de <<proyecto>> operando a nivel político”²⁵. Es entonces que Cerutti apunta las implicaciones y ligaciones íntimas entre la utopía y la historia americana que sirven como categorías filosóficas de conocimiento epistémico de la realidad. Con ello, sugiere un abordaje epistemológico-metodológico de la historia de la idea de América en las ideas de la utopía a partir de su materialidad

22 Citado por María del Rayo Ramírez Fierro, “Colibrí” en *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, 2000. En web: <<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/colibri.htm>>

23 H. Cerutti, “Teoría de la liberación” [1989] en *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar?*, *Op. Cit.*, 3ª edición, 2008, p. 147.

24 H. Cerutti, “Para una filosofía política indo ibero americana: América en las utopías del renacimiento” en *Nuevo Mundo*, vol. 5, tomo 3, enero-junio, Padua, Buenos Aires, 1973, pp. 51-89. Reeditado en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974, pp. 53-91. Cito de la edición de Bonum.

25 H. Cerutti, *Ibid.*, pp. 55, 57, 90.

históricamente determinada en el renacentismo europeo. La utopía tiene así el carácter de una “praxis liberadora” que le da al ser humano la posibilidad real de un futuro a partir de plantear la negación de un *statu quo* presente que “encarna la negación del ser como devenir” y proponer *qué, a dónde y cómo* lograr el lugar para vivirlo realmente. La “vía larga” es aquí desarrollada a partir de la relación de la filosofía con la historia, la literatura y la política en la búsqueda del planteamiento de un método que de cuenta, en la filosofía política, de la realidad y su transformación potencial históricamente planteada. Su estudio muestra ya elementos de lo que será después su *historia materialista de las ideas nuestroamericanas*, como se analizará más adelante²⁶.

En pocas palabras, lo decisivo para el enfoque problematizador, y para Cerutti, es *pensar la realidad desde la realidad misma de nuestra América a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla*²⁷. Por lo que la filosofía es también política en su operatividad discursiva, una *filosofía política nuestroamericana* que resalta las políticas del filosofar mismo y la necesidad de su historización para poder potenciar su quehacer práxico fecundamente²⁸. De allí que no sea posible plantear una “filosofía *de*” sino, en plural, “*filosofías para*” la liberación²⁹.

Por ello, se afirma que toda la producción intelectual de Horacio Cerutti ha sido y es cultivada como una *filosofía para la liberación* a partir del enfoque problematizador ya citado³⁰. La filosofía de Cerutti no se encuentra marcada por un “deslinde” de la “filosofía

26 Para un estudio de la utopía en Horacio Cerutti se puede ver María del Rayo Ramírez Fierro, *Utopología desde nuestra América*, pp. 115-138.

27 Nótese la adjetivación que hace de su ensayo Cerutti: *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa/CEIICH-UNAM, 2000.

28 Ver al respecto mis estudios citados en la nota 12 y, de Horacio Cerutti, “Filosofía política nuestroamericana” citado en la nota 81 del capítulo 1 de la presente tesis.

29 Es el sentido que tiene su libro de Cerutti, *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar?*, *Op. Cit.*, 1997.

30 Es interesante notar el mismo punto de vista del filósofo polaco Eugeniusz Górski, cuando afirma, a propósito de la producción intelectual de Cerutti, que “Con el tiempo la utopía asociada con el desarrollo ocupó el lugar privilegiado, y hasta central de la reflexión en esta, *ya modificada*, filosofía liberadora” en su estudio “Horacio Cerutti Guldberg y el problema de la filosofía latinoamericana” en *Filosofía nuestroamericana*, *Op. Cit.*, pp. 69-81, la cita es de la p. 79 y las cursivas son mías. Ver mis estudios citados en la nota 12 y también a Horacio Cerutti, “Filosofías para la liberación: ¿relevantes generacionales..., nuevos aportes?”, Conferencia magistral presentada en el Coloquio “Historia de las ideas. Filosofar nuestroamericano” del XVI Congreso internacional de Filosofía “Filosofía, razón y violencia” de la Asociación Filosófica de México en colaboración con Universidad Autónoma del Estado de México, celebrado del 24 al 28 de octubre del 2011 en la UAEM, Toluca, Estado de México (agradezco a Horacio Cerutti la valiosa referencia). La Conferencia aparece también en la revista electrónica *Intersticios de la política y la cultura, intervenciones latinoamericanas. Revista de la cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana. Escuela de filosofía*, Córdoba, Argentina, vol. 1, no. 12, 2012.

de la liberación” —ello sólo cabe si se habla de esta filosofía en bloque homogéneo—, sino que hay una continuación transformada de este filosofar en su *filosofía problematizadora para la liberación* a partir del cultivo de la tradición de la historia de las ideas — desarrollada complementariamente con el *telos* de la liberación—. Esto implicaría sugerir entonces —como lo ha hecho el mismo Cerutti— la existencia de *filosofías para la liberación* que, aunque no se autonombran como tales, son también reflexiones elaboradas sólidamente con este *telos* desde su origen, en la década de 1970 en la Argentina³¹. Las políticas del filosofar y una forma hegemónica de ejercer estas filosofías es manifiesto y esto es justamente lo que está en el fondo de la cuestión del supuesto “deslinde” de “la filosofía de la liberación” de filósofos como Arturo Roig y Horacio Cerutti.

La filosofía *para* la liberación ceruttiana implica no sólo una ruptura epistémico-política e ideológica con las filosofías idealistas, sino también la búsqueda de la transformación del término “filosofía” a partir de su historicidad y su colaboración en la transformación de la realidad socio-histórica que ponga en primer término la historización del pensamiento de nuestra América para poder filosofar. Cabe entonces apuntar su postura “ruptural” con una filosofía populista como única filosofía para la liberación y su relación con la historia de las ideas para poder filosofar liberadoramente.

2.1.2 ¿De la “filosofía de la liberación” a la historia de las ideas?: el enfoque materialista para la transformación de la realidad socio-histórica.

En una ponencia de 1978 presentada en Caracas, Venezuela, titulada “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana <<después>> de la filosofía de la liberación”, Horacio Cerutti aborda sus críticas a la que llama una “filosofía populista de la liberación” hegemónica, que invisibilizó a las otras manifestaciones de estas filosofías para la liberación argentinas³².

En web: <<http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/749/723>>

31 Así lo ha definido en una serie de trabajos escritos entre 1976 y 1991 leídos y publicados en diversos países americanos. Fueron compilados por primera vez en su libro de 1997 *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*.

32 Incluido en H. Cerutti, *Filosofías para la liberación, ¿liberación del filosofar?*, 2008, pp. 37-43. Sugerente es que Santiago Castro-Gómez inicie su *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona, Puvill, 1996) citando esta ponencia y no atienda a la historia de las ideas como uno de los elementos centrales de la propuesta de Cerutti, como se verá a lo largo de la exposición.

En dicha ponencia, Cerutti se centra en un reconocimiento pleno de estas filosofías de la liberación en su compromiso ético y político con la sociedad latinoamericana, a partir de su preocupación por el sentido y necesidad de la filosofía en América Latina, tal como lo hicieron Juan Bautista Alberdi y los “emancipadores mentales” desde el siglo XIX en nuestra América. Indica, a su vez, la importancia de asumir filosóficamente los aportes de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, propias de la década de 1960 — como lo hiciera ya Ricaurte Soler en 1975. No obstante, apunta Cerutti, para esa época (1978) tanto la teoría de la dependencia como la filosofía y la teología de la liberación han esterilizado en su productividad. Esto porque, siguiendo a Cerutti, la filosofía “populista de la liberación” afirma su “nacimiento” a partir de un “suelo teórico” brindado por la “teoría de la dependencia” que forma parte de un mismo *movimiento del pensar latinoamericano*. Aunado a ello, el “sector populista” “reformuló con mayor o menor ingenio la doctrina social de la Iglesia”³³. Así, al postularse como “autoimagen” de la “filosofía de la liberación” y no poder superar los ámbitos académicos en el estudio del pensamiento latinoamericano se consideró el primer logos auténtico y original latinoamericano. Ello devino en un gattopardismo de la ruptura por parte del sector populista, con la normalización filosófica de Francisco Romero.

De este modo, para el grupo de Salta la filosofía en tanto práctica y discurso debe abrirse a todo tipo de pensamiento crítico (como el marxismo o el freudismo) para poder constituirse auténticamente como un aporte para la liberación integral. Por ello,

Queda puesta de relieve la decisiva cuestión de la *metodología requerida* para la elaboración de la historiografía del pensamiento latinoamericano.

Íntimamente relacionada con la anterior, aparece la cuestión de una *teoría de la filosofía* que no sea ya filosofía de la filosofía, como la propuesta por el maestro José Gaos. La filosofía misma es la puesta en cuestión [... Por lo que] Lo más importante es advertir que antes, durante y después de la eclosión misma de esta filosofía [de la liberación], otro tipo de reflexión se desarrollaba ya en el Continente. Una reflexión que no necesita justificarse como no-academicismo, porque se gesta y desarrolla mas allá de su posible visión académica³⁴.

33 H. Cerutti, *Ibid.*, p. 41.

34 H. Cerutti, *ibid.*, pp. 43-44. Cursivas propias. Vale la pena resaltar la cuestión metodológica, ya que no se trataría de hacer una “crítica de la razón” de nuestra América (según propone Castro-Gómez), sino atender a los procesos metodológicos y epistémicos con que se han desarrollado las historiografías del

Ese “otro tipo de reflexión” que enuncia connotadamente Cerutti trata de la *historia de las ideas*. Por lo tanto, el título de este apartado no quiere sugerir que haya un “salto” epistemológico entre una “filosofía de la liberación” —en el sentido hegemónico del término— y la historia de las ideas —entendida como un modo de filosofar—. No. Más bien, con el tránsito aludido en las conexiones lógicas “de...a”, se quiere indicar la necesidad imperiosa, que Cerutti enfatizó en esos años, de abordar el filosofar liberadoramente desde una perspectiva crítica epistemológica e historicista de las ideas. “Y es que sin el ejercicio crítico de la Historia de las Ideas [—afirma Cerutti—] resultaría francamente difícil encontrar dimensión crítica y autocrítica en la llamada filosofía de la liberación”³⁵. Porque, como previamente se afirmó, la historia de las ideas y la filosofía para la liberación son formas de filosofar complementarias y engarzadas íntimamente en el filosofar ceruttiano a partir, justamente, de la cuestión epistemológica ya aludida.

Lo anterior implica las reflexiones entre la filosofía y su memoria histórica. Ya que en su producción historiográfica ha sido, como se ha venido afirmando, crítico del academicismo normalizante al atender al pensamiento latinoamericano (sea o no académico) y pone además a la filosofía misma en cuestión a partir de la historización de sus diversas definiciones. Operan aquí, para Cerutti, dos conceptos de totalidad “como ideas regulativas en esta labor. Uno: el de historia total de la filosofía en esta región. Otro: el de esa historia en la historia total como horizonte final de referencia”³⁶.

Estas nociones histórico-totales están en nuestra América caracterizadas desde el siglo XIX por contextos poscoloniales de dominación históricamente determinados. Contexto que hace necesaria la praxis de una *memoria comprometida* con aquellos nuestroamericanos marginados culturalmente. El que la filosofía vuelva sobre su pasado implica “situaciones en las cuales la memoria propia ha tendido a ser borrada y no se sabe a ciencia cierta donde se está. [...De ahí que sea urgente] recuperar críticamente la memoria propia del pensamiento [pues] es *necesario para poder establecerse una tradición* [...] Para no permanecer, en suma, aplastado y agobiado por una tradición desconocida, pero subrepticamente operante”³⁷.

pensamiento latinoamericano.

35 H. Cerutti, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009, p. 203.

36 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, p. 73.

37 H. Cerutti, *Ibid.*, p. 75.

Así, en un tono utópico operante en la historiografía, Cerutti plantea la *necesidad* y “*posibilidad*” de una historia de las ideas que reflexione sobre su propia metodología para configurar una *teoría de la filosofía* que de cuenta del lugar que ocupa en el conocimiento y su función social, para poder transformar la realidad. Utópico, porque, siguiendo a Cerutti, hay una tensión entre la crítica y la propuesta hacia futuro que marca sentidos nuevos e irruptores de lo dado en la historiografía de las ideas³⁸. Ella se juega en la apuesta por una “posible” historia de las ideas que, reflexionando su ámbito epistemológico-metodológico, logre dar pautas para filosofar. Esto es, la historia del pensamiento de nuestra América implica y potencia la (auto)crítica del filosofar para poder entonces atender a su propia situación epistémica, en cuanto a los modos de producción, realización y operatividad en relación con otros saberes que colaboran en la transformación de la realidad socio-histórica. Por ello, para Cerutti la historia de las ideas es el momento crítico que se encuentra en tensión utópica con el ideal de la interpretación de la realidad para conformar esta teoría de la filosofía que permita la transformación de la realidad.

Ya en su tesis de doctorado de 1977 *Lectura de la filosofía de la liberación*, publicada en 1983 como *Filosofía de la liberación latinoamericana*, sugería estos puntos, no obstante es en esta ponencia donde deja marcada más claramente la necesidad de reflexionar metodológicamente la historiografía del pensamiento latinoamericano. Ello supone, por otro lado, el uso del término “pensamiento”, que Cerutti apunta en esta obra³⁹. Término que toma de José Gaos y que reformula, no desde la óptica de la “filosofía de la filosofía” que está “claramente enrolada en un cierto historicismo. Más bien, esta noción quiere servir de trampolín para una necesaria y buscada <<teoría de la filosofía>>. De alguna manera este estudio se inscribe en un esfuerzo preliminar por constituir esta teoría”⁴⁰. Más adelante, citando *in extenso* sus conclusiones del estudio aludido, afirma que:

Si la filosofía de la liberación se identifica con el sector populista, estamos claramente *después* de la filosofía de la liberación y la repudiamos como una nueva mistificación

38 Al respecto, ver María del Rayo Ramírez Fierro, “Tensión utópica” en *Utopología desde nuestra América*, pp. 115-138. Más adelante se profundizará esta cuestión de la tensión utópica relacionada con la historiografía. Ver *infra* apartado 2.1.4.2 “Historia de las ideas nuestroamericanas en tensión utópica”.

39 H. Cerutti, “A modo de introducción” [1977] en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *Op. Cit.*, 2006, pp. 37-47.

40 H. Cerutti, *ibid.*, p. 45.

reaccionaria e idealista. En todo caso, las posibilidades de un pensar latinoamericano liberado y liberador se abren *después*, desde *fuera* de esa filosofía de la liberación, en el ámbito teórico que se encuentra henchido de virtualidades luego de la denuncia de esta nueva modalidad de discurso opresor y acrítico. Si, por el contrario, se admite la multiplicidad de tendencias al interior de la filosofía de la liberación, debe decirse que el futuro de este discurso se jugará en la complementación crítica de las dos variantes que he distinguido al interior del sector crítico. Sólo por una problematización crítica del historicismo se podrá avanzar. En este sentido también se estaría *después* de la filosofía populista de la liberación que, con el fracaso de las experiencias populistas, siempre reeditables sin duda, ha quedado sin sustento⁴¹.

Como se puede apreciar, es en 1977 cuando Cerutti apunta la problemática de una revaloración crítica de la historia de las ideas de nuestra América a partir de sus elementos metodológicos y con un enfoque problematizador. Por ello, la epistemología del filosofar es importante para poder historiar las ideas con un sentido político. Cabe entonces abordar las propuestas metodológicas que Horacio Cerutti ha elaborado, siempre con miras al filosofar.

2.1.3 La metodología epistemológico-materialista para historiar las ideas

En 1986, Horacio [Cerutti] afirmaba tajantemente que una de las dificultades principales que afronta el pensar latinoamericano es la carencia de una metodología que le permita reconstruir su tradición y establecer dónde se encuentra. Se abocó, por lo tanto, a organizar dicha metodología, a construir el instrumental adecuado, a individuar el nexo entre la creatividad filosófica y la productividad intelectual (literaria, plástica), a analizar su especificidad histórico-cultural que contiene desde las culturas indígenas, el genocidio brutal de la conquista, la imposición de una lengua colonial, hasta las respuestas teóricas a las filosofías europeas y estadounidenses que surgen de esta tradición asimilada⁴².

41 H. Cerutti, *Ibid.*, pp. 470-471. Cabe indicar que Cerutti atiende al historicismo latinoamericano de 1940. Cursivas en el original.

42 Francesca Gargallo, “La historia como eje: utopía, conocimiento y estilo en la filosofía de Horacio Cerutti” en Rubén García Clarck, Luis Rangel y Kande Mutsaku [coords.], *Filosofía, utopía y política*, p. 103.

Con estas sucintas palabras Francesca Gargallo describe aportes que Horacio Cerutti hiciera en sus escritos sobre la historia de las ideas producidos entre 1977 y 1984 –que fueran publicados después en un solo volumen con el título *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, por la Universidad de Guadalajara en 1986—. Si bien, como se ha visto, sus reflexiones metodológicas en torno a una historia de las ideas de nuestra América se han perfilado desde, por lo menos, finales de la década de 1970, es con esta obra que el filósofo nuestroamericano atiende a una necesidad fundamental para poder *interpretar la realidad* del pensamiento de nuestra América: la posible metodología a seguir. Porque, parafraseando la onceava tesis de Marx sobre Feuerbach, de lo que se trata es de transformar al mundo. Más, también es imprescindible interpretarlo, saber pensarlo, reflexionarlo, desde la realidad misma.

¿Es viable afirmar que esta profundización en la historia de las ideas relacionada con una filosofía para la liberación representa una *ruptura* en el pensamiento de Horacio Cerutti? Se puede afirmar que, como indica María del Rayo Ramírez Fierro, “no hay rupturas totales [en el pensamiento de Horacio Cerutti], hay las mismas preocupaciones pero el abordaje es diferente”⁴³. Es decir, la reflexión en torno a un filosofar con función social y de denuncia como *praxis* transformadora de su realidad, todo ello en el estudio del tiempo-espacio socio-histórico de nuestra América, ha sido el tema de referencia constante en el filósofo.

Pero, ¿cuál es, según Ramírez Fierro, lo diferente en el abordaje? Pues la fundamentación filosófica que Cerutti hace en trabajos de la década de 1970 en Argentina está sustentada en filósofos europeos y con nota al pie filósofos de nuestra América como José Gaos (como en el estudio ya citado de “Para una filosofía política indo ibero americana: América en las utopías del renacimiento” de 1973⁴⁴), mientras que en trabajos posteriores, “la relación se ha invertido. [...] Implica, incluso, una valoración de lo que es

43 M. Ramírez Fierro, “Historia de las ideas y filosofar desde nuestra América” en García Clarck, Ruben; Rangel, Luis y Mutsaku, Kande [coords.], *Filosofía, utopía y política*, p. 57-62. Para comprender más cabalmente los comentarios de Ramírez sobre los estudios de Cerutti en la década de 1970 puede verse al mismo Horacio Cerutti, “Para una filosofía política indo-ibero americana; América en las utopías del renacimiento” en *Hacia una filosofía de la liberación*, pp. 53-91.

44 H. Cerutti, *Op. Cit.*, 1974. Cerutti estudia el tema de la utopía a partir de Martin Buber (1878-1965), Jean Servier (1918-2000), Thomas Molnar (1921-2010), Tomas Moro (1478-1535), Tomaso Campanella (1568-1639) y Francis Bacon (1561-1626).

más importante para nosotros”⁴⁵.

Es decir, hay una *voluntad de estilo* y una *voluntad de tradición*: la primera alude a la imporancia de las reseñas críticas sobre libros y, sobre todo, a la expresión ensayística en sus escritos. Con ellos apela sobre todo a un afán comunicativo con aquellos que no son filósofos profesionales y también, en relación con el segundo tipo de voluntad, a la tradición filosófica producida históricamente en nuestra América que se expresó, en el siglo XIX, principalmente en forma de ensayos para, siguiendo a Graciela Scheines, “fundar la patria en la escritura”⁴⁶.

Por tanto, con las propuestas problematizadoras de una metodología epistémico-materialista de la historia de las ideas filosóficas, Cerutti no solamente vendría a “llenar el vacío” —como Rafael Moreno Montes de Oca afirmara⁴⁷— sino que aporta elementos filosóficos en sus reflexiones epistemológicas sobre la metodología para historiar las ideas, como bien lo indica Francesca Gargallo. Esto parte de la caracterización que hace del “vacío” mismo —si se permite continuar con la metáfora— de un tipo preciso de metodología: la metodología materialista. Misma que denota sus reflexiones teóricas más acabadas sobre el tema no sólo en esta obra, sino también, como se ha mencionado, en la segunda sección de *Filosofar desde nuestra América* (2000) y en *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* (2003)⁴⁸.

Se afirma, pues, que Horacio Cerutti elabora una metodología materialista de la

45 M. Ramírez Fierro, “Historia de las ideas y filosofar desde nuestra América” en *Filosofía, utopía y política*, p. 61-62.

46 Graciela Scheines, “Fundar la patria en la escritura (Reflexiones sobre el ensayo en Iberoamérica)” en Horacio Cerutti Guldberg [coord.] *El ensayo Iberoamericano. Perspectivas. Tomo 4*, 1995, pp. 193-197. El mismo Cerutti ha resaltado el papel de las reseñas críticas y del ensayo como formas críticas en que se presenta también la filosofía. Al respecto, ver sus estudios “Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)”, en *El ensayo en Nuestra América; para una reconceptualización*, México, UNAM, pp. 13-26. Reditado en Oliva Mendoza, Carlos [compilador], *La fragmentación del discurso: ensayo y literatura*. México, UNAM, 2009, pp. 103-114 y “El ensayo como método de nuestros maestros inmediatos” en Liliana Weinberg [coordinadora], *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, México, CCyDEL, UNAM, 2003, pp. 91-99. Sobre las reseñas, se puede consultar su obra *Lecturas críticas*, Morelia, IMCED, 1996.

47 Rafael Moreno Montes de Oca, “Introducción. La metodología epistemológica de la historia de las ideas” en Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, pp. 7-37, la cita es de la p. 9.

48 Ver los libros de Cerutti citados en la nota 7. Se afirma que estas obras contienen sus reflexiones más acabadas. Otras reflexiones teóricas del autor sobre el tema se pueden encontrar, por ejemplo, en su *Memoria comprometida* (Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional de Heredia, 1996), “Filosofar desde nuestra América” en Rubén García Clarck *et. al.*, *Filosofía, utopía y política, Op. Cit.*, 2001, pp. 13-20, *Configuraciones de un filosofar sureador* (Veracruz, México, 2006) y en su *Y seguimos filosofando* (La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 2009).

historia de las ideas filosóficas de nuestra América con un enfoque problematizador de la filosofía. Lo cual aborda a partir de centrar sus estudios en los modos de producción de los discursos filosóficos para poder constituirse en *filosofías* que determinan sus modos de articulación con otros saberes. Con ello, no solamente *amplifica* sino que *profundiza* sobre todo las propuestas del *núcleo metodológico estructural-discursivo* de la historia de las ideas de nuestra América. Es decir, se distinguen tres *modos* en que se producen, realizan y operan articuladamente los discursos filosóficos con las diferentes manifestaciones del conocimiento humano. Cerutti estudia, pues, el *filosofar en el presente* como construcción de una *filosofía* que opere *nuestroamericanamente para la liberación* a partir de su historización misma.

A continuación se procederá a demostrar la afirmación anterior. Para ello, se atiende a los tres *modos* en que las ideas filosóficas son desarrolladas para interpretar la realidad. Estos son: el modo de producción, el modo de realización y el modo de operatividad epistemológico-metodológica. Es importante indicar que estos *modos de construcción* de las ideas filosóficas no están articulados mecánicamente sino dialécticamente en un sentido materialista, por lo que se encuentran en constante transformación a partir de la realidad socio-histórica misma en una relación intrínseca entre sí. Estos *modos de construcción de las ideas filosóficas* en nuestra América implican, entonces, la filosofía y, para ello, al filosofar mismo. A su vez, para poder filosofar es necesario historiar las ideas filosóficas. Cabe entonces atender al modo en que se ha hecho y se hace historia de las ideas para poder problematizar en torno de un futuro quehacer y pensar historiográfico de las ideas filosóficas nuestroamericanas.

Esto lleva a las siguientes preguntas: ¿cómo es que Cerutti ha llegado a abordar metodológicamente la historia de las ideas a partir de estos *modos de construcción de las ideas filosóficas*?, ¿cómo reformula Cerutti las propuestas metodológicas de la historia de las ideas con esta propuesta?, ¿qué implicaciones tiene esto para la historia de las ideas y el filosofar nuestroamericano?

La respuesta a tales preguntas se abordará a partir del análisis de los modos de construcción de las ideas filosóficas nuestroamericanas sugeridos aquí. Con ello, se podrá finalmente avanzar hacia el *locus* epistémico de la filosofía y la dimensión epistemológica del filosofar ceruttiano.

2.1.3.1 Modos de construcción de las ideas filosóficas nuestroamericanas

Los modos de construcción de las ideas filosóficas que elabora Horacio Cerutti se hacen desde la perspectiva del sujeto. Sólo así es posible para el autor aportar reflexiones en torno a un pensamiento de nuestra América en relación con la cotidianidad y sus ideologías. Por lo cual, dichos modos de construcción presentan dos formas de operatividad importantes en su desarrollo: la primera es la epistemológica para una reflexión metodológica de la historiografía de las ideas, misma que permita atender a la relación y análisis estructural de las ideas a partir de las condicionantes socio-históricas; con ello, la segunda forma operativa está íntimamente relacionada a la anterior, ya que se trata de las políticas de este filosofar epistemológico y su toma de partido por una forma materialista de cultivar la historia de las ideas frente a los idealismos filosóficos y, en un conotado debate, frente a las filosofías populistas que se postulan “de la liberación” sin atender efectivamente al análisis cabal de las ideas filosóficas no académicas. Por tanto, hay también denotado debate con el academicismo filosófico. Sus propuestas están elaboradas bajo un enfoque problematizador filosófico que llevan a Cerutti a cuestionar más que a afirmar para, con ello, afrontar la tarea intelectual del planteamiento de una metodología que haga efectivo el estudio de las ideas filosóficas (que están) más allá de la academia. A continuación se procede a desarrollar estos puntos.

2.1.3.1.1 Epistemología e historiografía de las ideas filosóficas: hacia una metodología materialista de la historia de las ideas.

Cerutti asume y profundiza en el *núcleo metodológico estructural-discursivo* a partir del análisis estructural de las ideas. Es en la relación que existe entre las metafóricas “base” y “superestructura” del todo social que operan las ideas epistémico-metodológicamente, particularmente las filosóficas. Esto implica una crítica al idealismo filosófico que ha considerado la historización de las ideas a partir de un supuesto esencialismo. Así, dicho idealismo filosófico analiza la producción de las ideas filosóficas solamente a partir de las obras filosóficas sin atender al contexto socio-histórico que les da suelo. Con lo cual caen en una lógica de “internalismo” de las ideas filosóficas y un “externalismo” contextual que hacía referencia a lo político del quehacer teórico. Es decir, el idealismo filosófico anula lo práxico del filosofar con la lógica internalismo/externalismo y postula una producción de

las ideas filosóficas sólo a partir de las obras de filosofía sin sus relaciones políticas intrínsecas.

Cabe hablar entonces, para Cerutti, de una necesaria epistemología de las ideas filosóficas en visión histórica para poder filosofar nuestroamericanamente. Así, la cuestión está centrada en el *modo de producción epistémico* de la filosofía —el filosofar— que interviene políticamente en la teoría. Ello socio-históricamente determinado pues, ya en un estudio sobre el pensamiento ecuatoriano de 1978, Cerutti afirmó que “Se trata de avanzar en los niveles de *conciencia* y del *pensar* para ponerlos acordes con las experiencias concretas de los latinoamericanos, sin perjuicio de que la interrogación por las condiciones de posibilidad tenga su importancia y su lugar y momento teórico pertinente”⁴⁹.

Por ello, no cabe considerar el esfuerzo epistemológico y filosófico como una “crítica de la razón” del pensamiento de nuestra América —como lo hace Santiago Castro-Gómez⁵⁰—. Más bien cabría abordar a la epistemología de las ideas como una filosofía que explicita cuestiones metodológicas para abordar la relación entre las ideas y su contexto socio-histórico, entre el proceso del pensamiento y el proceso político. En este sentido, es insuficiente un método generacional, pues “en sí mismo supone una limitación ideológica al considerar la producción [...] como producto de una cierta élite cultural”⁵¹. Para ello, Cerutti retoma la “ampliación metodológica” propuesta por Roig al indicar que:

Se trata de comparar distintos niveles del todo social en busca de establecer el <<sistema de conexiones>> entre los mismos. [...] Esta solución no puede ser aceptada más que como un momento inicial de la investigación, puesto que aparecen como exteriores unos a otros, en la medida en que no se cuente con los instrumentos que permitan analizar las relaciones intrínsecas que entre ellos [el proceso político y el proceso de pensamiento] existen⁵².

Por lo tanto, Cerutti afirma que el “problema metodológico [...] surge de los resultados y del avance progresivamente rectificado en la investigación misma”⁵³. Esto

49 Horacio Cerutti, “Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano” en *Revista Pucara*, núm. 1, enero, Cuenca, 1978, pp. 21-48 y reedición corregida en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, p. 47.

50 Ver la obra citada de Castro-Gómez en la nota 32.

51 H. Cerutti, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, p.74.

52 *Ibid.*, 78.

53 *Ibid.*, p. 79.

denota el condicionamiento que la epistemología hace a la metodología para abordar no ya un modo de proceder, sino un modo de conocer para plantear ese modo de proceder de la filosofía. Reflexionar sobre el *locus* epistémico que presenta la filosofía es una tarea por hacer, sobre todo en relación con las ciencias sociales. Sólo así se pone en cuestión al idealismo filosófico para Cerutti y se afirma, con ello, una tarea plural de los saberes en unificación para interpretar la realidad. Con ello, se pone de manifiesto el punto de partida en el sujeto concreto para poder afrontar una metodología de la historia de las ideas en su núcleo estructural-discursivo. Dando así una revaloración del pasado a partir de nuestra “coterraneidad” que manifieste la unidad cultural de nuestra América, siempre con

la aceptación crítica de la existencia y el desarrollo de una cierta *reflexión ideológico-filosófica*, que se desarrolla como parte del proceso histórico que vive el país [en referencia específica del Ecuador de 1980] y el subcontinente, al servicio de intereses y sectores sociales que pueden ser determinados, así como los mecanismos por los cuales operan y cómo operan estos discursos⁵⁴.

Por ello, es a partir de esta forma de “reflexión ideológico política” para revalorar el pasado que se impone la tarea de formular

una historia de las ideas preocupada por rehacer el proceso inmanente seguido por la filosofía (una filosofía que era vista muchas veces como ajena) [y así] hemos llegado entre nosotros, al *momento actual* [1982], donde el esfuerzo se orienta a trabajar una *historia de la filosofía* (nuestra, porque en mayor o menor medida tiene una cierta operatividad social entre nosotros y sigue un cierto proceso endógeno de reproducción) *como parte de la necesaria historia de las ideas latinoamericanas*. Historia de las ideas que no puede ser sino historia de las ideologías, historia de la conciencia social como parte de una historia social de nuestro continente⁵⁵.

Porque la tarea de la filosofía no es una pretendida “articulación” a la praxis del “pueblo” (como las filosofías “populistas de la liberación” —siguiendo a Cerutti— reclamaban en su momento), pues al postular un “pueblo” se usa un concepto cuya

54 *Ibid.*, p. 87. Cursivas propias.

55 *Ibid.*, p. 121.

ambigüedad opaca las identificaciones de las clases sociales y las relaciones de dominación tanto “fuera” como “dentro” del mentado “pueblo”⁵⁶. Se trata, más bien, de “parir categorías que permitan explicarse lo que pasa ante nuestros ojos, de donde proviene este proceso y hacia donde se abren innumerables caminos por transitar [...] como rutas maravillosas que pueden y deben ser transitadas”⁵⁷. Ello permitirá abordar más cabalmente un trabajo autocrítico de la tradición de la historia de las ideas que, en su aspecto idealista, no aprecia la materialidad de las categorías.

¿Que problemas plantea todo esto? Ya Cerutti apuntó algunos de ellos que afronta principalmente una historia de las ideas en tanto historia de las ideologías operando como mediación para la reflexión sobre la realidad. Por ello, el cultivo de dicha historia de las ideologías de corte materialista (en la que el ser es determinado por la conciencia social) estaría centrado en la cuestión de la *reapropiación de las fuentes*, que se refiere tanto a los textos académicos, como a los “graffitti, periódicos, panfletos y hasta tradición oral”⁵⁸. Asimismo, estarían también⁵⁹:

a) Una *explicación* —y no sólo una interpretación— de los sucesos históricos a partir de las fuentes.

b) Atender al *modelo de historia de la filosofía*, pues éste regirá el sentido y alcance de la reconstrucción historiográfica.

c) Es imperante *trabajar sobre las fuentes* y no sobre resúmenes solamente, para poder ejercer una efectiva crítica y autocrítica.

d) Una *explicación por influencias* de nuestra filosofía supone una ignorancia de la tradición propia y de la tradición de la filosofía mundial.

e) Ejercer una *periodización* que permita analizar situadamente la filosofía de nuestra América. Por ello, “reclama cierto tipo de fundamentación estructural, lo cual

56 Son muchas las indicaciones donde Cerutti aborda la problemática del concepto del “pueblo” y el “populismo”. Se remite a uno de sus estudios más recientes (que no implica, por otro lado, gran variación sobre el tema): Horacio Cerutti, “Populismo” en Pablo González Casanova (coord.), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM, 2009, 12 pp. En web: <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/populismo.pdf>

57 H. Cerutti, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, p. 99.

58 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, p. 77.

59 “Problemas metodológicos principales que afronta la investigación actual sobre historia de las ideas (y de la filosofía) en nuestra América”, (Ponencia en la Primera Reunión Latinoamericana de Historiadores de las Ciencias, Puebla, México, 1982). Incluido en: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, pp. 101-107.

presupone afrontar la dificultad —*para una concepción materialista*— de explicar la articulación entre base y superestructura sin caer en el mecanicismo”⁶⁰.

f) *Determinación y función social de la filosofía* que supere el mecanicismo unilineal que plantea un determinismo infraestructural. Es decir, que las ideas determinan a la estructura social e histórica.

g) Una *regionalización* de la historia de las ideas como necesaria para la reconstrucción de los procesos de pensamiento comunes y no limitados geográficamente.

h) Atender a la *concepción de la filosofía* y revisarla críticamente para poder filosofar liberadoramente, ya que es justamente una concepción perenne de la filosofía la que ha servido para descalificar la existencia de una filosofía de nuestra América.

i) *Manejo de datos y cronología* para estudiar la filosofía latinoamericana, porque ellos están “en función de la problematización, de la tematización e historización teórica”⁶¹.

j) El tipo de *evaluación de la filosofía latinoamericana*, no como culminación de la filosofía mundial, sino como una filosofía que “se va adaptando y adoptando” las filosofías mundiales a nuestra situación americana.

k) *Consciencia de clase* que permitirá abordar el condicionamiento que tienen los modos de construcción de las ideas. Por ello, “esta propuesta altera completamente la metodología, incluso la materialista o así considerada tal”⁶².

Todas estas problemáticas implican la fecundidad y urgencia política que tiene el cultivo de la historia de las ideas en un sentido materialista. El análisis de diversas historiografías de las ideas para avanzar en la historia como tal necesita de una interdisciplina que “debe suceder a la constitución de una ciencia social”. Porque

El problema metodológico no es un problema autónomo, sino que está condicionado por la decisión que se tome en el campo epistemológico en cuanto al lugar de la filosofía *dentro* de la ciencia social. [...Y es que] no se va más allá de la mera declamación de la interdisciplinariedad sin acceder jamás a una meditación unitaria

60 *Ibid.*, p. 104.

61 *Ibid.*, p. 106.

62 *Ibid.*, p. 107.

[...sobre] la práctica científica por la supervivencia de la intervención política de la filosofía idealista burguesa en todos sus distintos matices. Esta filosofía idealista, las más de las veces, está implícita, tácita, no tematizada⁶³.

Por ello, para generar categorías que permitan pensar la realidad, es menester plantear el tema de la producción del conocimiento a partir del trabajo. Cerutti planteó ya una forma *materialista* para historiar las ideas hacia 1983, que configuraría éstas y otras cuestiones al respecto. Cabe entonces atender al carácter materialista de la historia de las ideologías que propone el filósofo.

2.1.3.1.2 Preocupación epistemológica para una ocupación materialista de la metodología de la historia de las ideas

En 1983 Horacio Cerutti presentó una ponencia titulada “Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía” en el Segundo Simposio de Profesores de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM⁶⁴. En ella, el filósofo nuestroamericano aborda el modo de producción de los discursos filosóficos a partir de “cuestiones epistemológicas” para poder confrontar desde la filosofía latinoamericana los problemas de la realidad presente. Esto es, buscando efectivizar la función y modo de operatividad social de la filosofía latinoamericana a partir de sus diversas formas en que se presenta en nuestra América, como el ensayo, y su necesario estudio para poder dar cuenta de los modos de producción y modos de realización de la filosofía latinoamericana que ha sido elaborada a lo largo del tiempo. Con ello también, se hace necesario para el autor el avanzar en la crítica y contextualización de las categorías y periodizaciones historiográficas de las ideas filosóficas de nuestra América que incluyen nociones como la de “normalización” para una historiografía suficientemente crítica y rigurosa que tome en cuenta el contexto en que se desarrolla. De allí, la importancia de la historia de la historiografía. Por lo que una historia idealista de las ideas que reflexiona estos temas cae en un mecanicismo de sus análisis al operar con la lógica del internalismo/externalismo de las ideas desde las sociologías

63 *Ibid.*, 1997, pp. 78-79. Cursivas propias.

64 Horacio Cerutti, “Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía”, (Ponencia presentada en el Segundo Simposio de Profesores de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, sobre “La Investigación en Historia de la Filosofía”, 14 al 18 de febrero de 1983). Incluido en: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina, Op. Cit.*, 1997, pp. 109-146.

estructural-funcionalista (Robert Merton) y del conocimiento (Karl Mannheim y Pitrim Sorokin) en reacción a la teoría marxista de las ideologías. De allí que sea necesario cultivar una historia de la filosofía crítica de un academicismo petrificante del filosofar, una historia de la filosofía que “forme parte de una historia más amplia de las ideas, de las ideologías, de la historia social total. Una historia no ajena a la historia de las mentalidades sociales [...que permita] diagnosticar mejor el presente para pronosticar mejor el futuro”⁶⁵.

Ante este diagnóstico, es necesario cuestionar: ¿cómo y por qué hacer historia de las ideas? Al respecto, teniendo en cuenta lo ya abordado sobre la importancia de una epistemología e historia de las ideas en tanto ideologías, Horacio Cerutti plantea entonces una *historia materialista de las ideas (ideologías)* para poder efectivizar los diferentes modos de construcción de una filosofía de nuestra América. Una historia que retome la propuesta de José Gaos de una “filosofía de la filosofía” como tarea epistemológica para teorizar la filosofía, el quehacer particularizado de la historia de las ideas filosóficas que Arturo Ardao propuso para reflexionar sus relaciones extra-filosóficas a partir de la sociología del conocimiento o el estudio de las ideologías como parte de una historia general (que Ricaurte Soler planteara en un sentido materialista retomando el estudio de la realidad latinoamericana en su aspecto socioeconómico y cultural a partir del estudio de las historias de las ideas y las teorías de la dependencia).

En este sentido, para Cerutti la historización de la realidad socio-histórica es la primera de las formas críticas de acceso al filosofar. De ahí que sea pertinente detenerse en la reflexión sobre los modos de producción de dichas historizaciones, pues de ellas depende la filosofía que se desarrolle. La crítica y la autocrítica son esenciales al respecto para poder reconstruir el pasado, diagnosticar el presente y pronosticar el futuro. Por lo que es también importante una reflexión sobre el lugar epistémico que ocupa la filosofía, pero ello sólo podrá ser posible a partir de su historización.

Por lo anterior, Cerutti llama la atención, a partir del señalamiento que Georg Lukács (1885-1971) hiciera en *El asalto a la razón* (1954), de la ausencia de una historia marxista de la filosofía, la necesidad de elaborar colectivamente una

65 *Ibid.*, pp. 143-144.

historia de la filosofía latinoamericana que asuma los problemas epistemológico-metodológicos que el marxismo plantea, que incorpore la decisión de atenerse a los testimonios y que realice el esfuerzo de esta reconstrucción con la convicción —como diría [José] Ingenieros— de que no todo pasado fue mejor y con la creencia en que todo tiempo futuro será mejor, siempre que medie la lucha por la transformación de un presente intolerable⁶⁶.

Por tanto, se puede afirmar que para Cerutti no se trata de postular una historia materialista de las ideologías que se diga marxista por puro gusto ideológico. Se trata más bien de estudiar críticamente los aportes del marxismo para un estudio de la historia de las ideas de nuestra América. Atender a la complementariedad que tiene la interpretación y la transformación de la realidad. Porque, como afirmó en otro trabajo, “Siempre se ha pensado por necesidad y para transformar, cambiar o modificar una realidad que en algunas de sus facetas o en su estructuración misma aparecía como intolerable, injusta, inadecuada o esterilizante de la creatividad”⁶⁷. Por ello, se puede afirmar que Cerutti es crítico de los realismos ingenuos que coartan el aspecto gnoseológico de la transformación de la realidad socio-histórica.

Para abonar al trabajo reflexivo sobre la gnoseología de la transformación de la realidad, Cerutti apuntó las críticas que hiciera el alemán Alfred Sohn-Rethel (1899-1990) a los problemas filosóficos planteados desde un desarrollo en la lógica internalista/externalista con su estudio *Trabajo intelectual y trabajo manual* (1970)⁶⁸. Siguiendo la interpretación de Cerutti sobre la obra de Sohn-Rethel, el filósofo alemán parte desde la conjunción de la economía de Marx y la teoría del conocimiento kantiana para postular el concepto de “síntesis social” que permite establecer la “conexión íntima” existente entre la estructura y la superestructura en la *producción del conocimiento*, cuya síntesis determina la conciencia. Sus aportes son, según Cerutti, muy fecundos en el quehacer de una periodización del pensamiento a partir del trabajo manual e intelectual. “La propuesta de Sohn-Rethel parece un desafío que habría que asumir para poder ponerse en camino de superarlas. Sus análisis reclaman un renovado rigor en el examen de las relaciones entre filosofía y política, asentadas sobre el estudio de los modos de

66 *Ibid.*, p. 139.

67 Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, p. 164.

68 H. Cerutti, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, p. 141.

producción”⁶⁹.

Es así que los aportes de los filósofos de nuestra América citados (Arturo Ardao, José Gaos, Ricaurte Soler y Arturo Roig), así como del marxismo (George Lukács y Alfred Sohn-Rethel), tienen para Cerutti una utilidad práctica para poder estudiar los modos de producción del conocimiento filosófico. Una historia materialista de las ideas filosóficas latinoamericanas tendría entonces que considerar⁷⁰:

a) reflexionar sobre el objeto, métodos, utilidad, necesidades y condicionamientos que se encuentran ligados en el sujeto

b) la “ampliación” de la historia de la filosofía hacia cuestiones ideológicas

c) una periodización crítica y con categorías fundadas y explicativas del proceso histórico de la filosofía y críticos de términos normativos y descriptivos —como los de “normalización” y “fundadores de la filosofía” propuestos por Francisco Romero (1891-1962)

d) analizar estructuralmente las ideologías en perspectiva histórica, revalorando a su vez el carácter epistemológico materialista, y así

e) articular lo *filosofado* con el *filosofar* y la transformación política de la realidad con un futuro nuestro plenamente, por lo que

f) se hace necesario construir modos de operativizar epistémicamente el discurso filosófico para esta historia materialista de las ideologías.

Estos puntos epistemológico-metodológicos de una historia materialista de las ideas filosóficas de nuestra América se articulan, para Cerutti, en “la tarea impostergable a la que debe colaborar hoy el filosofar en América Latina [que] es la elaboración de una *hiperracionalidad*, capaz de superar esos límites de la racionalidad y de dar cuenta de nuestra compleja y apasionante realidad”⁷¹.

Esta tarea implica distinguir, como hizo en 1984, a la *filosofía* como “el producto de un *ejercicio de producción* que llamo *filosofar*” y a la *epistemología* como “el estudio de los *modos de producción del conocimiento científico* y, en este caso, del conocimiento

69 *Ibid.*, pp. 141-142. La cita es de la p. 142.

70 *Ibid.*, pp. 145-146.

71 *Ibid.*, p. 186.

filosófico”⁷². A partir de estas distinciones, se plantea el objetivo fundamental para la filosofía latinoamericana: *pensar la realidad socio-histórica de nuestra América*, teniendo en cuenta que ella se encuentra mediada “por el lenguaje, por el inconsciente, por los intereses de clase”⁷³.

Por lo que las mediaciones tienen que atender a la *propia historia de la filosofía latinoamericana* que filosofe desde el presente histórico y atienda a un filosofar cenital para no caer en filosofías perennes o puristas. De ahí que, para Cerutti, el objeto de la historia de la filosofía sea la filosofía misma en su pluralidad e historicidad de modos de construcción que ha tenido y tiene, porque la filosofía en sí no es un producto acabado, sino que está en proceso. La filosofía es un *modo de realización* precedida por el filosofar en tanto que es su *modo de producción* que implica siempre un *modo de operatividad* epistemológico-metodológica en la estructura socio-histórica del conocimiento de la realidad. Es en este *filosofar cenital desde el enfoque problematizador para la liberación de nuestra América* que Cerutti planteó no sólo una ruptura epistémica con las filosofías idealistas, sino también la búsqueda de la transformación del término “filosofía” y su colaboración en la transformación de la realidad socio-histórica a partir de filosofar sobre la metodología y epistemología necesarias —teniendo presentes las implicaciones políticas e ideológicas de esta tarea— para poder constituir un *modo de construcción* de la filosofía de nuestra América que se relacione con otros saberes en la interpretación de la realidad desde el presente mismo. De allí el valor de la (auto)crítica y la creatividad, por lo que

creo que la filosofía [sugiere Cerutti] se ubica en un lugar teórico muy complejo, en medio de un nudo, diría para expresarlo de alguna forma, en medio de *tensiones*, jalada de muchos lados. Por una parte, jalada desde el inconsciente mismo de sus productores, de los sujetos que elaboran la filosofía, por la ideología. Condicionada, por otra parte, por la ciencia y, por lo tanto, por la historia de esa ciencia. Por otra parte, por las posibilidades que el Estado presenta al ejercicio mismo del filosofar. [...] Todo este complejo de tensiones se asienta sobre un *modo de producción específico*⁷⁴.

72 H. Cerutti, “Problemas epistemológicos y metodológicos en el estudio de la filosofía latinoamericana”, conferencia dictada en el Sistema de Universidad Abierta de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el 8 de marzo de 1984. Corregida y reeditada en Cerutti, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, pp. 189-202. Las citas son de las pp. 189-190. Cursivas mías.

73 H. Cerutti, *ibid.*, p. 194.

74 *ibid.*, p. 199. Cursivas mías.

Atender al *locus* epistémico de la filosofía para pensar la realidad implica también pensar la responsabilidad pública del filósofo con diferentes tipos de racionalidades, sobre todo con aquellas que están fuera de las académicas privatizadoras de la filosofía. Cerutti plantea una filosofía de la metodología de la historia de las ideas en que hay dimensiones epistemológicas, ideológicas y políticas ineludibles del filosofar, el cual busca colaborar en la transformación de nuestra América. De allí la importancia de hacer historia de las ideas filosóficas para poder filosofar. Pero, ¿cómo y por qué hacer esta historia de las ideas? Cabe entonces atender al *método de historiar las ideas filosóficas* que Horacio Cerutti ha planteado para poder, así, abordar la dimensión epistemológica del filosofar.

2.1.4 La dimensión epistemológica del filosofar o cómo y por qué cultivar historia de las ideas filosóficas en contextos poscoloniales

Ya se han podido analizar las reflexiones filosóficas de Horacio Cerutti sobre la metodología de la historia de las ideas filosóficas desde su abordaje epistemológico. Por lo que se puede indicar con mayor claridad las propuestas metódicas que Cerutti mismo hace de la historia de las ideas filosóficas con un enfoque materialista para la liberación de nuestra América. Ello conllevará abordar, como se verá, la dimensión epistemológica del filosofar, ya que al historiar la filosofía —como indica Cerutti— implica también manejar una cierta noción de filosofía con la cual operar para poder filosofar, claro está, en un sentido práxico liberador.

2.1.4.1 Motivos y modos de historiar las ideas para filosofar: el necesario e ineludible punto de partida

No se puede filosofar al margen de la memoria histórico-filosófica. Siempre se parte de una tradición, filosófica en este caso. En nuestra América, es el historicismo del siglo XX el que constituye la tradición filosófica nuestroamericanista, pues el “aporte del historicismo latinoamericano [más cercano a Roig que a Gaos] ha consistido en relativizar las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración; ha logrado desocultar universales ideológicos y ha sacado a la luz etnocentrismos larvados. Por eso se ha podido afirmar que en América Latina el historiar la filosofía desde el historicismo es ya

filosofar”⁷⁵. En nuestra América, esta memoria está anclada a contextos poscoloniales.

Ya Cerutti, en su estudio del año 2000, “¿Cómo y por qué cultivar historia de la filosofía en contextos poscoloniales?”⁷⁶ consignaba que dichos contextos se refieren “a la ruptura emancipatoria vivida durante el siglo XIX por esta América (¿des?)conocida actualmente como Latina. Desde inicios de ese siglo [...] se abrió una era poscolonial que dura hasta nuestros días” y se expresa en dos formas actuales de dominación: una, la del neocolonialismo (como Puerto Rico “libremente asociado” a los Estados Unidos, o las colonias francesas y holandesas en las Guayanas); y la de dependencia con dominación - “como se encargaría de especificar Augusto Salazar Bondy, corrigiendo desde sus inicios a lo que se conocería como <<teoría>> de la dependencia”. El “adjetivo poscolonial designa, por tanto, el curso histórico y las situaciones que en él se producen. No discursos, interpretaciones, enfoques o escuelas”⁷⁷.

75 *ibid.*, p. 76.

76 H. Cerutti, “¿Cómo y por qué cultivar historia de la filosofía en contextos poscoloniales?”, fue una reescritura de “Historia de la filosofía en contextos postcoloniales”, en *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*, año II, núm. 1, Córdoba, 2000, pp. 43-58. También en *Revista del CESLA*, núm. 1, Varsovia, 2000, pp. 9-22. Publicado en inglés bajo el título: “How and why to foster the history of the philosophy in postcolonial contexts?” en Arllen Salles y Elizabeth Millán-Zaibert, *The Role of the History of Philosophy in Latin American Philosophy*, New York, University of New York Press, 2005, pp. 197-227. Reeditado en *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, México, Universidad de la Ciudad de México / Casa Juan Pablos, pp. 133-152 (Se cita del libro de la UCM). Ver también, del mismo Cerutti, “Posibilidad, necesidad y sentido de una Filosofía latinoamericana (divertimento metodológico)” en *ECA. Estudios Centroamericanos.*, año LVII, noviembre- diciembre, num. 649-650, San Salvador, 2002, pp. 1121-1127. También en la obra citada *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, México, Universidad de la Ciudad de México / Casa Juan Pablos, pp. 171-181.

77 H. Cerutti, *ibid.*, p. 134. Cabe resaltar el acento histórico del término *poscolonial* que Cerutti hace, con la cual está implícitamente tomando distancia de los llamados “estudios poscoloniales/decoloniales/descoloniales/posoccidentales”. Sus críticas las replanteará después (2011) Cerutti en su capítulo “Sujetividades emergentes” de su libro *Doscientos años del pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2011, pp. 105-126. Cabe retener en este punto su postura frente a la propuesta poscolonial de Santiago Castro Gómez (en su *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996) y la posoccidental de Walter D. Mignolo (en su *The darker side of the renaissance*, Michigan, University of Michigan Press, 1995): “La argumentación [de Castro Gómez] apareció como insuficiente y el soporte historiográfico no resistió la crítica. Las confusiones entre propuestas diversas que aparecen en su texto como unificadas, etc., no permitió cumplir con los objetivos. Por su parte, el texto de Mignolo buscó mostrar que la mayoría de las tesis de los post-colonialistas no latinoamericanos ya estaban presentes en la región. Por lo tanto habría aquí poscoloniales *avant la lettre*. Esta argumentación, que quizá pudiera ser válida en algunos sentidos, tenía también sus riesgos en cuanto a distorsionar buena parte de lo producido en la región en función de esta lectura retrospectiva para subrayar aspectos que no necesariamente habrían sido planteados de ese modo.”, en *Op. Cit.*, 2011, p. 121. No mucho tiempo después de la publicación de los libros aludidos por Cerutti, apareció un libro colectivo de los poscoloniales coordinado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta titulado *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco/Miguel Ángel Porrúa, 1998, 294 pp. Allí, Castro-Gómez y Mignolo reafirman sus tesis de las obras aquí citadas, por lo que confirman también lo frágil de sus posturas. Las he analizado desde una filosofía nuestroamericana en mi ponencia “Colonialismo y corporalidad:

Esta situación histórica conlleva la práctica de una *memoria comprometida* que ejerza un *filosofar sureador* productora de categorías para poder pensar la realidad desde la realidad misma y a partir de la propia historia en forma crítica y creativa para transformarla⁷⁸.

Por otro lado, las posturas frente al pasado filosófico de nuestra América son diversas. Cerutti se posicionó ya en *Filosofar desde nuestra América* particularmente frente a dos: una, la que desinteresada y acriticamente niega la relevancia de dicho pasado sin estudiarlo (y que, para Cerutti, es “producto de nuestra (de)formación profesional en las instituciones educativas”); y dos, la que rehace la historia de un modo que deriva, *de facto*, en un obstáculo para el filosofar, pues se elabora a partir de una filosofía institucionalmente definida que deja de lado las ideas filosóficas producidas no profesionalmente por los sujetos⁷⁹. Ello no implica que la historia de las ideas filosóficas sea la única necesaria para filosofar, pero tampoco le resta importancia.

Respecto de la primera postura, sugerente es que la deformación profesional como elemento de desinterés y acriticidad sea una de las tesis compartidas con las diferentes posturas poscoloniales. Mientras para Cerutti, por su parte, se trataría de reafirmar el trabajo epistemológico-metodológico de la historia materialista de las ideas filosóficas para atender a esta problemática, para Santiago Castro-Gómez (1958) habría otra forma de operar al respecto: en su estudio titulado “Latinoamericanismo, modernidad y globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón” sugiere que la deformación profesional estaría ligada a un quehacer moderno-occidental colonialista de América Latina cuyos “latinoamericanismos” son producidos con los mismos elementos subyacentes. Por ello, su solución trataría de hacer una genealogía del “latinoamericanismo” producto de representaciones “todavía occidentales”, ya que se encuentran ancladas a narrativas “modernas” y que caen en “autoctonismos” relacionados

elementos del filosofar nuestroamericano”, ponencia presentada en el *III congreso internacional El cuerpo en el siglo XXI. Aproximaciones minoritarias desde América Latina*, organizado por el Proyecto de investigación: “Espacio, Dialéctica y Cuerpo. Hacia una simbólica desde nuestra América” (DGAPA-PAPIIT IN400511, responsable Dr. Horacio Cerutti Guldberg), y Área de Psicología Social, Carrera de Psicología, FES Iztacala-UNAM, del 4 al 6 de diciembre del 2012 en el Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, Sala Leopoldo Zea, Torre II de Humanidades, 3er. Piso, Ciudad Universitaria.

78 Remitimos a los trabajos de H. Cerutti: *Memoria comprometida*, y *Configuraciones de un filosofar sureador*. Citados en la nota 48.

79 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, op. Cit., p. 79.

con, siguiendo al colombiano, un “deseo de emancipación, la liberación y la reconciliación con los orígenes” que fueran impulsados por un Estado nacional-populista desde la década de 1930. De ahí que su propuesta consista en conformar un “latinoamericanismo poscolonial” a través de hacer:

“así como los estudios subalternos han buscado realizar una genealogía o arqueología del latinoamericanismo en los Estados Unidos, me parece importante *avanzar* hacia la realización de un proyecto similar, aunque no idéntico, para el caso de América Latina. Es decir, se hace necesario reconocer que la crítica al latinoamericanismo en los Estados Unidos no agota ni con mucho el problema de mostrar cuáles han sido los mitos sobre América Latina que el proyecto colonialista de *la modernidad* arrastra consigo para legitimarse”⁸⁰.

Es decir, una supuesta genealogía “crítica de la razón latinoamericana” que decodifique las representaciones del latinoamericanismo entendido como una representación intelectual universitaria producida desde la década de 1930 y con un “afán modernizador” relacionado con la existencia de un Estado “populista”. Sus críticas se centrarán en un estudio poco sistemático de las obras de autores como Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Rodolfo Kusch sin atender a sus biografías ni a sus trayectorias intelectuales de cada uno. Asimismo, desconoce y confunde los elementos utópicos de la liberación planteada por las filosofías para la liberación, particularmente las de corte historicista y problematizador, ubicando como milenarismo un elemento utópico operante en la historia de nuestra América, según se ha venido apreciando a lo largo del capítulo.

Amén a lo anterior, cabría cuestionar también la posible existencia de agentes efectivamente “subalternos” en nuestra América que, siguiendo a Castro-Gómez, estarían definidos según las características de los “subalternos” de Estados Unidos. Cuestión epistemológico-metodológica que se relaciona también con la deshistorización y desconocimiento de los autores que critica. Ante tal problema, su llamada “crítica de la razón” sería *el* camino genealógico para subsanar este carácter, crítica que se limitaría a ser

80 Santiago Castro-Gómez, “Latinoamericanismo, modernidad y globalización” en *Teorías sin disciplina*, pp. 169-205 (las citas son de las pp. 198, 202, las cursivas son mías). No es posible hacer aquí un balance pormenorizado sobre esta postura, ya que los objetivos del presente capítulo serían superados. Ello sería motivo de un trabajo posterior. Véase al respecto mi ponencia “Colonialismo y corporalidad: elementos del filosofar nuestroamericano”, citada en la nota 77. Sobre los filósofos “populistas de la liberación”, véase especialmente a Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, pp. 302-474.

una copia y calca de lo hecho por los subalternistas en la academia norteamericana. Es decir, aplicaría el modelo (¡acríticamente!) subalterno a América Latina consistente en criticar las representaciones sobre Latinoamérica producidas en las academias, los latinoamericanismos norteamericanos. Además, sus consideraciones sobre la modernidad y el capitalismo son reduccionistas al considerarlas meros mecanismos que se reducen al dinero (cuando Marx, desde sus manuscritos de 1844, 1858 y 1867 –*El Capital*– demostró ya que es la mercancía la categoría fundamental del capital, y el dinero resulta una mercancía más) y a un bloque (similar “logos nordatlántico” de los “filósofos populistas de la liberación” –en terminología de Horacio Cerutti–) que hay que “superar”. En fin, que el estudio de Castro-Gómez deja de lado lo que quiere criticar, como el marxismo y a Marx mismo: tira el agua con todo y niño y la actitud acrítica y profesionalizante del filosofar permanece subyugada para Castro-Gómez a la “modernidad colonialista” eurocéntrica.

Ante la segunda postura, referente a rehacer la historia de las ideas que impide filosofar, Cerutti analiza críticamente un “obstáculo epistemológico” que caracteriza como “antimodelo paradigmático” en la historia de las ideas de nuestra América: a partir de *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, obra de Augusto Salazar Bondy (1925-1977) que publicara en 1968. Su importancia radica en que, además de ser un antimodelo historiográfico para historiar las ideas, “no ha habido un tratamiento metodológico del asunto”⁸¹.

Centrándose en la crítica de Cerutti a esta obra, es suficientemente claro por qué lo califica de ese modo. Vale la pena citarlo *in extenso*:

Lo califico de antimodelo, porque impide filosofar y no es pertinente al proceso real de desarrollo histórico filosófico. Constituye un obstáculo para el ejercicio del filosofar. Al confundir una interpretación del proceso [-Salazar Bondy divide su obra en tres apartados: el “proceso”, el “debate” y “una interpretación”-], con el proceso mismo de la evolución filosófica en la región se produce una distorsión en la apreciación del proceso. [...] El antimodelo deja propiamente sin historiar al filosofar presente. Nada de lo hecho habría servido por ser imitativo y alienante en lo fundamental. No habría sido una filosofía de

81 Remitimos al estudio antes citado de Cerutti, así como a su “Antimodelo paradigmático” y “Debilidades e insuficiencias del antimodelo”, apartados de la “Sección segunda ...a partir de la propia historia” en *Filosofar desde nuestra América*, pp. 79-99, la cita es de la p. 81. Ver también Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

nuestra América, sino filosofía en América [-Cerutti denota aquí el debate preposicional sobre la filosofía *de* o *en* América Latina que, desde la década de 1940, tuviera lugar].

La noción de filosofía con la que trabaja el antimodelo merece ser cuestionada. Tiene toda la infecundidad de la filosofía profesionalizante [de la normalización filosófica] en el caso latinoamericano. [...] Fundada en un talante de miedo que apunta a deslindarse del conflicto social, pero es también parte de una actitud conformista que pretende defender minúsculos privilegios corporativos⁸².

Además, la obra aludida de Salazar Bondy apela a “nuestra América” para referirse a Hispanoamérica. Sus problemas metodológicos se centran en tres elementos: uno, el *comienzo de la filosofía*; dos, *la periodización*; tres, *la metaforización excesiva*. Según la interpretación de Cerutti, respecto del primer problema, la obra del filósofo peruano ubica el *comienzo* filosófico a partir de la colonia, dejando de lado el carácter filosófico del pensamiento llamado “prehispánico”, atendiendo al carácter imitativo de la filosofía elaborada *en* “nuestra América”. Lo cual es determinado por los tres criterios de periodización que mezcla: el político (Colonia/Independencia), el cronológico (siglos y décadas) y el “intrafilosófico” ordenado por escuelas o corrientes filosóficas con opacas articulaciones entre ellas. Para maquillar su criterio “intrafilosófico”, Salazar emplea metáforas como las del “árbol transplantado”, “las oleadas” o la del “reloj” como conceptos afirmativos de dicho carácter cultural defectivo de la filosofía producida en “nuestra América” que alude a una “solución externalista”, la cual ubicaría a la dependencia socioeconómica en la cultura. Por ello, la falta de originalidad filosófica “en nuestra América”, que no es propiamente filosofía *nuestra* sino *filosofía ajena en nuestra región*. De ahí que “en su enfoque [pudiera haber] un enfrentamiento entre dos posiciones extremas: o autoctonismo o filosofía como producto esencialmente occidental” que es, en definitiva, base y culminación de una “cultura” piramidal para el filósofo peruano. De ahí que tenga un carácter imitativo esta filosofía, que sólo existe para Salazar en su carácter institucional, sobre todo a partir de una solución externalista: la dependencia socioeconómica, que traslada hacia la cultura. De ahí también que su criterio para un “comienzo” pretendido de la filosofía sea, como afirmara Cerutti siguiendo a Roig, más de

82 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, p. 94.

carácter político que del desarrollo filosófico propiamente⁸³. Por ello, es que Cerutti afirma

no es menester reducirse sólo a la producción institucional en universidades y seminarios. Hay filosofía fuera de ellos en otras instituciones, en los movimientos sociales, en la resistencia indígena. Esa filosofía fue pensamiento crítico, elaborado lo mejor que se pudo si consideramos sus respectivos contextos. En todo caso, no fue pensamiento para filósofos profesionales, muy rigurosos en el análisis de problemas triviales, sino pensamiento de vida o muerte, elaborado en condiciones verdaderamente límites y como tal requiere de sensibilidad para poder descubrirlo, para poder reconstruirlo y para poder analizarlo. [...] Hay que evitar [dice Cerutti siguiendo a José Gaos] el “imperialismo de las categorías” historiográficas⁸⁴.

De allí que el trabajo con la memoria histórico-filosófica, filosofar, implique también el manejo de una noción de filosofía. Misma que necesita de una problematización a partir de “sujetividades emergentes” como los movimientos de género o pensamientos de origen afroamericano y autóctono, teniendo siempre en cuenta que son sujetos culturalmente situados⁸⁵. Porque la reflexión se hace con sujetos, no sólo con los objetos. Por ello, para Cerutti la filosofía se trata de

un ejercicio racionalmente controlado de la *reflexión conceptual sobre la realidad* (en sus diferentes niveles) e institucionalmente organizado para formar nuevos practicantes de la disciplina y para transmitir el conocimiento, los hábitos, valores y estilos de trabajo de generación en generación, lo cual permite la expresión individual y la manifestación de estilos propios, personales de un pensamiento ejercido siempre desde una específica y caracterizable situación. [...] es sabiduría y como tal humanismo a la búsqueda de eficacia en su intervención histórica. Pero, no puede ser un humanismo ingenuo [que opere encubridora y justificatoriamente del orden opresor existente], porque sabemos de sus manipulaciones. [...]

83 Acerca del tratamiento de Roig sobre el tema véase su estudio "Acerca del comienzo de la filosofía americana". *Revista de la Universidad de México*, UNAM, vol. XXV, no. 8, 1971. Reeditado como “El problema del comienzo de la filosofía” en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981. En web: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/4.htm>> Cerutti afirma que es 1975 el año de edición en su *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 525. Tomo el criterio del libro de Roig, aunque valdría la pena cotejar este dato, aparentemente baladé.

84 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, pp. 98-99.

85 Ver al respecto H. Cerutti, “Sujetividades emergentes” en *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011, pp. 105-126. Cerutti retoma, connotadamente, la noción de “sujetividad” producida por Arturo Roig. Véase al respecto H. Cerutti, “Sujetividad del nosotros”, apartado de “Primera sección. Se hace camino al andar” en *Filosofando y con el mazo dando*, pp. 61-67.

Es pensamiento en la historia, historizado en sí mismo y permanentemente rectificable. Así, la crítica y la autocrítica se convierten en connaturales al filosofar nuestroamericanista⁸⁶.

Se puede apreciar entonces, en forma similar a Roig, la función que tienen el lenguaje, la historia, la crítica y autocrítica en la filosofía para Cerutti. Este análisis lo lleva a plantear alternativas “procedimentales”, retomadas a su vez de la tradición de la historia de las ideas en la región, que metódicamente sirvan para historiar las ideas filosóficas⁸⁷. Para ello, a partir de las críticas a Salazar Bondy, Cerutti aborda problemáticas del filosofar en torno a su actitud crítica para una función pública democratizadora que piense la realidad desde la realidad misma y a partir de la propia historia con un lenguaje racionalmente controlado. Con ello, cabría cuidarse de dos estrategias epistemológico-metodológicas: uno, caer en “dialécticas interrumpidas”, planteando una dialéctica entre contrarios –cuando es entre contradictorios– como opuestos sin un tratamiento plenamente dialéctico que enfatice la constructividad de los opuestos y llegue así al *climax* requerido; y dos, “metaforizaciones excesivas”, que oscurecen la interpretación de la realidad al tomar a las metáforas como conceptos por un manejo poco adecuado de ellos al excederse en su función –eliminar las mediaciones epistémicas para “rellenarlas” histórico-culturalmente en el juego de los opuestos- y apoyar así a esta “dialéctica *interrupta*” con tretas ideológicas de gattopardismo⁸⁸. De allí que sea menester un trabajo conjunto y colectivo con otros saberes, ya que la filosofía es autónoma, pero no autosuficiente. Caer en la autosuficiencia de la filosofía es otorgarle un lugar privilegiado “primero” y “puro” que termina por operar ideológicamente en sus tareas. De ahí la importancia de la historización de las ideas filosóficas como punto de partida.

Atendiendo, pues, al proceder mismo de Cerutti para historiar las ideas en su estudio ya citado del 2000, “¿Cómo y por qué cultivar historia de la filosofía en contextos poscoloniales?”, es que caracteriza más cabalmente su método propuesto⁸⁹. A partir de la filosofía africana -y, se puede afirmar, de lo que después llamara “sujetividades emergentes”: filosofía de género, africana, de los pueblos originarios- apunta cuatro

86 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, pp. 110, 124. *Cursivas mías*. Cabe apuntar que Cerutti habla de “generaciones” en un sentido amplio y no técnico del término.

87 *Ibid.*, pp. 99-118.

88 Ver especialmente H. Cerutti, “Sección tercera. Crítica y creativamente” en *ibid.*, pp. 119-156.

89 Ver nota 76.

elementos a trabajar: la relación mito-logos, como auténticamente complementarias, enriquecidas y reforzadas mutuamente; la oralidad, que vincula la sabiduría ancestral con la actual y su difusión permite conformar relaciones de horizontalidad sumamente fecundas; la obsesión por el desarrollo o modernización, sin dejar las tradiciones identitarias -en un sentido histórico- de lado; así como la conceptualización situada de la realidad⁹⁰. Porque el reconocimiento de estas racionalidades, sobre todo en su operatividad histórica como antecedentes, funcionan epistemológicamente a partir de su expresión como actividad intelectual interrumpida por la Conquista y, en su operatividad presente, para atender a las formas en que se han desarrollado dichas racionalidades.

Esto apunta, pues, hacia la crítica liberadora de la ideología del “occidentalismo” bajo el cual se ha llegado a interpretar la realidad latinoamericana. De allí que tematizar un método para historiar las ideas filosóficas tenga que retomar, para Cerutti,

[el] punto de partida, periodización, contextualización, concepto regulativo de historia total, manifestaciones filosóficas en otros ambientes fuera de la llamada cultura occidental, incidencia o repercusión de la elaboración filosófica en la sociedad global, insuficiencias de la categoría de influencia, limitación de las categorizaciones al uso para designar corrientes filosóficas, etc.⁹¹.

Estos puntos son retomados por el filósofo nuestroamericano para plantear “Sugerencias preliminares para elaborar una historia de la filosofía que haga posible filosofar”. Sugerencias críticas de la normalización filosófica y, como *contramodelo* del “antimodelo paradigmático”, son propuestas articuladoras de alternativas procedimentales múltiples y sin dogmatismos metodológicos⁹². Es importante advertir que son puntos procedimentales sugeridos para un método historiográfico de las ideas filosóficas, por lo

90 Cabría distinguir en el término “identidad” la noción histórica como aquella que concibe al ser como un siendo en proceso, no acabada sino, como en la filosofía, en constantes “recomienzos” situados. Véase al respecto H. Cerutti, “Identidad nuestroamericana. Bosquejo contextual” en *Pensamiento contemporáneo de América Latina: identidad y globalización* (Serie “Estrellas del pensamiento contemporáneo), 2ª edición, Ekaterimburgo, Casa Editorial Discor Pi, 2006, pp. 15-31. En ruso. También en Conferencia presentada en el Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile, el 4 de septiembre. Aceptado para su publicación. Y en *Y seguimos filosofando*, pp. 72-88.

91 H. Cerutti, “¿Cómo y por qué cultivar historia de la filosofía en contextos poscoloniales?” en *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?*, p. 146.

92 H. Cerutti, “Sugerencias preliminares para elaborar una historia de la filosofía que haga posible filosofar” apartado del capítulo “¿Cómo y por qué cultivar historia de las ideas en contextos poscoloniales?” en *ibid.*, pp. 148-151. Ver también H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, pp. 99-114.

que no deben verse como “pasos” inamovibles a seguir, sino dialécticamente operantes en este quehacer intelectual. Por ello, son puntos procedimentales sugeridos que no implican necesariamente un seguimiento lógico, sino que su orden se da a partir del presente histórico y sus mediaciones sociales (los sujetos) y epistémicas (los diferentes saberes, ciencias y tecnologías). Vale la pena listarlas para poder discutir mejor y sucintamente algunas de sus importantes implicaciones:

a) A partir de su concepción de *filosofía* antes citada se *delimita lo que se historia*. No se puede historiar un objeto sin una definición y concepción previa de él. Esto conlleva reflexiones epistemológicas y metodológicas para poder definir a la filosofía. Con ello también, su modo de operar en la realidad y, en este caso, a partir del quehacer historiográfico. Ya se ha podido apreciar la significación que hace Cerutti de la filosofía, que recupera el carácter institucional, humanista, histórico, utópico, del lenguaje y público-político del término⁹³.

b) Atiende entonces a la cuestión del *punto de partida o comienzo del filosofar*, porque ello “exige una cierta actitud de autoafirmación y de valoración de la realidad a estudiar”. Por lo que es pertinente hablar de “recomienzos contingentes del filosofar”, como lo ha mostrado Arturo Roig, lo cual implica la operatividad de las políticas del filosofar⁹⁴. De ahí las problemáticas de “hablar por otros”, ser “la voz de los sin voz”, “de los vencidos”. Así, con el *comienzo*, su *continuidad* es puesta en cuestión. Porque no hay un “comienzo” lógicamente dicho del filosofar debido a las operatividades que el pensamiento presenta siempre en un constante devenir y no existen lógicamente los pensamientos sino que coexisten en diferentes niveles y grados de -por lo menos- desarrollo, expresión y complejidad. De allí, el caso del pensamiento de las “sujetividades emergentes” ya citado que, al no estar primordialmente institucionalizado, se suele dejar de lado en las “historias de la filosofía”

c) La *periodización* es esencial para ello. Cuestionar aquí categorías poco operativas como “influencias” y “época” implica no abordar una historia a partir de “hitos” o “acontecimientos” que dejan de lado aquellos “hechos” considerados “no trascendentes”. Cerutti ha sugerido hablar de “repercusión” en vez de “influencia” a la par de evitar una

93 Ver nota 86.

94 Ver nota 83.

imitación acrítica sin proceso de (re)elaboración para no descalificar ciertos pensamientos innecesariamente⁹⁵. Ello implicaría también evitar el “imperialismo de categorías” de las que hablaba Gaos al atender a un juego de hegemonías y contrahegemonías que permita quitar el carácter de único -exclusivo y excluyente a la vez- de ciertos pensamientos dominantes

d) Así, se hace menester una *reconceptualización epistemológico-metodológica* que tome en cuenta los giros lingüístico y semiótico de la década de 1970 para no desconocer las *mediaciones epistémicas* que tienen los distintos saberes, lo ideológico y la contextualización de las polisemias. Ello lleva a ubicar al *pensamiento dominante* en tanto hegemónico, la *inserción institucional* del pensamiento que de cuenta de las diferentes formas existentes del pensamiento -tal como las “sujetividades emergentes”- y sus diferentes formas de expresión (orales, escritas u otros)

e) Tener en cuenta un criterio regulativo de la *historia total* en donde la filosofía “vendría a completar una dimensión de las múltiples que integran el proceso de la realidad histórica humana”⁹⁶. Por ello la *regionalización del pensamiento* en relación con la construcción de los Estados nacionales y plurinacionales (como Bolivia) es cuestión importante. Es en este punto donde se puede trabajar el *locus* epistémico de la filosofía

f) Por todo lo anterior, la *tensión utópica de la historiografía*, en tanto intención de futuro desde un presente a transformar, aparece como un criterio orientador. “Sólo desde la pretensión de modificar en presente y futuro ese curso, se hace posible la captación intelectual de éstos, por así decirlo, destellos del pensamiento que sobrevive primero y que luego se afianza y desenvuelve con caracteres renovados en la resistencia a la dominación”⁹⁷

g) Por lo tanto, las nociones misma de *historia de la filosofía e historia de las ideas filosóficas* tienen una historicidad ineludible.

De estas sugerencias procedimentales, la *tensión utópica de la historiografía de la historia materialista de las ideas* es una dimensión general que opera regulativamente en el quehacer de la disciplina, pues conlleva esta pretensión de modificar el presente a partir de

95 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, pp. 104-105.

96 H. Cerutti, en *Historia de las ideas latinoamericanas: ¿disciplina fenecida?*, p. 151.

97 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, p. 112.

un estudio sincrónico y diacrónico estructural-discursivo de la producción de las ideas. Vale la pena detenerse en la cuestión utópica de la historiografía, en tanto que ella tensiona al filosofar liberador en su ámbito crítico.

2.1.4.2 Historia de las ideas nuestroamericanas en tensión utópica

Se había afirmado, páginas atrás, que lo utópico operante de la historiografía es uno de los elementos tensionadores de la realidad más el ideal de la conformación de una teoría de la filosofía. Ello permite atender a su *locus* epistemológico para, por medio del trabajo con otras disciplinas, interpretar la realidad liberadoramente. Ya que los *modos de conceptualización* de la realidad tienen que ver con lo posible e imposible presentes en la historia. Lo cual hace necesario abordar, someramente, la taxonomía sobre la utopía que ha propuesto Horacio Cerutti para poder dar cuenta más cabalmente de las conexiones existentes entre el historiar las ideas filosóficas y el filosofar⁹⁸.

Para Cerutti hay tres niveles de interpretación de la utopía. Ya en *Filosofar desde nuestra América* lo esquematizó y caracterizó como parte del *pensamiento* “intrínsecamente utópico” que conlleva un “horizonte y punto de partida de *todo* filosofar”⁹⁹. Vale la pena recuperarlo:

Nivel	Instancia disciplinaria	Carácter	Realizabilidad	Denominación	Valoración
1. Utopía	Lenguaje cotidiano	Peyorativo	Imposible en pensamiento	“Utópico/ca”	(-)
2. El género utópico	Letras	Neutro o bivalente	“Posible” en la ficción	Utopías	(+ -)
3. En la historia	Filosofía	Positivo	Posible en la realidad	“Lo utópico”	(+)

Así, el primer nivel, el de la *utopía*, atiende a una *metáfora* empleada cotidianamente para aludir a lugares inexistentes e imposibles de existir. Es el nivel del

98 Para un estudio más detallado del tema por Horacio Cerutti, véase “¿Teoría de la utopía?” en *Contracorriente*, año 1, núm. 2, octubre-diciembre, La Habana, 1995, pp. 75-82. También en Oscar Agüero y Horacio Cerutti [editores], *Utopía y Nuestra América*, (Biblioteca Abya-Yala, 28), Quito, Abya-Yala, 1996, pp. 93-108.

99 H. Cerutti, “Horizonte y punto de partida de todo filosofar” y “Un pensar intrínsecamente utópico” en *Filosofar desde nuestra América*, pp. 163-166, 169-173.

imposible en el pensamiento e imposible en la realidad socio-histórica (imposible/imposible). Por lo cual se emplea peyorativamente como adjetivo calificativo al utópico (el sujeto) o lo utópico (los contenidos) para descalificarlos por principio.

El segundo nivel, el del *género utópico* en el género literario, contiene a un autor o autores pertenecientes a “sectores sociales precisos, miembro[s] de la *intelligentzia*, que por motivaciones morales pretende modificar una realidad dada de conformidad con ideales o un deber ser añorado”. Su inauguración se da con la obra *Utopía* (1519) de Tomás Moro (1478-1535). Su valoración es bivalente y lo importante de este nivel es que lo imposible o quimérico del primer nivel se hace posible aquí a partir de la ficción. Hay entonces una verosimilitud en la posibilidad ficticia de su realización. Las obras “utópicas” literarias están aquí y se les refiere como “utopías” propiamente. Ellas colindan con la política, la sociología, la historia, las humanidades, las artes y la tecnología. María del Rayo Ramírez Fierro distingue en este nivel *dos momentos diferenciados y que serían la estructura propiamente de lo utópico*: el momento de *diagnóstico* de la realidad y el de la *propuesta*. Esta estructura *diagnóstico-propuesta*, siguiendo a Ramírez, expresa el *núcleo duro* de lo utópico operante en la historia (tercer nivel) que es su *estructura tensional*¹⁰⁰. Así, no cabe separar ningún elemento de la estructura de lo utópico de carácter *tensional* entre ser y deber ser, lo real y lo ideal, que se pone en juego en el siguiente nivel. En este sentido, la enunciación de *nuestra América* es utópica y *tensiona el ideal de una América que no es aún nuestra, pero que debe y puede serlo*. Por tanto, el segundo nivel de la utopía *es posible en el pensamiento pero imposible en la realidad socio-histórica* (posible/imposible).

El tercer nivel, de *lo utópico operante en la historia*, alude a lo posible en la realidad y su terminología adecuada es “lo utópico”. Con un valor positivo, su tratamiento se da en la filosofía propiamente, pues se analiza la dialéctica existente entre pensamiento y realidad, la praxis humana como medio de transformación de la realidad histórica, una perspectiva ontológica en la que la realidad está en constante devenir, es conflictiva (socialmente hablando) y es la suma del ideal más lo real. Su naturaleza está en las posibilidades humanas.

A partir de este tercer nivel, Cerutti aborda la *tensión* existente en ser-deber ser, en realidad-ideal. Esta tensión opera en todos los niveles humanos de la vida y es la praxis un

100 María del Rayo Ramírez Fierro, “Horacio Cerutti (1950)” en *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, p. 91.

medio para lograr la mayor utopía: la transformación de la realidad humana hacia una vida vivida con dignidad. Esto conlleva también la transformación de la esfera del trabajo y la del pensamiento (la filosofía, artes, humanidades, ciencias y tecnología) en sus modos de construcción epistemológico-metodológicas (tanto en sus modos de producción, de realización y de operatividad) y para las transformaciones sociales. Aquí, la democratización epistemológica e institucional operan como *ideales regulativos* que marcan la *dimensión pública del filosofar y del pensar*. Para Cerutti, *pensar es una necesidad social, por lo que no cabe enunciar una presunta “inutilidad” de la filosofía siempre que opere con esta dimensión*. La utopía operante en la historia es el ámbito de *lo perfectible, del progreso en el ideal encarnado* pues, en palabras de Horacio Cerutti, “progreso será esa posibilidad de avance de lo ideal hacia lo real, no para que la realidad se idealice sino para que lo ideal se haga carne histórica. Si lo ideal se encarna, entonces lo imposible se hace posible y los límites de la ley se pueden transgredir avanzando hacia lo mejor sin evadirse del proceso histórico”¹⁰¹. Así, el tercer nivel de la utopía, lo utópico operante en la historia, *es posible en el pensamiento y posible en la realidad socio-histórica* (posible/posible).

Lo utópico, o nivel de lo posible/posible, no se encuentra en la necesidad sino, para Cerutti, en el terreno de “la contingencia. Ésta pende de la voluntad de los sujetos actuantes y así la reflexión debe volverse sobre esta dimensión [de pensar la realidad socio-histórica como consigna y lema de todo filosofar]”¹⁰². Este nivel se encuentra también “cercado” por los obstáculos epistemológicos como son la “dialéctica *interrupta*” (que está presente en nuestra historia e implica entender el afán crítico de los pensadores de nuestra América como una inversión conceptual que afirme dicotomías deshistorizantes de nuestra realidad como civilización-barbarie, América-Europa, Latinoamérica-Norteamérica) y la “metaforización como exceso” (que deriva en gattopardismos ideológicos).

Así, los dos últimos niveles están presentes en la historiografía. Ello se denota por la tensión utópica presente en la estructura de lo utópico —a partir de la dialéctica metafórica diagnóstico-propuesta— que se encuentra operando en su quehacer. La dimensión crítica es aportada por la historiografía de la historia de las ideas para poder filosofar liberadoramente

101 H. Cerutti, “¿Teoría de la utopía?” en Horacio Cerutti y Oscar Agüero [coords.], *Utopía y nuestra América*, Ecuador, Biblioteca Abya-Yala, 1996, pp. 100-101. Citado por M. Ramírez Fierro, *Utopología desde nuestra América*, p. 128.

102 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, p. 173.

como ideal. Porque esta crítica, al estar en el polo del diagnóstico de la realidad dentro de la estructura de lo utópico, funciona regulativamente en el ejercicio praxico en las dimensiones crítica y autocrítica del filosofar. Es decir, siguiendo a María del Rayo Ramírez Fierro, lo que Cerutti ha llamado la “función de historicidad y dialecticidad” que afirma la dialecticidad de la realidad socio-histórica¹⁰³.

Comprender la historicidad de las ideas filosóficas producidas por los sujetos en la realidad socio-histórica implica, para la historiografía de la historia de las ideas, un impulso de trascendencia que asume el diagnóstico de la realidad y permite plantear, con ello, un vínculo con la imaginación utópica operante en la historia que idealiza otra realidad *posible y realizable en un futuro* a partir de la superación de esta realidad diagnosticada. Así, es posible historiar diferentes ideas filosóficas producidas por “sujetividades emergentes” que se manifiestan desde el presente histórico mismo, como los afrodescendientes, los “pueblos originarios”, los feminismos o cualquier otro pensamiento de género¹⁰⁴.

El análisis epistemológico-metodológico de la historia materialista de las ideas atiende no solamente a las distintas formas de construcción estructural-discursivas de dichas ideas, sino también a las diferentes formas de construcción y núcleos metodológicos de las diferentes formas de historiar las ideas. De allí que dicha tensión utópica de la historiografía permita filosofar liberadoramente.

Por lo anterior, la enunciación del lugar *desde donde* se produce la historia de las ideas es siempre importante para poder situar las ideas. Para Cerutti, no cabe duda que es *desde la realidad misma* donde se piensa la realidad. En este sentido, como se afirmó previamente, es la enunciación de *nuestra América* (a la manera martiana) como el filósofo argentino-mexicano caracteriza a esta América que aún no es nuestra pero cuya estructura utópica operante en la historia carga de posibilidad y contingencia a una América que *tiene que ser nuestra* en plenitud. Por ello, *nuestra América* es un lugar utópico: lugar de vida

103 M. Ramírez Fierro, “Sub-función de historización y dialecticidad” apartado del capítulo “Función utópica como topos del discurso” en *Utopología desde nuestra América*, pp. 106-107.

104 Es en este sentido que puede leerse el capítulo de Horacio Cerutti, “Sujetividades emergentes” en *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, pp. 105-126. Ver nota 85. Vale la pena referir a un libro de reciente aparición elaborado con este enfoque de historia de las ideas sobre los feminismos modernos no occidentales en nuestra América: Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012. Así también es sugerente el estudio sobre la teología de la liberación de Leonardo Boff que hace Guillermo Martínez Parra en su libro *Hegel y Leonardo Boff, una teología crítica (coincidencias y diferencias)*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012 (hay que indicar que por un lamentable error, la edición apareció con el nombre del autor como Guillermo Parra Martínez).

plena, digna y de *nosotros*. Su enunciación implica la epistemología misma con la que opera en el filosofar propiamente *nuestroamericano*: *se trata de pensar a nuestra América como un lugar epistemológico que atienda a la multiplicidad y diversidad de sus habitantes “coterráneos”, no sólo los “latinoamericanos”, sino también aquellos no propiamente latinos. En conjunto, se trata de pensarnos como nuestroamericanos porque este apelativo refiere a la unidad continental identitaria que tensiona la realidad y el ideal de la integración histórico-cultural.*

Nuestra América es también un lugar político que, en tanto que tensiona utópicamente el pensar la realidad presente y la cultura históricamente situados, implica la construcción de los futuros posibles en los que la experiencia con la alteridad tiene que ser una experiencia vivida efectivamente. Además, conlleva hablar siempre “desde determinados códigos, desde determinadas tradiciones, desde determinados intereses y en función de ellos” por lo que, siguiendo a Cerutti, “la política es la continuación de la filosofía por otros medios”¹⁰⁵. Esto es, se trata de *situar* la politicidad del pensamiento en su lugar histórico-cultural que opere utópicamente para la liberación de *nuestra América*¹⁰⁶. Por ello, se trata de *filosofar nuestroamericanamente para la transformación de nuestra América*.

Todo ello implica, como se sugirió ya, que el trabajo sobre las mediaciones sea trascendental porque -como en el caso de la política- “el filosofar es un quehacer demasiado importante para quedar en manos exclusivamente de *filósofos profesionales*” y es, finalmente, este ejercicio de la política por otros medios (primordialmente discursivos) el que permite dimensionar públicamente al filosofar¹⁰⁷. Esto implica combatir contra los realismos ingenuos que creen poder acceder *inmediatamente* a esta realidad y que ésta sea, además, únicamente racional sin ideales. Por ello, la cuestión utópica está en la historiografía y en el filosofar mismo ya que los sujetos concretos, en tanto *sujetos* productores de ideas, son también mediaciones *sujetivas* para *conocer* la realidad sociohistórica desde un presente -siempre histórico, utópico y concreto-. A ello, se agregan las mediaciones epistémicas que son todos los saberes que *piensan la realidad* desde diferentes perspectivas. Un trabajo conjunto de las *mediaciones epistémicas* y las

105 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, pp. 64, 157.

106 Sugerente es en este sentido el libro de Alejandro Auat, *Hacia una filosofía política situada*, Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2011. Debo a Horacio Cerutti Guldberg la referencia.

107 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, p. 154.

mediaciones subjetivas permiten dar cuenta de la realidad simbólica a través de un trabajo interdisciplinario y conlleva, además, una autonomía e interdependencia de dichas mediaciones para poder *filosofar*, es decir, “pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla”¹⁰⁸.

Así, lo utópico permite atender a los diferentes ideales recargándolos de historicidad y planteándolos hacia un futuro desde un presente histórico y en constante devenir conflictivo. Por otro lado, distinta tarea se encuentra en reapropiarse de las mediaciones epistémicas (que son los diferentes saberes sobre la realidad) y operativizarlas para el conocimiento pleno y situado de la realidad histórica de nuestra América. Los grafiti, el pensamiento de género (con los diferentes feminismos y masculinidades), las formas no escritas alfabéticamente y, por supuesto, dentro de las escritas, revalorar la literatura y estudios literarios, las reseñas críticas sobre libros y, sobre todo, el ensayo como una de las presencias más fuertemente arraigadas en la historicidad del pensamiento de nuestra América¹⁰⁹. Por ello, pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla conlleva atender teóricamente a dichas mediaciones epistemológicas para historiar las diferentes modalidades de filosofía existentes históricamente en la región. El trabajo interdisciplinario es denotado en tanto “oficio nuestroamericanista” al que se han abocado filósofos como Horacio Cerutti¹¹⁰. Por ello, la filosofía es autónoma pero no autosuficiente y sólo el trabajo colectivo en actitud (auto)crítica y creativa en conjunto con otras formas del conocimiento humano podrán dar cuenta de una realidad siempre cambiante, en constante transformación y llena de ideales y sueños por vivir.

Es así que se parte de la historia misma del filosofar. Historiar es una labor en quehacer siempre colectivo y plural para reconstruir la memoria histórico-filosófica que permita filosofar. Una historia de las ideas que permita ejercer la filosofía tanto en su modo de producción como en su modo de realización y de operatividad, es decir, en su modo de construcción mismo. Ello implica tener en cuenta los diferentes *núcleos epistémicos*

108 H. Cerutti, *ibid.* Revisar todo el libro.

109 Ver la nota 45.

110 Remito a los trabajos de Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, así como Mario Miranda Pacheco, *Sobre el oficio del latinoamericanista. Pláticas y reflexiones*, prólogo de Ricardo Melgar Bao, México, Secretaría de Prensa y Propaganda STUNAM/Cubo ediciones/Proyectos Culturales “Víctor Jara”/Familia Miranda, 2010 y la reseña del libro por Horacio Cerutti en *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, México, CIALC-UNAM, no. 52, enero-junio del 2011, en web: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742011000100010>

presentados por medio de “configuraciones matriciales en nuestra historia: teocósmica, teocéntrica señorial, antropocéntrica y sociocéntrica. Articuladas a ellas se presentan ideologías de más o menos larga duración, de características serviles, esclavistas, señoriales, liberales, socialistas, populistas, neoliberales” que están en relación con las formas políticas de organización social desarrolladas a lo largo de la historia de nuestra América -incluso antes de ser propiamente América- como los señoríos “prehispánicos”, los virreinos, las colonias o el Estado nacional¹¹¹. Es una historia siempre materialista:

Esta historia tiene que ser una historia paradójicamente “materialista” de las ideas. En el sentido de que las ideas no pueden ser analizadas de un modo inmanente, como si se engendraran unas a otras en un proceso descontextualizado, sino como ideas encarnadas en instituciones, con funciones sociales, culturales y epistémicas precisas para que la historicidad de su desarrollo se haga explícita y para no permanecer en una contradictoria visión de filosofía perenne [...]. Esta historia materialista de las ideas se concibe como parte de una historia total que, por cierto, opera como un concepto regulativo en la investigación. Es un horizonte al que apunta la reconstrucción.

[...De allí que] Las funciones de la filosofía tienen que ver en primer término con la justificación o no de la dominación. Luego, con la posibilidad de abrir causas a la creatividad y a la generación de conocimiento. También con la evaluación de lo correcto o incorrecto y por el establecimiento de proyectos. *Es así función social, epistémica, política y ética. Hay también una función simbólica de integración y dotación de sentido al conjunto. Podría ser calificada de función hermenéutica*¹¹².

Estas funciones socio-históricas que se presentan en el filosofar apuntan, para Cerutti, hacia la democratización misma de la filosofía en una responsabilidad pública de su ejercicio pleno, autónomo, histórico e interdisciplinario para poder pensar la realidad. Democratización que conlleva filosofar críticamente respecto de la normalización despolitizante de la filosofía (que manifiesta el “antimodelo paradigmático” de Salazar Bondy) y, sobre todo desde la década de 1980, de la actitud excluyente de la filosofía y las humanidades en general que permea a la ideología neoliberal al querer privatizar el conocimiento únicamente por criterios cuantitativos. Esto presenta la dimensión ideológica

111 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, p. 113.

112 H. Cerutti, *ibid.*, pp. 108-109. Cursivas más.

ínsita en el filosofar ceruttiano para la liberación desde la misma dimensión pública y pedagógica. se reafirman estas tareas y actitud responsable tanto intelectual como institucionalmente. Porque, como afirma Horacio Cerutti,

El auge hegemónico del neoliberalismo, en lo que son ya más de tres décadas perdidas desde los años 80 del siglo pasado [-decía Cerutti en el 2010-] en la región ha repercutido al menos en tres sentidos en la vida universitaria cotidiana: privatización, individualismo y fin del bienestar. La privatización ha llevado a un desplazamiento de sectores sociales pudientes a instituciones supuestamente de élite. Los que pagan, estudien o no, son los que consiguen lo que quieren. Al punto de que los estudiantes son vistos lisa y llanamente como consumidores o clientes. Y, por supuesto, el que paga manda. [...] ¿qué estamos esperando para concretar la integración de Nuestra América? Para concretar lo que podríamos llamar la Universidad Pública de Nuestra América. ¿Cómo hacerlo mejor? No va a ser una institución más. Podrá ser construida a partir de lo que tenemos, para que desde ellas se pueda circular de una manera muy grata [por toda nuestra América]. [...] Eso nos daría una riqueza extraordinaria, porque no hay como conocer la cotidianidad de nuestros países. Ustedes saben que de la cercanía nace el amor y ésta es la única forma en que nosotros vamos a poder trabajar en serio en esa labor decisiva¹¹³.

De allí la ardua tarea de revalorar históricamente la historia de las ideas filosóficas hasta sus construcciones presentes. Se puede afirmar, por tanto, la importancia que tiene la historia materialista de la memoria histórico-filosófica para la construcción crítica y creativa del filosofar siempre desde nuestra América.

Se podría cuestionar si los procedimientos metódicos para historiar las ideas filosóficas antes sugeridos, al poder representar una *contraimagen* del “antimodelo paradigmático”, tendrían el peligro también de derivar en una *contraideología*. No obstante, Cerutti apela a la dimensión utópica operante en la historia e historiográfica para poder tener un horizonte regulativo de la actividad filosófica que permita operar práxicamente para la liberación de nuestra América. El modo materialista abierto, no dogmático, utópico y crítico de la normalización filosófica con que Cerutti sugiere sus alternativas

113H. Cerutti, *La responsabilidad pública de las Universidades en Nuestra América*, Costa Rica, Universidad Nacional (Costa Rica), 2010, pp. 34-35, 50-51. Ver además, Horacio Cerutti, “Para qué enseñar filosofía”, en *Educación*, suplemento de la UACM, 20 y *La Jornada*, 9 de enero 2010 número 6. En web: <<http://www.jornada.unam.mx/2010/01/09/filosofia.html>>

procedimentales es también desarrollado con una actitud creativa y autocrítica que le permite filosofar desde el momento mismo en que hay que historiar las filosofías. Esto implica no sólo el modo de producción y el modo de realización de la filosofía, sino también su modo de operar en la realidad socio-histórica como ideología justificatoria del presente o como crítica utópica del presente en tanto transformable hacia un futuro mejor y auténticamente democrático. De ello depende en mucho el *locus* epistémico de la filosofía. Por ello, es autónoma, pero no autosuficiente.

2.1.4.3 Filosofar a partir de la propia historia en tensión utópica

Se afirma que hay, entonces, una “tensión utópica” ínsita en la filosofía, siendo el filosofar de Horacio Cerutti el que denota esta característica. Dicha “tensión”, propuesta por el mismo Cerutti, implica atender –como bien lo ha señalado María del Rayo Ramírez Fierro– a la dialecticidad de la realidad socio-histórica en la que operan diferentes niveles de codificación: conscientes, inconscientes, de intereses sectoriales, etc¹¹⁴. El carácter simbólico de la utopía apela, desde su operatividad histórica, a la relación entre ideas y realidad en complejos procesos de conflictividad social en donde la cotidianidad presenta imaginarios que complican delimitar la frontera entre lo real y lo irreal¹¹⁵. Como indica Ramírez Fierro,

Lo utópico operando en la historia como tensión entre el ser y el deber ser se relaciona con los sujetos de la historia, con los grupos humanos, naciones, clases sociales, etc., que se afirman como sujetos, es decir, que se reconocen como valiosos e históricos y se esfuerzan por romper las formas fijas de relación, las instituciones caducas; también, plantean formas alternas de vínculo social, de participación política, de producción, de concepción y administración de la justicia, de educar, etcétera¹¹⁶.

Por ello, se puede afirmar que explicar lo contingente implica también abordar la dimensión utópica de la realidad socio-histórica. Ya Cerutti abordó el tema a partir de una

114 M. Ramírez Fierro, “Tensión utópica” en *Utopología desde nuestra América*, pp. 101-123.

115 Ver al respecto H. Cerutti, “Utopía como elemento estructural de la cultura” en Norma de los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos [coords.], *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, UNAM, 2006, pp. 107-112.

116 M. Ramírez Fierro, *Utopología desde nuestra América*, pp. 112-113.

“teoría de la liberación” que de cuenta de la situación de dependencia en que se encuentra nuestra América¹¹⁷. Dicha teoría explicitaría: el sujeto del filosofar a partir de la experiencia de la alteridad, necesaria en el proceso de liberación nuestroamericana, repudiando a su vez el academicismo que evade la responsabilidad social de la filosofía en un examen crítico de la cuestión nacional; la revisión de teorías liberales y marxistas en nuestra América; así como las dimensiones utópicas y autocríticas del filosofar.

De allí que filosofar desde nuestra América a partir de la propia historia implica pensar desde la utopía que está operando en la expresión misma *nuestra América*. Porque esta América no es nuestra todavía y la expresión lleva en sí la tensión de lo utópico operando en la historia para mostrar la tensión ideal/realidad, la cual es “ansia de transgresión -no de evasión- de lo dado y premura por ir más allá, por construir lo nuevo alterativo”¹¹⁸.

Se presenta así la tarea de estudios en los que estarían implicados diferentes saberes humanísticos, científicos y tecnológicos con un afán latinoamericanista comprometido con su quehacer práxico de forma materialista. Por ello, un *filosofar netamente nuestroamericano* está cercano a una socialización del conocimiento de la realidad sociohistórica. El *locus* social de la filosofía se encuentra asentado entonces en una cultura, por lo que su *locus* epistémico implica también tener a la filosofía como un producto cultural.

De modo que, como se ha podido apreciar a lo largo del capítulo, el punto de partida ineludible es la historicidad misma de todo discurso y de toda conflictividad social. Cabe entonces afirmar también, como se ha desarrollado a lo largo del capítulo, que el abordaje epistemológico planteado por Horacio Cerutti no es ya de sujeto/objeto, sino de un sujeto/objeto/sujeto, de *sujetividades productoras de objetividades*. *Sujetividades* que son siempre históricas y en constante devenir. Es la *metodología materialista de las ideas filosóficas* una reflexión *estructural-discursiva* que, desde la historia de las ideas, pone de manifiesto la necesaria caracterización de los sujetos concretos productores de ideas y discursos.

De allí la insistencia de Cerutti en la pertinencia del ensayo como una modalidad

117 H. Cerutti, “¿Teoría de la liberación?” en *Notas de Investigación*, México, FFyL-UNAM, núm. 2, 1989, 28 pp. Incluido en *Filosofías para la liberación*, pp. 135-151.

118 H. Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, p. 70.

histórica y utópica de expresión, ya que implica un ejercicio pluridisciplinario en su producción y en donde el lenguaje y el sujeto que la expresa juegan un papel importante. Además, el ensayo también está abierto a toda posibilidad temática, crítica y hasta a la autocrítica. Su apertura le viene de no ser sistematizador, aunque sí sistemático, metódico. De allí, también, su carácter político y hasta autobiográfico. Paradójico y heterodoxo en sus temas, no ortodoxo y especializado sino, más bien, coloquial¹¹⁹.

Hay entonces un necesario trabajo por hacer en torno al enfoque problematizador de la epistemología del filosofar e, incluso, de la epistemología del historiar mismo. Por supuesto, es un trabajo pendiente aún y que supera los objetivos planteados en la presente obra. De allí que *filosofar desde nuestra América* implique atender al filosofar en toda la región cultural, con todos los coterráneos. Pues implica un filosofar práxico con políticas implícitas en sus *pensares* y *quehaceres*, en su ejercicio interpretativo de la realidad para transformarla¹²⁰.

2.2 Historia materialista de las ideas para filosofar nuestroamericanamente: el pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg

¿Qué se puede concluir de más de cuarenta años de intenso, fecundo y alentador trabajo filosófico de Horacio Cerutti en el cultivo de la historia de las ideas? Puede afirmarse que dicha historia de las ideas tiene una utilidad para poder filosofar y, como ha mostrado Cerutti, su cultivo implica ya un filosofar, en este caso, desde la epistemología. Ello conlleva, para el filósofo, la construcción de una filosofía misma que opere liberadoramente a partir de su trabajo (auto)crítico y creativo de pensar la realidad desde la realidad misma, siempre en colaboración colectiva con otros saberes para la interpretación y transformación epistemológico-metodológica de la realidad socio-histórica de nuestra América. Esto lo ha construido el filósofo nuestroamericano *a partir de su historia materialista de las ideas con un enfoque problematizador filosófico para la liberación*, el cual rompe con las filosofías idealistas (académicas y no académicas) a partir del estudio estructural-discursivo de las

119 Ver los trabajos de Cerutti citados en la nota 46.

120 Remito especialmente a los estudios de Cerutti: *Filosofar desde nuestra América*; “El pensamiento y la cultura en nuestra América; tareas filosóficas pendientes para coterráneos” en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, pp. 89-92 y “Nuestra América” en Boris Berenzon y Georgina Calderón [directores], *Diccionario Tiempo Espacio*, Tomo II, México, IPGH/UNAM, 2008, pp. 25-30. Y en *Pensando después de 200 años*, Nuevo León, México, CECyTE, 2011, pp. 35-39.

ideas filosóficas. Esto implica un trabajo crítico de la normalización filosófica que despolitiza al filosofar y atiende únicamente al ámbito académico de la producción de ideas.

La profundización del *núcleo estructural-discursivo* que desarrolla Cerutti implica la destrucción de discursos hegemónicos planteados como universales ideológicos a partir de una historia materialista de las ideas filosóficas, que estudia las ideas producidas dentro y fuera de la academia desde una visión estructural y atiende a sus operatividades epistemológicas y metodológicas. Ello es logrado por el autor a partir de la historicidad ínsita e ineludible y de sus reflexiones filosóficas (epistemológicas) sobre la metodología de la historia de las ideas. Es en ese sentido que los diferentes modos de construir la filosofía se relacionan con su historicidad, ya que el modo de producción, el modo de realización y el modo de operatividad epistémico sólo pueden ser posibles contextualmente hablando. De allí que el trabajo manual y el trabajo intelectual se presenten en la filosofía en proceso -el filosofar- para denotar su carácter material práxico en sus formas de operar en la realidad. Ello implica a su vez la lucha ideológica que el cultivo de esta historiografía materialista de las ideas filosóficas tiene con las historiografías idealistas que privatizan el conocimiento filosófico para profesionales de la filosofía.

Esta historia materialista de las ideologías filosóficas conlleva una dimensión pedagógica crítica de la profesionalización filosófica y una dimensión ideológico-política crítica de la privatización y del neoliberalismo. Para ello, la totalidad de una historia de las ideologías nuestroamericanas en una totalidad histórica son reguladores utópicos de su quehacer y pensar teórico-metodológico.

La epistemología de la metodología materialista de la historia de las ideas permite filosofar liberadoramente para configurar una teoría de la filosofía que permita ubicar su lugar epistémico y social. El lugar epistémico de la filosofía en relación con las ciencias sociales que, afirma Cerutti, está a su vez sustentado en el lugar social de la filosofía en tanto producto cultural. Asimismo, dicha teoría permite reafirmar estructuralmente la importancia y relevancia de los sujetos concretos productores de ideas y discursos.

Por tanto, la filosofía para la liberación nuestroamericana surge del ineludible punto histórico, determinado por una metodología materialista en donde el presente adquiere relevancia histórica y utópica para futuros liberadores. Este punto de partida da cuenta del

papel relevante que tiene el sujeto concreto colectivo y su producción de ideas y discursos. La tarea, por tanto, de un filosofar nuestroamericano para la liberación es atender a todo tipo de ideas y discursos producidas por los sujetos, despojando de la carga inmanentista y profesionalizante que presenta la filosofía misma.

Se puede afirmar que la filosofía implica, para Cerutti, el cultivo del filosofar cenital que de cuenta de un presente en devenir y de un anhelado futuro que opera utópicamente en la historia. De allí la tensión utópica que le da su lugar social y epistémico en la producción y significación culturales.

La historia de las ideas materialista es necesariamente una tradición nuestroamericanista que ha permitido filosofar a partir de desentrañar este presente en devenir en su historicidad, que sintetiza al pasado y futuro en tensión utópica de transformación. Así, los lenguajes, discursos y demás mediaciones son ínsitas en el filosofar, lo que implica reproducir actitudes (auto)críticas y creativas que denoten el carácter autónomo e insuficiente de la filosofía para poder interpretar y transformar la realidad siempre desde la realidad misma.

De ahí que la tarea que se presenta en la filosofía es la construcción creativa de categorías, pues interpretar la realidad es un ejercicio epistemológico-metodológico que requiere, en nuestra América, de un trabajo nuestroamericanista pluridisciplinario y colectivo. Es en este sentido que se puede afirmar que la filosofía de Horacio Cerutti es un *filosofar en tensión utópica, prático-materialista y problematizador para la liberación de nuestra América*.

CAPÍTULO 3
HISTORIA MATERIALISTA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS PARA
FILOSOFAR HOY: BALANCE CRÍTICO DE SU VALORIZACIÓN ACTUAL
EN EL PENSAMIENTO DE NUESTRA AMÉRICA. UN ABORDAJE DESDE LA
PROPUESTA DE HORACIO CERUTTI GULDBERG.

La Historia de las Ideas no es más que una vía, siempre en proceso de reformulación y rectificaciones sucesivas, para recuperar diversos intentos de acceso a esa realidad en la que siempre estamos y de la cual no nos podemos ni queremos evadir.

Horacio Cerutti, 2009¹

La historia de las ideas en *nuestra América* es una disciplina de ya larga data que, ya sea en un sentido circunstancialista o estructural-discursivo, valora el tema del sujeto concreto y colectivo como el principal gestor de la propia historicidad de las ideas y discursos que se hacen y han construido en esta región. No obstante, como se ha podido apreciar a lo largo del presente estudio, es el enfoque materialista de la historia de las ideas, desarrollado por Horacio Cerutti, el que permite enfatizar más adecuadamente el papel de los sujetos sociales en su historicidad y producción de ideas y discursos a partir de un sentido liberador de la filosofía. El aporte principal de su historia materialista de las ideas filosóficas consiste en apuntar la necesidad del trabajo colectivo e interdisciplinario para interpretar la realidad, develando con ello el carácter hegemónico de los discursos que operan como universales ideológicos. Para ello, es necesario el énfasis en un estudio historiográfico epistemológico-metodológico de las operatividades ideológicas y utópicas que presentan las ideas y discursos filosóficos producidos por los diversos sujetos sociales de *nuestra América*.

Cultivar la historia de las ideas en *nuestra América* implica su producción desde contextos poscoloniales. Producción que pugna por la construcción de una sola nación:

¹ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009, p. 101.

nuestra América. Nación cultural construida, habitada y producida por coterráneos. De ahí justamente la necesidad de un análisis materialista que atienda a la producción de las ideas y discursos de los sujetos en una estructura socio-histórica atendiendo a la historicidad y protagonismo de los sujetos colectivos y al conflicto social como elementos ineludibles de análisis y fácticos en el quehacer académico. Su objetivo ha sido pensar la realidad desde la realidad misma -en tanto que es concreta, histórica y posible. Este “lema y consigna” del pensamiento latinoamericano implica una memoria comprometida con su reconstrucción (auto)crítica y creativa para un rearme categorial que permita transformar la realidad desde el momento mismo del filosofar. En ese sentido es que el epígrafe citado de Horacio Cerutti es relevante, ya que historiar las ideas es una necesidad delimitada y exigida por el contexto poscolonial en que vive *nuestra América* para reconstruir la memoria histórica.

Siguiendo la propuesta materialista de la historia de las ideas, no se trata ya de historiar las ideas filosóficas examinando su producción, realización y operatividad a partir de las ideas mismas. Se trata, más bien, de estudiarlas a partir de la realidad presente - histórica, concreta y posible- en sus modos de construcción, en su historicidad como punto de partida ineludible y desde su operatividad utópica. De allí que el quehacer de la historia de las ideas sea académico, mas no academicista. Esto es, que las ideas historiadas no son solamente las producidas en el ámbito de la academia, sino todas aquellas que producen y significan los sujetos sociales en tanto históricos. Por ello es que la crítica a las posturas academicistas normalizadas está íntimamente relacionada a su quehacer. El debate con este academicismo despolitizante del filosofar se encuentra también en lo utópico de la historia de las ideas. Es decir, se encuentra en cultivar una historia de las ideas que permita dimensionar el carácter (auto)crítico del filosofar para poder encarar a los realismos ingenuos que creen acceder *inmediatamente* a la realidad y que la racionalizan dejando de lado el ámbito de los ideales (siempre materiales por cuanto a sus productores se refiere: los sujetos concretos históricos). De allí la dimensión utópica de la historia materialista de las ideas, dimensión que permite filosofar liberadoramente y trabajar en colectivo y con otros saberes y sujetos sociales para *conocer* (mediatamente siempre) esta realidad histórica, racional e ideal.

El hecho de que hayan sido -y sean aún hoy- los filósofos los principales cultivadores de la historia de las ideas, implica también la utilidad de esta disciplina: filosofar, construir un modo específico y característico de filosofar nuestroamericanamente. Por ello, la historia de las ideas implica también ya un modo de filosofar. Es una reflexión *sujetiva*², en tanto que dignifica al sujeto mismo en la praxis constructiva de sus ideas. Lo cual implica también un sentido utópico y cenital de la disciplina, pues es desde el presente en tanto lugar histórico-concreto que se gestan los anhelos de transformación de la realidad.

Un quehacer plural de diferentes saberes es una cuestión fundamental para la historia materialista de las ideas. Su producción denota la autonomía de dichos saberes y la interdependencia que tienen en su capacidad interpretativa de la realidad. De allí justamente que la filosofía sea autónoma pero no sea autosuficiente.

Filosofar *nuestroamericanamente* desde *nuestra América* es, pues, una cuestión epistemológico-metodológica y utópica que conlleva el cultivo no sólo necesario sino ínsito de la historia de las ideas en un sentido materialista. Historiar las ideas es, pues, una necesaria tarea en el ejercicio de la constitución plena de *nuestra América*. *Tarea historiográfica* que, siguiendo a Horacio Cerutti, supone revisar y aplicar un método que denote “la fuerza contextualizadora y crítica, consolidada por las tradiciones más propias” de las ideas producidas en *nuestra América*³. Por ello, para atender a la *revisión de la tarea historiográfica*, se plantean las siguientes preguntas: ¿ha sido y es valorada en este sentido actualmente? ¿Cómo se ha caracterizado y definido a la historia de las ideas en nuestra América hoy en día?

A partir de estas consideraciones y cuestiones, se analizará la valoración que se hace de la historia de las ideas en algunas obras sobre el pensamiento de nuestra América producidas actualmente. Ello permitirá dar cuenta de lo viable de su diagnóstico para la filosofía y el filosofar nuestroamericanista. Con tal fin, se parte de las preguntas previamente hechas, así como los capítulos precedentes de esta obra y sobre todo desde la

2 *Sujetivo* apela a una categoría acuñada por Roig para referir al sujeto que es productor tanto de lo objetivo como de lo subjetivo. Al respecto, ver Horacio Cerutti Guldberg, “Sujetividad del nosotros”, apartado de la “Primera sección. Se hace camino al andar” en *Filosofando y con el mazo dando*, pp. 61-67.

3 Citado por Gustavo Roberto Cruz en su libro *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una Política-Estética Racializada*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009, p. 34.

metodología materialista de la historia de las ideas desarrollada por Cerutti.

Se emplean los estudios de Carlos Beorlegui en su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (2004), Eduardo Devés Valdés en su obra *El pensamiento latinoamericano del siglo XX* (2004), la definición que hace Alejandro Herrero de la “Historia de las Ideas” dentro del *Diccionario del pensamiento alternativo* (2008) y el estudio de Dante Ramaglia “La cuestión de la filosofía latinoamericana” del libro colectivo *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* (2011)⁴. Ellos han sido y son de importante consideración para la filosofía de nuestra América.

3.1 Historia de las ideas para Carlos Beorlegui

Carlos Beorlegui publicó en el 2004 su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. En ella, el filósofo español usa el término *pensamiento filosófico* para referirse a un número más amplio de autores que los “filósofos en sentido estricto”, es decir, que, en tanto “filósofos en sentido amplio”, “representan un modo específico y auténtico de acercarse a la realidad y dar cuenta de ella”. Para el caso del siglo XX, Beorlegui plantea que los pensadores filosóficos propiamente hablando serían aquellos integrantes de un “grupo generacional”. Esto conlleva, no obstante el distanciamiento que hace del término “generación” empleado por José Ortega y Gasset, que sean sólo los integrantes de estos “grupos generacionales” los que hagan filosofía. Por ende, aún siendo filósofos “en sentido amplio”, sigue siendo una visión elitista de la filosofía en tanto que sólo es tal a partir de ser profesionalizada⁵.

A partir de estas consideraciones, cabe apuntar un párrafo decisivo en el que Beorlegui da cuenta de su noción de *Historia de las ideas* de nuestra América a partir de su inclusión como una “escuela” que formaría parte de los filósofos de la línea universalista o asuntiva y, como se verá, sobre todo de la afirmativa de la filosofía -en términos de

4 Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004; Eduardo Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Buenos Aires, Biblos, 2004; Alejandro Herrero, “Historia de las ideas” en Arturo Andrés Roig y Hugo Biagini [directores], *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 260-262 y Dante Ramaglia, “La cuestión de la filosofía latinoamericana” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [editores], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 377-398.

5 Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, pp. 33-80. La cita es de la p. 38.

Francisco Miró Quesada, aunque sin reconocérselo en el siguiente párrafo⁶:

El área de la historia de las ideas es un capítulo muy importante en el conjunto de este grupo generacional [de los 1950 y 1960] y en los siguientes. Son sobre todo los filósofos de la *línea que hemos denominado afirmativa* los que más se dedicaron al estudio y a la recuperación de la tradición histórica, con Leopoldo Zea a la cabeza. [...] Presentar aquí la lista de los autores que se han dedicado a esta labor historiadora sería no sólo una tarea demasiado extensa, en la medida en que Francisco Larroyo nos la presenta, de modo casi exhaustivo, en su libro repetidamente citado [*La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1987]. En realidad, como hemos podido comprobar y veremos en las páginas y capítulos posteriores, muchos de los autores reseñados dedicaron parte de sus esfuerzos a historiar algún momento o corriente del pensamiento hispanoamericano y hemos dejado constancia de ello en sus referencias bibliográficas, por lo que nos ahorraremos aquí el esfuerzo de insistir⁷.

El planteamiento anterior tiene muchos puntos discutibles. Quizá el primero de ellos sea el último con el cual termina la cita: si muchos filósofos, enmarcados en un “grupo generacional”, historiaron el pensamiento hispanoamericano -en las coordenadas que se han planteado para el caso de Beorlegui- no todos ellos hicieron historia de las ideas filosóficas propiamente hablando. Ya se ha tenido oportunidad de abordar este hecho a partir de la distinción hecha entre aquellos que historian el pensamiento de *nuestra América* desde una visión academicista normalizada y los que lo historiaron con una visión académica, crítica a su vez de dicho academicismo. Por ello, hay que distinguir entre una *historia de la filosofía* -academicistamente hablando- y una *historia de las ideas filosóficas* -académicamente dicho- en tanto que estas ideas están en y más allá de la academia. Incluso hay modalidades de las misma historia de las ideas filosóficas, como se ha podido apreciar en los capítulos precedentes: una modalidad idealista -que estudia a las ideas filosóficas en tanto producto de la filosofía misma entendida como inmanente- y una modalidad materialista -que las estudia a partir de su inserción y función social. La confusión, pues, de toda historización con la historia de las ideas es evidente. Es una falacia de composición, que toma al todo por

6 Véase su *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano [1956]*, en *Obras esenciales*, tomo IX, Lima, Perú, Universidad Ricardo Palma, 2010.

7 C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, p. 585.

las partes.

Esto tiene que ver, incluso, con lo que entiende por filosofía: es decir, el producto del pensamiento “en sentido amplio” de un “grupo generacional” que filosofa a partir de “escuelas” que idealistamente se producen a partir de las “herencias” -o “influencias”- dejadas por los “grupos generacionales” precedentes. Incluso limita a esta “generación” el cultivo de la historia de las ideas.

En su periodización no atiende a las aportaciones que el mismo José Gaos (1900-1969) hiciera en la historia de las ideas, pues su criterio “generacional” de temporalidad filosófica no atiende al desarrollo intelectual de cada filósofo. Ello pondría a temblar su esquema generacional. Asimismo, tampoco, a pesar de conocer y citar en otro apartado la obra del mismo Horacio Cerutti sobre la metodología de la historia de las ideas, lo analiza en esta temática⁸. Este par de consideraciones bastan para sesgar su esquemática visión de la historicidad de la historia de las ideas latinoamericanas.

Se puede decir que su concepción de la filosofía está ligada a un idealismo que parte de las “influencias filosóficas” internalistas entre “grupos generacionales”-ya se ha apuntado lo coartante del filosofar que implica este término- esquemáticamente empleados. De ahí que la historia de las ideas no sea una temática que forme parte de autores como José Gaos, pues él es parte de otra generación -la de los “forjadores”-que sentó las “bases” -siguiendo la metáfora constructiva- para esta historia de las ideas. Retoma, en ese sentido, a autores que desarrollan mayormente una metodología circunstancionalista, según se ha analizado en el primer capítulo de esta obra, salvo Arturo Andrés Roig.

Lo anterior se relaciona también con la forma de trabajar en las fuentes: un trabajo a partir de resúmenes y no directamente de las fuentes socialmente producidas. Este aspecto nimio, aparentemente intrascendente, es fundamental para poder historiar el pensamiento. Como se apuntó en los capítulos anteriores, uno de los “principios” metodológicos para historiar las ideas -filosóficas- que tanto Gaos como Cerutti apuntan es justamente el trabajar a partir de las fuentes. Son las fuentes la materialidad de las ideas que, al ser

8 Beorlegui cita y maneja la obra de Horacio Cerutti, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 1986. Ver su primer capítulo “El problema de la identidad y autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano”, en *Op. Cit.*, pp. 33-80.

solamente reseñadas, no son críticamente trabajadas. Beorlegui coarta el sesgo crítico de la filosofía quedándose en la repetición acrítica de lo que otros estudios indican, inclusive sin reconocerle en este párrafo a Francisco Miró Quesada la terminología que emplea al referir como *asuntivo* y *afirmativo* a las formas de la filosofía que se presentaron en estos años - 1950 y 1960 (aunque, paradójicamente, si lo hace al principio del capítulo sobre estas “generaciones”).

Al analizar solamente por reseñas a la filosofía de estas décadas de *nuestra América*, Beorlegui no atiende a las diferentes metodologías, concepciones y sujetos de la filosofía que cada uno de los autores que están implicados maneja, incluso a partir de un mismo autor. Ello le lleva a dos afirmaciones tajantes y, por lo demás, problemáticas: la primera es que al apuntar a Leopoldo Zea “a la cabeza” de la historia de las ideas emplea una metáfora biológica en la que las demás partes del “cuerpo” -los demás historiadores de las ideas- son meros repetidores de la metodología empleada por Zea. Ello no implica cuestionar la importancia del filósofo mexicano, sino poner el énfasis en que el hecho de que Beorlegui lo reconozca como *el mayor* historiador de las ideas que está “a la cabeza”, cae en la entronación de *una* metodología para historiar las ideas como *una* “escuela” que está ubicada “generacionalmente”. La metáfora empleada para referir a Zea cae en un exceso falaz que opaca la historicidad del desarrollo mismo de la historia de las ideas.

El segundo punto se refiere a que el filósofo español prefiere “enlistar” acrítica y resumidamente el desarrollo del pensamiento de los filósofos, fundamentado principalmente en la obra *La filosofía iberoamericana* (1969) del filósofo mexicano Francisco Larroyo (1908-1981)⁹. Sin embargo, Beorlegui no se cuestiona el concepto de filosofía con el que trabajó Larroyo la filosofía iberoamericana, lo que limita su aplicación en su estudio. Cabe entonces definir sucintamente lo que es la filosofía para el filósofo mexicano.

Brevemente, siguiendo el análisis de María Granja Castro, para el neokantiano Francisco Larroyo la filosofía es definida como un producto cultural y también como tribunal de la razón y la cultura; es filosofía en tanto que teoriza sobre de los valores culturales. Por lo que presenta una visión culturalista de la filosofía muy cercano al núcleo

9 Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*, México, Porrúa, 1969. Beorlegui cita la edición de 1989.

metodológico circunstancialista de la historia de las ideas. La filosofía sólo puede ofrecer, para Larroyo, una imagen del mundo construida a partir de los valores diferentes y coordinados en un principio o “Idea”. Esto se acompaña de “filosofías de” la historia, la educación, la cultura, etc¹⁰. Larroyo diagnostica a la *filosofía iberoamericana* (1969) como una filosofía con “madurez histórica” cuyos “tipos históricos del filosofar” se dan a partir de las circunstancias culturales y “doctrinas filosóficas” determinantes de las “filosofías de”, así como de la historia de las ideas y la normalización filosófica¹¹.

Por lo anterior, la noción de filosofía que tiene Larroyo no permitiría inclusive atender a la noción que Beorlegui quiere darle a su estudio histórico filosófico de *nuestra América*, aún entendida “en sentido amplio”. Claro que Beorlegui no considera estas problemáticas y se limita a remitir al estudio ya citado de Larroyo sobre la filosofía latinoamericana que, por lo demás, reduce al indicar que sólo *enlista* a los filósofos.

Se puede entonces ver, a partir de estas dos consideraciones anteriores sobre Zea y Larroyo, las contradicciones ínsitas a que dan pie la falta de rigor y manejo de las fuentes, así como también la importancia que tiene un estudio crítico a partir de consideraciones como éstas y denotar los diferentes núcleos metodológicos y contextos históricos en que se desarrolla el concepto mismo que se tiene de la filosofía -sin, por otro lado, caer en dogmatismos metodológicos. Las cuestiones ideológicas y políticas del filosofar, en las que se sitúa la misma historia de las ideas filosóficas, están prácticamente sesgadas en este punto. Por eso es que para Beorlegui es lo mismo la historia de las ideas que cualquier otra forma de historización que se haga del pensamiento filosófico de *nuestra América*. Las mediaciones epistémicas y el manejo que tiene el filósofo español en su consideración sobre la historia de las ideas, además de las cuestiones metodológicas ya citadas, no le permite entonces plantear las implicaciones públicas y políticas que tiene la historia de las ideas filosóficas en *nuestra América*.

10 Sigo los planteamientos elaborados por Dulce María Granja Castro, “Francisco Larroyo” en *El neokantismo en México. Historia de la filosofía en México*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, 2001, pp. 89-114 y además los estudios citados en la nota anterior de Larroyo. Si bien, Granja Castro no emplea las obras sobre filosofía latinoamericana en su estudio, ello no implica que se modifique la noción de la filosofía que caracteriza aquí, misma que, siguiendo a la estudiosa del neokantismo mexicano, es patente aún en estas obras sobre la filosofía latinoamericana. Ver sobre todo, al respecto, de Francisco Larroyo, “Introducción” en Francisco Larroyo y Edmundo Escobar, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, México, Porrúa, 1968, pp. 17-49.

11 F. Larroyo, *Filosofía iberoamericana*.

En suma, el filósofo español cae en una forma normalizada de historiar las ideas filosóficas de *nuestra América*. Elementos como su deshistorización de la historia de las ideas, ausencia de crítica en el empleo de las fuentes y reduccionismo a partir de la delimitación “generacional” llevan a este autor a plantear a la historia de las ideas filosóficas de *nuestra América* como una “escuela” encabezada por un filósofo y, en ese sentido también, una metodología y concepción de la filosofía que delimita en ciertas décadas. Ello da pistas de su concepción de la filosofía que, por los objetivos del presente capítulo, no es posible desarrollar aquí pues implicaría una lectura atenta de toda su obra.

3.2 Historia de las ideas para Eduardo Devés Valdés

Eduardo Devés Valdés, filósofo y sociólogo chileno, publicó en el 2004 un extenso estudio en tres tomos titulado *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX* y editado en Buenos Aires por Biblos. Escrito bajo la perspectiva de la historia intelectual -aunque se le ha asociado a la historia de las ideas¹²-, la obra divide al *pensamiento latinoamericano* cronológicamente en décadas para distinguir “escuelas” y tradiciones “científicas” (económico-sociales) y “ensayísticas” (humanidades) a lo largo del siglo. Asimismo, considera a “lo latinoamericano” como un “espacio” a constituir por los intelectuales como objetivo primordial. América Latina trata entonces de

un espacio que se va ampliando, invadiendo otros territorios, traslapándose con otras culturas tanto de la América sajona como de un Caribe que habla inglés, holandés o papiamento pero también de *otros lugares y continentes donde se vive o se piensa <<en idioma latinoamericano>>*. [... Por ello, Devés afirma que] nuestro pensamiento y nuestro continente se constituyen recíprocamente. Se crea, o se reconoce, un espacio latinoamericano¹³.

12 Alejandro Herrero considera a Devés Valdés un historiador de las ideas. Ver al respecto su estudio “Historia de las ideas” en *Diccionario del pensamiento alternativo*, 260-262. Asimismo, ver las consideraciones planteadas respecto de la valoración de Herrero sobre la historia de las ideas en el apartado correspondiente de este capítulo “Historia de las ideas para Alejandro Herrero”, *infra*.

13 E. Devés, “Lo latinoamericano”, apartado del “Tercer recorrido” en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, tomo III: “Las discusiones y las figuras de fin de siglo. Los años 90”*, pp. 77-80. La cita es de la p. 78. *Cursivas mías*.

Con lo anterior, ya se han establecido tres criterios de estudio que presenta la obra en cuestión: el criterio cronológico (por décadas), el criterio lingüístico (que reduce lo latinoamericano a *un idioma*, desterritorializando a la región y sugiriendo además una sola lengua privilegiada) y el criterio “intraintelectual” (que le permiten distinguir “escuelas” y “tradiciones intelectuales” -ensayísticas o científicas- producidas en ciertas décadas). Todos ellos son trabajados por Devés sin atender a sus operatividades epistémicas, políticas e ideológicas presentes en la historicidad del “pensamiento latinoamericano”. Asimismo, con estos elementos previos se puede sugerir una definición general de lo que el autor chileno entiende por *pensamiento latinoamericano*. Es decir, un conjunto de producciones de ideas temporalmente establecidas y elaboradas por los intelectuales profesionales en un sólo idioma hegemónico (¿el español?) y un espacio epistémico territorial delimitado y llamado “Latinoamérica”.

Es en el segundo tomo, titulado “Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)”, donde aborda, de forma muy breve, la temática de la historia de las ideas¹⁴. Conviene retener, a partir de estas consideraciones, lo que afirma en el prefacio al tomo citado para dar pie al análisis de su balance sobre la historia de las ideas nuestroamericanas. Devés afirma estudiar

la historia de las ideas que comprende aproximadamente entre 1950 y 1990 [...] La historiografía de las ideas ha trabajado enormemente sobre la primera mitad del siglo XX. Ha trabajado como no lo ha hecho sobre la segunda. La historiografía de las ideas continúa *excesivamente apegado al ensayo [sic]*, sin mirar suficientemente hacia otras formas de producción intelectual donde se han generado importantes ideas sobre el continente. La *afinidad disciplinaria* de quienes hacen esta labor con los ensayistas *tergiversa la evaluación* de lo producido durante la segunda mitad del siglo cuando *el ensayo ha sido, en términos relativos, un género menor*. Las ciencias económico-sociales, sobre todo, y los estudios politológicos y culturales, con una producción *notoriamente mayor y más importante (en significación e impacto)*, han contado con menos estudios [...]

14 El tema lo trata Eduardo Devés Valdés en un par de páginas del apartado “Los estudios sobre la evolución del pensamiento” del capítulo “El ensayo durante el periodo modernizador: conciencia y expresión” en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, tomo II: “Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)”*, Buenos Aires, Biblios, 2004, pp. 103-106.

La mayor producción durante el periodo 1950-1990, la mayor circulación de materiales, el perfeccionamiento y desarrollo de bibliotecas y centros de documentación, *facilitan el acceso a las obras*¹⁵.

La cita anterior coloca ya manifiestamente la posición y caracterizaciones que el autor hace respecto de la Historia de las Ideas de *nuestra América*. La primer afirmación pone ya la intención de atender al estudio de la historia de las ideas en cuatro décadas del siglo pasado (1950-1990). Su afirmación tajante sobre el “apego excesivo” al ensayo que tiene esta disciplina parece un juicio a rajatabla que la descalifica, ya que el ensayo es un “género menor”. Pero, ¿“menor” respecto a qué? y ¿en qué medida y modalidad está la historia de las ideas con un “apego excesivo” al ensayo? Podría decirse, por las palabras posteriores en el párrafo citado escrito por Devés, que esto se debe a la “significación e impacto” de las ciencias sociales, las cuales han tenido una influencia mayor en el “pensamiento latinoamericano”. Ello conlleva cuestionar que si entonces la historia de las ideas tiene relación con el ensayo a partir de que el segundo sea su *principal materia* de estudio o si es la *forma primordial* de expresión de la disciplina y qué implicaciones tendría en el terreno epistemológico, metodológico, político e ideológico. Además, aún siendo el ensayo la forma primordial en la que se ha expresado la historia de las ideas, ello no obsta para afirmar que no versa sus estudios “suficientemente hacia otras formas de producción intelectual donde se han generado importantes ideas sobre el continente”. Estudios ejemplares como los de Arturo Ardao (contenidos en *América Latina y la latinidad*, México, CCyDEL-UNAM, 1993), Leopoldo Zea (*El positivismo en México*, de 1946), Ricaurte Soler (*El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*, de 1959 o *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*, de 1980) o Arturo Andrés Roig (*Los krausistas argentinos*, de 1969) dan cuenta de la afirmación tan infundada de Devés Valdés. Por ello, el hecho de no aclarar estos puntos desde el principio denota una actitud prejuiciosa con que el autor chileno encara la tarea de estudiar la historicidad de la historia de las ideas.

Descalificar *a priori* al ensayo como un género de baja “significación e impacto” y, con ello también, a la historia de las ideas -que estaría muy “apegada” a este género-, sin

15 E. Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, tomo II, p. 11. Cursivas mías.

argumentar su posición, es desconocer los aportes que este género humanístico tiene en *nuestra América* en relación a su desarrollo histórico. Particularmente, en la historia de las ideas, el ensayo presenta una significación epistemológico-política sobre todo frente a otras formas de producir la filosofía –sistémicamente hablando—¹⁶. Al respecto, también llama la atención que enuncie la mayor posibilidad de acceder a las fuentes (libros sobre todo), pues, según se ha podido apreciar en los capítulos pasados, es justamente una falta de empleo de ellas y una serie de afirmaciones sin argumentar lo que le permitiría hacer estas aseveraciones tan tajantes y deshistorizantes de lo que han sido y son tanto el ensayo como la historia de las ideas en *nuestra América*. Pero, prosiguiendo con el desarrollo y análisis de esta cita, conviene retener ciertos elementos de su introducción al estudio que permitirán atender a su objetivo e implicaciones epistemológico-metodológicas para continuar después con su balance sobre la historia de las ideas. En el punto 2 de su introducción, pues, se pregunta y responde concisamente Devés lo siguiente:

Pero, ¿qué es lo que se está historiando cuando se hace historia del pensamiento latinoamericano?

La propuesta que aquí se plantea es que se están estudiando al menos algunas de estas *cosas*: los temas, los problemas, los conceptos, los paradigmas o los modos de pensar, las escuelas, las influencias recibidas -como recepción, asimilación, reelaboración o como sea-; los caracteres o espíritus de cada época, las rupturas, los hitos o las etapas; los autores *más relevantes*: los que ejercieron *mayor impacto* o los que *propusieron por primera vez un tema o problema*¹⁷.

Cabría pensar, en su objetivo, cómo es que estas “cosas” y los “autores más relevantes” se han desarrollado históricamente y cómo han operado epistemológica, ideológica, política y metodológicamente. Asimismo, atender a los lugares donde se han

16 Sobre el ensayo en sus elementos históricos y formales es menester la consulta de Medardo Vitier, “El ensayo como género” en *Del ensayo americano*, México, FCE, 1945, pp. 45-61 y también los trabajos de Horacio Cerutti: “El ensayo como método de nuestros maestros inmediatos” en Liliana Weinberg [coordinadora], *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, México, CCyDEL, UNAM, 2003, pp. 91-99 y, por último, “Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)”, en *El ensayo en Nuestra América; para una reconceptualización*, México, UNAM, pp. 13-26. Reditado en Carlos Oliva Mendoza [compilador], *La fragmentación del discurso: ensayo y literatura*. México, UNAM, 2009, pp. 103-114.

17 E. Devés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, tomo II, p. 14. *Cursivas mías*.

gestado estas propuestas intelectuales (que es generalmente en la academia) y la hegemonía institucional que de ello se deriva. No cabría, eso sí, hablar de “originalidades” en las proposiciones de temas o problemas sino, más bien, plantear el problema de la hegemonía en el pensamiento academicista (problema que no está expuesto ni expreso en el estudio de Devés). Lo relevante, como se ha profundizado desde la historia de las ideas, no es esta supuesta “originalidad” del pensamiento sino, sobre todo, cómo es que ha operado sociohistóricamente dicho pensamiento en sus modalidades epistemológicas, metodológicas, políticas e ideológicas. Creer en las propuestas “por primera vez” es deshistorizar, paradójicamente de entrada en el mismo objetivo, al pensamiento y a los pensadores latinoamericanos. Ya las diferentes manifestaciones de la historia de las ideas dejaron asentado la futilidad e imposibilidad de la búsqueda y afirmaciones de un pensamiento original¹⁸.

Este objetivo está complementado por dos nociones que están presentes en todo el estudio para caracterizar al *pensamiento latinoamericano*: “modernizador” —que sería “ponerse al día” con los modelos emanados de las regiones consideradas a la vanguardia con un subyacente “progreso” empleado como “desarrollo”— y la “identidad” como una búsqueda de la cultura propia en un ritmo “autóctono y autónomo”. Nociones que simplifican en demasía los aportes de la historia de las ideas, ya que su objetivo no fue “ponerse al día” con algún modelo o “buscar” una “cultura autóctona”. Más bien, la historia de las ideas estudia el pensamiento de *nuestra América* (en el sentido de José Gaos y no reductivista como el de Devés) a partir de sus ideas para poder filosofar y así relativizar toda pretensión injustificada de filosofías que se postulan como universales, totalidades o etnocentristas y autóctonas. De ahí que hacer historia de las ideas es ya filosofar.

Antes de abordar propiamente su análisis sobre la historia de las ideas, cabe atender a un último y decisivo párrafo donde postula su forma de analizar estas cuatro décadas (1950-1990) del *pensamiento latinoamericano*, sobreentendiendo su abordaje desde la historia intelectual. Afirma Devés Valdés que

18 Remito al apartado 1.1 de la presente tesis titulado “Importancia de la historia de las ideas para nuestra América” del capítulo 1 “Metodología y definiciones de la Historia de las Ideas en nuestra América durante el siglo XX. Precedentes fundamentales en la obra de Horacio Cerutti Guldberg”; para el caso del historicismo, véase Arturo Ardao, “El historicismo y la filosofía latinoamericana” en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Editorial Alfa, 1963, pp. 63-72.

Es clave, entonces, para estudiar el pensamiento latinoamericano llevar a cabo las necesarias *ampliaciones metodológicas y temáticas* que permitan acceder a los diferentes *campos* [intelectuales]: disciplinariamente, sobrepasando la sola producción ensayística; genéricamente, penetrando en la producción femenina; espacialmente, teniendo en cuenta la totalidad del territorio y del grupo “pensante”, incluyendo allí la diáspora; temáticamente, superando las estrechas delimitaciones de una reflexión sobre el carácter o el ser latinoamericano, para abrirnos a la multiplicidad de lugares teóricos donde *emerge* un pensamiento¹⁹.

La cuestión sería atender justamente a cómo analizar las formas y modalidades de emergencias del “pensamiento”, entendiendo por tal no únicamente al producido por los intelectuales en un “campo” sino también al pensamiento encontrado en los sujetos no profesionales productores de ideas -como en los movimientos sociales por ejemplo o en el pensamiento “mítico” de diferentes comunidades de *nuestra América*. Sin embargo, Devés no atiende a las implicaciones metodológicas que el “giro lingüístico” ha tenido en nuestra América desde la década de 1970, sobre todo pensando en el aquí llamado núcleo estructural-discursivo de la historia de las ideas. Particularmente, en Arturo Andrés Roig y su propuesta de una “ampliación metodológica” postulada desde mediados de 1970 que, en otro orden de ideas, atiende también a las temáticas planteadas por el escritor chileno pero con una concepción más amplia del “pensamiento latinoamericano”, lo que le permite enfatizar la discursividad de dichos pensamientos en tanto ideologías (en un sentido amplio del término, como producto de las ideas) para poder abordarlos en su materialidad misma²⁰.

19 E. Devés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, tomo II*, p. 17. Cursivas mías.

20 Remito al apartado 1.3.2 “Arturo Roig: la historia crítica de las ideologías” en el capítulo 1 de esta obra titulado “Metodología y definiciones de la Historia de las Ideas en nuestra América durante el siglo XX. Precedentes fundamentales en la obra de Horacio Cerutti Guldberg”. Devés analiza una parte del pensamiento de Roig en su estudio citado. No es motivo de este estudio profundizar en las críticas que hace el autor respecto del filósofo argentino, pero no puede dejar de señalarse que las consideraciones sobre la “filosofía de la liberación” en relación con el mendocino son muy sesgadas y reduccionistas al tenerla como una “escuela” en la que filósofos como Roig “no han desplegado una obra que insistentemente los identifique como filósofos de la liberación”. Ver E. Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, tomo II*, pp. 185-187 (la cita es de la p. 186). Sobre el “giro lingüístico” en Roig y su posición respecto de las filosofías para la liberación, véase Horacio Cerutti, “Fantástico sobremundo” y el apartado “Ejercicios de *apólysis* en una *ancilla emancipationis*” de la “Cuarta sección. ...Con el mazo dando” en *Filosofando y con el mazo dando*, pp. 103-149, 199-217.

Además, Eduardo Devés sólo aporta aquí las “temáticas” y deja de lado sus propuestas sugeridas en cuanto a la “ampliación metodológica” que le permitan atender a los “campos” intelectuales. Devés no reflexiona en torno de esta metodología propuesta, tan sólo se reduce a enunciar su pretendida “novedad” y “amplitud” que implicaría la misma, sin atender justamente a lo que he llamado los *modos de construcción* del pensamiento latinoamericano -en sus modos de producción, modos de realización y modos de operatividad epistemológica-metodológica, política e ideológica del pensamiento de nuestra América²¹. Es con estas consideraciones teóricas que, a continuación, Devés analiza la historia de las ideas.

Para el intelectual chileno, la disciplina de la historia de las ideas fue producida en la década de 1950 bajo un “paradigma del desarrollo” y durante “un periodo modernizador” -que fue producido por las ciencias sociales y se materializó en la CEPAL- sufrió, sin embargo, un “divorcio” de las ciencias sociales (lo cual sería criticado y superado por la propuesta que Ricaurte Soler hiciera en 1975 sobre la complementación que se tendría que hacer entre la historia de las ideas y las teorías de la dependencia²²). Su forma de expresión es el ensayo y su temática es la conciencia. “Los estudiosos de las ideas quieren ser la conciencia de la conciencia o en cierto modo la conciencia para sí. [...] Es en el ensayo donde sobreviven los gérmenes identitarios [...] y floreció más bien en la parte norte de América Latina”, por lo que lo americano será, siguiendo a Devés, un tema fundamental²³.

En apenas unas páginas analiza al núcleo circunstancialista, según se ha ubicado en este estudio, de la historia de las ideas desarrollado en la década de 1950. Deja de lado entonces la historia de las ideas que planteó José Gaos para centrarse en la producida por los latinoamericanos únicamente. Siguiendo a Devés, la historia de las ideas producida en

21 Sobre los *modos de construcción* del pensamiento nuestroamericano remito al apartado 2.1.2.2 “Modos de construcción de las ideas filosóficas nuestroamericanas” en el capítulo 2 de esta obra “Historia de las ideas en nuestra América hoy. El pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg”.

22 Es curioso que Devés anote el “divorcio” de estas ciencias sociales desconociendo el importante estudio de Ricaurte Soler, “Consideraciones sobre la Historia de la Filosofía y la Sociedad Latinoamericana” [1975] en *Estudios sobre Historia de las Ideas* [1960], 3^o edición, Panamá, Librería Cultural Panameña, 1979, pp. 79-90. Al respecto, ver el apartado 1.3.1 “Ricaurte Soler: hacia una historia materialista de las ideas” en el capítulo 1 de esta obra “Metodología y definiciones de la historia de las ideas en nuestra América durante el siglo XX. Precedentes fundamentales en la obra de Horacio Cerutti Guldberg”.

23 E. Devés, “El ensayo durante un periodo modernizador: conciencia y expresión” de la cuarta parte “El paradigma del desarrollo y el proyecto modernizador de las ciencias económico-sociales”, en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, tomo II*, pp. 69-116. La cita es de las pp. 70-71.

estos años, al estar desarrollada por un impulso modernizador buscaba estar al día con un ritmo propio, un ritmo autónomo y autóctono (identitario)²⁴. Para el autor chileno, las ideas son la realidad concebida como formas de conciencia. Es por eso que, en términos generales, historiar las ideas es historiar los modos de la conciencia.

Pero historiar las ideas era también -en una versión nacional de la historia de las ideas- “una manera de aumentar la conciencia de los países, o bien una manera de detectar los cambios en la conciencia nacional, o bien de captar los distintos momentos de esa conciencia”²⁵. Devés distingue, en esta línea de interpretación de la historia de las ideas, a nombres como los de Leopoldo Zea, Arturo Ardao (*La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*), Luis Villoro o Francisco Miró Quesada. Se centra en reseñar a historiadores de las ideas que publicaron sus estudios sobre el pensamiento filosófico de su país en la editorial Fondo de Cultura Económica, lo cual es sin duda valioso. Tal es el caso de Guillermo Francovich (*El pensamiento boliviano en el siglo XX*, México, FCE, 1956), João Cruz Costa (*Esbozo de una historia de las ideas en Brasil*, México-Buenos Aires, FCE, s/f) y Arturo Ardao (*La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, FCE, 1956).

Asimismo, sus reseñas sobre estos autores carecen de crítica y problematizaciones. Tampoco se puede apreciar el grado de “impacto y significación” con el que evaluó previamente, en el prólogo, al ensayo y, con él, a la historia de las ideas. Resultan un mero resumen de las obras. No obstante, la hipótesis de lectura propuesta por Devés respecto de la separación de la historia de las ideas y las teorías sociales -principalmente cepalinas- es un elemento central de su lectura que está afirmado connotadamente, pues no hace referencia a relación alguna con las ciencias sociales en el tratamiento sobre la historia de las ideas. Pero tampoco se aboca a analizar las metodologías de cada obra de historia de las ideas citada por él.

Posteriormente a la década de 1950, la historia de las ideas no aparece más. Está ausente en prácticamente el resto de las décadas historiadas por él. Incluso en el último tomo de su obra afirma en la presentación: “Este tercer tomo, sobre la última década del siglo XX, no es propiamente un trabajo de historia de las ideas. No podía haberlo sido. He debido cambiar la metodología y, por ello, en muchas oportunidades, se acerca más al estilo

24 Apartado “Los estudios sobre la evolución del pensamiento” en *Ibid.*, pp. 103-106.

25 *Ibid.*, p. 103

de un <<informe de lectura>>, de una <<discusión bibliográfica>> o de un <<estado de la cuestión>>”²⁶. Cabría preguntarse a qué historia de las ideas se refiere e, inclusive, si alguna vez empleó una metodología de la historia de las ideas como se ha desarrollado en los capítulos previos de esta obra.

Si bien, tiene la virtud de conectar el contexto histórico con los estudios trabajados por él, no atiende a las operatividades ideológicas y críticas de los diferentes discursos intelectuales que trata y los reduce a la mera enunciación y descripción de un “clima intelectual”, es decir, al “ambiente intelectual, y en este caso al ámbito que se ha cubierto con la denominación <<pensamiento latinoamericano>>”²⁷. Más bien, podría decirse que es la historia intelectual a la par de cierto generacionalismo, los elementos que subsisten metodológicamente en los tomos aquí citados: la búsqueda y enunciación descriptiva de las “redes intelectuales” -que, metafóricamente, aluden al trabajo y comunicación internacional de los intelectuales- la restricción del “pensamiento latinoamericano” al “campo intelectual” y la división del desarrollo de dicho “pensamiento” en décadas son puntos patentes de su propuesta analítica para historiar al pensamiento de nuestra América. Llama la atención que afirme que “Autores como el propio [Leopoldo] Zea, Abelardo Villegas, o los argentino-mexicanos María Elena Rodríguez Ozán y Horacio Cerutti no tuvieron durante los [19]90 la producción en estudios del pensamiento latinoamericano que habían tenido en décadas anteriores”²⁸. Afirmación que hace sin ninguna fuente con la cual confrontar o corroborar sus palabras. El criterio cuantitativo es más importante para Devés que cualquier otro para definir la calidad de los estudiosos en la materia. Ello denota que el trabajo historiográfico que el mismo autor realiza no lo atiende adecuadamente, por lo que llega a hacer afirmaciones como estas sin ningún fundamento ni fuente de apoyo.

Se puede afirmar que Eduardo Devés atiende a una historia del pensamiento latinoamericano en un sentido profesionalizado y generacional. Asimismo, la reducción que hace de Latinoamérica como un mero “espacio” donde convergen diferentes “redes intelectuales” limita en mucho la posibilidad de atender a cuestiones ideológicas, políticas y epistemológico-metodológicas de necesario análisis para un trabajo como el que propone su

26 E. Devés, “Presentación” en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, tomo III*, p. 11.

27 *Ibid.*, p. 22.

28 *Ibid.*, p. 85. Respecto de Horacio Cerutti, pueden verse las fuentes citadas al final de este libro.

obra. La falta de rigor metodológico es patente al resumir y reseñar autores acríticamente y denotando únicamente sus “conexiones” con otros “intelectuales” y “grupos” o “redes” de trabajo intelectual. Lo que denota su criterio “intraintelectual”, que ubica además “escuelas” del “pensamiento (intelectual profesional) latinoamericano”. En definitiva, es un estudio que muestra panorámicamente autores y obras sin atender a su historicidad.

La historia de las ideas es estudiada deshistorizadamente por el chileno y valorada peyorativamente en relación con el ensayo, género al que tampoco estudia seriamente – mucho menos en sus términos formales—. Atiende al núcleo circunstancialista de esta disciplina -según se ha llamado en esta obra- sin un análisis de sus métodos e implicaciones sociales, epistemológicas, ideológicas y políticas. Al concentrar su estudio únicamente en los “intelectuales famosos” profesionalmente formados, deja de lado muchas de las manifestaciones de pensamientos de *nuestra América* que, fuera de la academia, han construido una episteme que es necesario estudiar como parte de la diversidad y pluralidad del pensamiento de *nuestra América*. Asimismo, la noción de Latinoamérica como un espacio desterritorializado e indefinido en sus límites culturales es contrastante con el elemento de una “conciencia americana” como principal empresa de los “intelectuales” productores de la historia de las ideas -sobre todo pensando en que habría una unidad cultural como elemento primordial para poder plantear entonces una posible “conciencia americana”-. Es, pues, un estudio importante pero que, con estas consideraciones aquí planteadas, sugieren la necesidad de un estudio atento de toda la obra (lo cual supera los objetivos del presente capítulo).

3.3 Historia de las ideas para Alejandro Herrero

Alejandro Herrero, historiador e investigador de la Universidad Nacional de Lanús en Buenos Aires, Argentina, escribió una definición de la “Historia de las Ideas” en el *Diccionario del pensamiento alternativo*, dirigido por Arturo Andrés Roig y Hugo Biagini y publicado hacia el 2008²⁹.

Herrero inicia su definición de esta disciplina a partir del libro que él y Fabian Herrero publicaran en 1996, *Las ideas y sus historiadores. Un fragmento del campo*

29 A. Herrero, “Historia de las ideas” en *Diccionario del pensamiento alternativo*, pp. 260-262.

intelectual en los años 90, editado por la Universidad Nacional del Litoral en Santa Fe, Argentina. Es a partir de él que desarrolla todos sus argumentos y afirmaciones sobre la historia de las ideas. Cabe entonces unas palabras sobre dicho libro, antes de abordar propiamente su definición de la historia de las ideas³⁰.

Las ideas y sus historiadores, siguiendo a Paula Bruno, está integrado por diversas entrevistas a un grupo de historiadores sobre su formación y sus fuentes de influencia al momento de estudiar el mundo de las ideas y las representaciones. Su objetivo es crear “fuentes documentales para una futura historia intelectual de un fragmento del campo en estos años 90”³¹. Herrero afirma, esclareciendo las “redes intelectuales”, que los entrevistados son “*historiadores de las ideas*, por entonces ya formados y con un prestigio bien ganado, y a nuevos investigadores que por esos años comenzaban sus tareas. Hoy la mayoría de ellos son doctores en Historia, investigadores del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, de Argentina [CONICET]”³². Afirma entonces Bruno que:

Un estudio preliminar de Roger Chartier muestra allí que la *historia intelectual* en Argentina, al menos vista a través de los testimonios, contaba con ciertos rasgos particulares. Subrayaba los siguientes: la confluencia de tradiciones muy diversas entre sí –desde la historia del pensamiento filosófico y la ensayística hasta la historia de la cultura y la *histoire des mentalités*–; la escasa presencia de la «historia de los conceptos» y el psicoanálisis; la recepción muy parcial y sesgada de los desafíos del *linguistic turn*, entre otros. Por último, el historiador francés celebraba la conformación de un espacio de producción totalmente proteico en el que la diversidad y la dispersión no se traducían en caos, sino que auguraba un camino de consolidación basada en el pluralismo como virtud³³.

30 Lamentablemente esta obra, hasta donde tengo conocimiento, no se encuentra en México. Ello no obsta para que se pueda tener un acercamiento a partir de fuentes secundarias, como se verá más adelante.

31 Paula Bruno, “Notas sobre la historia intelectual argentina entre 1983 y la actualidad” en *Cercles. Revista d'història cultural*, Barcelona, no. 13, enero 2010, pp. 113-133. En web: <www.raco.cat/index.php/Cercles/article/.../281633>.

32 A. Herrero, “Historia de las ideas” en *Diccionario del pensamiento alternativo*, p. 260. Cursivas mías.

33 P. Bruno, *Op. Cit.*, p. 125. Cursivas de la autora. Cabría matizar muchas de las afirmaciones, por lo demás muy aventuradas, que concluye el historiador francés según la autora, aunque ello rebasa los objetivos del presente capítulo. Por indicar tan sólo un ejemplo, Arturo Andrés Roig, uno de los entrevistados, no tuvo una “recepción muy parcial y sesgada del giro lingüístico” como se afirma –ello implica alberdianamente que “América hace lo que piensa Europa”– sino que fue una asimilación y

Por ello, la obra aludida de Fabian Herrero y Alejandro Herrero está enmarcada en lo que, siguiendo al historiador argentino Luis Alberto Romero, pudiera nombrarse la “normalización” de la historiografía argentina que consolida su campo profesional posterior al restablecimiento de la democracia en Argentina, en 1983:

Por primera vez en mucho tiempo, tenemos una profesión. Hay una cantidad ciertamente respetable de historiadores -senior y sobre todo junior- [...] que cubren sobradamente los estándares de calidad internacional media. Hay una producción que en general es aceptablemente buena, según esos estándares, que se vuelca en los medios adecuados de circulación académica. Estos medios existen: hay una buena cantidad de revistas especializadas [...] Se publica una apreciable cantidad de libros [...]. Existe en suma, un impulso consolidado, un saber académico constituido³⁴.

Las ideas y sus historiadores sería, en ese sentido y como también lo considera Bruno, un “hito” en la historiografía argentina, particularmente la historia intelectual, de la década de 1990³⁵. No es tema de este estudio abordar las relaciones entre la historia política argentina con la historicidad de la disciplina de la Historia en su desarrollo académico, no obstante es importante tenerlo presente para poder ubicar mejor la obra citada.

Como se puede apreciar, en *Las ideas y sus historiadores* se define entonces a la historia de las ideas desde la historia intelectual producida solamente en Argentina y a partir de entrevistas a los historiadores. Se abocan a analizar únicamente las influencias y corrientes a que se adscriben los historiadores entrevistados, agrupándolos en “redes intelectuales”. No es tema de su estudio la función social que los historiadores de las ideas tienen ni mucho menos profundizar en las diferentes formas de abordar a las ideas en cada uno de ellos.

transformación crítica para su filosofar en el que reivindicó la historicidad del sujeto mismo. Ver al respecto H. Cerutti, “Fantástico sobremundo” en *Filosofando y con el mazo dando*, pp. 103-149.

34 Luis Alberto Romero, "La historiografía argentina en la democracia: los problemas de la construcción de un campo profesional", en *Entrepasados*, año 5, no. 10, 1996, p. 102. Citado por Martha Rodríguez, “Una década de la historiografía argentina. Orientaciones, temas y problemas”, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, s.f. En web: <www.cehsegreti.com.ar/.../FILE_00000276>.

35 Así lo trata P. Bruno al incluirlo en su apartado “Dos hitos en la historia intelectual argentina” en “Notas sobre la historia intelectual argentina entre 1983 y la actualidad”, *Op. Cit.*, pp. 124-128.

Al sustentar su definición en un resumen de los datos aportados por las entrevistas hechas a los historiadores, dejan de lado una doble historicidad: tanto en los historiadores y su trayectoria individual, como en el desarrollo que tuvo y tiene en Argentina y *nuestra América*. Con ello, desconocen la historicidad misma de la historia de las ideas producida en *nuestra América* a lo largo del siglo XX (misma que ya se ha podido desarrollar panorámicamente en el primer capítulo de esta obra).

Lo anterior demerita en mucho la calidad de la definición del término “Historia de las Ideas” hecha por el historiador argentino Alejandro Herrero en el *Diccionario del pensamiento alternativo*. Su definición carece de análisis, sustento histórico, un tratamiento muy limitado y deshistorizado *sobre* las fuentes y una ausencia del estudio sobre las historizaciones de las ideas que cada historiador entrevistado elabora en sus implicaciones y funciones socio-históricas.

A este respecto, uno de los entrevistados fue Arturo Andrés Roig, de quien incluso el mismo Herrero parece desconocer su trayectoria y producción en torno a la historia de las ideas —misma que ya se ha podido analizar en esta obra con detenimiento³⁶—. Al respecto, cabe citar las palabras de Horacio Cerutti y del mismo Arturo Roig:

En uno de los pocos, sino el único, lugar en que escasísimas líneas utilizó [Arturo Andrés Roig] la primera persona del singular —siempre deslizándose a la primera del plural en la que se siente a sus anchas—, sintió la necesidad de disculparse con palabras que conviene retener.

Aquí interrumpiremos, sin embargo, esta difícil narración llena de todos los riesgos y dificultades que supone hablar en primera persona, pues, entendemos que a esa altura de nuestra vida ya habíamos cumplido, de alguna manera, nuestro «periodo formativo», en aquel proceso de *Aufhebung* terapéutica que hemos ido viviendo [citando las páginas 130 y 131 del libro *Las ideas y sus historiadores*].

Bastante reacio a hablar de sí mismo, [Roig] suele insistir ante sus entrevistadores en afirmaciones como la siguiente: «No es fácil rehacer una historia intelectual sobre todo cuando no se la ha pensado antes. Yo no me he puesto a pensar mi propia historia intelectual, así que todo lo que voy a decir es bastante improvisado»³⁷.

36 Ver nota 20.

37 H. Cerutti, *Filosofando y con el mazo dando*, p. 38. La segunda cita la toma Cerutti de Javier Pinedo “Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Andrés Roig”, en *La universidad hacia la democracia*.

Como se puede apreciar, el mismo Roig desconfiaba de la posibilidad de establecer una historia intelectual a partir de una entrevista, como era parte de los intereses en *Las ideas y sus historiadores*. Además, si el objetivo del citado libro es contribuir a la elaboración de fuentes, los autores caen en el error, por lo demás grave, de hacer caracterizaciones sobre la historia de las ideas a partir de dichas entrevistas sin hacer un estudio crítico de cada una de ellas en sus funciones sociales y operatividades políticas e ideológicas. Es decir, que no atienden al trabajo de investigación desde las fuentes mismas, sino que resumen los resultados de las entrevistas y, para la elaboración de la definición, retoma el estudio introductorio de Roger Chartier (que son también conclusiones de las entrevistas). Es a partir de estas consideraciones breves que se puede abordar más detalladamente la concepción que Alejandro Herrero hace de la “Historia de las Ideas”.

Se puede afirmar que el rigor está ausente en la definición de Alejandro Herrero sobre la Historia de las ideas. Ello porque toma en su definición a la obra citada como la *única* fuente, un libro que contiene entrevistas, por lo demás valiosas en sí mismas, carece de estudios de y sobre las diferentes perspectivas de la historia de las ideas que cada entrevistado maneja y se limita solamente al estudio introductorio que Roger Chartier hiciera de las entrevistas contenidas en la citada obra.

Sumado a lo anterior, Herrero también llega a confundir los términos de la historia intelectual y la historia de las ideas producidas en la Argentina de entonces: luego de citar a Hugo Biagini y a Arturo Andrés Roig -desconociendo sus trabajos sobre la historia de las ideas-, apunta al historiador intelectual Oscar Terán de la Universidad Nacional de Quilmes para afirmar un debate existente en Argentina entre la historia de las ideas (con Roig y Biagini como sus representantes) y la historia intelectual (representado por Oscar Terán) sin apuntar en qué consiste, qué función social y qué implicaciones tiene dicho debate³⁸.

Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa, Mendoza, EDIUNC, 1998, p. 288.

38 No es objetivo de este capítulo analizar las características de la historia intelectual en nuestra América. Para ello, véase un sugerente análisis más detallado en Rafael Mondragón Velázquez, apartado “¿Historia intelectual o historia de las ideas?” en el capítulo “Problemas para la lectura de la prosa de ideas de nuestra América” en *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, México, FFyL-UNAM, Tesis de doctorado en Letras Latinoamericanas, febrero de 2013, pp. 37-42 (Agradezco a María del Rayo Ramírez Fierro la referencia).

Es decir, siguiendo el método presentado en su libro escrito con Fabian Herrero, Alejandro Herrero se limita a explicitar la presencia de corrientes diferentes agrupadas en un “campo intelectual” sin analizar sus operatividades epistémico-políticas e ideológicas de cada una. Con ello, afirma que la historia de las ideas tiene por objeto a la filosofía latinoamericana, mientras que la historia intelectual “tiene una mirada muy crítica en torno a esta filosofía. *Diversidad de enfoques, y rechazos de unos y otros*, no significa la existencia de un debate explícito, sino de *un campo que crece en la diversidad y la creación de espacios autónomos con trayectorias propias*”³⁹. En Argentina entonces, primero, la historia intelectual no tiene propiamente un objeto y, consecuentemente, está definido por oposición a la historia de las ideas. Se podría decir que actúa como una contraideología a la historia de las ideas, sin embargo el autor tampoco aborda las cuestiones políticas e ideológicas que cada historia tiene. Se limita a decir que hay una diversidad de formas de historiar que coexisten pacífica y armónicamente. No hay aquí, por ende, operatividades epistémico-políticas e ideológicas que sustenten a cada una de estas historias. Ello desaparece de un plumazo.

Prosigue entonces afirmando que hay una diversidad de enfoques en la historia de las ideas y la historia intelectual, particularmente a partir de historiadores argentinos -como José Carlos Chiaramonte (1931) o Eduardo Zimmermann (1957)-, británicos y norteamericanos -como John Pocock (1924), Quentin Skinner (1940) o el fundador de la *Intellectual History* Arthur Lovejoy (1873-1962)-. A partir de Hugo Vezetti y Beatriz Sarlo, afirma que la historia de las ideas es un “campo de encuentros y desencuentros” donde, a partir de su objeto de estudio, se relacionan con diferentes ciencias sociales y disciplinas como la historia cultural, la sociología de los intelectuales, la antropología, los estudios culturales, arqueología de saberes y crítica e historia literarias, entre otras. Es decir, que existen una serie de diferentes saberes que, para el autor, confluyen en el objeto de la historia de las ideas (la filosofía latinoamericana, según lo apunta). Empero, no aborda la forma en que éstas operan epistemológicamente en la historia de las ideas. Así, el autor deja de lado las cuestiones metodológicas en el trabajo interrelacional de los diferentes saberes con los que se relaciona y, con ello, simplifica a la historia de las ideas. Mientras tanto, la

39 A. Herrero, “Historia de las ideas” en *Diccionario del pensamiento alternativo*, p. 261. Las cursivas son mías.

historia intelectual ha sido dejada de lado y confunde, al citar a los historiadores británicos, a la historia intelectual norteamericana con la historia de las ideas norteamericana.

Todas estas consideraciones le llevan a afirmar que “La historia de las ideas diseña, por lo tanto, un dominio complejo de preguntas y de aproximaciones que pertenecen también al dominio de la historia, de la sociología y de la antropología cultural”⁴⁰. Algunas cuestiones serían: ¿cómo y de qué forma confluyen?, ¿qué implicaciones políticas, sociales, epistémicas y metodológicas presenta?, ¿cuál es la peculiaridad entonces de la historia de las ideas frente a estos y otros saberes? Preguntas como éstas son las que no se hace el autor y mucho menos responde. Afirma así que la multidisciplina debe de perdurar y no analiza los conflictos e implicaciones ideológicas, metodológicas, epistemológicas y políticas que presentaría esta, se podría decir, multidisciplina armónica existente para el autor en la historia de las ideas. De ahí que concluya que la historia de las ideas tiene una

variedad de enfoques [...y un] carácter difuso e impreciso del objeto de la historia de las ideas. Roger Chartier [en su estudio introductorio a *Las ideas y sus historiadores*] ha indicado, con mucha razón, que el objeto de la historia intelectual no tiene más precisión *a priori* que el de la historia social y económica. Dicho de otro modo, la historia de las ideas puede ser pensada como un punto de encuentro de distintas disciplinas⁴¹.

La omisión de Herrero sobre plantear las formas en las que operaría epistémico-políticamente la historia intelectual frente o en relación con la historia de las ideas, aunada a su persistencia por centrar la atención en el objeto de la historia de las ideas -la filosofía latinoamericana- a partir de un libro con entrevistas a historiadores argentinos, le lleva a dejar de lado las diferentes temáticas y metodologías que tiene la historia de las ideas históricamente dadas incluso en Argentina -con, por ejemplo, Francisco Romero (1891-1962) y Arturo Andrés Roig (1922-2012)- y ya no se diga en *nuestra América* -donde, como se indicó en el primer capítulo, habría por lo menos un núcleo metodológico circunstancionalista y otro estructural-discursivo. Asimismo, tampoco resuelve la sugerente relación apuntada entre la historia intelectual y la historia de las ideas, amén a equiparar la

40 A. Herrero, *Ibid*, p. 262.

41 *Ibidem*.

historia de las ideas norteamericanas (*intellectual history*) con la historia de las ideas de *nuestra América*.

Se puede afirmar que la valoración que Alejandro Herrero hace de la historia de las ideas nuestroamericanas es hecha a partir de una nación (Argentina) de forma acrítica, imprecisa, ahistórica y con una falta de rigor metodológico y de manejo de fuentes que lo llevan a confundir propuestas de la historia intelectual norteamericana con la historia de las ideas nuestroamericanas. Reduce el campo del quehacer histórico y de las ideas a los historiadores profesionales, desconociendo los aportes hechos desde la filosofía y sin una valoración de las implicaciones y funciones sociales que presenta el quehacer teórico-práctico de la historia de las ideas en sus operatividades metodológicas, ideológicas, políticas y epistemológicas. De ahí que la califique peyorativamente como difusa epistémicamente hablando, con lo cual su forma de definir termina por caer en lo mismo que critica: una multidisciplinariedad abstracta y sin conflictividades sociales en sus modos de producción, realización y operatividad socio-históricas.

3.4 Historia de las ideas para Dante Ramaglia

Dante Ramaglia es un filósofo argentino que estudia filosofía e historia de las ideas latinoamericanas en la Universidad Nacional de Cuyo y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)⁴². En 2011 publicó dentro de un libro colectivo un estudio titulado “La cuestión de la filosofía latinoamericana”⁴³. Allí, el autor aborda la relación histórica que ha tenido y tiene la filosofía latinoamericana con la historia de las ideas -filosóficas- desde la década de 1930 hasta su actualidad (2008).

Para Ramaglia, la filosofía latinoamericana tiene a América Latina como un objeto de reflexión y a su historización de la filosofía misma como elementos constitutivos de esta disciplina. Elementos que son también compartidos por la historia de las ideas filosóficas a partir del tratamiento historiográfico de la filosofía entendida como *pensamiento*, es decir,

42 “Algunos colaboradores de esta obra” apéndice del libro de Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [editores], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, p. 1102.

43 D. Ramaglia, “La cuestión de la filosofía latinoamericana” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”, op. Cit.*

en terminología de José Gaos⁴⁴, de las ideas en tanto objetos humanos que son problemas de circunstancias y, por ende, problemas de resolución urgente.

Con estas consideraciones, el autor prosigue afirmando que la historia de las ideas se produce como un *movimiento* donde la institucionalización jugó y juega un papel importante. Asimismo, la disciplina ha presentado históricamente cuatro “etapas” o “momentos” en su desarrollo⁴⁵: el momento “fundacional” (1930-1940), el momento de “consolidación” (1940-1960), el momento “crítico” (1970-1980) y el momento “actual” (1980-2008). Los dos primeros “momentos” aluden a lo que en el primer capítulo del presente trabajo se ha identificado como *núcleo metodológico circunstancialista* de la historia de las ideas, mientras el tercer “momento” atiende a lo que ya se ha identificado como un *núcleo estructural-discursivo* de la historia de las ideas y el cuarto “momento” es un estado de la cuestión sobre su desarrollo institucional actual⁴⁶. A continuación se apunta someramente la concepción de dichas “etapas” por Ramaglia.

El primer momento (1930 a 1940) alude a la institucionalización fundante de la Historia de las Ideas como una disciplina academizada o “normalización filosófica” (según acuñara Francisco Romero), en este punto son de resaltar figuras como José Gaos en México y Francisco Romero en Argentina. La segunda etapa (1940 a 1960), con Leopoldo Zea (1912-2004) y Arturo Ardao (1912-2003) como sus principales exponentes, consolidó la historia de las ideas a partir de la instauración de la “filosofía de lo americano” en la conformación del “historicismo” latinoamericano. La articulación de los trabajos sobre historia de las ideas por Leopoldo Zea a nivel regional en la editorial Fondo de Cultura Económica sería una importante prueba de la consolidación del *movimiento*. Centra su atención en la filosofía de Zea producida entre las décadas de 1940 y 1970, siendo en 1978 el año en que el filósofo mexicano decanta su historia de las ideas en una *Filosofía de la historia americana* (libro editado en México por el Fondo de Cultura Económica). Por ello,

44 Ver el apartado 1.2.1 “José Gaos: la historia de las ideas para una historia humana” del capítulo 1 de esta obra “Metodología y definiciones de la Historia de las Ideas en nuestra América durante el siglo XX. Precedentes fundamentales en la obra de Horacio Cerutti Guldberg”.

45 Ya al principio del primer capítulo se ha tomado un distanciamiento crítico del “etapismo” histórico que supondría el ordenamiento evolutivo del pensamiento cuyas relaciones entre sí serían más bien linealmente graduales y no dialécticas. No obstante, se continúa usando el citado término para exponer los argumentos del autor.

46 Ver el primer capítulo del presente estudio, “Metodología y definiciones de la Historia de las Ideas en nuestra América durante el siglo XX. Precedentes fundamentales en la obra de Horacio Cerutti Guldberg”.

Ramaglia apunta que es a partir “[d]el afianzamiento institucional que adquieren los estudios filosóficos hacia esa época [los años 50 del siglo XX, que] influye en la *constitución de este movimiento*”⁴⁷. Empero, no explica por qué la historia de las ideas es un *movimiento* e incluso cabría cuestionar si fuera tal, en relación sobre todo a las diferentes implicaciones epistemológico-metodológicas presentes en cada una de las historias de las ideas -en tanto una historia de las ideas *circunstancialista* y otra de corte *estructural-discursivo*, como se expuso ya en el primer capítulo de la presente obra-. Quizá habría que plantearla, siguiendo a Cerutti, como una *tradición* de la filosofía de nuestra América en tanto que la disciplina es un producto cultural plural y diverso que se ha ejercido y se ejerce en relación con la historización de las filosofías⁴⁸.

El problema de estas “etapas” fue, siguiendo al autor, responder a la existencia de la filosofía latinoamericana, respuesta que pasaba por el debate preposicional de una filosofía *en* América (filosofía en sentido amplio, crítico y más allá del academicismo, que Gaos llamará “pensamiento”) o de una filosofía *de* América (filosofía en sentido estricto, academicista eurocéntrica). Tanto José Gaos como los “historicistas” pugnaban por una filosofía *de* América Latina que aborde un “pensamiento” filosófico no academicista, mientras que Francisco Romero abogaba por una filosofía *en* América Latina que estudie la filosofía académicamente producida. Es en esta “etapa de consolidación” que se gesta el “historicismo latinoamericano”. Con ello, en palabras de Ramaglia, estas dos primeras etapas de la historia de las ideas presentan las siguientes “características”:

- 1) A partir de los desarrollos alcanzados por la historia de las ideas en la región, se avanza hacia la afirmación de una filosofía propia que se reconoce en ese pasado ideológico; 2) La postulación de una tradición filosófica latinoamericanista se contempla como contribución desde un proceso de autoconciencia y autoafirmación a un proyecto de unidad continental; 3) El reconocimiento de la inserción local de las ideas filosóficas no excluye su universalización, sino que tiende a ubicar el lugar de América Latina en Occidente y las

47 D. Ramaglia, “La cuestión de la filosofía latinoamericana” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, p. 381.

48 Ver especialmente Horacio Cerutti, “Sección segunda. A partir de la propia historia” en *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa/CIALC-CEIICH-UNAM, 2000, pp. 71-118.

relaciones mantenidas con la cultura europea; 4) Se postula una *noción ampliada de filosofía* que permite reconstruir la diversidad de las manifestaciones expresivas que *no se restringen a un modelo discursivo*; 5) Se procura considerar especialmente el origen y función social que poseen las ideas estudiadas en su contenido histórico; y, por último, 6) La posibilidad de afirmar la condición de latinoamericana de la filosofía es remitida a la historicidad de los sujetos dentro de una comunidad cultural⁴⁹.

Cabría agregar un elemento que Ramaglia sugiere apenas: como ya se ha dicho previamente, la valorización del sujeto concreto y colectivo es un elemento importante para la historia de las ideas, por lo que todos los puntos citados implican también un serio e ineludible debate con una práctica academicista y profesionalizante de la filosofía. De ahí justamente que el autor afirme a la tarea de la historia de las ideas como una “paulatina corrección con una historia filosófica *idealista* que tiende a la descontextualización para postular, en cambio, desde una perspectiva historicista, la relación que guardan las ideas con las circunstancias en que éstas son formuladas por sujetos que construyeron así su propia historia”⁵⁰. Aunque, cabe apuntar, no toda contextualización histórica es necesariamente materialista aunque sí relativiza los discursos filosóficos hegemónicos pretendidamente “universales” a través de su circunstancialismo metodológico de la historia de las ideas.

Por ello, el tercer “momento” se da en la década de 1970 con una “historia crítica de las ideas” planteado sobre todo por Ricaurte Soler (1932-1994), Arturo Andrés Roig (1922-2012) y una reunión en México del Comité de Historia de las Ideas en 1974. Respecto del primero -Soler-, Ramaglia apunta su propuesta de una “historia materialista de las ideas” que conjugue el estudio de la realidad cultural (por las historias de las ideas de 1940 y 1950) y la realidad socioeconómica (por las teorías de la dependencia de 1960). Sobre el segundo autor -Roig-, trata su metodología propuesta -que atiende a los supuestos ideológicos y críticos de los discursos políticos y filosóficos- en la que la historia de las ideas es fundamental para la reflexión sobre el pensamiento latinoamericano. La propuesta

49 D. Ramaglia, “La cuestión de la filosofía latinoamericana” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, p. 382. Cursivas mías.

50 *Ibíd.*, p. 382.

roigiana postula sobre todo un filosofar liberador (que Ramaglia enuncia como “filosofía de la liberación”) y que “En consecuencia, se abre el campo de estudios de la historia de las ideas a una diversidad de formas expresivas, como el ensayo, el diarismo, los relatos populares, el discurso político, etc”⁵¹.

Cabe indicar que Ramaglia entiende a las filosofías para la liberación⁵² como *la* “filosofía de la liberación” que se constituyó en un “movimiento” iniciado en 1969 con una pluralidad de enfoques sobre la “liberación” -enfoques que no son atendidos por el filósofo argentino en las metodologías sino en una temática como lo es la “liberación”- y que tiene, para este autor, sus expresiones actuales en Arturo Roig y, principalmente, Enrique Dussel (1934). Pero también habría que agregar a otras expresiones actuales de estas filosofías para la liberación como la de Horacio Cerutti -ya abordada en el capítulo anterior de esta obra- o Gustavo Ortíz (ambos fueron agrupados por Cerutti en el “subsector problematizador crítico del populismo”)⁵³. Al afirmar que es Dussel el principal exponente de estas filosofías para la liberación, Ramaglia apela a *una forma* de este filosofar -la del “sector populista” de esta filosofía, siguiendo a Cerutti- sin cuestionarse su hegemonía y políticas inmersas en esta forma de considerar las expresiones actuales de dichas filosofías para la liberación.

Otro “capítulo” importante en esta “tercera etapa” es el de las propuestas del Comité de Historia de las Ideas, reunido en México en 1974. Dicha comisión planteó muchas propuestas aportadas por Arturo Andrés Roig en su “ampliación metodológica” de 1974

51 *Ibid.*, p. 391.

52 Abordo a las “Filosofías de la liberación” como “Filosofías *para la liberación*”, tal como lo entiende Cerutti en su obra *Filosofías para la liberación, ¿liberación del filosofar?*, 3a edición, San Luis, Argentina, Universidad Nacional de San Luis, 2008. Ello implica una crítica epistemológica y política. Ver el apartado 2.1 del segundo capítulo de esta tesis.

53 Ver el segundo capítulo de la presente obra “Historia de las ideas en nuestra América hoy. El pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg”. Sobre Gustavo Ortíz, véase su obra *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto/Centro de Estudios Avanzados-U.N.C./Agencia Córdoba de Cultura, 2003 (debo la referencia a Natanael García Ayala). Ortiz afirma en una nota a pie de página, en relación con Cerutti, “me sorprendía una cierta comunidad de problemática entre el libro de Cerutti [se refiere a *Filosofar desde nuestra América*, México, CIALC-CEIICH-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000] y el mío. Constatava sin embargo, que en un trasfondo histórico compartido [refiriéndose a la primera mitad de 1970 en Argentina con el peronismo], cada uno fue tejiendo su propia trama intelectual, hilvanando preguntas y anudando respuestas”, en la p. 14.

(que Ramaglia no explicita)⁵⁴. Entre ellas están:

comprender a las ideas dentro de una estructura más amplia [...] dando cabida a sus diversas manifestaciones como los filosofemas, las ideologías, las concepciones del mundo, etc.; tratar dialécticamente a las ideas desde el presente, con sus condicionamientos sociales y poder transformador; considerar su papel en los movimientos de liberación e integración latinoamericana; abordar su estudio no desde campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc.) sino desde los problemas concretos y las respuestas dadas a ellos en esos campos; avanzar desde las historias de las ideas nacionales hacia panoramas de regiones continentales, a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de América Latina; concebir a la historia de las ideas como historia de la conciencia social latinoamericana. Puede comprenderse que una historia de las ideas así reformulada va a servir de referencia para un pensamiento filosófico que pretende incidir en los procesos de cambio que se estaban gestando en América Latina⁵⁵.

Por lo anterior, en esta tercera etapa, Ramaglia afirma que su perspectiva crítica considera a las filosofías como discursividades ideológicas (en un sentido amplio y no peyorativo del término) que son históricamente determinadas y que permiten además la inclusión en su estudio de los sujetos sociales desde su cotidianidad y cultura. Todo esto permite una “mayor interrelación con otras disciplinas, tanto con las ciencias sociales, que adquieren una influencia creciente en ese periodo, como con las que provienen de las humanidades, como es el caso de la literatura o el psicoanálisis”. Así, atendiendo entonces a las propuestas antes citadas, el filósofo argentino afirma que “entran en crisis los marcos idealistas en los que se venían desplegando estas disciplinas dentro de la tradición que proviene de la <<filosofía de la conciencia>>, al incorporar la perspectiva crítica que deriva de la <<filosofía de la sospecha>>”⁵⁶.

Llama la atención, sin embargo, que el filósofo argentino atienda al calificativo de “idealista” para referirse a la historia de las ideas en su veta de “filosofía de la conciencia”

54 Ver especialmente *supra* el apartado “Arturo Roig: la historia crítica de las ideologías” del Capítulo 1 de este estudio.

55 D. Ramaglia, “La cuestión de la filosofía latinoamericana” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, p. 393.

56 *Ibid.*, p. 392.

cuando, precisamente párrafos antes -según se apuntó- calificaba de esta forma a aquellas historias de las filosofías que no contextualizaban frente a las historias de las ideas circunstancialistas que se situaban en dicha “filosofía de la conciencia”. La contradicción argumentativa de Ramaglia se manifiesta por esta confusión que hace del materialismo y del idealismo en la historia de las ideas de nuestra América.

Con todo lo anterior, se da pie a la cuarta “etapa” a partir de la década de 1980, donde “se verifica una tendencia marcada hacia los estudios de carácter interdisciplinario”⁵⁷. El autor atiende cuatro países centrales en la producción de la historia de las ideas: México, Argentina, Cuba y Perú. Respecto de México, es Leopoldo Zea la figura más importante en instituciones como el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina (SOLAR) y la Federación Internacional de Estudios Sobre América Latina y el Caribe (FIEALC); asimismo, existen otros historiadores de las ideas, siendo Horacio Cerutti “quien ha desarrollado paralelamente una reflexión metodológica sobre la historia de las ideas en torno a la dimensión política y utópica, las tendencias contemporáneas y significado teórico de la filosofía latinoamericana”, según se abordó ya en el segundo capítulo de esta obra⁵⁸. En cuanto a Argentina, dos son las figuras principales: Arturo Andrés Roig en el Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CRICYT) y Hugo Biagini (1938). Cuba tiene un equipo de trabajo sobre historia de las ideas organizado y dirigido por Pablo Guadarrama (1949). Perú, por su parte, tiene hoy a María Luisa Rivara de Tuesta (1930), quien ha seguido la labor iniciada por Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy -su profesor-.

Todo esto le permite afirmar a Ramaglia que son la integración, los nuevos movimientos sociales y la democracia los temas desarrollados por la historia de las ideas en los últimos años, que actualmente se debate con la ideología neoliberal. Con lo cual, hay una “dimensión práctica del pensamiento latinoamericano” que, junto a otras manifestaciones como las teorías poscoloniales, la filosofía intercultural de Raúl Fornet Betancourt (1946) o la filosofía feminista, “han representado y representan una aspiración colectiva de sujetos sociales y políticos que tienden al reconocimiento de su dignidad” y

57 *Ibid.*, p. 393.

58 *Ibid.*, p. 394.

cuyas cuestiones históricas han sido y son la “emancipación y un proyecto de unidad que contempla la diversidad cultural existente en nuestras sociedades”⁵⁹. De ahí que la filosofía latinoamericana, ante la crisis del eurocentrismo, tenga un carácter programático para referir la realidad histórica y social del continente en que se vive. Y así, la región norteamericana que le da un “proyecto abierto a una permanente actualización” a esta filosofía latinoamericana.

Se puede concluir entonces que, bajo el criterio cronológico de décadas, Ramaglia analiza la historicidad de la historia de las ideas. Amén a sus estudios sobre el tema, que tienen la virtud de analizar a la historia de las ideas sin visos academicistas y atendiendo al *pensamiento* como una categoría acuñada por Gaos y central en las historias de las ideas, el “etapismo” al que atiene toda su interpretación de la historicidad de la historia de las ideas le impide desarrollar cabalmente las propuestas de los autores tratados. Tal es el caso de Leopoldo Zea, de quien Ramaglia se limitó a esbozar sus ideas filosóficas producidas entre las décadas de 1940 y 1970. Por ello, sigue siendo más sugerente la noción empleada de *núcleos metodológicos* ya que permite atender, sin deshistorizar las metodologías, a las características epistemológico-metodológicas ínsitas de estas historias de las ideas.

Por otro lado, este etapismo de la historia de las ideas lleva a Dante Ramaglia a analizarla en su “evolución”. Ésta última subyace en su interpretación de que la historia de las ideas sea un *movimiento* históricamente determinado, con lo cual no distingue claramente a las historias idealistas de las ideas (producidas entre las décadas de 1940 y 1960) de las historias materialistas (producidas a partir de 1970). Esto, como ya se indicó, implicaría hablar de historia de las ideas como un *movimiento* sin distinciones epistemológico-metodológicas al interior del mismo, cosa que no ocurre pues ya se ha denotado la presencia de por lo menos dos *núcleos metodológicos*⁶⁰.

3.5 Historiar la historia de las ideas: reflexiones finales

Abordar la historia del pensamiento de nuestra América es una cuestión ardua. El enfoque materialista ha sido necesario para atender a la historicidad del *pensamiento* en cuanto producto de ideas y discursos construido tanto dentro como fuera de la academia. Ya que,

59 *Ibid.*, p. 397.

60 Ver *supra* el primer capítulo de esta obra.

como se ha podido apreciar a lo largo del presente capítulo, hay más de una noción que refiere al pensamiento. Ello se debe justamente a las operatividades epistemológico-metodológicas e ideológicas que cada “corriente” o “subdisciplina” historiográfica conlleva. Atender a este punto -el de la “corriente” historiográfica- en cada autor ha sido esencial para poder avanzar en un estudio crítico sobre la valoración de la historia de las ideas. A partir de allí se pudo analizar más cabalmente lo que entendía cada autor por “historia de las ideas” y por “pensamiento latinoamericano” o “filosofía latinoamericana”.

Lo anterior, requirió de un análisis cuidadoso sobre el punto de partida, mismo que manifestó ya desde su inicio no solamente un “comienzo”, sino también una postulación teórica que también es ideológica de la noción de “historia de las ideas” con la que cada autor trabajó. Ello permitió distinguir una periodización y atender al discernimiento de criterios tanto políticos como cronológicos o espaciales. Asimismo, el manejo de fuentes es esencial. Su trabajo desde la selección hasta su tratamiento a partir de estudios críticos resulta importante para no hacer afirmaciones tajantes y deshistorizadas.

La historicidad es el ineludible punto de partida. Una historicidad estructuralmente definida. De ahí justamente la importancia de la periodización, que siempre trabaja con las nociones reguladoras de la historia total (humanamente y disciplinariamente dicho) y la historia regional total de *nuestra América*. En ellas se encuentra el germen de todos los sujetos sociales colectivos que tienen que ser tenidos en cuenta como productores de ideas y discursos.

La regionalización del pensamiento es esencial para poder periodizar dicha historicidad a partir de categorías integradoras del mismo que permitan un estudio de las epistemologías académicas y no académicas producidas en *nuestra América*. Ello conlleva reconocer no solamente la utilidad de abordar a la filosofía académica como una filosofía más, sino también -evitando el “imperialismo de las categorías”- analizar el pensamiento de *nuestra América* en algo más que “escuelas” o “tradiciones intelectuales”. Lo anterior conllevó en este capítulo un necesario énfasis reflexivo sobre las operatividades epistemológico-metodológicas del “pensamiento latinoamericano” e “historia de las ideas” que se llevan a cabo por las hipótesis de los autores antes analizados. Dicho énfasis implicó también una caracterización político-ideológica de dicha epistemología y metodología de la historiografía analizada.

Así, se puede discernir también la noción de filosofía con que operan los historiadores de la filosofía de *nuestra América* a partir de dicha periodización. Por ello, el manejo de las fuentes es esencial, ya que su tratamiento debe rebasar el resumen o comentario y tiene que procurar ser un tratamiento (auto)crítico de su propio modo de operar epistemológica y metodológicamente. Los resúmenes no bastan para el historiador (de las ideas filosóficas). Necesitan más bien un estudio sistemático y crítico que permita dar cuenta de la fecundidad de los materiales -varios y de diverso tipo- para poder integrarlos al estudio de la historia del pensamiento de *nuestra América*.

Como se ha visto, tanto Carlos Beorlegui como Eduardo Devés y Alejandro Herrero atienden a una noción reduccionista del pensamiento de *nuestra América*. Reduccionismo que sesga justamente lo utópico de la historia de las ideas, es decir, su ámbito crítico y autocrítico para la transformación de la realidad desde su proceso de *conocimiento e interpretación* de la realidad. Se puede decir entonces que pensaron la realidad, aunque no desde la realidad misma. Realidad histórica, racional, ideal. Ello porque, al dejar el pensamiento sólo para los profesionales entrenados en una lógica academicista, es muy reducido el campo de acción del pensamiento, lo cual determina la hegemonía de la filosofía académica sobre la filosofía producida fuera de la academia -elemento que ninguno de los autores citados pone en cuestión. El método generacional es empleado prácticamente por los tres autores, por lo que academicistamente tildan al “pensamiento latinoamericano” como un campo de difícil aprehensión desde una sola disciplina ignorando la necesaria interdisciplina para abordarlo. Otros elementos comunes fueron la profesionalización de las ideas y sus productores, lo cual se conjuga con el “latinoamericanismo” -que no es sólo lo que Devés tendría que cuidar al identificarlo con el “espacio” siempre en constante devenir, así como la ausencia prácticamente del rigor en el manejo de las fuentes -lo que los llevó a tergiversaciones de la historia de las ideas afirmadas y defendidas como verdades. Así también, las mediaciones, que fueron sólo epistémicas en tanto fuentes escritas y, en el caso extremo de Alejandro Herrero, no se fue más allá de las entrevistas a historiadores de las ideas con un desconocimiento total de la trayectoria intelectual de los entrevistados. En este sentido, dejaron totalmente de lado las mediaciones con los sujetos cuyos trabajos fueron objeto de su reflexión.

En otro canal se encuentra Dante Ramaglia, cuyo estudio mostró la fecundidad, complejidad y variedad de producción que han tenido las historias de las ideas en *nuestra América* durante el siglo XX y lo que va del presente. No obstante, como ya se apuntó en su momento, presenta una interpretación etapista del desarrollo histórico de la disciplina que le lleva a esquematizar la existencia de autores en cierto tipo de historia de las ideas y, al analizar sus trayectorias individuales en este campo del saber, no permite atender a todos sus planteamientos producidos a lo largo de su carrera. Ello determina su quehacer en un modo de producir historia de las ideas. Como se pudo apreciar, en un primer momento califica como “materialista” a la historia de las ideas producida en las décadas de 1940 y 1950 (que, para Ramaglia, estaba fundamentada en una “filosofía de la conciencia” en lo que he llamado su núcleo circunstancialista), mientras en un segundo momento califica a esta misma modalidad de historia de las ideas como “idealista” en comparación con la historia de las ideas cercana a una “filosofía de la sospecha” (en lo que he denominado el núcleo estructural-discursivo). Esto implica, en este mismo sentido, el que Ramaglia considere a dicha disciplina como un *movimiento* único y homogéneo en el que imperaría *una sola* epistemología y metodología, cuestión que no esclarece del todo e incluso sugiere lo contrario al enunciar al menos dos modalidades de la historia de las ideas. Estas consideraciones dificultan igualmente un ámbito plenamente crítico en su sentido tensional utópico en la historiografía de Ramaglia. Si bien, el estudio que elabora permite atender a un desarrollo histórico de la historia de las ideas, dicho desarrollo está elaborado bajo una noción de *movimiento*. Esta noción es homogeneizante de la historia de las ideas tanto epistemológica como metodológicamente, la cual no le permite distinguir adecuadamente los diferentes núcleos metodológicos existentes en las modalidades de construcción y cultivo de la historia de las ideas.

En suma, los estudios aquí analizados no permiten dar cuenta de un filosofar para la liberación producida a partir de la historia de las ideas, sino de una filosofía que aherroja al pensamiento mismo en las cadenas del academicismo despolitizante y despolitizador del filosofar. Hay en ellos una ausencia de la tensión utópica de la historia y la historiografía que les impide plantear la posibilidad de transformar su presente. Su tratamiento valorativo sobre la historia de las ideas está deshistorizado en diferentes grados: mientras para Beorlegui y Devés la historia de las ideas de *nuestra América* es la producida en la década

de 1950 únicamente por autores latinoamericanos, para Herrero la historia de las ideas no se distinguía del todo de la historia intelectual producida en la Argentina de mediados de 1990 y para Ramaglia la historia de las ideas, al caracterizarla como un “movimiento” bajo un criterio cronológico por décadas que desconoce la riqueza y fecundidad de los diferentes núcleos metodológicos que han desarrollado y desarrollan las diferentes modalidades de la historia de las ideas nuestroamericanas. Igualmente, sobre todo en el caso de los primeros tres autores, su tratamiento citado de las fuentes a partir de resúmenes es otro elemento vital que no puede dejarse de lado, ya que de allí es que parte el investigador para poder iniciar su estudio historiográfico y epistemológico de *nuestra América* y, en el caso de los autores citados, su tratamiento y desconocimiento de muchos materiales del tema conllevó una valoración poco adecuada para el desarrollo histórico actual que ha tenido y tiene la historia de las ideas en *nuestra América*.

Es por estos estudios que ha sido pertinente y necesaria la reconstrucción histórica de la historia de las ideas en *nuestra América*, como se ha podido apreciar en los dos capítulos previos de la presente obra. De allí la importancia de un enfoque problematizador del filosofar que conjugue el análisis sistemático sincrónico con el diacrónico en un tiempo cenital que atienda al pasado histórico que se sintetiza en un presente y da pie para futuros alternativos más vivibles plenificadamente.

Mientras se siga historiando de la forma como aquí se ha analizado, bajo una perspectiva normalizada despolitizante del quehacer intelectual y reproductora de los modelos idealistas que estudian las ideas en un sector de la sociedad, el estudio del pensamiento nuestroamericano para poder pensar la realidad a partir de la propia historia no podrá ejercerse cabalmente en la (auto)crítica y creatividad necesarias para la transformación de la realidad sociohistórica. De ahí la necesidad de pensar la realidad desde la realidad misma en tanto un presente histórico para conformar futuros liberadores, como afirma Cerutti. De ahí el necesario cultivo de una historia materialista de las ideas que permita atender a las modalidades de producción, realización y operatividad (epistemológica-metodológica y político-ideológica) en el pensamiento nuestroamericano.

La re-politización del pensamiento en su historicidad misma es entonces la característica principal de la historia materialista de las ideas filosóficas nuestroamericanas. Su cultivo, como se ha podido apreciar en los análisis críticos aquí establecidos, no es

menor y permite filosofar para poder dar cuenta de la realidad en que se vive y la realidad que se quiere y que es posible vivir. De allí la importancia de cultivar una historia materialista de las ideas que permita establecer la tensión utópica de la historiografía como una crítica y autocrítica que diagnostique la realidad y proponga abordajes sugerentes a ella en pleno reconocimiento de su mediatez epistemológica y sociohistórica. Dichos abordajes permitirán entonces atender a una teoría de la filosofía producida en un sentido liberador y politizador para poder transformar la realidad —siempre en trabajo colectivo y relacionado con diversos saberes—.

CONCLUSIONES:
HISTORIA MATERIALISTA DE LAS IDEAS PARA FILOSOFAR
LIBERADORAMENTE. REFLEXIONES FINALES EN TORNO DEL FILOSOFAR
DE HORACIO CERUTTI GULDBERG.

*“Para superar la prosa académica tenéis que
superar primero la pose académica”*

Wright Mills, 1959¹.

Se han ido perfilando sugerentes conclusiones que permiten mostrar puntos nodales desarrollados a lo largo del presente estudio. Para dar cuenta de ellos, puede partirse de la siguiente afirmación: “Filosofar es imposible si no se efectúa una historia crítica de la historiografía filosófica latinoamericanista”². El tránsito efectuado en la investigación por las diferentes propuestas historiográficas que, mediante la reformulación de la categoría roigiana, permitió agrupar como “núcleos metodológicos” histórica y dialécticamente operantes en la historia de las ideas filosóficas que fueron distinguidos como el núcleo metodológico circunstancialista y el núcleo metodológico estructural-discursivo. Ello permitió analizar más propiamente las propuestas sobre la historia de las ideas filosóficas de Horacio Cerutti, así como hacer un balance de las valoraciones historiográficas hechas actualmente sobre dicha disciplina.

El problema que se presenta, entonces, no es ya el de cómo hacer historia de las ideas sino, sobre todo, qué tipo de historia de las ideas se requiere hacer en función de la reflexión filosófica presente en una realidad socio-histórica situada en nuestra América y en contextos poscoloniales de dependencia y dominación.

Las ideas son productos materiales y culturales socialmente construidas. De allí su materialidad manifiesta. Historizarlas críticamente ha necesitado del empleo de mediaciones epistémicas (que permiten acceder a la realidad simbólica y, por ende, histórico-cultural de nuestra América) y mediaciones subjetivas en tanto que hay una necesaria experiencia de la alteridad como mediación privilegiada que da cuenta de la

1 C. Wright Mills, *La imaginación sociológica*, [Pról. De Gino Germani, Trad. Florentino M. Torner], 3a edición en español, FCE, México, p. 229.

2 Horacio Cerutti Guldberg, “Presentación” en *Filosofía de la liberación. Revista Nuestra América*, no. 11, México, CcyDEL-UNAM, mayo-agosto de 1984, p. 10.

oralidad. Por ello, es el lenguaje el ámbito nodal para la historia de las ideas y el filosofar nuestroamericano.

Historiar las ideas es importante por cuanto a la revaloración del sujeto pensante, vivo, concreto y con sueños e ideales. Para llegar al estudio de la historia de las ideas producida por Horacio Cerutti Guldberg, fue necesario mediar su acceso por cuatro diferentes “ampliaciones” producidas en la Historia de las Ideas filosóficas nuestroamericanas. “Ampliaciones” que se produjeron dentro de los núcleos metodológicos de la historia de las ideas, las primeras dos son parte del *núcleo circunstancialista* (que, desarrollado en las décadas de 1940 y 1950, atendió a las circunstancias histórico-culturales de las ideas) y las últimas dos se ubican en el *núcleo estructural-discursivo* (que fuera desarrollado a partir de la década de 1970 y atiende al estudio de las ideas en tanto discursos insertos con circunstancias histórico-culturales y que operan estructuralmente en la sociedad en tanto ideologías). La primera ampliación distinguida fue hecha por José Gaos al extender el sentido y alcance de la filosofía hacia un “*pensamiento*” que se nutre de lo hablado y lo escrito. La segunda ampliación fue presentada por Arturo Ardao, quien se centró en la historia de las ideas regionales con un sentido político. La tercera ampliación fue de tipo epistemológica, en la que Ricaurte Soler atendió a la necesaria vinculación de la historia de las ideas de las décadas de 1940 y 1950 con la historiografía sociológica de la década de 1960. Por último, Arturo Roig, quien desarrollo una “ampliación metodológica” que permitió abordar a la filosofía como un discurso que opera en dos sentidos, sea un sentido justificatorio (e ideológico) o denunciatorio (crítico y utópico) de las ideologías de los dominantes en relación con las ideologías de los dominados. Por ello, para Roig la “historia del pensamiento latinoamericano” incluía y superaba a la “historia de la filosofía” por su actitud academicista. Ello fue logrado a partir del necesario estudio sincrónico (comparativo) y diacrónico (histórico estructural) de los diferentes discursos filosóficos producidos tanto dentro como fuera de la academia por todos los sectores sociales.

Es a partir de estas cuatro ampliaciones producidas en la historia de la historiografía de las ideas que, desde su ubicación en el núcleo estructural-discursivo, se afirmó que Horacio Cerutti elaboró y aún elabora una *profundización* crítica de estas modalidades de historiar las ideas de nuestra América.

Dicha profundización partió de la reflexión filosófica sobre la metodología de la historia de las ideas filosóficas desde un enfoque epistemológico problematizador con un sentido utópico de propuestas liberadoras del idealismo filosófico. El enfoque problematizador conjuga, para Cerutti, el estudio sincrónico (comparativo) y diacrónico (histórico) de las ideas. Lo cual implicó que *ejercer una filosofía para la liberación problematizadamente era ya hacer una historia de las ideas en acto*. Asimismo, esto es una crítica al idealismo subyacente en toda filosofía que no reconoce ni analiza su función social. Por ello, su (auto)crítica a la historiografía de las ideas filosóficas norteamericanas le llevó a afirmar el necesario enfoque materialista en la historia de las ideas filosóficas que denote la función social del intelectual y de sus productos, cuyos modos de construcción tienen que ser analizados para un adecuado análisis sincrónico y diacrónico del pensamiento de nuestra América. Con ello, se pone de manifiesto la problemática de la función ideológica o utópica de las ideas y de la filosofía misma. De allí que la problematización crítica que analice las operatividades políticas, epistemológicas y metodológicas del filosofar y la historia de las ideas filosóficas sea necesario. Ello sólo se puede plantear a partir de una historia crítica de esta historiografía.

Pero esta crítica para ser auténtica crítica requiere, como bien lo ha mostrado Cerutti, del ámbito utópico que se encuentra siempre operando en la historia. Lo utópico no apela a quimeras imposibles, sino a sueños posibles en el pensamiento y con potencial fáctico para ser realizado desde el presente histórico para un futuro anhelante desde nuestra América. Su estructura le viene del género literario utópico, pues éste es crítico de su realidad presente y propositivo en tanto perfectibilidad humana para una vida social más plena, digna y humanitaria. Lo cual plantea una *tensión utópica* entre una crítica o diagnóstico y una propuesta o terapia. De ahí que se pueda afirmar que historiar las ideas es ya filosofar. Pues siempre se filosofa, siempre se piensa situadamente desde una estructura socio-histórica determinada.

Por ello, el filosofar de Horacio Cerutti denota la dimensión de lo utópico operante en la historia del filosofar a partir del momento crítico que se da por medio de la historia de las ideas filosóficas, para dar cuenta de la politicidad del pensamiento y sugerir un sentido liberador como el momento de propuesta que se logra con una filosofía liberadora. Ésta es ejercida, para Cerutti, desde una crítica epistemológico-metodológica de las ideas

filosóficas encarnadas y los ideales sociales encarnantes de liberación de las situaciones de dominio poscolonial persistente en la región.

Se puede afirmar entonces la existencia de una tensión utópica en el filosofar, mismo que implica y relaciona a la historia crítica materialista de las ideas con una filosofía que enfatiza la crítica epistemológico-metodológica para dar un sentido liberador a su praxis. Liberador del academicismo despolitizante de la filosofía profesional y que (re)politiza el pensamiento ejercido y producido por las subjetividades emergentes colectivas, históricas y concretas. Por ello, el compromiso y el sentido político de la filosofía y del filósofo son necesariamente utópicas.

Todo ello implica filosofar desde nuestra América. Nuestra América, una región llamada así por Cerutti (siguiendo a José Martí) es también un lugar político, histórico, epistemológico y utópico. Esto es ya un “avance” crítico del nombre “América Latina” y del sentido “latinoamericano” de la historia de las ideas y la filosofía producidas desde nuestra región: se trata de “nuestra América” como un lugar político que está siempre en constante devenir conflictivo-social, cuyo pasado y presente son históricos y pensados (en el sentido de Gaos) siempre a partir de sujetos productores de ideas y culturalmente diversos (pues no se trata sólo de “latinos” e “hispanos”, sino también de afrodescendientes, de pueblos originarios, feministas, chicanos...) y cuyo sentido utópico tensionante de la realidad con los ideales de dichos sujetos dan cuenta de la identidad e integración de *nuestra América*. Una América que no es aún nuestra, pero que, en tanto ideal histórico, es pensada utópicamente y se presenta como posible de ser nuestra.

De ahí justamente se deriva el afán transformador del filosofar. La denotación de la tensión utópica presente en el filosofar, le permite a Cerutti caracterizar su filosofía como una *filosofía política-práctica cenital nuestroamericana para la liberación de nuestra América*. Porque se piensa siempre desde la utopía para transformar a la filosofía misma, en tanto función y transformación política de la filosofía que de cuenta y denuncie las situaciones poscoloniales de dominación. Ello permite dar cuenta de la dialécticidad histórica y asumir críticamente los diferentes pensares y quehaceres de pensamientos críticos sin caer en dogmatismos ideológicos.

Como apunta Horacio Cerutti, *surear la mirada epistemológica* de la realidad socio-histórica general implica entonces tener presente la situación de dependencia estructural de

nuestra América y del “sur” mundial para estudiar primordialmente las aportaciones tanto filosóficas como de cualquier otro saber humano generado en este lado del mundo, es decir, teniendo en cuenta aportaciones generalmente no hegemónicas. De ahí la importancia de analizar las ideas filosóficas academicistas y aquellas producidas por las diferentes “sujetividades emergentes” como son las feministas, los afrodescendientes o los “pueblos originarios”. Ello será llevado a cabo si se evitan obstáculos epistemológicos como los de las “ilusiones de transparencia”, el “antimodelo paradigmático”, la pretendida “in-utilidad” de filosofía, metaforización excesiva y también dialécticas “interrumpidas”.

Por lo anterior, es imprescindible atender la dimensión académica del filosofar. Su cultivo en nuestra América se hace desde la historia como el ineludible punto de partida. Por ello, el cultivo de la historia de la filosofía como una historia de las ideas filosóficas con un sentido crítico-materialista es fundamental para poder filosofar. Su cultivo requiere de un trabajo colectivo e interdisciplinario para poder *pensar la realidad desde la realidad misma, crítica y creativamente para colaborar en su transformación*.

Ello ha implicado, como se puede apreciar, una crítica a la actitud despolitizante del filosofar que, desde la década de 1980, también puede afirmarse la exclusión acrítica de las humanidades, entre ellas, por supuesto, la filosofía. Por ello, Cerutti hace énfasis en la dimensión pública de las universidades regulada por un ideal democrático y democratizante de la filosofía. El cultivo de la historia materialista y crítica de las ideas tiene sentido a partir de la transformación de la filosofía, que es cuestión colectiva e interdisciplinaria. Ello requiere del compromiso, pensares y quehaceres responsables desde y para nuestra América y sus habitantes coterráneos.

FUENTES CITADAS

Se han dividido las fuentes citadas en tres rubros: en el inciso A) se encuentran los diferentes estudios —libros, ponencias y artículos— de Horacio Cerutti Guldberg sobre historia de las ideas; en el inciso B) se citan los artículos y libros sobre Horacio Cerutti; en el inciso C) se encuentran otros estudios sobre la historia de las ideas nuestroamericanas; finalmente, en el inciso D) aparecen otros estudios nuestroamericanistas que sirvieron a esta investigación. El lector encontrará los diferentes lugares y versiones en los que se han publicado diferentes obras de los autores, lo cual tiene que ser considerado como una muestra de la penetración, difusión y recepción pública de sus obras.

A) ESTUDIOS DE HORACIO CERUTTI GULDBERG SOBRE LA HISTORIA DE LAS IDEAS.

1) LIBROS

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, [Presentación de Leopoldo Zea], México, FCE, 1983.

2ª edición, México, FCE, 1992.

3ª edición, corregida y aumentada, (Sección Obras de Filosofía), México, FCE, 2006.

_____, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.

2ª edición, [Introducción de Rafael Moreno Montes de Oca], México, CCYDEL, UNAM, Porrúa, 1997 (Colección “Filosofía de Nuestra América”).

_____, *Lecturas críticas*, Morelia, IMCED, 1996.

_____, *Memoria comprometida*, [Prólogo de Eduardo Saxe Fernández], Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional de Heredia, 1996.

_____, *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, [Prólogo de Arturo Rico Bovio], Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.

2ª edición, [Prólogo de Arturo Rico Bovio], Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001.

3ª edición corregida, San Luis, Argentina, Universidad Nacional de San Luis, 2008.

_____, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de*

su modus operandi, [Prólogo de Arturo Andrés Roig], México, CRIM-CCyDEL-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000.

_____, *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, México, UAEM, 2000. En web:

<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/historia_de_las_ideas.htm>

_____, *Experiencias en el tiempo*, Morelia, Jitanjáfora, 2001.

_____, *Configuraciones de un filosofar sureador*, Veracruz, México, Ediciones del Ayuntamiento de Orizaba, 2006.

_____, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.

_____, *Y seguimos filosofando*, La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 2009.

_____, *La responsabilidad pública de las Universidades en Nuestra América*, Costa Rica, Universidad Nacional (Costa Rica), 2010.

_____, *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011.

2) ARTÍCULOS, ESTUDIOS Y PONENCIAS MÁS SOBRESALIENTES

Cerutti Guldberg, Horacio, “Para una filosofía política indo ibero americana: América en las utopías del renacimiento” en *Nuevo Mundo*, vol. 5, tomo 3, enero-junio, Padua, Buenos Aires, 1973, pp. 51-89. Reeditado en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974, pp. 53-91.

_____, “Necesidad e imposibilidad de una filosofía política”, publicado como apéndice a *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, pp. 305-310.

_____, “Presentación” en Horacio Cerutti [coord.], *Revista Nuestra América*, no. 11 “Filosofía de la liberación”, México, CCyDEL-UNAM, mayo-agosto de 1984, pp. 9-12.

_____, “Presentación” e “Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)”, en *El ensayo en Nuestra América; para una reconceptualización*, México, UNAM, 1993, pp. 13-26. Reeditado en Carlos Oliva [compilador], *La*

fragmentación del discurso: ensayo y literatura. México, UNAM, 2009, pp. 103-114.

_____, “El pensamiento político de la liberación (1969-1975)”, en Varios autores, *El pensamiento político argentino contemporáneo*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1994, pp. 267-294.

_____, “¿Teoría de la utopía?” en *Contracorriente*, año 1, núm. 2, octubre-diciembre, La Habana, 1995, pp. 75-82. También en Oscar Agüero y Horacio Cerutti [editores], *Utopía y Nuestra América* (Biblioteca Abya-Yala, 28), Quito, Abya-Yala, 1996, pp. 93-108.

_____, “Historia de las ideas” en *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, México, UAEM, 2000. En web: <http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/historia_de_las_ideas.htm>

_____, “¿Cómo y por qué cultivar historia de la filosofía en contextos poscoloniales?”. El estudio fue una reescritura de “Historia de la filosofía en contextos postcoloniales”, en *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*, año II, núm. 1, Córdoba, 2000, pp. 43-58. También en *Revista del CESLA*, núm. 1, Varsovia, 2000, pp. 9-22. Publicado en inglés bajo el título: “How and why to foster the history of the philosophy in postcolonial contexts?” en Arllen Salles y Elizabeth Millán-Zaibert, *The Role of the History of Philosophy in Latin American Philosophy*, New York, University of New York Press, 2005, pp. 197-227. Reeditado en el libro de Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, México, Universidad de la Ciudad de México / Casa Juan Pablos, 2003, pp. 133-152.

_____, “Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas” en *Revista de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, Vol. 6, Madrid, 2001, pp. 5-15. También, en Mario Magallón Anaya y Horacio Cerutti, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, México, Universidad de la Ciudad de México / Casa Juan Pablos, 2003, pp. 35-48.

_____, “Posibilidad, necesidad y sentido de una Filosofía latinoamericana (divertimento metodológico)” en *ECA. Estudios Centroamericanos*, año LVII, noviembre- diciembre, num. 649-650, San Salvador, 2002, pp. 1121- 1127. También

en coautoría con Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, México, Universidad de la Ciudad de México / Casa Juan Pablos, 2003, pp. 171-181.

_____, “El ensayo como método de nuestros maestros inmediatos” en Liliana Weinberg [coordinadora], *Ensayo, simbolismo y campo cultural*. México. CCyDEL, UNAM, 2003, pp. 91-99.

_____, “Identidad nuestroamericana. Bosquejo contextual” en *Pensamiento contemporáneo de América Latina: identidad y globalización* (Serie “Estrellas del pensamiento contemporáneo), 2ª edición, Ekaterimburgo, Casa Editorial Discurs Pi, 2006, pp. 15-31. En ruso. También en Conferencia presentada en el Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile, el 4 de septiembre. Aceptado para su publicación. Y en *Y seguimos filosofando*, La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 2009, pp. 72-88.

_____, “Utopía como elemento estructural de la cultura” en Norma de los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos [coords.], *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, UNAM, 2006, pp. 107-112.

_____, “<<Normalización>>...y después”, conferencia presentada en el Seminario de Pensamiento Argentino y Latinoamericano, organizado por el Instituto de Filosofía Argentina y Americana y la Secretaría de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, los días 9 y 10 de noviembre del 2006. Reeditado en *Y seguimos filosofando*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2009, pp. 89-105.

_____, “Nuestra América” en Boris Berenzon y Georgina Calderón [directores], *Diccionario Tiempo Espacio*, Tomo II, México, IPGH/UNAM, 2008, pp. 25-30. Incluido en su libro *Pensando después de 200 años*, Nuevo León, México, CECyTE, 2011, pp. 35-39.

_____, “Populismo” en Pablo González Casanova [coord.], *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM, 2009, 12 pp. En web: <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/populismo.pdf>

_____, “Filosofía política nuestroamericana” [2009] en Aníbal Fornari, Carlos Pérez Zavala y Wester Jutta [comps.], *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando Micheli*, Río Cuarto, Universidad Católica de Santa

Fe/ Fundación ICALA, 2010, pp. 409-414. Y en *Filozofia naszoamerykanska/Filosofía nuestroamericana*, edición bilingüe polaco-español, Varsovia, CESLA-Univesidad de Varsovia, 2011, pp. 7-14, 47-54.

_____, “Prólogo” en Francisco Miró Quesada, *Obras Esenciales, tomo X: Proyecto y realización del filosofar latinoamericano [1981]. Textos conexos*, Lima, Perú, Universidad Ricardo Palma/Organización de Estados Iberoamericanos/El Comercio, 2010, pp. 9-35.

_____, “Sobre el oficio del latinoamericanista” reseña del libro *Sobre el oficio del latinoamericanista. Pláticas y reflexiones*, prólogo de Ricardo Melgar Bao, México, Secretaría de Prensa y Propaganda STUNAM/Cubo ediciones/Proyectos Culturales “Víctor Jara”/Familia Miranda, 2010, en *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, México, CIALC-UNAM, no. 52, enero-junio del 2011, en web: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742011000100010>

_____, “Filosofías para la liberación: ¿relevos generacionales..., nuevos aportes?”, Conferencia magistral presentada en el Coloquio “Historia de las ideas. Filosofar nuestroamericano” del XVI Congreso internacional de Filosofía “*Filosofía, razón y violencia*” de la Asociación Filosófica de México en colaboración con Universidad Autónoma del Estado de México, celebrado del 24 al 28 de octubre del 2011 en la UAEM, Toluca, Estado de México. La Conferencia aparece también en la revista electrónica *Intersticios de la política y la cultura, intervenciones latinoamericanas. Revista de la cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana. Escuela de filosofía*, Córdoba, Argentina, vol. 1, no. 12, 2012. En web:

<<http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/749/723>>

_____, “Para continuar la antropofagia de un Calibán”, México, 2012, 17 pp. Estudio inédito sobre Arturo Andrés Roig.

B) OBRAS SOBRE HORACIO CERUTTI GULDBERG (VIDA Y OBRA).

Beorleogui, Carlos, 2004, Apartado “La corriente problematizadora: H. Cerutti Guldberg” del capítulo “La generación de los años setenta. La filosofía de la liberación” en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la*

identidad. Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 757-765.

García Clarck, Rubén, Luis Rangel y Kande Mutsaku [coords.], *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, México, FESI-UNAM, 2001.

Gorski, Eugeniusz, 2011, “Horacio Cerutti Guldberg y el problema de la filosofía latinoamericana” en *Filozofia naszoamerykanska/Filosofía nuestroamericana*, edición bilingüe polaco-español, Varsovia, CESLA-Universidad de Varsovia, 2011, pp. 29-41, 69-81.

Lima Rocha, Orlando, “Filosofar prático o las críticas de Horacio Cerutti a la filosofía de la liberación” en *Filosofía y Teología de la liberación: desafíos para el siglo XXI. Revista Sociedad Latinoamericana*, Vol. 1, número 5, enero-marzo 2011. En web: <<http://sociedadlatinoamericana.bligoo.com/content/view/1206087/Filosofar-praxico-o-las-criticas-de-Horacio-Cerutti-a-la-Filosofia-de-la-Liberacion.html>>

_____, “Filosofar nuestroamericano o las críticas de Horacio Cerutti a la filosofía de la liberación”. Ponencia presentada en el Coloquio “Filosofía de la liberación” en el XVI Congreso internacional de Filosofía “*Filosofía: razón y violencia*” de la Asociación Filosófica de México en colaboración con Universidad Autónoma del Estado de México, celebrado del 24 al 28 de octubre del 2011 en la UAEM, Toluca, Estado de México.

Ramírez Fierro, María del Rayo, 2006, “Horacio Cerutti Guldberg (1950)” en Mario Magallón [coord.], *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, CCyDEL-UNAM, p. 87-96.

_____ y Gustavo Roberto Cruz, “Horacio Cerutti Guldberg (1950)” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [editores], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]: historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 857-859

C) ESTUDIOS SOBRE HISTORIA DE LAS IDEAS NUESTROAMERICANAS:

Alberdi, Juan Bautista “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea”, Montevideo, Uruguay, 1840. Disponible en web: <<http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi/>>

Ardao, Arturo, “El Historicismo y la Filosofía americana” [1946] y “Sobre el concepto de historia de las ideas” [1956] en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Editorial

- Alfa, 1963, pp. 63-72 y 83-91.
- _____, *América Latina y la latinidad*, México, CCyDEL-UNAM, 1993. (Colección “500 años después”, 15). Contiene tres estudios fundamentales del autor: *Génesis de la idea y el nombre de América* (1980), *España en el origen del nombre América Latina* (1992) y *Romania y América Latina* (1991).
- Beorlegui, Carlos, “Historia de las ideas”, apartado del capítulo “El grupo generacional de 1950-60” y “La generación de los años setenta. La filosofía de la liberación” en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, pp. 585, 661-802.
- Gaos, José, “Historia de la filosofía, del Pensamiento, de las Ideas” y “La historia de las ideas”, apartados del capítulo “La historia de las ideas en general y en México” y “La filosofía del mexicano” en *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, pp. 17-22, 77-134.
- _____, “Notas sobre el objeto y método en la Historia de las Ideas (1969)” en *Historia de nuestra idea del mundo. Obras completas, tomo XIV*, México, UNAM, 1994, pp. 775-780. Debo la referencia a David Gómez Arredondo.
- Herrero, Alejandro, “Historia de las ideas” en Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig [directores], *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008, pp. 260-262.
- Larroyo, Francisco, “Introducción” en Francisco Larroyo y Edmundo Escobar, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, México, Porrúa, 1968, pp. 17-49.
- _____, *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*, México, Porrúa, 1969.
- Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano [1956]*, Obras esenciales, tomo IX, Lima, Perú, Universidad Ricardo Palma, 2010.
- Mondragón Velázquez, José Rafael, “Problemas para la lectura de la prosa de ideas de nuestra América” en *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, México, FFyL-UNAM, Tesis de doctorado en Letras Latinoamericanas, febrero de 2013, pp. 19-88.
- Ramaglia, Dante, “La cuestión de la filosofía latinoamericana” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [editores], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y*

filósofos, México, Siglo XXI, 2011, pp. 377-398.

Roig, Arturo A., “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974, pp. 217-244.

_____, “Función actual de la filosofía en América Latina” [1975], “Importancia de la historia de las ideas para América Latina” [1977], “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación” [1977] y “Un proceso de cambio en la Universidad argentina actual (1966-1973)” [1973] en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, CCYDEL-UNAM, 1981, pp. 9-62, 145-172. (Colección “Nuestra América”, 4).

_____, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
Disponible en web: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/>>

_____, “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” [1984] en Horacio Cerutti [coord.], *Filosofía de la liberación. Revista Nuestra América*, no. 11, México, CCyDEL-UNAM, mayo-agosto de 1984, pp. 55-59.

Romero, Francisco, “Sobre la filosofía en Iberoamérica” [1940] en *Antología de la filosofía americana contemporánea*. Leopoldo Zea [pról. y selec.], B. Costa-Editor Amic, México, 1968, pp. 33-56.

Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

Soler, Ricaurte, *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*, Panamá, Editorial Nacional, 1959. Reeditado en México por la UNAM en 1979.

_____, “Criterio Historiográfico para una Historia del Pensamiento Americano” [1958] y “Apéndice. Consideraciones sobre la Historia de la Filosofía y la Sociedad Latinoamericana” [1975] en *Estudios sobre Historia de las Ideas [1960]*, 3^o edición, Panamá, Librería Cultural Panameña, 1979, pp. 9-16, 79-90.

_____, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*, México, Siglo XXI, 1980.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943. Reeditado con el título *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968.

_____, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

_____, [coord. e introd.], *América Latina en sus ideas*, México, UNESCO/Siglo

XXI, 1986.

D) OTROS ESTUDIOS NUESTROAMERICANISTAS:

“Algunos colaboradores de esta obra” apéndice del libro de Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [editores], en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 1102.

Ardiles, Osvaldo, “Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano” en *Stromata*, San Miguel, Argentina, Universidad del Salvador, año XXVIII, número 3, enero-junio de 1972, pp. 351-370. Reeditado en su libro *Vigilia y utopía. Problemas de filosofía contemporánea*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 1980, pp. 205-235.

Auat, Alejandro, *Hacia una filosofía política situada*, Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2011.

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.

Bruno, Paula, “Notas sobre la historia intelectual argentina entre 1983 y la actualidad” en *Cercles. Revista d'història cultural*, Barcelona, no. 13, enero 2010, pp. 113-133. En web: <www.raco.cat/index.php/Cercles/article/.../281633>

Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

_____ y Eduardo Mendieta [editores], *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco/Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Comblin, Joseph, “La doctrina de seguridad nacional” en Antonio Cavallo Rojas, *Geopolítica y seguridad nacional en América. Lecturas Universitarias*, no. 31. , México, UNAM, 1979, pp. 407-425.

Cruz Gustavo R., *Crítica a la política-estética racializada desde el movimiento indígena en Bolivia (aproximación filosófica a la liberación indígena-popular)*, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM, 2008. Reeditado como libro con el título *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada en Bolivia*, [Prólogo de Horacio Cerutti

- Guldberg], Córdoba, Argentina, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009.
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*.
Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990), Buenos Aires, Biblos, 2004.
Tomo III. Las discusiones y las figuras de fin de siglo. Los años 90, Buenos Aires, Biblos, 2004.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “La filosofía de la liberación en América Latina” en *Estudios de filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 1992, pp. 85-108.
- García Ruiz, Pedro Enrique, “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre”, 2004, en web: <<http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm>>
- Gargallo Celentani, Francesca, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012.
- Gómez Arredondo, David, “Sobre búhos, calandrias y colibríes: temporalidad y filosofías para la liberación”, ponencia presentada en el *I Congreso internacional “Aproximaciones y reflexiones sobre dialéctica en nuestra América”*, organizado por el Proyecto de Investigación “Espacio, dialéctica y cuerpo. Hacia una simbólica de nuestra América” (DGAPA-PAPIIT IN400511) del CIALC-UNAM, en conjunto con el área de Psicología Social de la FES Iztacala, UNAM, y celebrado del 3 al 5 de octubre del 2012 en la Sala “Leopoldo Zea” del CIALC en la Torre II de Humanidades de la UNAM.
- Granja Castro, Dulce María, “Francisco Larroyo” en *El neokantismo en México. Historia de la filosofía en México*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, 2001, pp. 89-114.
- Halperin Donghi, Tulio, “Crisis del orden neocolonial” en *Historia contemporánea de América Latina* [1969], Bogotá, Círculo de Lectores, 1981, pp. 283-427.
- Hurtado, Guillermo, [introducción y selección], *El Hiperión. Antología*, México, UNAM, 2006.
- Lima Rocha, Orlando, “La misión Ivanissevich”, ponencia presentada en el ponencia presentada en el *III Encuentro Estudiantil ENAH-FFyL sobre Arte, Cultura y Sociedad en América Latina*, de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, FFyL, UNAM y la Licencia en Antropología Social, ENAH, celebrado el 10, 11, 14

y 15 de noviembre del 2011 en el Auditorio Javier Romero de la ENAH.

_____, “Los discursos del <<pueblo>> y del <<subversivo>> en la dictadura argentina (1976-1983): guerra cultural en el discurso gubernamental” en *Revista digital Sures y Nortes*, año 1, número 2, México, 2012. En web: <http://suresynortes.com/dos/latitud_historia.html>.

_____, “Dialéctica en la filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada en el *Primer congreso internacional de dialéctica “Aproximaciones y reflexiones sobre dialéctica en nuestra América”*, organizado por el Proyecto de investigación: “Espacio, Dialéctica y Cuerpo. Hacia una simbólica desde nuestra América” (DGAPA-PAPIIT IN400511, responsable Dr. Horacio Cerutti Guldberg), y Área de Psicología Social, Carrera de Psicología, FES Iztacala-UNAM, el jueves 4 de octubre del 2012 en el auditorio “Leopoldo Zea” de la Torre II de Humanidades del CIAL, en la UNAM.

_____, “Colonialismo y corporalidad: elementos del filosofar nuestroamericano”, ponencia presentada en el *III congreso internacional El cuerpo en el siglo XXI. Aproximaciones minoritarias desde América Latina*, organizado por el Proyecto de investigación: “Espacio, Dialéctica y Cuerpo. Hacia una simbólica desde nuestra América” (DGAPA-PAPIIT IN400511, responsable Dr. Horacio Cerutti Guldberg), y Área de Psicología Social, Carrera de Psicología, FES Iztacala-UNAM, del 4 al 6 de diciembre del 2012 en el Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, Sala Leopoldo Zea, Torre II de Humanidades, 3er. Piso, Ciudad Universitaria.

_____, “Consideraciones al comentario de Enrique Dussel sobre los Grundrisse de Marx”, noviembre de 2012, en el blog *El Capital en seminario*. En web: <<http://elcapitalseminario.blogspot.mx/2012/11/consideraciones-al-comentario-de.html>>

Luca, Romina de, “La contraofensiva sobre la universidad argentina: nación, religión, subversión. 1966-1976” en *Anuario CEICS*. No. 2, Ediciones Ryr, Buenos Aires, 2008, pp. 135-153. En web: <http://www.razonyrevolucion.org/ryr/index.php?option=com_content&view=article&id=53:anuario-del-ceics-2008&catid=37:anuario-del-ceics&Itemid=69>

Martí, José, “Nuestra América”, *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 de enero de 1891.

- Disponible en web: <<http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/marti/index.htm>>
- Martínez Parra, Guillermo, *Hegel y Leonardo Boff, una teología crítica (coincidencias y diferencias)*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012 (hay que indicar que por un lamentable error, la edición apareció con el nombre del autor como Guillermo Parra Martínez).
- Miranda Pacheco, Mario, *Sobre el oficio del latinoamericanista. Pláticas y reflexiones*, prólogo de Ricardo Melgar Bao, México, Secretaría de Prensa y Propaganda STUNAM/Cubo ediciones/Proyectos Culturales “Víctor Jara”/Familia Miranda, 2010.
- Ortiz, Gustavo, *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto/Centro de Estudios Avanzados-U.N.C./Agencia Córdoba de Cultura, 2003.
- Ramírez Fierro, María del Rayo, *Utopología desde nuestra América*, Tesis de Maestría en filosofía, México, FFyL-UNAM, 2005. Reeditado como libro en Bogotá, Ediciones desde abajo, 2012.
- Rivara de Tuesta, María Luisa, “Prólogo” en Francisco Miró Quesada, *Obras Esenciales, tomo IX: Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano [1956]. Textos conexos*, Lima, Perú, Universidad Ricardo Palma/Organización de Estados Iberoamericanos/El Comercio, 2010, pp. 9-22.
- Rodríguez, Martha, “Una década de la historiografía argentina. Orientaciones, temas y problemas”, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, s.f. En web: <www.cehsegreti.com.ar/.../FILE_00000276>
- Rodríguez, Octavio, “Primera parte. Los fundamentos del estructuralismo latinoamericano (años cincuenta)” y “Segunda parte. El desarrollo y las transformaciones sociales (años sesenta y setenta)” en *El estructuralismo latinoamericano*, México, Siglo XXI/CEPAL, 2006, pp. 43-342.
- Scheines, Graciela, “Fundar la patria en la escritura (Reflexiones sobre el ensayo en Iberoamérica)” en Horacio Cerutti Guldberg [coord.] *El ensayo Iberoamericano. Perspectivas. Tomo 4*, 1995, pp. 193-197.
- Solís Bello, Noemí *et al.*, “La filosofía de la liberación” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez [edits.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México,

Siglo XXI, 2011, pp. 399-417.

Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, México, FFyL-UNAM, 1960.

Vitier, Medardo, “El ensayo como género” en *Del ensayo americano*, México, FCE, 1945, pp. 45-61.