

## LAS FORMAS DE EJERCICIO DE LA RAZÓN PRÁCTICA. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN FRANCISCO BILBAO Y JULIÁN SANZ DEL RÍO

Arturo Andrés Roig (\*)

En la reconstrucción de una Filosofía Latinoamericana, la presencia de la Filosofía de la Historia es insoslayable. Más aún, no podría ser entendida aquella en su desarrollo, si no tuviéramos en cuenta el peso que ha tenido particularmente en la segunda mitad del siglo XIX, como tampoco podríamos entender algunos de los más destacados desarrollos de la filosofía en la América de habla castellana y lusitana, si no tuviéramos presente el proceso de reformulación de la Filosofía de la Historia que se inició en las primeras décadas de este siglo XX. La crisis contemporánea de esta larga tradición, iniciada en la década de los 70 del siglo XX, es una prueba más del significativo lugar que el discurso denominado «Filosofía de la Historia» ha tenido en todo momento.

Ante posiciones que quieren ver en él una forma unívoca, manifestación, además, de una razón avasalladora, como si el universo discursivo fuera extraño a la conflictividad social, resulta interesante recordar que en sus orígenes la Filosofía de la Historia, así bautizada por Voltaire en su célebre *Essais* de 1756, desplazó la historiografía tradicional hacia las costumbres, territorio hasta ese entonces no atendido y, en relación con ellas, anticipándose a lo que se conoce como Historia de las mentalidades, hacia lo que denominó *esprit des nations*. Ya sabemos que en nuestros días todo ese interesante esfuerzo innovador y ciertamente revolucionario, ha quedado enmarcado dentro de la crítica general a la razón ilustrada, de la cual de

---

(\*) Filósofo. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

modo sistemático se subrayan sus tendencias hacia una universalización desconocedora precisamente de lo particular. Y por cierto que esa acusación, a más de otras, no son sin fundamento, pero de todos modos al enjuiciarla se cae en lo mismo que se le acusa, se dejan de ver los matices y contradicciones que siempre ha tenido en su seno.

Y centrándonos en lo que es a la cuestión de la Filosofía de la Historia es importante que señalemos, además, que si bien, como forma discursiva, se nos presenta bajo la forma de «relato», con lo que se aproxima interesantemente a otras formas discursivas no tradicionalmente filosóficas y esto ya plenamente en el siglo XVIII, como puede ser la novela, tiene otros matices que derivan no de la enumeración y descripción de las etapas que han recorrido o han de recorrer determinados sujetos tales como la humanidad, las ideas, las naciones y otros semejantes, sino de un núcleo crítico que muchas veces es particularmente importante. Ya señalamos cómo nace la Filosofía de la Historia en Voltaire, precisamente, como crítica de una historiografía imperante, hecho que prácticamente se va a repetir en las más diversas formulaciones. Y, apuntando ya a lo que nos interesa de modo particular en este caso, a saber, el papel que la Filosofía de la Historia ha jugado y juega dentro de una Filosofía Iberoamericana, es importante destacar que uno de los motivos de ese maridaje se encuentra en la presencia de una temática muchas veces obsesiva y que ha acompañado a las filosofías preocupadas por nuestras cosas, que tiene que ver con cuestiones absolutamente constantes y que han recibido diversos nombres: identidad de los pueblos hispanoamericanos, identidad de la «raza», identidad nacional, cultural, etc. y junto con ese asunto y sus variantes, la cuestión de la meta o destino de nuestros pueblos en la historia. No olvidemos que este último tema ha tenido una fuerza muy grande en ciertas etapas casi conjuntas, por ejemplo, la definitiva constitución de nuestras repúblicas, en América, hecho que se extiende a lo largo de todo el siglo XIX y la profunda depresión que acompañó en España al tema de la llamada «decadencia española», particularmente en las últimas décadas del mismo siglo.

Los antecedentes de esta compleja problemática, ya lo dijimos, aparecen entre nosotros -me refiero en este caso a nuestra América- a inicios del XIX- Juan Bautista Alberdi, decía precisamente allá por 1837 en su **Fragmento preliminar al estudio del derecho** que «La Filosofía de la Historia es ciencia nueva que nos es desconocida»<sup>1</sup>. Y esto no es de extrañar si se piensa que en Alemania la nueva ciencia, bautizada como dijimos por Voltaire en 1756, recién comenzó a difundirse por obra de las célebres **Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit** de Herder, obra concluida de escribir en 1791; además debemos tener presente que a fines del siglo

---

<sup>1</sup> Alberdi, Juan Bautista, **Fragmento preliminar al estudio del derecho**, Buenos Aires, Ed. Hachette, 1954, p. 42.

XIX, en 1875, Adolphe Franck en su conocido **Dictionnaire des Sciences Philosophiques** declaraba que «La Filosofía de la Historia recién ha comenzado su tarea» y que Oswald Külpe, todavía en 1895 decía que «Entre las disciplinas filosóficas, la Filosofía de la Historia se desarrolló en último lugar. Es la única a la que la Antigüedad no aportó ninguna contribución esencial y es, a la vez, la única sobre cuyo objeto y tarea no se ha llegado aun a ningún acuerdo en la actualidad». Debemos tener muy presente que ni Franck ignoraba las monumentales filosofías de la historia de Jules Michelet y de Edgard Quinet, en Francia, ni Külpe, por su parte, los escritos de Herder y Hegel. La verdad es que la discusión acerca de la Filosofía de la Historia en la larga etapa de la Restauración posterior a la Revolución Francesa, se había constituido en uno de los lugares teórico-prácticos más polémicos de Europa. Tal vez no esté demás recordar en este momento que la Filosofía de la Historia de Augusto Comte fue, en buena parte, respuesta a las de Michelet y Quinet.

Si nos atenemos a las opiniones sobre la Filosofía de la Historia y sus primeras manifestaciones explícitas entre nosotros, debemos decir que si bien en Occidente su cuna fue la Ilustración, en Iberoamérica el marco de aquéllas se dio con el Romanticismo. Y ya sabemos que los románticos dieron respuestas más ricas que las de los ilustrados a temas tales como los de identidad y destino, en particular referidos a los conceptos de nación y pueblo.

Acorde con lo que venimos diciendo, de hecho parece ser, por lo menos por lo que sabemos hasta ahora, que la Filosofía de la Historia hizo su presencia abiertamente en Iberoamérica al promediar el siglo XIX y siempre dentro del clima romántico. La contemporaneidad de estos fenómenos ideológicos dentro del mundo hispánico se nos presenta de un modo ciertamente interesante. Precisamente, casi al mismo tiempo, en Buenos Aires, en 1853, el filósofo chileno Francisco Bilbao leyó su discurso titulado «La Ley de la Historia» y, al año siguiente, ateniéndonos a lo que nos informa Teresa Rodríguez Lecea, escribió el filósofo español Julián Sanz del Río unas páginas tituladas precisamente «Filosofía de la Historia»<sup>2</sup>.

Nos interesa destacar que en ambos casos la novel ciencia se nos muestra con una doble faz, por un lado, se trata de formulaciones que surgen como rechazo de lo que se entiende como otra «Filosofía de la Historia» o, por lo menos otra comprensión de la historia y, en tal sentido, ofrece un matiz crítico; ambas filosofías muestran, además, particulares conexiones con una «Filosofía americana», en el caso de Bilbao y con una «Filosofía española», en el de Sanz del Río. Y esto no es de extrañar, sobre todo si pensamos en aquella temática de identidad y destino de tan fuerte presencia en estas formas discursivas. Por lo demás, aquella queja de Alberdi en el sentido de que la Filosofía de la Historia era una ciencia desconocida aun entre nosotros, se

---

<sup>2</sup> Rodríguez Lecea, Teresa, **Antropología y filosofía de la historia en Julián Sanz del Río**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 156. El texto de Sanz del Río ha sido publicado por Franco Díaz de Cerio, Centro de Estudios Sorianos, CSIC, 1977, pp. 6-68.

relacionaba de modo manifiesto con su afirmación de la necesidad de elaborar una «Filosofía americana», cuestión que planteó en su célebre curso de 1840<sup>3</sup>. Y a propósito de estas posiciones alberdianas viene al caso recordar que su denuncia de que no teníamos aun una Filosofía americana y, conjuntamente con ella, como parte de ella, una Filosofía de la Historia americana, se apoyaba en afirmaciones paralelas leídas en Theodoro Jouffroy, el admirado filósofo, que había hablado acerca de cómo los dogmas terminan y es indispensable iniciar otros<sup>4</sup>. ¿No era éste, en buena medida, el sentimiento que impulsó a más de uno de los primeros krausistas españoles cuando hablaban de una «Filosofía novísima»?

En efecto, si regresamos a aquellos dos primeros escritos sobre Filosofía de la Historia que hemos mencionado, los de Bilbao y Sanz del Río, es sostenible que los mismos tenían como apoyo doctrinario la exigencia de la construcción de un saber «americano» y de un saber «español». Bilbao, en otro de sus libros, **El Evangelio Americano**, texto atravesado todo él por una Filosofía de la Historia inspirada en la tesis de Jules Michelet según el cual a cada pueblo le toca escribir un «versículo» de la «Biblia de la Humanidad», invoca precisamente y con los mismos términos de Alberdi, una «Filosofía americana»<sup>5</sup>. Por su parte, si bien sabemos que la idea de la existencia de una «Filosofía española» había sido rechazada por algunos, entre ellos Gumersindo de Azcárate y Manuel de la Revilla, posiblemente todavía fuertemente impresionados por los hálitos nefastos de la Restauración, no fue así tal como nos lo dice el Padre Jobit, en Sanz del Río, quien había orientado a sus discípulos en otro sentido, mirando más hacia adelante que hacia atrás. «El maestro -dice- no negaba la existencia de un genio castellano, ni de una filosofía española»<sup>6</sup>. No está demás que recordemos aquí aquellos «ensayos» -como les llama Sanz del Río a los textos de Krause por él traducidos y a los que puso por título **Ideal de la Humanidad para la vida**, libro asimismo totalmente atravesado por una Filosofía de la Historia- que para él «concertaban -decía- con el carácter y condiciones morales de mi pueblo». En otra línea de desarrollo, enfrentado a los krausistas, retomará más tarde por su parte Marcelino Menéndez y Pelayo, en su defensa de la **Ciencia española**, la afirmación de una «Filosofía española» que en él, como en la mayoría de los escritores de la época, acuciados por la temática de identidad y destino, no era ajena a la inevitable Filosofía de la Historia, implícita o explícita<sup>7</sup>.

No es nuestra intención ocuparnos de una búsqueda comparada entre planteos

---

<sup>3</sup> Alberdi, Juan Bautista, *Ibidem*. "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", en *Obras póstumas*, Buenos Aires, 1870, tomo I, 1840.

<sup>4</sup> Jouffroy, Théodore, *Mélanges philosophiques*, Paris, Fayard, 1997.

<sup>5</sup> Bilbao, Francisco, *El evangelio Americano*, Buenos Aires, Américalee, 1943, p. 56.

<sup>6</sup> Jobit, Pierre, *Led éducateurs de l'Espagne contemporaine*, Paris, Boccard, 1936 I, p. 244.

<sup>7</sup> Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa Calpe, I, 1979, pp. 41-59.

americanos y españoles sobre estos temas, pero eso sí quisiéramos dejar puesto en claro que el hecho de la relación de la Filosofía de la Historia y una Filosofía Iberoamericana, en cualquiera de los sentidos que se le quieran dar a ésta, pareciera haber tenido inicios paralelos entre nosotros, como también que aquella relación se ha mantenido bajo diversas expresiones debido a que la originaria Filosofía de la Historia no ha tenido un desarrollo muy simple. En efecto, a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, se nos presenta dentro de un abigarrado bloque discursivo en el que convive con la Psicología de los Pueblos, con la Sociología y con la Historia de las Ideas. Y es justamente teniendo en cuenta estos parentescos y aproximaciones, de los que hablaremos necesariamente luego, que Miguel de Unamuno, impugnador de la idea de una «Filosofía española», según nos lo hace saber José Luis Abellán, aceptaba que podía hablarse de ella si se pensaba en la existencia de un cierto «temperamento étnico español»<sup>8</sup>.

La permanente crítica que ha acompañado a las diversas formulaciones de Filosofía de la Historia, es un hecho innegable en los textos de estos dos fundadores de los que estamos hablando, Francisco Bilbao y Julián Sanz del Río. Dicho sea esto sin pretender que haya habido entre ellos algún mutuo conocimiento. De hecho Bilbao ninguna noticia tuvo de las novedades que traía el krausismo en España y la imagen que tenía de la filosofía en la Península no era otra que la de la restauración fernandina y sus nefastas proyecciones en la política y la vida espiritual de la nación. A pesar de esto, si tenemos en cuenta los planteos de Bilbao, derivados básicamente de las tesis de Edgard Quinet, su amado maestro de quien se consideraba hijo, coinciden en puntos fundamentales con rasgos de Filosofía de la Historia que pueden señalarse en los apuntes de 1854 así como en las páginas del célebre **Ideal de la Humanidad para la vida**. Por de pronto hay algo que es fundamental en ambos, el saber de la historia es construido mirando hacia adelante. No se trata de justificar el pasado, por supuesto, tampoco de ignorarlo, pero eso sí de disponer de las herramientas que nos permitan enjuiciar a los hechos desde un principio *a priori* que en ambos es denominado «Ideal», y, por cierto, Ideal de la Humanidad como sujeto omnicomprensivo. Asimismo hay en ambos, más allá de una cierta fe en la posibilidad de una sociedad mejor y más justa, un rechazo de la necesidad en la historia y con ello de la doctrina del progreso como hecho fatal. En todo momento lo que se pretende es ofrecer normas espirituales para una acción humana responsable y en la que si bien será la razón la que habrá de guiarla, también juega un importante papel la voluntad, lo que supone una comprensión de la vida humana como esfuerzo. De ahí la interesante declaración de Bilbao: «Elevemos, pues, -decía- como ley de la humanidad, la fuerza de la voluntad. Esto es, hacer penetrar el estoicismo en la Filosofía de la Historia»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>9</sup> Bilbao, Francisco, “La Ley de la Historia” en **Obras Completas**, Buenos Aires, 1865-1866, II, pp. 137-168.

No nos cabe duda que estamos en ambos casos, en Bilbao y en Sanz del Río, ante formas de un saber emergente, en combate contra ideologías, creencias y filosofías académicas que apuntaban a la defensa de lo establecido, a veces hasta llegar a lo que se denominó, no sin error, «Pensamiento servil». Y eso se producía tanto en España como en América. Enfrentado a las formulaciones de la Filosofía de la Historia que fueron características de la Restauración en toda Europa y que tenían eco entre nosotros, Bilbao se lamentaba precisamente de que en tierras americanas se hubiera llegado a considerar como hechos «providenciales» y, por tanto, necesarios y justificables «La conquista americana, la extinción de las razas, la servidumbre de los indígenas, la esclavitud de los negros, la anarquía y hasta el despotismo de los monstruos americanos»<sup>10</sup>.

Ahora bien, lo que nos permite realmente captar la conflictividad que se expresa a través de la Filosofía de la Historia desde su mismo nacimiento, se pone tal vez más en evidencia si tenemos en cuenta lo que ya desde sus inicios se caracterizó como la «lógica» de la historia. Para Bilbao hay, por de pronto, dos filosofías de la historia contrapuestas, a las que denomina «Filosofía de la Historia del Viejo mundo», a la una y a la otra, del «Nuevo mundo» y que él pretende expresar. Pues bien, si estudiamos los desarrollos de la primera nos encontramos con que hay una Filosofía de la Historia propia de los pueblos y que responde en ellos a lo que llama «un pensamiento dominante», algo así como el *esprit des nations* de que hablaba Voltaire. Un ejemplo de esto lo tenemos entre los romanos imperiales quienes orientaron su vida desde la idea de que debían dominar el mundo, espíritu de dominación que habrá de caracterizar a las naciones europeas.

Mas, no es tanto este «espíritu de las naciones» o régimen de «pensamientos dominantes» lo que le alarmaba a nuestro Bilbao. Lo que sí realmente le parece repudiable es el hecho no tanto del impulso de conquista, como la tarea de justificarla una vez satisfecha. Y en ese sentido, su denuncia va más contra los ideólogos de la colonización y dominación del mundo, que contra los pueblos y sus «pensamientos dominantes». Y es precisamente en ellos en los que se ve el funcionamiento de una lógica repudiable. Se trata de una Filosofía de la Historia que «narra» o «relata» los hechos, sin interesar el dolor, la injusticia, las marginaciones y en fin, las atrocidades, vistos todos como momentos inevitables que concluyen en un presente que les otorga validez y justificación. «Todos los sistemas que conozco -nos dice- desde San Agustín hasta Hegel, desde Bossuet hasta Herder, son aspectos diversos de la fatalidad absoluta encarnada en el movimiento de los pueblos. La Filosofía de la Historia ha sido -concluye- para todos estos escritores una manifestación de la fatalidad»<sup>11</sup>.

Así como para Herder, los defensores de la Ilustración habían armado una

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 145.

verdadera «novela» para justificarla históricamente, del mismo modo para Bilbao, Bossuet, mucho antes por cierto, había por su parte construido un «verdadero romance de la fantasía histórica» y actuando como un «maquinista teatral» había ordenado el «drama» cualificando los personajes y los hechos a su antojo y conveniencia. Y todo entraba, por cierto, dentro de un plan que el autor atribuía a Dios y de acuerdo con el cual los acontecimientos estaban todos previstos y determinados y en nada importaba la sangre, el dolor, la miseria, pues ya con el gobierno del Papado había llegado el momento definitivo de reconciliación de la humanidad<sup>12</sup>. Años más tarde, en el **Evangelio americano** retomando esta denuncia dirá que Bossuet «torturó la historia para que fuesen todos los hechos una explicación o preparación del cristianismo» y aproximándose a la denuncia de Herder que recordamos antes, dirá que del mismo modo se dedican a «torturar la historia» los que pretenden beneficiarse de la Revolución Francesa, movimiento del que desean ser considerados como sus herederos<sup>13</sup>. La denuncia apuntaba, en este caso y de modo evidente, contra el liberalismo doctrinario de Victor Cousin e inclusive alcanzaba a Jouffroy.

¿Cuál era el instrumento de tortura con el que se fabricaban todos estos relatos? Pues, un principio según el cual hay una mano que todo lo dirige y que los seres humanos no tienen a su alcance criterios para juzgar sus designios, aun cuando en algunos casos, se admita en favor de aquéllos un cierto grado de libertad. Y lo que es peor y más grave, que quienes así fabrican la historia son siempre los que en el momento en el que están haciéndolo se están beneficiando de un pasado que, cualquiera sea su valor o disvalor, ha concluido en la situación de poder del que gozan. Y en esos términos nos presenta la figura de Hegel, máximo exponente de la Filosofía de la Historia, con palabras que anticipan aquel «pensamiento de faraón» que José Ortega y Gasset le atribuía. «La síntesis de los contrarios -dice Bilbao comentando la famosa dialéctica- está en las naciones germánicas. Entre las naciones germánicas, la Prusia; entre las ciudades de Prusia, Berlín; y entre los hombres de Berlín, el filósofo Hegel venía a ser -dice- la expresión del absoluto revelado en la Historia»<sup>14</sup>. La lógica que denuncia, es pues, la del europeocentrismo, tal como era puesta en ejercicio particularmente por franceses y alemanes. Y esa es la lógica que habrá de ser revertida y que, para Bilbao, ya lo está a tal punto que llega a declarar su muerte. No olvidemos que el filósofo chileno se enfrentaba polémicamente con una Europa en la que se había impuesto la Restauración con una fuerza jamás pensada por todos aquellos que habían participado de las ilusiones de libertad y ascenso

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 147-150.

<sup>13</sup> Bilbao, Francisco, *El Evangelio Americano*, ed. cit., pp. 108-109.

<sup>14</sup> Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, II, p. 560 y Francisco Bilbao, “La Ley de la Historia”, ed. cit., p. 146.

social que había prometido en su momento la Revolución Francesa. «Tal es señores -decía- el último resultado de la Filosofía de la Historia en el Viejo mundo. Antes de morir ha querido sin duda eternizarse, encarnando en sus siglos las revelaciones del Eterno. Tal es el proceder -concluía- de los pueblos caducos y de los sacerdotes temblorosos que ven emanciparse la plebe sometida»<sup>15</sup>.

¿Tenía sentido que frente a esa «Filosofía de la Historia del Viejo mundo» se hablara de una «Filosofía de la Historia del Nuevo mundo»? La pregunta la hacemos porque habíamos señalado los puntos de equivalencia que hay entre la Filosofía de la Historia de Bilbao y la que surge de los escritos de Sanz del Río. Ambos expresan, sin duda, formas emergentes de pensamiento y ambos se oponen a la Restauración. Pero y he aquí una diferencia que no es poca, en las páginas traducidas o escritas por el filósofo español, no encontramos manifestaciones de repudio contra las formas del colonialismo y sabido es cuál fue la lamentable actitud de más de un krausista ante las exigencias de independencia de puertorriqueños, dominicanos y cubanos antes de 1898, sí por el contrario expresiones colonialistas del propio Krause y de Sanz del Río. En este sentido sí debemos decir que Bilbao da inicio a un tipo de discurso de Filosofía de la Historia que tendrá numerosas manifestaciones a lo largo del siglo XIX y que tal vez culmine con los escritos de José Martí dentro del cual la problemática del colonialismo y del imperialismo, ausente en los liberales progresistas españoles, será tema central. Cuando alrededor de la década de los 40 de este siglo surja la amplia obra de Leopoldo Zea, la Filosofía de la Historia se presentará en él, en este sentido, como una clara prolongación de lo que Bilbao denominó «Filosofía de la Historia americana».

Pero todavía debemos decir algo más sobre el interesante «discurso» que Bilbao pronunció en Buenos Aires en 1853. En pocas palabras, debemos preguntarnos cuál es la lógica desde la que organiza su propio esquema teórico de la historia. Por de pronto nos parece interesante observar que comienza estableciendo una distinción entre «narración» y «doctrina» de la historia y luego nos aclara que «La doctrina es la lógica de una premisa que se mueve entre los hechos», premisa o como también la llama «ley de la historia» que permite colocarnos por encima de la empiricidad, sin caer por otro lado en los caprichos especulativos de muchos filósofos que creen haber dado con ella, tal el caso de Schelling y de la «filosofía alemana» en general<sup>16</sup>. Las respuestas de Bilbao vuelven a aproximarse a los planteos krausistas españoles tal como los expresaba Sanz del Río a través de sus escritos y traducciones, en particular, citémoslo una vez más, el **Ideal de la Humanidad para la vida**. Casi en términos equivalentes al del célebre título, Bilbao nos dibuja ese principio *a priori* que está más acá de lo empírico y más allá de lo inútilmente especulativo: el Ideal, que no es

<sup>15</sup> Bilbao, Francisco, *Ibidem*, p. 154.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 156.



ajeno al derecho entendido dentro de los términos de un desarrollo pleno de la individualidad mediante un ejercicio de la libertad. Y por supuesto que ese Ideal implica un sujeto, a saber, cada uno de nosotros que lo comparte y un sujeto último, la Humanidad, que funciona como una especie de reaseguro metafísico de todo el sistema. Y ya sabemos el modo como han jugado estas metáforas fundantes en las diversas etapas vividas desde la Revolución Francesa hasta la Restauración en Europa, o desde nuestras Guerras de la Independencia en América, o las de independencia contra el poder napoleónico en España y los modos como se vivieron las consecuencias de la Restauración en el mundo iberoamericano. Panorama éste que podríamos todavía enriquecerlo si distinguimos entre momentos de un liberalismo de la libertad o emergente y, posteriormente, un liberalismo del orden. Dentro de lo primero, estuvo Bilbao, y dentro del segundo, todos los positivistas iberoamericanos, en particular, los seguidores de Augusto Comte y su escuela. Fácil es por cierto señalar la posición de Sanz del Río en cuanto liberal progresista, diferenciado de Bilbao en la cuestión colonial que ya hemos comentado y que evidentemente introducía en el caso del pensador chileno un marco de problemas extraños a la mirada europea de la que no escaparon los krausistas.

De esta breve presentación de dos manifestaciones de la Filosofía de la Historia en el mundo iberoamericano, a las que podríamos considerar como fundacionales, se concluyen varias cuestiones de interés para la Historia de las Ideas. Por de pronto que no es posible considerar el enunciado de estos discursos sin tener en cuenta que integran lo que se ha llamado «universo discursivo» en el que se encuentran confrontados con otras manifestaciones enunciativas que se les oponen de diversas maneras y en los que las encontramos aludidas, o simplemente eludidas. En los casos que hemos presentado, la Filosofía de la Historia del Viejo mundo y la del Nuevo mundo que se le contraponen, según las denomina Bilbao, son ambas, formas discursivas que cohabitan, digámoslo así, dentro de un mismo universo y nos muestran a éste en uno de sus aspectos que constituyen su interna dinamicidad conflictiva.

Otra cuestión de interés tiene que ver con la lógica que estos filósofos le atribuyen al proceso histórico, la que no es extraña, por cierto, a una dialéctica que es expresión de lo que se entiende como una cierta regularidad en la marcha de los acontecimientos. Pero, por lo mismo que hay una dialéctica atribuida a la historia, hay también lo que hemos denominado en nuestros estudios sobre este tema, una «selección pre-dialéctica» de los hechos que luego han de ser dialectizados. El caso más conocido y discutido es, por poner un ejemplo que ha pesado mucho dentro de la tradición intelectual iberoamericana y, más particularmente, latinoamericana, el de la exclusión de Sudamérica, colocada fuera del marco de la Historia mundial, y ubicada en el preliminar geográfico de la misma por parte de Hegel. Interesantemente Bilbao nos habla de que hay quienes, según su expresión, «retuercen la historia». Es decir, no sólo silencian lo no-dialectizable, sino que trabajan con una tabla de valoraciones

que les permite, en sentido contrario al de la selección mencionada, sumar a la historia, en sentido positivo, hechos que para otros son en sí mismos negativos. La constatación de este fenómeno le llevó al maestro chileno a declarar la muerte de esa Filosofía de la Historia, con lo que anticipó, asimismo, otro hecho que se ha venido repitiendo como momento característico de este tipo discursivo. En efecto, hasta nuestros días ha habido una Filosofía de la Historia que ha sido considerada, por diversos motivos, como una visión distorsionada de lo histórico, como consecuencia de lo que se ha entendido como expresión de intereses sectoriales y espíritu de justificación.

Interesante resulta recordar que para el filósofo mexicano Antonio Caso -sin ocuparnos en este momento de la problemática general que se da en él relativa a la Filosofía de la Historia, no exenta de contradicciones -no sólo no se podía ya sostener la falsa doctrina del progreso, tal como surgía de los tres famosos estadios comtianos, sino tampoco una continuidad de los hechos históricos mismos. «La dialéctica hegeliana -dice- es como un intento imperialista que viene a negar los «datos inmediatos de la conciencia» y, con ellos, ese básico y fundamental, el de la «libertad creadora». Y en lo que respecta a la continuidad del proceso histórico señala la incompatibilidad que hay entre la filosofía en cuanto saber de lo universal y la historia en cuanto saber de lo individual, únicamente alcanzable por vía de la intuición. De este modo, apoyado en las herramientas teóricas que le ofrecía el bergsonismo, declara concluida -digamos, «muerta»- la «Filosofía de la historia clásica», particularmente la representada por Hegel y Comte. De todos modos, deshechos los fundamentos de ésta, a saber, su continuidad, su necesidad y su universalidad, no renunciaría, por cierto, Caso a la Filosofía de la Historia, a la que veremos reaparecer, con diversas versiones en sus escritos. Diríamos que en él el «progreso» y la «continuidad» no se borran, sino que se los mira como contingentes, lo cual no resulta incompatible con los característicos momentos con los que se dibujaba tradicionalmente los pasos posibles del acontecer histórico<sup>17</sup>.

Y otro tanto vemos que se produce en la comprensión filosófica de la historia en Leopoldo Zea, discípulo y continuador de Caso. Tal vez la fuerza con que Zea propone una nueva Filosofía de la Historia sea mayor que la que surge de su antiguo maestro. Interesantemente, el libro de Zea titulado **América en la conciencia** en el que declara que «En nuestros días la filosofía tiene necesariamente que ocuparse en forma muy principal de la historia»<sup>18</sup>, apareció en 1953, exactamente un siglo después del ya comentado discurso de Francisco Bilbao «La Ley de la Historia», pronunciado en 1853. A lo largo de todo el siglo podría decirse que los caracteres que muestra el interesante texto bilbaíno, se mantienen. También Zea discute y rechaza una Filosofía

---

<sup>17</sup> Caso, Antonio, **El concepto de historia universal**, México, Ed. Botas, 1933, p. 452.

<sup>18</sup> Zea, Leopoldo, **América como conciencia**, México, UNAM, segunda edición, 1972, cap. 1: “Toma de conciencia y comprensión histórica”, pp. 17 y ss.

de la Historia ejercida entre nosotros los latinoamericanos, a la que acusa de ser un discurso alienante y, sobre todo, organizado sobre una dialéctica defectiva; denuncia el peso ideológico de la Filosofía de la Historia europea, en particular la del siglo XIX, en cuanto herramienta de justificación del poder mundial, filosofías ambas ante las cuales hace su propuesta. Más allá de que estemos de acuerdo con planteos que se han hecho a lo largo de este siglo que se cumplió en 1953 con la obra de Zea y con el que reinstaló la Filosofía de la Historia dentro de la Filosofía Iberoamericana como uno de sus ejes principales, lo que nos interesa es destacar que este discurso, de construcción tardía, para muchos de dudosa científicidad y para otros de radical importancia frente al juego de las justificaciones culturales del mundo occidental, no ha escapado nunca al régimen de contradicciones sociales. Y es precisamente reinstalando sus múltiples formas, dadas en cada uno de sus cultores, en ese ámbito, que podremos como historiadores de las ideas alcanzar un conocimiento de su funcionamiento, así como de los papeles que ha jugado.

Por cierto que como una de las consecuencias del giro lingüístico, la necesaria relación que Zea ve entre Historia de las Ideas y Filosofía de la Historia -posición que originariamente se encontraba ya enunciada en Theodoro Jouffroy<sup>19</sup>- lleva a otras respuestas que afectan a ambas disciplinas. Las «ideas» se resuelven en formas discursivas y los discursos, tal como lo hemos afirmado más de una vez, se dan incorporados en universos en los que juegan, básicamente, las categorías ya señaladas de alusión y elusión, entre otras. Y por cierto también que la doctrina de los universos discursivos no parte del borramiento del sujeto, sino que lo reinstala como sujeto de enunciación dentro de la normal conflictividad social tal como se expresa en el mundo del lenguaje. Y por cierto que el descubrimiento de los universos discursivos no sólo permite poner en ejercicio una teoría crítica de las ideologías, sino también una lectura de las formas ricas y complejas de la transdiscursividad a través de las cuales descubrimos los a veces secretos parentescos entre filosofías narrativas de la historia, relatos utópicos, cuentos tomados del mundo popular, o novelas, sin que pretendamos restar a ninguno de ellos el valor o disvalor que puedan tener en relación con la praxis social<sup>20</sup>.

¿Cuál es el peso de estas formas discursivas que integran las diversas manifestaciones de la praxis teórica? Pues, la Historia de las Ideas es una de las vías para responder a la cuestión y, por cierto, que no pretendemos que sea la única. Y ello será posible, por cierto, siempre y cuando no caigamos en categorías simplificadoras desde las cuales se pretende haber alcanzado un nivel de crítica y que se convierten, como lo ha señalado Román de la Campa en «inescapables rejillas

---

<sup>19</sup> Jouffroy, Théodore. "Réflexions sur la philosophie de l'histoire", en *Mélanges philosophiques*, ed. cit., p. 49.

<sup>20</sup> Roig, Arturo Andrés, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Ediciones USTA, 1993.

carcelarias»<sup>21</sup>. Concretamente, nos estamos refiriendo al insostenible concepto de «Ciudad letrada» acuñado por el crítico uruguayo Ángel Rama y su opuesto, no menos insostenible, de «Ciudad real», los que parten de una gratuita y hasta caprichosa demonización de la escritura, de un restablecimiento del viejo dualismo de «civilización y barbarie», aun cuando se inviertan sus valores, y se cae en una idealización y deshistorización de la palabra oral, como pretendido lugar del otro dominado, que lleva a ignorar que la voz puede servir también para humillar y dominar, así como la escritura para reconocer la dignidad ajena.

La otra cuestión que interesa a una Historia de las Ideas tiene que ver con la impugnación lanzada contra ciertas formas categorizadas como “relatos”. La función social de estas formas discursivas puede ser discutida, mas nunca como negativas en sí mismas. Las Filosofías de la Historia -hemos dicho- no escapan, cuando son expresamente “narrativas”, al mundo de los “relatos” y tal vez su valor sea únicamente metafórico. Lo más prudente para un pensamiento latinoamericano o iberoamericano sería no caer en tales formas discursivas, sino colocarse “antes que ellas” y determinar los modos de objetivación de los que dependen, en relación con las distintas formas de saber práctico<sup>22</sup>, saber dentro de cuyo ámbito se deberían estudiar las Filosofías de la Historia. Y ya para concluir, con Filosofías de la Historia o sin ellas, en última instancia, no se ven cuáles puedan ser los motivos para renunciar a la construcción y propuesta de ideales regulativos, acompañados lógicamente del ineludible espíritu crítico.

---

<sup>21</sup> De la Campa, Román, *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, 1997, p. 20. Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Montevideo, segunda edición, Ed. Arca, 1998.

<sup>22</sup> Roig, Arturo Andrés, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC), 1993, p. 210.