

Consideraciones sobre la historiografía de historia de las ideas en América Latina*

Yamandú Acosta**

LA HISTORIOGRAFÍA QUE constituye el objeto de la presente reflexión no involucra la diversidad de posibilidades que admite la expresión *historia de las ideas en América* sino sólo algunas manifestaciones sobresalientes de una historiografía que se ha articulado en la década de 1940,¹ y que merece ser caracterizada como movimiento y paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano (Miró Quesada, 1981)² e identifica-

* Texto de la ponencia presentada en las Jornadas Académicas de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, 13 de setiembre de 1998.

** Profesor de Filosofía, Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho, Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

1. Arturo Ardao ha desarrollado con su habitual precisión la historia y el sentido de esta historiografía (1987, 97-109), destacando el carácter fundante de dos trabajos de Leopoldo Zea, *El positivismo en México* de 1943 y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* de 1944, al señalar: «fundaron ellos la investigación monográfica pormenorizada, bajo una concepción y una metodología nuevas. A través del análisis de una corriente y una época capitales en la vida del país, como fueron las del positivismo, ponían en evidencia la estrecha conexión entre las ideas filosóficas y la historia general. Al mismo tiempo, toda la riqueza de posibilidades que este tipo de investigación encerraba, en particular como activo factor de promoción de una filosofía latinoamericana capaz de servir a lo propio de nuestra realidad y de nuestro espíritu» (Ardao, 1987, 105-106).
2. Al ocuparse de la clasificación de los paradigmas de la filosofía en América Latina, escribe Francisco Miró Quesada: «En cuanto a la historia de las ideas y la filosofía de lo americano creemos que nadie podría negar que es una de las manifestaciones más típicas de nuestra filosofía. [...] El movimiento de Historia de

da como disciplina intelectual (Sasso, 1989).³ Ésta alcanzó definición institucional con la creación del Comité de Historia de las Ideas en América,⁴ con sede en México, presidido por Leopoldo Zea, quien dio inicialmente cobertura a aportes convergentes relativos a los procesos filosóficos nacionales.⁵

La mencionada historiografía se ha caracterizado por provenir de notorios exponentes de la filosofía académica latinoamericana así como por situar, en principio, a las ideas filosóficas en un marco histórico. La condición filosófica del sujeto y el objeto de la investigación ha sido tratada por parte de filósofos historiadores de un modo ciertamente no coincidente. Entre esos exponentes, han tenido especial relevancia, por su concreta tarea historiográfica y por la elaboración de criterios, tanto de fundamentación como metodológicos, Arturo Ardao (Lavalleja, 1912),⁶ Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922)⁷ y Leopoldo Zea (México, 1912).⁸

las Ideas que surge en los albores de la tercera generación y que se desarrolló hasta adquirir un impresionante caudal, es un movimiento auténticamente filosófico» (Miró Quesada, 1981, 28-29).

3. Inicia Javier Sasso uno de sus agudos trabajos con las siguientes precisiones: «A lo largo de la década de 1940 se constituyó como disciplina intelectual la llamada "Historia de las Ideas en América" o "Historia del Pensamiento Latinoamericano". A diferencia de lo acontecido anteriormente, donde intentos similares marchaban en forma relativamente aislada y poseían menor resonancia, comenzó un período de institucionalización cuyos resultados han trascendido largamente el ámbito inicial (constituido normalmente por catedráticos de filosofía) y se ha convertido en referencia obligada para el conjunto de quienes investigan la realidad latinoamericana» (Sasso, 1989, 1).
4. Excepto que las palabras *crear* y *fundar*, remitan en sus respectivos contextos a momentos distintos de un proceso de génesis institucional (hipótesis poco plausible), tendríamos una diferencia de un año en los aportes testimoniales, respecto a la «creación» o «fundación» del Comité de Historia de las Ideas en América. Escribe Leopoldo Zea: «En 1947, la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, a solicitud del Dr. Silvio Zavala, presidente de la misma, creó el Comité de Historia de las Ideas en América encargándome de su presidencia» (Zea, 1978, 9). Por su parte Arturo Ardao expresa: «En el transcurso de un prolongado viaje de investigación por toda Latinoamérica, de mediados de 1945 a 1946, un joven pensador formado en el seminario de Gaos, unificó de hechos ambos focos [Ardao se refiere aquí al foco de irradiación de filosofía latinoamericanista formado por Gaos en el Seminario de Tesis del Colegio de México y al articulado por Francisco Romero en la Cátedra Alejandro Korn del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, ambos en 1940]. Tal fue la histórica misión cumplida entonces por Leopoldo Zea, llamada a institucionalizarse a su vez en el Comité de Historia de las Ideas en América, con sede en México, fundado en 1948 y dirigido por el mismo Zea desde entonces hasta la fecha» (Ardao, 1987, 119). Difícil de resolver entre 1947 como año presentado por el mismísimo protagonista de los hechos y 1948 señalado por quien conocemos puntilloso en las cuestiones cronológicas, así como en la corrección de erratas que pudieran derivarse de un proceso de edición.
5. Registra Zea los estudios realizados inicialmente con el auspicio del Comité de Historia de las Ideas en América (Zea, 1978, 9-10), entre los que podemos nombrar, a título de ejemplo: Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*; Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*; João Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*; José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*; Rafael Heliodoro del Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro América*; etc.
6. De Arturo Ardao, además de los libros consignados en la bibliografía de este trabajo y de «La filosofía en el Uruguay en el siglo XX» (1956) ya mencionado, pueden recordarse entre

En la década de 1970 se registraron señalamientos que se hacían cargo de las limitaciones no intencionales resultantes del ajuste de la disciplina a la investigación de las ideas filosóficas. Fue postulada la necesidad de una ampliación metodológica (Roig, 1977) que implicara superar los límites nacionales del quehacer historiográfico. También fue postulada una ampliación de la noción de sujeto del pensamiento filosófico (en el sentido de rebasar los límites de la filosofía universitaria y la clase intelectual), una comprensión de las estructuras que encuadran las ideas y una extensión de fuentes documentales, que excediera lo estrictamente filosófico, en dirección al contenido ideológico de cualquier tipo de discurso.

En una dirección convergente y no estrictamente coincidente, se apuntó a fundar, introduciendo innovaciones y también manteniendo tendencias anteriores, un segundo tiempo en la práctica de la Historia de las Ideas en América. Se le desarrolló en este caso como una historia de las ideologías (Claps, 1979) en la que el centro de gravedad historiográfico habría de desplazarse del nivel de las ideas filosóficas a la región jurídico política de lo ideológico.

A mediados de la década de 1980 encontramos desarrollos muy afines a los dos últimos mencionados (Cerutti Guldberg, 1986)⁹ con un perfil de criterios que se mantiene con nuevas puntualizaciones en aportes de fines de la década de 1990 (Magallón Anaya, 1997). Hacia fines de los 80 e inicios de los 90 se efectúan aproximaciones desde una perspectiva epistemológica, muy fuertemente críticas para los intentos considerados más globalizantes (Sasso, 1989, 1990)¹⁰ y más con-

muchos otros a modo de ilustración de su fecunda producción: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay* (1945), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950), *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (1962), *Estudios Latinoamericanos de Historia de las Ideas* (1978), *Andrés Bello, filósofo* (1986).

7. De la también cuantiosa producción bibliográfica de Roig, pueden mencionarse a título de ejemplo, además de los directamente utilizados aquí: *Los krausistas argentinos* (1969), *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina* (1981), *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1984).
8. Teniendo Zea una profusa producción bibliográfica todavía en curso, a los efectos de nuestro análisis, sus dos estudios sobre el positivismo en México mencionados en este trabajo y los dos títulos referidos en la bibliografía, representan de modo suficiente, su línea inicial de investigación exposición más acotada y su modalidad posterior, dominante y recurrente, más globalizante.
9. Escribe Horacio Cerutti Guldberg: «*En síntesis, desde una historia de las ideas preocupada por rehacer el proceso inmanente seguido por la filosofía (una filosofía que era vista muchas veces como ajena) hemos llegado entre nosotros, al momento actual, 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 necesaria de la 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 subcontinente*» (Cerutti Guldberg, 1986, 85).
10. Establece Sasso que su propósito es plantear algunas cuestiones sobre aquellas investigaciones del pensamiento latinoamericano «*cuando intentan dar una visión de conjunto de dicho pensamiento*» (Sasso, 1990, 31), agregando más adelante que la escena histórica por ellas articulada debe ser «*deconstruida*», lo cual, a su juicio «*no conduce a anular la obra realizada por aquella historiografía, sino a verla en otra perspectiva y a esbozar la aspiración de que, a partir de la base documental abierta por ella, se ensayen otras vías de*

temporizadores con otras obras historiográficas estimadas más rigurosas desde esa perspectiva de análisis (Sasso, 1992).¹¹

Al enfrentar hoy el fin de década, de siglo y de milenio, encontramos puntos de vista que se hacen eco de la tesis posmoderna de la crisis de los grandes relatos y proponen para la Historia de las Ideas en América, más allá de la deconstrucción de los metarrelatos, la tarea constructiva de traer a la luz las pequeñas historias imperceptibles, hacerlas emerger de aquellas narraciones y evitar volver a sumergirlas en narraciones omnicomprendivas (Castro Gómez, 1996).¹² En el contexto vigente, que sin dejar de ser en un algún sentido posmoderna, pasa a ser fundamentalmente de la mundialización y la globalización (Ortiz, 1996),¹³ haciéndose cargo del mismo, subsisten líneas de trabajo que reivindican la validez del relato emancipatorio (Roig, 1993)¹⁴ y el aporte de la Historia de las Ideas Latinoamericanas en el desarrollo de la razón práctica, en la perspectiva de una ética alternativa desde (y para) Nuestra América, con pretensiones de universalidad (Arpini et al., 1997).

comprensión del pasado» (Sasso, 1990, 33). Señala como ejemplos de esa historiografía la producción mayoritaria de Zea posterior a sus dos estudios sobre el positivismo en México y *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de Arturo Andrés Roig.

11. Termina Sasso su ensayo *Arturo Ardao, Historiador de las ideas*, después de dar cuenta de logros y limitaciones de la labor historiográfica del maestro uruguayo, diciendo: «*el modelo practicado por Ardao con tanta maestría ha de ser considerado un hito irreversible en la tarea de «hacer historia» y, por lo mismo, puede decirse que ha hecho historia»* (Sasso, 1992, 151).
12. En su análisis del «fin de la historia», Santiago Castro Gómez intenta dar respuesta al debate en curso desde el sustento de la *episteme* posmoderna. Escribe «*queremos mostrar que tanto la teoría de la dependencia como la filosofía de la liberación permanecen atrapadas todavía en el pathos ilustrado que la posmodernidad busca dejar atrás, pues de lo que se trata justamente es de mirar el pasado sin buscar en él un punto arquimédico fijo, evitando de este modo la idealización de cualquier particularidad. Pero, ¿no significaría esto la negación de todo el trabajo historiográfico en el que se había empeñado la filosofía latinoamericana del siglo XX, tal como lo deja entrever Arturo Roig? De ninguna manera, pues, ya lo hemos dicho, la posmodernidad no conlleva la cancelación del pasado sino, todo lo contrario, el renacimiento de las «pequeñas historias. Y aquí radica justamente el desafío para las nuevas generaciones de filósofos latinoamericanos que se dedican a la tarea de interpretar nuestra historia de las ideas: buscar y desempolvar esas «pequeñas historias», pero sin intentar integrarlas en discursos omnicomprendivos»* (Castro Gómez, 1996, 36).
13. Expresa Renato Ortiz: «*Cuando nos referimos a la economía y a la técnica, nos encontramos ante procesos que reproducen sus mecanismos, de modo igual en todos los rincones del planeta. Hay un sólo tipo de economía mundial, el capitalismo, y un único sistema técnico (fax, computadoras, energía nuclear, satélites, etc.). Sin embargo, es difícil sustentar el mismo argumento respecto de los universos culturales. Por ese motivo, prefiero utilizar el término globalización al referirme a la economía y a la tecnología; son dimensiones que nos reenvían a una cierta unicidad de la vida social. Y reservo entonces el término mundialización para el dominio de la cultura»* (Ortiz, 1996, 22).
14. En sus respuestas a los posmodernos, que entre otras críticas, enfatizan el carácter pretendidamente maniqueo de los esquemas dualistas de interpretación, usuales en la Historia de las Ideas en Latinoamérica y la Filosofía Latinoamericana, Arturo Roig establece: «*Una crítica, como función básica de la Filosofía Latinoamericana, que no pone caprichosamente como a priori aquella «conflictividad dual», sino que la constata, permitirá, dentro de la Filosofía Latinoamericana y dentro asimismo de su historiografía, ejercer a cabalidad la misión que le cabe tanto como «relato especulativo», cuanto como «relato emancipatorio»*» (Roig, 1993, 111).

Cumplido ya medio siglo de labor historiográfica y de reflexión filosófica sobre las cuestiones de fundamento, sentido y método que ese movimiento paradigma disciplina intelectual involucró, en el peculiar contexto de crisis de los paradigmas (o también fin de las ideologías y de los grandes relatos, muerte del sujeto, fin de la historia, posmodernidad, poshistoria, posmarxismo, poscapitalismo, hegemonía neoliberal, revolución neoconservadora, tendencia a la pauperización y exclusión de sectores crecientemente mayoritarios de la población latinoamericana y mundial, tendencia a la profundización de las crisis ambiental, mundialización cultural y globalización de la economía y la tecnología), parece relevante para quienes nos ocupamos de la Historia de las Ideas efectuar algunas consideraciones sobre esa tradición historiográfica y algunas de las cuestiones que la misma involucra a fin de disponer de elementos de juicio que nos habiliten a resolver de un modo reflexivamente fundado cómo habremos de relacionarnos con ella.

¿De qué se trata?

¿Se trata de la Historia de las Ideas en América, de la Historia del Pensamiento Latinoamericano o de la Historia de las Ideas Latinoamericanas?

La reacción inicial frente a la pregunta que nos planteamos puede consistir en lo siguiente: nos encontramos frente a una ociosa cuestión de palabras.

Historia de las Ideas en América fue la denominación que identificó al movimiento paradigma disciplina intelectual, desde su propia definición institucional. La misma involucra dos órdenes de cuestiones: a) por un lado puede implícitamente sugerir que las ideas ya estarían articuladas en su significado esencial y que al circular en América, sea por imposición, por importación, adopción o adaptación, solamente tendría lugar una resignificación derivada de las concretas circunstancias histórico culturales de su uso, con lo que la proyección de esta última sería meramente local frente a aquél sentido presuntamente universal; b) por otro lado, la referencia a América, más allá de la intención de los historiadores filósofos y su efectivo campo de investigación restringido al área de América Latina y el Caribe, implica una inevitable ambigüedad en lo que a América desde el Río Bravo hacia el norte se refiere.

La Historia del Pensamiento¹⁵ Latinoamericano, expresión que se ha tornado más usual en el curso de las últimas décadas, aporta una perspectiva de solución para los dos órdenes de cuestiones arriba señaladas: a) el desplazamiento que parte de las ideas y se extiende al pensamiento como objeto de investigación, desde que involucra tanto al producto objetivado como al proceso de producción y

15. Resulta particularmente pertinente a este ámbito de debate, *la caracterización de pensamiento establecida por Lucien Goldmann: «El pensamiento es siempre el intento por hallar un sentido a la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una praxis que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos...el conjunto de ese comportamiento exige siempre una síntesis viva entre el espíritu racional, el ordenamiento, por una parte, y, por otra, su adaptación a la realidad y a las aspiraciones del sujeto gracias a su espíritu crítico»* (Goldmann, 1972, 38).

objetivación, supone un protagonismo del sujeto cuya expresión paradigmática (aunque no pensado ni como exclusivo ni como excluyente) es la figura del pensador latinoamericano; b) la sustitución de la localización «en América» por el adjetivo *latinoamericano* para calificar el pensamiento como producto producido y como actividad productora, no solamente refuerza el protagonismo del sujeto productor sino que delimita con mayor definición su identificación histórico cultural.

Historia de las Ideas Latinoamericanas, más excepcionalmente adoptada en aquellas construcciones historiográfico filosóficas que apuntan a enfatizar la particularidad del sujeto que se afirma en su condición de tal, aunque no solamente, en la producción de ideas (Roig, 1994), como en la latinoamericanidad de las mismas, supone una concepción alternativa a la cuestión de la universalidad, que pretende configurar una superación de la falsa universalidad de los universales ideológicos y aportar a la construcción de una efectiva universalidad desde la afirmación de una particularidad abierta a la articulación constructiva con la pluralidad de otras particularidades efectivas o posibles.

¿Historia de las ideas filosóficas, de las ideas jurídicas y políticas o de las ideologías?

Esta pregunta afecta al corazón mismo de la disciplina. Desde una visión en cierto modo estructuralista, se ha sostenido que frente a la imposibilidad de una historia de las ideas sin otra determinación,¹⁶ la Historia de las Ideas en América (Ardao, 1963), especificada más adelante como Historia de las Ideas filosóficas en América Latina (Ardao, 1987), habría de desarrollarse como una Historia de las ideas filosóficas, dado el carácter rector de las mismas para toda inteligencia históricamente constituida.¹⁷ Para el caso latinoamericano, dado que quienes protagonizaron los procesos políticos y educativos que conformaron y consolidaron las realidades político jurídicas, económico sociales y culturales de nuestra Amé-

16. Señalaba Ardao en 1956: «Cualquier investigación de historia de las ideas, en un lugar y en un período determinado, debe empezar por deslindar, expresa o tácitamente, el sector o los sectores, porque nada impide que a designio se tome más de uno a que ha de contraerse. Tal precaución metodológica es indispensable. De otro modo se corre el riesgo de nublar la comprensión histórica de procesos tan sutiles, y a veces tan sorprendentes, como son los de las ideas. La expresión genérica «historia de las ideas», debe entonces quedar para designar el conjunto de los estudios históricos en los distintos dominios particulares de las ideas, y no como rótulo que denomine a indagaciones globales de las mismas» (Ardao, 1963, 87-88).

17. «La historia de las ideas filosóficas en nuestra América no debe confundirse con la "historia de las ideas" sin más. Pero debe admitirse que siendo la parte más universal o general de ella, le corresponde un fundamental papel de esclarecimiento y orientación en la indagación histórica de los otros tipos de ideas. De las ideas religiosas, científicas, estéticas y pedagógicas, en una línea; de las ideas políticas, jurídicas, económicas y sociales, en otra línea. De ahí que al organizar cátedras o cursos de historia de las ideas en América sea recomendable centrarlas en torno al proceso de las ideas filosóficas. Estudiadas éstas en sus conexiones de historia general, constituirán la mejor vía para ir al encuentro de las demás ideas» (Ardao, 1963, 90).

rica, lo hicieron inspirados en ideas filosóficas en las que fundamentaron su pensamiento y su acción, la pertinencia de la focalización de esta especie de ideas parecía resultar manifiesta.¹⁸

Esta tesis implica aceptar la existencia de niveles de ideas (filosóficas, jurídicas, políticas, económicas, sociales, etc.) con un grado significativo de autonomía y subsidiariamente, la aceptación del carácter fundante de las ideas filosóficas respecto de los otros niveles identificables. Resolver estos supuestos en un sentido u otro, implica resolver la cuestión de la filosofía misma, la que sigue estando muy lejos de admitir una solución última. Implica también suponer la conmensurabilidad entre los diversos niveles que han sido delimitados, así como la pertinencia en la determinación de fundamentación entre uno y otro nivel. Por cuanto la referencia a las ideas filosóficas supone el encuadramiento dentro de una tradición que se remonta a sus antecedentes presocráticos, el nivel de las ideas fundantes queda restringido a una franja muy estrecha localizada intramuros de la ciudad letrada (Rama, 1984), con lo que la fundamentación parecería implicar de suyo occidentalización y eventualmente dominación.

La opción por el análisis de la región jurídico política de lo ideológico, en una perspectiva fuerte de la historia de las ideas como historia de las ideologías (Claps, 1979), ha sido considerada como aquella en la que más directamente parecen expresarse las determinaciones de la estructura económica de la sociedad. En los segmentos jurídicos y políticos parecen residir el fundamento de su significado, y a través de su mediación, del de las ideas filosóficas que se encuentran más alejadas en el cielo de la superestructura ideológica.¹⁹

En esta propuesta tanto el significado como el sentido de las ideas parece adscribirse preferentemente a una perspectiva de clase y su función social a una

18. «Ha existido en América, desde la colonia a la fecha, un pensamiento filosófico de curso continuo y coherente. Las generaciones intelectuales que en ella se han sucedido, ejerciendo naturales funciones directivas en los dominios de la política y la cultura, han actuado todas inspiradas o modeladas por una concepción filosófica general, más o menos expresa, más o menos lúcida. No podía haber sido de otro modo. Es inherente a la inteligencia históricamente constituida, la visión filosófica del mundo y de la existencia humana. Por precaria que esta visión filosófica haya sido en nuestros países, no pudo dejar de hacerse sentir activamente, desde las vicisitudes de la conciencia religiosa y el sentimiento moral, hasta los problemas más inmediatos, políticos y educacionales ante todo, planteados por la realidad americana» (Ardao, 1963, 80).

19. Escribe Manuel Claps: «Como la estructura económica se refleja preferentemente en lo jurídico político y a su vez, desde allí, lo hace en lo filosófico y religioso, la región privilegiada en que se manifiesta la superestructura es la de lo jurídico político (para el tipo de sociedades a que nos estamos refiriendo). Pero a su vez la estructura ideológica (religiosa, moral, jurídica, política, etc.) está siempre relacionada con una clase social determinada (y dentro de ella, en especial, con fracciones de clase) resulta evidente que al ser en Latinoamérica la burguesía la clase dominante desde la Revolución hasta el presente, la ideología dominante expresa los intereses de esa clase y ellos se manifiestan en la región de lo jurídico político (que la caracteriza según Poulantzas). Por lo tanto creemos que es desde ese nivel que se debe partir para explicar a la vez las regiones superiores de la superestructura como las inferiores de la infraestructura. Esta región se constituye en el lugar ideal, en el nudo de la trama, en el que se produce la interacción de los diversos niveles y se origina la función práctico social, es decir, que desde allí se explican también las prácticas sociales de los grupos» (Claps, 1979, 82).

perspectiva de lucha de clases. Puede siempre discutirse si la perspectiva de clase social y de lucha de clases, al privilegiar un fundamento explicativo en relación al significado, sentido y función de las ideas jurídico políticas, así como de las distintas regiones de lo ideológico que se anudan en torno a ellas, no oculta de un modo indeliberado otros fundamentos y otros significados, sentidos y funciones eventualmente no reductibles a esa ineludible referencia fundante.

Se puede igualmente optar, en el caso de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, por una orientación que realice la historia de las ideologías, entendidas (aunque no exclusivamente) en términos de clase social, como sistemas de ideas con sentido explicativo, interpretativo, evaluativo y normativo, mediante los cuales los grupos humanos organizan y orientan su conducta. Este punto de vista nos coloca frente a un objeto de mayor amplitud, aunque de menor definición. La mayor amplitud del objeto supone su mayor complejidad, así como la del sujeto que se articula en la misma. Esta orientación investigativa, sustentada con matices por diversos investigadores (Roig, 1977;²⁰ Cerutti Guldberg, 1986),²¹ compensa la mayor dificultad de su fundamentación epistemológica y de su ejecución en términos metodológicos, con la pretensión de hacer ingresar en el *locus* ideológico, a quienes seguramente no lo tienen en el filosófico y pueden no encontrar lugar para expresar su peculiaridad en el *locus* jurídico político, dado el efecto homogeneizador de la matriz de clase.

20. Arturo Roig presenta las recomendaciones de la reunión de expertos en historia de las ideas, convocada por la UNESCO en México en 1974, las que recogieron muchas de las propuestas del propio Roig, que orientaron trabajos en esta disciplina con un criterio en la línea de la historia de las ideologías en sentido amplio: «1. Partir de una concepción de la idea como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, etcétera) dando cabida, además, a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencias, ideología, concepciones del mundo, etcétera. 2. Aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, subrayando principalmente dos aspectos: la conveniencia de encararla desde nuestro presente y la necesidad de señalar a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformador de la idea. 3. No abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las ideologías y en particular de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericanos, frente a las ideologías de dominación. 4. Encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etcétera) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos. 5. Tratar todo desarrollo de historia de las ideas latinoamericanas a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica. 6. Ir más allá de una historia de las ideas de tipo nacional y avanzar hacia uno más amplio de regiones continentales, sin olvidar el supuesto señalado antes. 7. Señalar en lo posible la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios. 8. Dar preferencia a la historia de las ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana» (Roig, 1977 b, 51).
21. Expresa Horacio Cerutti Guldberg en explícita consonancia con los planteos de Roig: «Por historia de las ideas, Roig entiende un estudio de la función social de las ideas en el contexto de un sistema de conexiones dado para cada momento histórico. No se trata de rastrear las influencias dentro de un desarrollo inmanente de las ideas filosóficas, no se trata tampoco de ubicar originalidades o de detectar retrasos en las oleadas de influencias. Se trata de producir una ampliación en la historia de las ideas para dar cabida en ella tanto al pensamiento académico, cuanto al pensamiento popular, tanto a las ideologías dominantes, cuanto a las ideologías de liberación de los oprimidos» (Cerutti Guldberg, 1986, 83-84).

¿Historia de las Ideas interna o externa?

Una Historia de las Ideas, exclusivamente interna, en la medida en que ese *internalismo* sea posible en puridad, apunta a dar cuenta de permanencias y cambios de los significados en el nivel en que los mismos quedan registrados discursivamente. La inevitable recurrencia al discurso como el lugar en el que las ideas y sus significados resultan pasibles de análisis, está marcando la imposibilidad de un *internalismo radical*. El internalismo como orientación de la tarea historiográfica parece más afín a la Historia de las ideas filosóficas en la matriz de las más tradicionales Historias de la Filosofía. Ese camino, desde que en él encontramos explícitos los significados de las ideas (o, lo que no es lo mismo, sus significados explícitos), debe ser recorrido. Transitarlo con rigor puede asegurar resultados definidos en términos del registro de permanencia o variabilidad de los significados textuales de las ideas, ya se trate de un seguimiento a lo largo de la línea del tiempo o en un examen comparativo sincrónico a través de un corte en la misma. Sin embargo, el internalismo practicado de forma rigurosa, exclusiva y excluyente de toda exterioridad a la textualidad de las ideas, ha generado y puede seguir generando una historiografía de acento más descriptivo y taxonómico, que explicativo o interpretativo.

Un internalismo radical, en la medida que sea practicable, es epistemológica y metodológicamente necesario como momento primero de la tarea historiográfica, pero resulta claramente insuficiente a la luz de los criterios de una filosofía de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud). En efecto, la perspectiva abierta por la misma permite, a partir de ese primer recorrido, en un segundo momento, tener acceso a significados implícitos pretextuales o paratextuales que enriquezcan el significado textual y más allá del significado, que puedan arrojar luz sobre la cuestión del sentido, enriquecer la descripción y redimensionar el saber descriptivo en las direcciones de lo explicativo y lo interpretativo.

Los señalamientos en la línea de las filosofías de la sospecha, orientan la tarea de investigación de la historiografía de las ideas en una perspectiva externalista que, al igual que la internalista, no puede pretenderse exclusiva ni excluyente.

En la perspectiva de la aceptación de la existencia de niveles de ideas perfectamente delimitados, los grados de pertinencia de los respectivos aportes del internalismo y el externalismo al establecimiento de los significados, serán seguramente variantes de un nivel a otro. El acento puesto en una u otra perspectiva es función de la o las preguntas que orientan el trabajo historiográfico: cuando la pregunta es por el significado (filosófico o jurídico político) de la idea de democracia en la línea evolutiva que va del pensamiento de la independencia al de las experiencias populistas del presente siglo en el Cono Sur de América Latina, puede justificarse el acento internalista, mientras que si la pregunta es por su significado (o función) social y cultural y en consecuencia, por su sentido, se hace lugar a la más explícita pertinencia de la perspectiva externalista.

¿Qué hacer con los relatos de la historia de las ideas en América?

Desde una perspectiva epistemológica que entendemos moderna (Sasso, 1989, 1990), así como desde otra perspectiva que se asume como posmoderna (Castro Gómez, 1996), se ha señalado la necesidad de deconstrucción de la historiografía de la Historia de las Ideas en América.

La primera perspectiva de análisis distingue entre las realizaciones historiográficas que estima *globalizantes* de las que considera más acotadas, haciendo caer toda la fuerza crítica de su argumentación fundamentalmente sobre las primeras. El apunte crítico central es en relación a la construcción historiográfica de una escena histórica en cuyo marco ciertos textos de pensadores cumplen la función de expresar su propia época. A juicio de Sasso, en estas perspectivas de análisis no se justifica de modo suficiente por qué se incluyen unos autores y se excluyen otros. Evalúa además que cuando los historiadores hacen jugar a textos y autores el papel de representantes epocales de su sociedad y su cultura, introducen una deformación de los respectivos campos epistemológicos de cada construcción discursiva. Así *sobrepolitizan* discursos filosóficos y *sobrefilosofizan* discursos políticos, trasladando al pensamiento propio de la literatura de ideas una arquitectónica que parecería ser característica del discurso filosófico en su forma más estricta. Después de criticar la tesis del «positivismo autóctono» y, tras el señalamiento de cuestiones tales como la pregunta por el significado de ser católico, espiritualista, romántico o positivista para diversos agentes sociales en distintas coyunturas de la historia de América Latina, Sasso destaca la importancia de dos preguntas: qué hacer con los textos y cómo vincularlos de un modo adecuado con el entorno para no deformar su sentido. Estas preguntas inspiran la emergencia de un diseño alternativo de *historiar* que el autor promueve pero que no llega a desarrollar y que consistiría en un *análisis del discurso* que mostrara la sensibilidad subyacente que puede haber motivado a los distintos actores en las diferentes coyunturas a la adopción de una u otra orientación del pensamiento.

Por su parte, Castro Gómez valora la *razón histórica* como la matriz filosófica desde la cual se ha desarrollado una Historia de las Ideas en términos de Filosofía de la Historia Latinoamericana que configuraría apenas una contranarrativa moderna. Los exponentes a los que se hace referencia son Zea y Roig.

En lo que a Zea se refiere, he señalado en otro trabajo que bajo la pretensión de haber producido una Filosofía de la Historia Americana desde la Historia de las Ideas en América como lo ha afirmado (Zea, 1978), sus investigaciones en Historia de las Ideas en América así como las que ha promovido, se han orientado en cambio hacia una implícita Filosofía de la Historia Americana, que simplemente hubo luego de ser explicitada (Acosta, 1992). También he señalado en el mismo lugar, cómo los cuatro proyectos que a juicio de Zea orientan la historia americana, pueden ocultar, aunque de modo no intencional, otros proyectos que no han sido integrados a los cuatro grandes momentos narrativos a los que el autor hace referencia.²²

En cuanto a Roig, entiendo que no puede convalidarse el señalamiento de Castro Gómez; en mi concepto Roig no ha colaborado en el diseño de una Filosofía de la Historia Latinoamericana. Se registra en Roig una relación crítica con la filosofía de la historia hegeliana como expresión de la filosofía de la historia imperial. Como historiador incluye en la historia de las ideas latinoamericanas expresiones de filosofía de la historia como la que puede leerse en la articulación del pensamiento y la práctica bolivariana. Pero en ningún sentido su obra se dirige a construir una Filosofía de la Historia Latinoamericana. Se trata en su caso de una articulación no exterior entre la Historia de las Ideas y la Filosofía Latinoamericana, como complementos narrativo normativos de la afirmación de un sujeto, el «nosotros» latinoamericano.

Castro Gómez, que desde la *episteme* posmoderna deplora toda unidad de sentido propia del registro moderno de la filosofía de la historia, propone lo que frente a ella caracteriza con Foucault como «historia efectiva» la que, frente a la pretensión de una «armonía preestablecida» de una totalidad que una dialécticamente economía, sociedad y cultura, se presenta en cambio como el ámbito propio de la «diferencia». Desde su perspectiva, la alternativa para la Historia de las Ideas Latinoamericanas, presidida explícita o tácitamente por los criterios modernos de una Filosofía de la Historia Americana como contranarrativa de la Filosofía de la Historia imperial, debe orientarse en el sentido *genealógico* desarrollado por Ángel Rama (Rama, 1984), según el cual las pretensiones de emancipación o afirmación de identidad adscriptas en el registro de la Filosofía de la Historia Latinoamericana, como función social de los discursos articulados desde la «ciudad letrada», significarían en realidad el ejercicio del control homogeneizador propio del proyecto nacional que no dejaría lugar para las pequeñas historias de la «ciudad real» articuladas en la oralidad y desde la diferencia.

En explícito debate con los posmodernos, Arturo Roig (Roig, 1993) asume la condición narrativa de la Historia de las Ideas Latinoamericanas y la Filosofía Latinoamericana, señalando que su validación no se verifica en el mercado en términos de *valor de cambio*, sino que su vigencia y validez se resuelve en atención de su *valor de uso*. De manera convergente, su pretensión de performatividad no se angosta en un sentido pragmático sino que se orienta en relación a los valores

22. «Se puede argumentar que las ideas y proyectos consignados en Filosofía de la Historia Americana: *proyecto libertario, proyecto conservador, proyecto civilizador y proyecto asuntivo*, son los que marcan el sentido de la historia americana en la medida en que son los proyectos dominantes y en consecuencia los que poseen peso histórico. Al revisar críticamente la propuesta de Zea, no nos quedan dudas acerca de la efectiva existencia de tales proyectos, que constituyen la inequívoca expresión de definidos sujetos históricos que expresan en aquéllos la dialéctica de sus contradicciones. Lo que llama la atención es la determinación fundamentalmente exógena que signa los proyectos y en consecuencia marca el perfil de sus sujetos: aun el proyecto asuntivo, por ser contrapartida dialéctica del proyecto civilizador se encuentra signado por esa determinación. Se puede desde estas reflexiones manejar la hipótesis de que esa determinación exógena no es la que cuenta fundamentalmente para otros agentes históricos, que pueden haber otros sujetos que o bien no se encuentran representados en tales proyectos o bien se ven subyugados por su condición dominante, que les confiere hacia nuestra interioridad carácter de dominación» (Acosta, 1992, 28).

verdad y justicia. Por su parte, el filósofo y el historiador ejercen una función testimonial, trabajando sobre el tejido social desde la relación opresor/oprimido, estimada como la que remite al efectivo lugar de la efectiva conflictividad fundante, encontrando en la praxis social el lugar de discernimiento de la pertinencia de los juegos de lenguaje.

Frente a la pregunta ¿qué hacer con los grandes relatos de la Historia de las Ideas Latinoamericanas?, hemos señalado algunas vías de respuesta. Sin intentar una contestación última podría decirse que la deconstrucción en la línea de análisis desarrollada por Sasso, apunta a una nueva manera de historiar las ideas ya historiadas, superando sus deformaciones de significado y sentido. Deconstruir un escenario y construir uno alternativo en que significados y sentido se aproximen más a su objetividad históricamente dada, parece mejorar sensiblemente la calidad de la interpretación histórica.

Hacer emerger las pequeñas historias desde la oralidad y la diferencia en la perspectiva posmoderna asumida por Castro Gómez parece atinado y deseable siempre y cuando el discernimiento crítico de las grandes narrativas homogeneizadoras como el relato de la nación no resulten deslegitimadas como la otra cara de la legitimación de la fragmentación, sino reformuladas desde el reconocimiento de las heterogeneidades respecto a las cuales el sentido de la narración resignificada procurará la unidad de los diferentes sin convalidar asimetrías. En ese sentido la relación opresor/oprimido como clave interpretativa, permite hacer lugar a las diferencias legítimas al identificar las desigualdades. Narrativas tradicionales latinoamericanas como las de la «nación» o de la «integración» resignificadas desde estos cuidados deconstructivos, parecen tener sentido en un universo discursivo que comienza a resultar saturado por la narrativa de la «globalización» y que, aunque de modo eventualmente no intencional, profundiza a escala planetaria, al menos en su modalidad vigente, asimetrías y exclusiones.

Las categorías

El tramo final de la consideración anterior nos coloca ante la cuestión de las categorías. Siguiendo a Adriana Arpini, entenderemos que *«las categorías son objetivaciones producidas desde un contexto social e histórico determinado, que se expresan en la mediación del lenguaje, facilitando la comunicación dentro de cierta estructura referencial dimensión semántica anticipada por Aristóteles, y que transmiten valores orientadores del obrar de los hombres dimensión pragmática en relación con su propia realidad epocal»* (Arpini, 1997, 24).

Castro Gómez, en la perspectiva de recuperar las «pequeñas historias» pero *«sin procurar integrarlas en discursos omnicomprensivos»*, recomienda *«evitar subsumirlas en categorías abstractas tales como «pueblo», «nación», «dependencia económica», o leerlas en esquemas dualistas de interpretación (opresor/oprimido, centro/periferia, razón instrumental/razón popular), pues detrás de esos esquemas y categorías se esconden luchas que deben ser entendidas en su particularidad»* (Castro Gómez, 1996, 36 37).

Aquí debe señalarse que tanto esas categorías abstractas como los esquemas dualistas se encuentran en los discursos de la literatura de ideas más tradicionalmente recorrida por la Historia de las Ideas en América.²³ En esa situación no hay subsunción en categorías abstractas y esquemas dualistas, sino que unas y otros constituyen datos estrictos de la historia ideológica a ser analizados, explicados y evaluados.

Mayor razón puede asistirle a Castro Gómez si nos limitamos a categorías y esquemas con que el historiador efectúa su tarea. El ejemplo más caricaturesco es pretender explicar todo desde las determinaciones provenientes del modo de producción.

No obstante, en lo que a las pequeñas (y también a las grandes) historias se refiere, aplicar el esquema opresor/oprimido con los debidos cuidados puede permitir percibir esa dimensión de la relación donde la misma efectivamente existe, así como descartarla fundadamente donde ella no existe. La relación centro/periferia que remite fundamentalmente a la articulación de una sociedad nacional que bien puede ser latinoamericana, en el marco de relaciones internacionales con las naciones consideradas centrales, no puede de suyo dar la clave explicativa o interpretativa de las pequeñas historias, pero si se trazan las inevitables mediaciones puede proporcionar uno de sus horizontes explicativos. Análogas consideraciones reveladoras de pertinencia pueden efectuarse sobre otras categorías abstractas y esquemas dualistas.

Si lo que queremos focalizar es la gran historia de nuestras sociedades nacionales o de la gran nación latinoamericana en el marco de la utopía nacional del latinoamericanismo,²⁴ no podemos prescindir de macro categorías como «Norte Sur» que implican un esquema dual explicativo interpretativo de fundada pertinencia, para la visualización de las condiciones de posibilidad en el escenario planetario, de un presunto diálogo Norte Sur (Roig, 1994 a, 71-77).

23. Manuel Claps registra en los discursos de la Filosofía de la Historia en el pensamiento rioplatense desde la generación argentina de 1837 hasta Carlos Vaz Ferreira, el uso recurrente entre otras, de las siguientes: civilización, barbarie, cultura, sociedad, historia, progreso, humanidad, libertad, democracia, pueblo, raza, nación, evolución, revolución, utopía, etc. (Claps, 1992, 182).

Analizando los escritos de José Pedro Varela en *La Revista Literaria* durante los años 1865-1866, he podido construir sin forzar el sentido de los textos, los siguientes esquemas dualistas: cristianismo/catolicismo, república/monarquía, democratismo/autocratismo, democracia/aristocracia, civilización/barbarie, ciudadano/siervo, libre pensamiento/dogmas de la santa religión, Europa sajona/España, América/Europa, libertad económica/proteccionismo, progreso/atraso, libertad/tiranía, fraternidad/despotismo, trabajador/gaucha, igualdad/privilegio (Acosta, 1991, 25).

24. Arturo Ardao argumenta convincentemente respecto a la condición de regionalismo que afectan tanto al panamericanismo como a su sucedáneo interamericanismo, frente a la condición de nacionalismo propia del latinoamericanismo expresada en Martí y Rodó que todavía alienta como utopía, permitiendo discernir críticamente las integraciones en curso (Ardao, 1986, 170-171).

Consideración final: la normatividad

En lo que antecede se han expuesto en forma abierta cinco órdenes de cuestiones para motivar la reflexión y el debate. Se ha hecho siempre Historia de las Ideas en América desde un aquí y ahora latinoamericano. Desde diversos presentes se ha apuntado a la reconstrucción explicativa e interpretativa de diversos pasados, muchas veces solamente por el valioso afán de entender, otras para disponer además de referencias que permitan proyectar y actuar sobre fundamentos más sólidos y en consecuencia con mayor precisión de sentido.

Nos encontramos en nuestro aquí y ahora, desde el que debemos hacernos cargo de esa tradición disciplinaria, bien sea para desecharla, bien para continuarla en alguna de sus líneas, bien para recrearla en razón de las nuevas condiciones de todo orden hoy vigentes. Descontada la primera situación, en cualquiera de las otras dos, la cuestión crucial es la del sentido de su práctica.

No hay pasaje necesario del ser al deber ser, por lo que ni de las condiciones presentes ni del pasado reconstruido se deriva ninguna normatividad que deba aceptarse como válida. La construcción de la normatividad nos relaciona a futuro con el horizonte último de lo utópico. La reconstrucción de expresiones discursivas emergentes analizadas a la luz de su función utópica,²⁵ no obstante, no nos determinan de modo preceptivo en la elaboración de nuestra normatividad ni en el diseño de nuestra utopía; nos ayudan a discernir la eticidad²⁶ vigente, identificar sus significados y su sentido, y formular una eticidad alternativa factible, en la que su vigencia suponga la mayor aproximación posible a la validez.²⁷

25. Roig ha distinguido entre género utópico y función utópica. Ha identificado en ésta última tres funciones específicas, a saber: función crítico reguladora, función liberadora del determinismo legal y función anticipadora de futuro (Roig, 1987). En continuidad con sus análisis, Estela Fernández ha señalado la función constitutiva de formas de subjetividad, en que las tres anteriores se fusionan (Fernández, 1995).
26. Siguiendo la distinción hegeliana entre moralidad y eticidad, Adriana Arpini escribe: «la eticidad resume las objetivaciones socialmente producidas e institucionalizadas en usos, costumbres, normas, códigos, leyes, según los cuales se orienta la vida social y política de los pueblos» (Arpini, 1997, 36).
27. Mario Sambarino distingue «entre lo que en un universo está vigente, y lo que en él es válido», que significa la diferencia entre «el orden de lo que es según valores» y el «orden de lo que es valioso que sea» (Sambarino, 1959).

Bibliografía

- ACOSTA, Yamandú. (1991). «José Pedro Varela: los escritos de *La Revista Literaria* (1865–1866)», en ídem et al.: *Resumen Pedagógico* n.º 6, Montevideo, pp. 17–27.
- (1992). «La filosofía de la historia americana como inversión de la filosofía de la historia hegeliana», en ídem et al.: *América Latina Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. II. México, UNAM, pp. 21–28.
- ARDAO, Arturo. (1963). *Filosofía de lengua española*. Montevideo, Alfa.
- (1986). «Panamericanismo y latinoamericanismo», en ídem et al.: *América Latina en sus ideas*, Siglo XXI, México, pp. 157–171.
- (1987). *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo, DP, Universidad de la República.
- ARPINI, Adriana, et al. (1997). *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*. A. Arpini (comp.), Mendoza, EDIUNC.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill Libros.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. (1986). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Jalisco, Universidad de Guadalajara.
- CLAPS, Manuel. (1979). «La historia de las ideas como historia de las ideologías», en ídem et al.: *La filosofía en América*.
- (1992). «La filosofía de la historia en el pensamiento rioplatense (desde la generación argentina de 1837 hasta Carlos Vaz Ferreira)», *Cuadernos Americanos*, n.º 36, México, UNAM, pp. 180–184.
- FERNÁNDEZ, Estela. (1995) «La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana», en ídem et al.: *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, San Juan (Argentina), EFU, pp. 27–47.
- GOLDMANN, Lucien. (1972). *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- MAGALLON ANAYA, Mario. (1997). «Criterio historiográfico para una historia de las ideas en América Latina», en *Cuadernos Americanos*, n.º 62, México, UNAM, pp. 87–103.
- MIRO QUESADA, Francisco. (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México, FCE.
- ORTIZ, Renato. (1996). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- RAMA, Ángel. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover. Ediciones del Norte.
- ROIG, Arturo A. (1977a). «De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación», *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 45–72.
- (1977b). Importancia de la historia de las ideas para América Latina. Pucará, Cuenca (Ecuador).
- (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE.
- (1987). «El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana», en ídem: *La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito.
- (1991). *Historia de las Ideas, Teoría del Discurso y Pensamiento Latinoamericano*. Bogotá, USTA.
- (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, EDIUNC.
- (1994a). *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (I: Nuestra América). Buenos Aires, CEDAL.

- (1994b). *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (II: Nuestro pensar). Buenos Aires, CEDAL.
- (1998). «Historia de las ideas», *Boletín de Filosofía* n.º 9, vol. 3 (Para un diagnóstico de la cultura latinoamericana), Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, pp. 11-33.
- SAMBARINO, Mario. (1959) *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*. Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.
- SASSO, Javier. (1989). *La escena histórica del pensamiento latinoamericano: una consideración epistemológica*. Caracas, Ediciones Previas n.º 9, Cuadernos Venezolanos de Filosofía, UCAB.
- (1990). «Sobre el pensamiento latinoamericano y su historiografía». *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. tomo LXIII, n.º 290, Caracas, pp. 31-44.
- (1992). «Arturo Ardao, historiador de las ideas», *Cuadernos Americanos* n.º 36, México, UNAM, pp. 140-151.
- (s/f). «Sobre el concepto de 'pensador latinoamericano'». Inédito, Caracas.
- Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, pp. 81-83.
- ZEA, Leopoldo. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, Ariel.
- (1978). *Filosofía de la historia americana*. México, FCE.

Resumen

Luego de identificarse estrictamente la historiografía de referencia (la historia de las ideas en América Latina) y señalarse algunas de sus transformaciones más significativas cumplido medio siglo de su desarrollo, se efectúan algunas consideraciones reflexivas que debaten problemas relevantes planteados en el curso del mismo. Tras preguntarse sobre la internalidad de la Historia de las ideas en la región y sobre su contenido temático (¿Historia de las ideas filosóficas, jurídicas, políticas, de las ideologías?), el autor repasa las corrientes historiográficas «globalizantes» y las «deconstruccionistas» que intentan recuperar las «pequeñas historias». Se entiende que tales consideraciones pueden permitir un posicionamiento mejor fundado frente a dicha tradición historiográfica y a su eventual pertinencia como línea de trabajo para el siglo y milenio que están por iniciarse.

Descriptores

HISTORIOGRAFÍA
 HISTORIA DE LAS IDEAS
 AMÉRICA LATINA
 MODERNIDAD