

## LA HISTORIA INTELECTUAL LATINOAMERICANA Y EL MALESTAR DE NUESTRO TIEMPO

Elías José Palti\*

### *Resumen*

La mayoría de los estudios en historia intelectual latinoamericana gira todavía en torno de una serie de oposiciones. Lo que subyace en estos enfoques son cuestiones de orden epistemológico que no ofrecen demasiadas alternativas. El malestar presente yace más en la crisis de una serie de tópicos relativos a las ideas latinoamericanas del pasado que en la descomposición de un modelo analítico, que no logra recomponer un nuevo horizonte teórico. Esto conduce al objeto de este trabajo que es intentar mostrar que la crítica centrada en los presupuestos ideológicos en la que ésta se fundó no alcanza a minar las premisas en que dicha tradición se sustentó.

### *Abstract*

Most of the studies that deals with Latin-American intellectual history are still impregnated with oppositions. It is understood that the duty of the History of the Ideas is to show the genealogies of thought, so it originates a badness that doesn't end. It means the decomposition of an analytic model that can't compose a new theoretic horizon. This paper pretends to show that critic based on ideological presupposes is not enough to deny the premises where this tradition is based.

*Palabras clave:* historia de las ideas, América Latina, ideología

“Me embarga siempre un miedo cuando oigo caracterizar en pocas palabras a una nación entera o a una época, pues, ¡qué enorme multitud de diferencias no comprende en sí la palabra nación, o los siglos medios o la antigüedad y la época moderna!”

Johann Gottfried Herder

“Sólo es definible aquello que no tiene historia.”

Friedrich Nietzsche

En las últimas dos décadas es perceptible un creciente malestar entre los especialistas respecto de la vieja tradición de historia de “ideas”, cuyo máximo representante es Leopoldo Zea. Se le cuestiona, fundamentalmente, el carácter fuertemente ideológico y

---

\* Universidad Nacional de Quilmes - Conicet. Dirección: Caperucita 1172 (1424), Capital Federal. Correo-e: epalti@unq.edu.ar

dicotómico de su perspectiva historiográfica. Como señaló Guerra, para Zea y su generación, la escritura de la historia era “más que una actividad universitaria, un acto político en el sentido etimológico de la palabra: el del ciudadano defendiendo su *polis*, narrando la epopeya de los héroes que la fundaron”<sup>1</sup>. La creciente profesionalización de la práctica historiográfica converge así con cambios más generales en el clima político en la exigencia de nuevos enfoques menos sometidos a demandas externas a la disciplina. Los trabajos de Hale marcarían un punto de inflexión al respecto. Al menos en el caso de México, que es el que servirá aquí como punto de mira, todos los intentos “revisionistas” en el área remiten a él. Según señala Fernando Escalante Gonzalbo: “Antes de que (Hale) se entrometiera, podíamos contarnos un cuento delicioso, conmovedor: aquí habíamos tenido —desde siempre— una hermosa y heroica tradición de liberales: que eran demócratas, que eran nacionalistas, que eran republicanos, que eran revolucionarios y hasta zapatistas (y eran buenos); una tradición opuesta, con patriótico empeño, a la de una minoría de conservadores: monárquicos, autoritarios, extranjerizantes, positivistas (que eran muy malos)”<sup>2</sup>. El propio Hale ha señalado reiteradamente como su principal contribución el haber arrancado a la historiografía de ideas mexicanas del plano ideológico subjetivo (del que, según afirma, él, en tanto que extranjero, no participaba) para resituirla en el suelo firme de la historia objetiva<sup>3</sup>.

Como veremos, no es exactamente allí, en el haber disipado el marcado ideologismo que impregnaba la obra de Zea, que radica el principal aporte de Hale. El punto, de todos modos, es que la contundencia (y justicia) de la crítica a la tradición precedente oscureció (injustamente) sus logros —*logros en los que aún sus críticos también se sostienen*. Si bien sería exagerado afirmar que Zea “inventó” la historia de ideas en América Latina, fue, sí, quien fijó las pautas fundamentales que le permitieron en su momento instituirlos como disciplina particular —y que, *apenas modificadas, subsisten hasta hoy*, permeando igualmente la obra de sus críticos.

En efecto, aunque despojados ya de toda retórica patriótica, la mayoría de los estudios en historia intelectual latinoamericana gira todavía en torno de una serie de oposiciones bien delimitadas (ilustración/romanticismo, racionalismo/nacionalismo, “libertad de los antiguos”/“libertad de los modernos”, modernidad/tradición, individualismo/organicismo, democracia/autoritarismo). Más allá de sus posibles usos ideológicos, éstas están, de hecho, estrechamente asociadas a lo que constituiría la tarea básica de las

<sup>1</sup> François-Xavier Guerra, “El olvidado siglo XIX” en Vázquez de Prada y Olabarrí (comps.) **Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)**. *Actas de las IV Conversaciones Internacionales de Historia*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1989, p. 595.

<sup>2</sup> Fernando Escalante Gonzalbo, “La imposibilidad del liberalismo en México” en Vázquez (coord.) **Recepción y transformación del liberalismo en México. Homenaje al profesor Charles A. Hale**, México, El Colegio de México, 1991, p. 14.

<sup>3</sup> Ante la afirmación de un amigo suyo antropólogo mexicano de que él, en tanto que extranjero, no podría alcanzar a comprender el pensamiento mexicano, Hale señala que “llegué a la conclusión, sin embargo, de que un extranjero no-comprometido puede estar mejor capacitado para aportar una comprensión novedosa de un tema histórico tan sensible como el liberalismo mexicano” [Charles Hale, **Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853**, New Haven y Londres, Yale University Press, 1968, p. 6]. En un artículo sobre la obra de Zea insiste que “un historiador extranjero tiene una oportunidad única. Ajeno a las consideraciones patrióticas, se encuentra libre para identificar las ideas dentro de su contexto histórico particular” [Hale, “The History of Ideas: Substantive and Methodological Aspects of the Thought of Leopoldo Zea”, **Journal of Latin American Studies** III, 1 (1971), p. 69].

historias de "ideas", esto es, trazar genealogías de pensamiento. De allí la práctica usual, que consiste en desagregar las ideas de un autor y tratar de clasificar y filiar sus diversos componentes (éste viene de la ilustración, aquél del romanticismo, este otro del ala radical del utilitarismo inglés). Sobre las bases de este método, los distintos autores intentarían establecer, por ejemplo, exactamente cuán modernas (o cuán tradicionales) fueron las distintas constituciones que emergieron en la región en el siglo diecinueve, y lo mismo respecto de las ideas de los diversos pensadores del período.

De allí también, pues, el persistente malestar, que no termina de disiparse. En definitiva, lo que subyace al mismo son cuestiones de orden epistemológico, refiere a los marcos teóricos dentro de los cuales se desenvuelve la disciplina, y que no ofrece demasiadas alternativas a la perspectiva historiográfica de Zea y sus contemporáneos. En última instancia, tras el malestar presente yace, más que la crisis de una serie de tópicos relativos a las ideas latinoamericanas del pasado, la descomposición de un modelo analítico, que fue en su momento sumamente productivo, pero que ha revelado hoy sus limitaciones, sin lograrse, sin embargo, recomponer un nuevo horizonte teórico, desarrollar nuevas herramientas analíticas que permitan a la disciplina reformular sus objetos y modos de aproximación a los mismos, los cuales siguen siendo, por lo tanto, en lo esencial, aquellos que heredó de aquellos cuyas perspectivas hoy han caído en descrédito.

Esto nos conduce al objeto de este trabajo. Según se intenta mostrar aquí, si bien es cierto que la vieja historia de "ideas" se ha vuelto ya obsoleta, lo cierto es que la crítica centrada en los presupuestos ideológicos en que ésta se fundó no alcanza aún a minar las premisas en que dicha tradición se sustenta, dejando intactas así la serie de sus antinomias de base, que ofrecen aún el marco para comprender el desarrollo de las ideas en la región —con lo que se termina, pues, reproduciendo enfoques, distintos de los anteriores, no tan obviamente connotados ideológicamente, pero no menos dicotómicos que aquellos cuya validez se cuestiona.

## Los orígenes de la historia de "ideas" en América Latina

Como señalamos, el aporte de Zea fue crucial en la delimitación de un ámbito propio para la historia intelectual en el ámbito académico latinoamericano. El mismo consistió en una definición respecto de la especificidad de su estudio en un área, como la nuestra, que ha sido marginal en cuanto a la producción de ideas. En efecto, él fue quien primero abordó sistemáticamente la problemática particular que la escritura de la historia de ideas plantea en la "periferia" de Occidente (esto es, en regiones cuyas culturas tienen un carácter "derivativo", según se las denomina desde entonces); más concretamente, cuál es el sentido y el objeto de analizar la obra de pensadores que, según se admite, no realizaron ninguna contribución a la historia de ideas "en general", qué tipos de enfoques se requieren para tornar relevante su estudio.

Desengañados ya de la posibilidad de que el pensamiento latinoamericano ocupase un lugar en la historia universal de las ideas, Zea y sus contemporáneos se verían obligados a problematizar y redefinir los enfoques que veían a ésta como "la lucha de un conjunto de ideas contra otro conjunto de ideas". "En una interpretación de este tipo", decía en su obra seminal, *El positivismo en México* (1943), "salen sobrando México y

todos los positivistas mexicanos, los cuales no vendrían a ser sino pobres intérpretes de una doctrina a la cual no han hecho aportaciones dignas de la atención universal"<sup>4</sup>. Pero, por otro lado, según señala, si las hubiera, descubrirlas tampoco sería relevante para comprender la cultura local. "El hecho de ser positivistas mexicanos los que hiciesen alguna aportación no pasaría de ser un mero incidente. Estas aportaciones bien pudieron haberlas hecho hombres de otros países"<sup>5</sup>. En definitiva, no es de su relación con el "reino de lo eternamente válido" que toma su sentido la historia de ideas local. La pregunta, entonces, es: ¿de dónde? Así planteada la cuestión, la respuesta surge inmediatamente: "de su relación con una circunstancia llamada México"<sup>6</sup>. Lo verdaderamente relevante no son ya las posibles "aportaciones" latinoamericanas al pensamiento en general sino, por el contrario, sus "yerros"; en fin, el tipo de "refracciones" que sufrieron las ideas europeas cuando fueron transplantadas a esta región.

Zea especifica también la unidad de análisis para esta empresa comparativa: los "filosofemas" (un equivalente a lo que en esos mismos años Arthur Lovejoy comenzaba a definir como "ideas-unidad", definición que le permite a éste establecer a la "historia de ideas" como disciplina académica particular en el ámbito anglosajón)<sup>7</sup>. Según señala, es en los conceptos particulares que se registran las "desviaciones" de sentido que producen los traslados contextuales. "Si se comparan los filosofemas utilizados por dos o más culturas diversas", dice, "se encuentra que estos filosofemas, aunque se presentan verbalmente como los mismos, tienen contenidos que cambian"<sup>8</sup>.

Encontramos aquí finalmente definido el diseño básico de la aproximación fundada en el esquema de "modelos" y "desviaciones" que aún hoy domina en la disciplina. Ésta resulta, pues, de un intento de "historización" de las ideas, del afán de arrancar de su abstracción a las categorías genéricas en que la disciplina se funda para situar aquéllas en su contexto particular de enunciación. Así considerado, esto es, en sus premisas fundamentales, el proyecto de Zea no resulta tan sencillo de refutar. Uno de los problemas en él es que no siempre sería posible distinguir los "aspectos metodológicos" de su modelo interpretativo de sus "aspectos sustantivos", mucho peor resguardados ante la crítica. La articulación de la historia de ideas como disciplina particular en América Latina (que se produce así casi contemporáneamente a Estados Unidos) estuvo íntimamente asociada al surgimiento del movimiento "lo mexicano"<sup>9</sup>, y su empresa quedaría atada desde entonces a la búsqueda del "ser nacional".

Existe, sin embargo, una segunda razón que llevó a oscurecer los aportes de Zea; una menos obvia pero mucho más importante. El esquema de "modelos" y "desviaciones" pronto pasó a formar parte del sentido común de los historiadores de ideas latinoamericanas; y ello ocluiría el hecho de que la búsqueda de las "refracciones locales" no es

<sup>4</sup> Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943, I, p. 35.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Véase Arthur Lovejoy, "Reflections on the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, I, 1 (1940), pp. 3-23.

<sup>8</sup> Zea, *op.cit.*, p. 24.

<sup>9</sup> Sobre la trayectoria de este movimiento, véase G. W. Hewes, "Mexican in Search of the 'Mexican' (Review)". *The American Journal of Economics and Sociology* 13, 2 (1954), pp. 209-222; y Henry Schmidt, *The Roots of Lo Mexicano. Self and Society in Mexican Thought, 1900-1934*, College Station, Texas A&M University Press, 1978.

un “objeto natural” sino el resultado de un esfuerzo teórico que respondió a condiciones históricas y epistemológicas precisas. Convertido en una suerte de presupuesto impensado, cuya validez resultaría inmediatamente obvia, escaparía así a toda tematización.

Las críticas dirigidas al enfoque de Zea remiten, como decía, a una serie de “aspectos sustantivos”, como los llamó Hale, que resultarían más irritativos a los historiadores; esto es, no cuestionan tanto su “método histórico-filosófico” como el modo en que él aplicó dicho método. Éste, decía Zea, le permitiría “eliminar las contradicciones con que se tropezaban los historiadores de la filosofía”; de este modo, “lo que parecían contradicciones se han presentado como diversas etapas de un desarrollo cultural”<sup>10</sup>. Concretamente, su intento de historizar las ideas lo llevaría a integrar al positivismo—vilipendiado tras la Revolución como una ideología extraña a México y a su “auténtica” tradición liberal—como una etapa dialécticamente necesaria en el proceso de emancipación mental iniciado con la independencia. Así, “el positivismo, aunque de origen ajeno a las circunstancias mexicanas, fue adaptado a ellas y utilizado para imponer un nuevo orden”<sup>11</sup>. Tal perspectiva no encontraría, sin embargo, terreno fértil para prosperar. La “institucionalización” de la Revolución (que trajo como consecuencia la exacerbación de las tendencias nacionalistas en el seno del movimiento “lo mexicano”) volvieron toda reivindicación del positivismo sospechosa de alentar las tendencias más conservadoras dentro del PRI, lo que lleva al propio Zea a revisar parcialmente sus posturas al respecto y a condenar al movimiento positivista—y a todo el liberalismo anterior a la Revolución—como una ideología importada que supo adecuarse al ser mexicano sin llegar aún a ser su emanación auténtica<sup>12</sup>.

En su crítica, Hale apuntará a este costado en el enfoque de Zea que, como vimos, fue el más errático: el liberalismo, afirma, no era extraño a México, sino que tenía raíces y antecedentes en la historia local. Zea ignora, dice, que, en su intento de “emancipación mental” de la colonia, los liberales mexicanos sólo continuaban la tradición reformista borbónica<sup>13</sup>. Hale extrae de allí sus otras dos tesis centrales. La primera es que entre liberales y conservadores hubo menos diferencias que lo que solían creer los historiadores de ideas mexicanos. “Por debajo del liberalismo y el conservadurismo políticos hay en el pensamiento y la acción mexicanas puntos de comunicación más profundos”<sup>14</sup>, asegura, que están dados por comunes tendencias centralistas. La segunda es que esta mezcla contradictoria entre liberalismo y centralismo que caracterizó al liberalismo mexicano y latinoamericano no es, sin embargo, ajena a la tradición liberal europea.

<sup>10</sup> Zea, *op.cit.*, p. 23.

<sup>11</sup> *Idem.*, p. 48.

<sup>12</sup> En su contribución al número de *Cuadernos Americanos* dedicado a tematizar el “ser mexicano”, Zea afirma: “Este orden [el porfirista], como los anteriores que se apoyaron en una serie de supuestos ideales, tomados de realidades que le habían sido ajenas, caerá también roto”. La Revolución, en cambio, “tuvo su raíz en la entraña misma del hombre de México. No le movieron teorías o filosofías importadas” [Zea, “Dialéctica de la conciencia en México”, *Cuadernos Americanos*, LVII, 3 (1951), pp. 100-101]. Este concepto se convertirá en uno de los motivos más recurrentes en su obra.

<sup>13</sup> Específicamente con relación a Mora, afirma Hale que “aunque el programa de reforma de 1833 fue un ataque al régimen de privilegio corporativo heredado de la Colonia, difícilmente pueda considerarse ‘una negación de la herencia española’. De hecho, los modelos más relevantes para Mora eran españoles: Carlos III y las Cortes de Cádiz” (Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, cit., p. 147).

<sup>14</sup> *Idem.*, p. 8.

Siguiendo a Guido de Ruggiero<sup>15</sup>, Hale descubre en ella dos “tipos ideales” en permanente conflicto, a los que define respectivamente como “liberalismo inglés” (encarnado en Locke) y “liberalismo francés” (representado por Rousseau); el primero, defensor de los derechos individuales y la descentralización política; el segundo, por el contrario, fuertemente organicista y centralista. “El conflicto interno entre estos dos tipos ideales” asegura que “puede discernirse en todas las naciones occidentales”. La diferencia radica en que, mientras que en los países anglosajones (y Estados Unidos, en particular) ambos tipos ideales habrían de conjugarse armoniosamente dando lugar a un régimen de representación democrática, en los países latinos –y en Hispanoamérica, en particular– los mismos se enfrentarían permanentemente haciendo imposible un sistema de gobierno democrático<sup>16</sup>.

Encontramos aquí la contribución más importante que realiza Hale al estudio de la historia intelectual mexicana del siglo XIX. Ésta no reside tanto, como él afirma, en haber arrancado a ésta del terreno ideológico para convertirlo en una empresa académica “objetiva” como en haber desprovincianizado la misma. Familiarizado como estaba con los debates que se produjeron en Francia en torno a la Revolución de 1789 al impulso de las corrientes neo-tocquevillianas que surgen en los años en que Hale estaba completando sus estudios doctorales, éste pudo comprobar que la mayoría de los dilemas en torno a los que se debatían los latinoamericanistas eran menos idiosincrásicos que lo que éstos querían creer. Ello le permite, en *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, desprender los debates relativos a las supuestas tensiones observadas en el pensamiento liberal mexicano de su marco local para situarlas en un escenario más vasto, de proyecciones atlánticas. Sin embargo, es también entonces que las limitaciones inherentes a la historia de “ideas” se vuelven más claramente manifiestas.

## La cultura mexicana y los anillos de Saturno

Como vimos, por debajo de los antagonismos políticos, Hale descubre la acción de patrones culturales que atraviesan las diversas corrientes ideológicas y épocas, y que él identifica con el *ethos hispano* (“es innegable”, dice, “que el liberalismo en México ha sido condicionado por el tradicional *ethos hispano*”)<sup>17</sup>. Este substrato cultural unitario contiene, para él, la clave última que explica y da sentido a las contradicciones que tensionaron y tensionan la historia mexicana (y latinoamericana, en general). Según afirma: “Siguiendo con la cuestión de la continuidad, podemos encontrar en la era de Mora un modelo que nos ayuda a comprender la deriva reciente de la política socioeconómica en el México que emerge de la revolución [...] Es nuevamente la inspiración de la España del siglo XVIII tardío que prevalece”<sup>18</sup>.

Si bien la idea de la cultura mexicana como “tradicionalista”, “organicista”, “centralista”. etc., es una representación de larga duración en el imaginario colectivo tanto mexicano como norteamericano, en la versión de Hale se pueden detectar huellas más

<sup>15</sup> Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1981.

<sup>16</sup> Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, cit., pp. 54-55.

<sup>17</sup> Idem, p. 304.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

precisas que provienen de la “escuela culturalista” iniciada por quien fuera uno de sus maestros en Columbia University, Richard Morse. Las perspectivas de ambos remiten a una fuente común, a la que al mismo tiempo discuten: Louis Hartz. En *The Liberal Tradition in America* (1955) Hartz fijó la que por muchos años sería la visión estándar de la historia intelectual norteamericana. Según afirma, una vez trasladado a Estados Unidos, el liberalismo, a falta de una aristocracia tradicional que pudiera oponerse a su expansión, perdió la dinámica conflictiva que le caracterizaba en su contexto de origen para convertirse en una suerte de mito unificante, una especie de “segunda naturaleza” para los norteamericanos, cumpliendo así finalmente en ese país su vocación universalista<sup>19</sup>. En un texto posterior, Hartz amplía su modelo interpretativo al conjunto de las sociedades surgidas con la expansión europea. En cada una de ellas, asegura, terminaría imponiéndose la cultura y la tradición políticas dominantes en la nación ocupante en el momento de la conquista. Así, mientras que en Estados Unidos se impuso una cultura burguesa y liberal, América Latina quedó fijada a una herencia feudal<sup>20</sup>.

Morse retoma este enfoque, pero introduce una precisión. Según afirma, como Sánchez Albornoz y otros habían ya demostrado<sup>21</sup>, en España nunca se afirmó el feudalismo. La Reconquista había dado lugar a un impulso centralista, encarnado en Castilla, que, para el siglo XVI, tras la derrota de las Cortes y la nobleza (representantes de tradiciones democráticas más antiguas), se impone al conjunto de la península y se traslada, uniforme, a las colonias. Los Habsburgos son la mejor expresión de absolutismo temprano. España y, por extensión, la América hispana, serían así víctimas de una modernización precoz. Según dice Morse: “precisamente porque España y Portugal habían modernizado prematuramente sus instituciones políticas y renovado su ideología escolástica en el período temprano de construcción nacional y expansión ultramarina de Europa, rehuyeron a las implicancias de las grandes revoluciones y fracasaron en internalizar su fuerza generativa”<sup>22</sup>. Las sociedades de herencia hispana tenderán así siempre a perseverar en su ser, dado que carecen de un principio de desarrollo immanente. “Una civilización protestante”, dice Morse, “puede desarrollar sus energías infinitamente en aislamiento, como ocurre con Estados Unidos. Una civilización católica se estanca cuando no está en contacto vital con las diversas culturas y tribus humanas”<sup>23</sup>.

Esto explicaría el hecho de que el legado patrimonialista haya permanecido inmodificado en la región hasta el presente, determinando toda evolución subsiguiente a la conquista. Como dice uno de los miembros de la escuela culturalista, Howard J. Wiarda, el resultado fue que, “en vez de instituir regímenes democráticos, los padres fundadores

<sup>19</sup> Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, HBJ, 1955.

<sup>20</sup> Hartz, “The Fragmentation of European Culture and Ideology”, en Hartz (comp.) *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, Nueva York, Harvest/HBJ, 1964, pp. 3-23.

<sup>21</sup> Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956, I, pp. 186-187. Marc Bloch también sostuvo, en *La sociedad feudal*, una postura análoga.

<sup>22</sup> Richard Morse, *New World Soundings. Culture and Ideology in the Americas*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 106. Morse expone originalmente este punto de vista en 1964 en su contribución al libro de Hartz, *The Founding of New Societies*, cit.

<sup>23</sup> Morse, “The Heritage of Latin America”, en Hartz (comp.) *The Founding of New Societies*, cit., p. 177.

de América Latina se preocuparon por preservar las jerarquías sociales y las instituciones tradicionales antidemocráticas<sup>24</sup>; “en contraste con las colonias norteamericanas, las colonias latinoamericanas se mantuvieron esencialmente autoritarias, absolutistas, feudales (en el sentido ibérico del término), patrimonialistas, elitistas y orgánico-corporativas”<sup>25</sup>.

En *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, Hale retoma y discute, a su vez, la reinterpretación que Morse realiza de la perspectiva de Hartz. Si bien coincide en afirmar que en la América hispana nunca hubo una tradición política feudal (aunque sí una sociedad feudal), asegura que las raíces de las tendencias centralistas presentes en el liberalismo local no remiten a la herencia de los Habsburgos, sino a la tradición reformista borbónica. Hale desafía así las interpretaciones culturalistas (indudablemente, los Borbones eran mucho mejores candidatos como antecedentes del reformismo liberal del siglo XIX que lo que lo eran los Habsburgos), sin salirse, sin embargo, de sus marcos. Simplemente traslada el momento del *origen* del siglo XVI al siglo XVIII, manteniendo su presupuesto fundamental: dado que siempre opera un proceso de selección de ideas extranjeras, ningún “préstamo externo” puede explicar, por sí mismo, el fracaso en instituir gobiernos democráticos en la región (como señala Claudio Véliz, “en Francia e Inglaterra existía una complejidad [de ideas] lo suficientemente rica como para satisfacer desde los más radicales a los más conservadores en América Latina”)<sup>26</sup>. Su causa última hay que buscarla, pues, en la propia cultura, en las tradiciones centralistas locales<sup>27</sup>. Pero el traslado que Hale realiza del momento originario del liberalismo mexicano desde los Habsburgos a los Borbones lleva, sin embargo, a desestabilizar este modo característico de proceder intelectual desde el momento en que tiende, de hecho, a expandir el proceso de selectividad a la propia tradición: parafraseando a Véliz, podríamos decir que también en las tradiciones locales habría una complejidad de ideas lo suficientemente rica como para satisfacer desde los más radicales a los más conservadores. La pregunta que su afirmación plantea es ¿por qué, entre las diversas tradiciones disponibles, Mora “elige” a la borbónica, y no a la Habsburga, por ejemplo?

La introducción de tal cuestión inevitablemente encierra a la aproximación culturalista en un círculo argumental: así como, según asegura Hale, si Mora llegó a Constant, y no a Locke, fue por influencia de Carlos III, cabría también decir que, inversamente, si Mora miró a Carlos III, y no a Felipe II, como modelo fue por influencia de las ideas de Constant. La expansión de la idea de selectividad a las propias tradiciones desnuda, en última instancia, el hecho de que éstas no son algo simplemente dado, sino algo constantemente renovado, en el que sólo algunas de ellas perduran, refuncionalizadas, mientras que otras son olvidadas o redefinidas. Y ello haría imposible distinguir hasta qué punto las mismas son causa o, más bien, consecuencia de la historia política. La relación entre pasado y presente (entre “tradiciones” e “ideas”) se volvería ella misma un problema; ya no se sabría cuál es el *explanans* y cuál el *explanandum*.

<sup>24</sup> Howard Wiarda, “Introduction” en Wiarda (comp.) *Politics and Social Change. The Distinct Tradition*, Massachusetts, University of Massachusetts Press, 1982, p. 17.

<sup>25</sup> Idem, p. 10.

<sup>26</sup> Claudio Véliz, *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 170.

Posteriormente a la publicación de *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, Morse aborda el problema y modifica su punto de vista anterior, tal como había sido expuesto en su contribución al libro de Hartz, *The Founding of New Societies* (1964). Entonces, en realidad, redescubre algo que ya había señalado anteriormente: la presencia en América Latina de dos tradiciones en conflicto ya en su mismo origen, una medieval y tomista, representada por Castilla, y otra renacentista y maquiavélica, encarnada en Aragón. Si bien en un comienzo se impone el legado tomista, a fines del siglo XVIII y, sobre todo, luego de la independencia, renace el substrato renacentista, trabándose un conflicto entre ambas tradiciones. De este modo, los hispanoamericanos, dice, “son reintroducidos al conflicto histórico en la España del siglo XVI entre la ley natural neotomista y el realismo maquiavélico”<sup>28</sup>. Aun así insiste en que las ideas neotomistas seguirían predominando en la región. De hecho, afirma, la doctrina maquiavélica sólo pudo ser asimilada en el mundo ibérico en la medida en que “fue reelaborada en términos aceptables” para la tradición neoescolástica de pensamiento heredada<sup>29</sup>. Las ideologías reformistas e iluministas se caracterizarían así por su radical eclecticismo, conformarían “un mosaico ideológico, antes que un sistema”<sup>30</sup>.

En definitiva, Morse aplica aquí a la propia “hipótesis borbonista” el *método genético* que busca siempre “identificar la matriz histórica subyacente de actitud y acción social”<sup>31</sup>. Siguiendo dicho método, dado que, como Hale mismo señala, ninguna política puede explicarse por una pura influencia externa, el propio proyecto reformista borbónico debería, a su vez, explicarse a partir de tradiciones preexistentes<sup>32</sup>. Así, la lógica del método genético remite siempre a un momento primigenio, el que funciona como un

<sup>27</sup> “Ni la falta de experiencia previa ni las ideologías políticas importadas”, afirma Glen Dealy, “pueden explicar el fracaso de los hispanoamericanos en establecer una democracia viable, tal como nosotros la conocemos. Más bien, parecería que éstos eligieron conscientemente implementar un sistema de gobierno en el cual tanto su teoría como su práctica tuviera mucho en común con sus tradiciones”. G. Dealy, “Prolegomena on the Spanish American Political Tradition” en Wiarda (comp.) *Politics and Social Change*, cit., p. 170.

<sup>28</sup> Morse, “Claims of Political Tradition”, *New World Soundings*, p. 112 [este capítulo es reproducción de la Introducción de *Prospero’s Mirror* (1982)].

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 107.

<sup>31</sup> Morse, “The Heritage of Latin America” en Hartz (comp.) *The Founding of New Societies*, cit., p. 171. “La cuestión crítica”, aseguraba, “no es tanto la pregunta vacía respecto a si fue el neotomista Suárez o el jacobino Rousseau la figura intelectual estelar en las juntas soberanas hispanoamericanas de 1809 y 1810, en los albores de la era independiente. Si tomamos seriamente la noción de que la América hispana había establecido ya con anterioridad sus bases políticas e institucionales, deberemos buscar identificar la matriz de pensamientos y actitudes subyacente, no la retórica con la cual ésta puede velarse en algún momento dado” [*Idem*, p. 153].

<sup>32</sup> Indudablemente, en su interpretación de las raíces del liberalismo de Mora, Hale confiere una dimensión desproporcionada a un conjunto de políticas que se aplicaron en las colonias sólo tardíamente y de modo inconsistente. Como señala Tulio Halperín Donghi en su crítica a *The Centralist Tradition of Latin America* de Claudio Véliz: “El absolutismo fue, más que un régimen de contornos definidos en que toda autoridad emanaba de la de un soberano legislador, una meta hacia la cual orientaban todos sus esfuerzos de reorganización monarquías cuya estructura originaria estaba muy alejada de ese ideal, y cuya marcha, siempre contrastada, estaba destinada a no completarse nunca” [Tulio Halperín Donghi, “En el trasfondo de la novela de dictadores: la dictadura hispanoamericana como problema histórico”, en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 2].

*arkhe* o fundamento último infundado. Al referir la oposición entre habsburgos y borbones a otra anterior y más primitiva entre castellanos y aragoneses, la reinterpretación de Morse rescata al método genético del círculo entre “tradiciones” e “influencias” al que la propuesta de Hale parecía conducirle, pero refuerza en él su carácter esencialista.

En última instancia, las explicaciones culturalistas presuponen la idea de “totalidad cultural”, de un substrato orgánico de tradiciones y valores. Todo cuestionamiento a la existencia de dicho trasfondo orgánico las convierte en necesariamente inestables y precarias. Sin embargo, la afirmación de la existencia de entidades tales, de algo semejante a un *ethos hispano*, no puede pasar nunca de un mero postulado indemostrable. En *The Peopling of British North America*, Bernard Bailyn usa una imagen muy apropiada para referirse a la propia cultura norteamericana. Bailyn la compara a los anillos de Saturno. Vistos desde mil seiscientos millones de kilómetros de distancia, éstos se nos aparecen como un conjunto uniforme de arcos planos y homogéneos. En 1980 la nave *Voyager I* nos ofreció, sin embargo, una imagen muy distinta de los mismos. Observados desde tan sólo unos cincuenta mil kilómetros se descubre una miríada infinita de cuerpos celestes de muy diversos tamaños y características. La imagen de homogeneidad y planicie de los anillos se revela entonces como sólo una ilusión lumínica emanada de una multitud de rocas heladas y polvo. Ni siquiera se puede decir que se trata de “anillos”, puesto que el espacio existente entre éstos y la superficie de Saturno contiene, a su vez, infinidad de pequeños cuerpos, invisibles desde la Tierra<sup>33</sup>. Lo mismo puede decirse de las culturas. Que la multitud de hombres y mujeres, de diversas generaciones, regiones, formaciones culturales, posiciones sociales, etc., que pueblan nuestro continente formen una única cultura, compartan un mismo *ethos*, bien puede ser sólo una ilusión lumínica. En todo caso, esto resulta indecible para la historia. Como señaló Edmundo O’Gorman, que haya países más ricos y países más pobres, gobiernos más democráticos y gobierno menos democráticos, etc., son cuestiones que pueden discutirse y analizarse sobre bases empíricas. Ahora bien, la afirmación de que esto se deba a alguna suerte de determinación cultural resulta improbable, nos conduce más allá de la historia, a un terreno ontológico de esencias eternas e ideas *a priori*, de “entelequias”.

«Poca es la distancia entre caracterizar como “espíritu” lo que se concibe como “esencia”. Y así, pese a su ubicación en el devenir histórico, Iberoamérica resulta ser un ente en sí o por naturaleza “idealista”, y Angloamérica, un ente en sí o por naturaleza “pragmático”. Dos entes, pues, que si bien actualizan su modo de ser en la historia, es [sic] en cuanto entelequias de la potencia de sus respectivas esencias; dos entes, digamos, que como un centauro y un unicornio son históricos sin realmente serlo.»<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Bernard Bailyn, *The Peopling of British North America An Introduction*, Nueva York, Random House, 1989, pp. 47-49.

<sup>34</sup> Edmundo O’Gorman, *México. El trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, p. 69. O’Gorman, cabe señalar, mantiene la discusión en un terreno que denomina “ontológico”. Él afirma concebir las tendencias culturales no como “entelequias” o esencias dadas de una vez y para siempre, sino como “proyectos vitales” que se constituyen como tales sólo históricamente. En *La invención de América* habla de “invenciones”, en oposición a las “creaciones”, que suponen, dice, un comienzo *ex nihilo*. Al respecto, véase Hale, “Edmundo O’Gorman y la historia nacional”. *Signos Históricos* 3 (2000), pp. 11-28.

Nada impide aun postular la existencia de entelequias tales; pero la historia ya no tiene nada que decir al respecto —y, como decía Wittgenstein (*Tractatus*, proposición 7), “de lo que no se puede hablar, mejor es callar”.

### “Ideas” y “tipos ideales” en América Latina

La pregunta que la historia de “ideas” plantea, sin embargo, es, más bien, cómo *no* hablar de la “cultura local”, cómo *no* referir las ideas en América Latina a algún supuesto substrato cultural que explica el sistema de sus “desviaciones” y “distorsiones locales”. La “escuela culturalista”, como tal, ha sido, en verdad, lateral en los estudios latinoamericanos. Se trata, básicamente, de un intento surgido en el medio académico norteamericano de superar los prejuicios existentes en dicho medio respecto de la cultura latinoamericana y comprender a la misma “en sus propios términos”<sup>35</sup> que, en última instancia, sólo conduce a reproducir acríticamente todos los estereotipos circulantes<sup>36</sup>. Ahora bien, aun cuando la “escuela culturalista” es marginal entre los especialistas, la referencia en la historia de ideas latinoamericana a las peculiaridades de la “cultura local” (que la harían contradictoria con los principios liberales) constituye una práctica universal. Más allá de sus orígenes “culturalistas”, la afirmación de Hale de que “la experiencia distintiva del liberalismo latinoamericano derivó del hecho que las ideas liberales se aplicaron [...] en un ámbito que le era refractario y hostil”<sup>37</sup> parece una verdad indisputable, trasciende a dicha escuela formando parte del “sentido común” en la profesión.

No se trata ésta, sin embargo, de una mera verdad de hecho, sino de una afirmación que tiene fundamentos históricos y epistemológicos precisos. Nuevamente, como dice Guerra, la propia interrogación sobre los desajustes entre la cultura local y los principios liberales debería ella misma volverse objeto de escrutinio<sup>38</sup>. Más allá de su contenido particular (que bien podría variar con las circunstancias históricas), lo cierto es que tal referencia a la cultura local viene a llenar una exigencia conceptual en la disciplina.

<sup>35</sup> “Debemos ver a América Latina en sus propios términos, en su propio contexto histórico”, demanda Wiarda, “debemos dejar de lado los prejuicios y el etnocentrismo, las actitudes de superioridad que tan a menudo determinan la percepciones, especialmente en la sociedad política norteamericana, de otros países cuyas tradiciones son peculiares” (Wiarda, “Conclusion” en Wiarda (comp.) *Politics and Social Change*, cit., p. 353).

<sup>36</sup> A pesar de sus denuncias a los “prejuicios de los académicos norteamericanos” (o quizás, precisamente por ello), los cultores del enfoque “culturalista” se encuentran a tal punto tan mal protegidos ante los estereotipos que, en su intento por comprender la “peculiaridad latinoamericana”, Morse llega a dar crédito incluso a los dislates de Lord Keysserling, como, por ejemplo, su definición de la *gana* como el “principio original” que informa la cultura latinoamericana (véase Morse, “Toward a Theory of Spanish American Government”, en Wiarda (comp.) *Politics and Social Change*, cit., p. 120).

<sup>37</sup> Hale, “Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930” en Leslie Bethell (comp.) *The Cambridge History of Latin America. From c.1870 to 1930*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, IV, p. 368.

<sup>38</sup> O’Gorman rastrea su origen en la crisis que se produjo a mediados de siglo XIX. “La evidencia del fracaso debió provocar el convencimiento de que el proyecto liberal pretendía edificar un castillo en la arena movediza de un gigantesco equívoco: que el principio ilustrado y moderno de la igualdad natural era una abstracción sin fundamento real, el producto de una tradición filosófica de la que, precisamente, habían quedado al margen los pueblos iberoamericanos” (O’Gorman, *México, El trauma de su historia*, cit., p. 43).

ocupa un casillero en una determinada grilla teórica. Las “particularidades latinoamericanas” funcionan como ese sustrato material objetivo en el que las formas abstractas de los “tipos ideales” vienen a inscribirse y encarnar históricamente, aquello que concretiza las categorías genéricas de la historia de ideas, y vuelve relevante su estudio en el contexto local.

En efecto, dentro de los marcos de la historia de “ideas”, sin “peculiaridades locales”, sin “desviaciones”, el análisis de la evolución de las ideas en América Latina pierde todo sentido (como decía Zea, México y todos los autores mexicanos “salen sobrando”). Sin embargo, como dice Pocock, dicho procedimiento no alcanza a rescatar al historiador de ideas “de la circunstancia de que las construcciones intelectuales que trata de controlar no son en absoluto fenómenos históricos, en la medida en que fueron construidos mediante modos ahistóricos de interrogación”<sup>39</sup>. Mientras que los “modelos” de pensamiento (los “tipos ideales”), considerados en sí mismos, aparecen como perfectamente consistentes, lógicamente integrados, y por lo tanto, definibles *a priori* (de allí que toda “desviación” de los mismos –el *logos*– sólo pueda concebirse como sintomática de alguna suerte de *pathos* oculto –una cultura tradicionalista y una sociedad jerárquica– que el historiador debe des-cubrir), las culturas locales, en tanto que sustratos permanentes (el *ethos hispano*), son, por definición, esencias estáticas. El resultado es una narrativa pseudohistórica que conecta dos abstracciones.

Los “tipos culturales”, en última instancia, no son sino una contraparte necesaria de los “tipos ideales” de la historiografía de ideas políticas. Esto explica por qué no basta con cuestionar las aproximaciones “culturalistas” para desprenderse efectivamente de las apelaciones esencialistas a la tradición y a las culturas locales como principio explicativo último. Para ello es necesario penetrar y minar los supuestos epistemológicos en que tales apelaciones se fundan, esto es, escrutar críticamente aquellos “modelos” que en la historia de ideas local funcionan simplemente como una premisa, algo dado. En definitiva, el cuestionamiento de los estereotipos culturales sobre los que pivotea el esquema de los “modelos” y las “desviaciones” nos conduce inevitablemente más allá de los límites de la historia intelectual latinoamericana para confrontar aquello que constituye un límite inherente a la historia de “ideas”: los “tipos ideales”. Y aquí encontramos también la limitación de la renovación historiográfica de Hale. Si bien, como vimos, su enfoque rompe con el provincianismo de la historiografía de ideas local para situar las contradicciones que observa en el pensamiento liberal mexicano en un contexto más amplio, mantiene, sin embargo, las antinomias propias de la historia de “ideas”, ahora inscriptas en el seno de la misma tradición liberal. Todo aquello que hasta entonces se vio como decididamente antiliberal, una “peculiaridad latinoamericana” (el centralismo, el autoritarismo, el organicismo, etc.) pasa a integrar la definición de un liberalismo-que-no-es-verdaderamente-liberal (el “liberalismo francés”) enfrentado a otro liberalismo-que-es-auténticamente-liberal (el “liberalismo inglés”). Esta perspectiva, no obstante, pronto comenzaría a perder su sustento conceptual.

---

<sup>39</sup> J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 11.

## Formas, contenidos y usos del lenguaje

En los años en que Hale publicaba *Mexican Liberalism in the Age of Mora* comenzaba justamente en Estados Unidos, con *The Ideological Foundations of the American Revolution* (1967) de Bernard Bailyn<sup>40</sup>, la demolición del modelo propuesto por Hartz. Como vimos, para éste, los principios liberales y democráticos que presidieron la Revolución de Independencia encarnarían la esencia de la cultura política norteamericana. Analizando la panfletería del período, Bailyn descubrió, por el contrario, en el discurso revolucionario de ese país, la presencia determinante de un universo conceptual que remitía a una tradición de pensamiento muy distinta a la liberal, de más antigua data, a la que define, genéricamente, como “humanista cívica”. Esta perspectiva se volvió tan popular que el humanismo cívico, luego redefinido por obra de Gordon Wood<sup>41</sup> y J.G.A. Pocock<sup>42</sup> como “republicanismo”, terminaría prácticamente desplazando al “liberalismo” como la supuesta matriz de pensamiento fundamental que identifica el universo de ideas políticas norteamericano.

Esto llevaría ya a problematizar las narrativas tradicionales de la historia de ideas latinoamericanas, fuertemente ancladas en la perspectiva teorizada por Hartz, que lleva a contraponer a la supuesta tradición inherentemente liberal de aquel país el postulado desajuste crónico de los ideales liberales en nuestro subcontinente. Ella provee, en fin, la matriz para el esquema clásico de los “modelos” y las “desviaciones”. El punto es que dicho esquema interpretativo supone modelos claramente delimitados y definidos. Una vez que los mismos empiezan a perder su anterior transparencia y su definición tornarse problemática, todo el esquema comenzaría inevitablemente a tambalear.

En efecto, el debate en torno al “republicanismo” terminaría minando las distintas definiciones en boga respecto del liberalismo (y su delimitación del republicanismo), obligando a sucesivas reformulaciones<sup>43</sup>, ninguna de las cuales se encontraría libre de objeciones fundamentales. Se da la paradoja, pues, de que los únicos que parecen tener hoy cierta claridad respecto de qué es, por ejemplo, el “liberalismo lockiano” (y, en consecuencia, en qué sentido el liberalismo nativo se habría “desviado” del mismo) son los historiadores de ideas latinoamericanos (puesto que de no ser así, todo el esquema de los “modelos” y las “desviaciones” se derrumbaría). Por detrás de esta disputa relativa a la definición del liberalismo yace, sin embargo, una reformulación aun más fundamental de índole teórico-metodológica.

El debate en torno al republicanismo (y al liberalismo) ocultó, en realidad, el verdadero núcleo de la renovación conceptual que la disciplina comenzaría entonces a experimentar. De lo que se trataba, en palabras de Pocock, no era de agregar un casillero

<sup>40</sup> Bernard Bailyn, *The Ideological Foundations of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

<sup>41</sup> Gordon Wood, *The Creation of the American Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.

<sup>42</sup> Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

<sup>43</sup> En *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, Skinner trata de aclarar la confusión reinante al respecto y discute la identificación de la oposición entre republicanismo y liberalismo de aquella otra planteada por Isaiah Berlin entre libertad positiva y libertad negativa.

nuevo en la grilla de la historia de "ideas" (el "republicanismo clásico"), sino de trascender la misma en una "historia de los discursos" o de los "lenguajes políticos". Según afirma:

«El cambio producido en esta rama de la historiografía en las dos décadas pasadas puede caracterizarse como un movimiento que lleva de enfatizar la historia del pensamiento (o, más crudamente, 'de ideas') a enfatizar algo diferente, para lo cual 'historia del habla' o 'historia del discurso', aunque ninguno de ellos carece de problemas o resulta irreprochable, pueden ser los mejores términos hasta ahora hallados.»<sup>44</sup>

En definitiva, el dejar de lado los términos de "liberalismo" y "conservadurismo" y adoptar el de "republicanismo", y aún de "lenguaje republicano", no bastaría para producir una renovación historiográfica. Nada impediría todavía terminar convirtiendo a éste (el republicanismo) en sólo otro "sistema de pensamiento", desdibujándose así el verdadero sentido de la transformación conceptual que dichos autores produjeron. Con ello no haríamos más que encontrarle una prosapia mejor reputada para todo aquello que hasta ahora se comprendió dentro de la etiqueta de "conservadurismo" u "organicismo" (o también "tradicionalismo"), manteniendo, en lo esencial, las antinomias tradicionales en que la historiografía de ideas latinoamericana aun hoy se sostiene.

Según muestran dichos autores, la historia de "ideas" y su enfoque exclusivo en el plano referencial de los discursos llevó a perder de vista la dimensión pragmática que les es inherente. No se trata, pues, de *relacionar* las ideas con su contexto externo, sino descubrir sus puntos de contacto, los modos en que el contexto penetra el plano simbólico y pasa a ser una dimensión constitutiva de los mismos (y no solamente el "marco" para su desenvolvimiento); en fin, intentar comprender a los discursos mismos como *hechos sociales* (y no meramente representaciones de realidades externas). Como señala nuevamente Pocock, "el punto aquí más bien es que, bajo la presión de la dicotomía idealismo / materialismo, concentramos toda nuestra atención en el pensamiento como condicionado por los hechos sociales fuera del mismo, y ninguna al pensamiento como denotando, refiriendo, asumiendo, aludiendo, implicando, y realizando una variedad de funciones de las cuales la de contener y proveer información es la más simple de todas"<sup>45</sup>.

La propuesta de Pocock contiene implícita una definición del tipo de dilemas planteados por el modelo de Zea. La misma nos ayuda, en fin, a desprovincianizar ahora a la propia crítica de dicho modelo para ligar los problemas en él hallados a limitaciones inherentes a la historia de "ideas". Según muestra Pocock, el proyecto mismo de "historizar" las "ideas" genera contradicciones insalvables. Si enfocamos nuestro análisis exclusivamente en la dimensión referencial de los discursos (las "ideas"), no hay modo de hallar las marcas lingüísticas de su contexto de enunciación puesto que, en efecto, las mismas no radican en este nivel. En los marcos de este tipo de aproximaciones, el trazado de las conexiones entre "textos" y "contextos" genera inevitablemente

<sup>44</sup> Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

<sup>45</sup> Pocock, *Politics, Language, and Time*, cit., p. 37.

una circularidad lógica<sup>46</sup>; los puntos de vista relativos a sus relaciones no son realmente (y nunca pueden ser, dada la naturaleza de los objetos con que trata) los resultados de la investigación empírica, sino que constituyen sus premisas (las que son subsecuentemente proyectadas como “conclusiones” de la misma). Tal apriorismo metodológico tiene, además, consecuencias analíticas substantivas. La ahistoricidad de las ideas crea una imagen de estabilidad transhistórica en la historia intelectual. Si consideramos que existen sólo dos o tres modos básicos de pensamiento (los “tipos ideales”) cabe pensar que las transformaciones en el ámbito de las “ideas” son procesos de muy larga duración. Una cultura “organicista”, suponiendo que exista tal cosa, no se vuelve “individualista” súbitamente. Y efectivamente, en 1823 los mexicanos seguramente pensaban no muy distinto a como lo hacían en 1821, lo que suele llevar a concluir que, desde el punto de vista de la historia intelectual, entre 1821 y 1823 no cambió nada en México. El problema radica, en última instancia, en que las “ideas” no alcanzan a registrar los cambios producidos en las condiciones de su enunciación, puesto que estos cambios no remiten necesariamente a los contenidos proposicionales de los discursos, ni resultan siempre perceptibles en ellos.

Lo dicho nos devuelve a nuestro planteo original, nos muestra por qué el núcleo problemático en la antigua historia de “ideas” no refiere, en realidad, a los contenidos de sus reconstrucciones historiográficas, sino que tiene en su base una cierta metodología, centrada exclusivamente en los contenidos semánticos de los textos que analiza, y que lleva a concebir los mismos como conjuntos de afirmaciones o “ideas”. De este modo condenan a la historia intelectual a la simple paráfrasis de lo que en ellos se afirma—la llamada fase heurística, que es la contracara necesaria de la hermenéutica de las filiaciones, puesto que le provee su material: las “ideas-unidad” que luego serán clasificadas. En fin, ignora aquellas otras dimensiones intrínsecas a los discursos (las instancias sintagmática y pragmática) sin cuya consideración no habría forma de arrancar a la disciplina de los estrechos marcos de los modelos teóricos en que se encuentra atrapada; en fin, de abrir las puertas para trascender la historia de “ideas” en una historia de los “lenguajes”. Y ello conlleva, en definitiva, una reformulación de su objeto, esto es, del concepto de *texto*.

En primer lugar, desde la perspectiva de una historia de los “lenguajes políticos”, un texto no aparece ya como un mero conjunto de afirmaciones o “ideas”, sino como una suerte de dispositivo para producirlos. Éste delimita el rango de lo decible dentro de sus marcos, pero no determina sus contenidos. De hecho, todo lenguaje es indeterminado

---

<sup>46</sup> “El slogan”, dice Pocock, “de que las ideas deberían estudiarse en su contexto social y político corre, para mí, el riesgo de convertirse en pura palabrería. La mayoría de los que lo pronuncian suponen, a menudo inconscientemente, que ellos ya saben cuál es la relación entre las ideas y la realidad social. Comúnmente toma la forma de una teoría cruda de la correspondencia: las ideas en estudio se las supone que son características de aquella facción, clase o grupo al que su autor pertenecía, y se explica cómo tales ideas expresan los intereses, esperanzas, miedos o racionalizaciones típicas de dicho grupo. El peligro aquí es el de argumentar en círculos. De hecho es sumamente difícil identificar sin ambigüedad la adscripción social de un individuo, y aún mucho más la de una idea  $\frac{3}{4}$ siendo la conciencia algo siempre tan contradictorio. Normalmente, uno tiende a sostener las suposiciones que uno hace respecto de la posición social de dicho pensador con las suposiciones que uno hace de la significancia social de sus ideas, y luego se repite el mismo procedimiento en la dirección inversa produciendo una definitivamente deplorable perversión metodológica” (Pocock, *idem*, p. 105).

semánticamente: uno puede decir algo, pero también todo lo contrario, en perfecto castellano. Análogamente, un mismo lenguaje se puede articular en un plano ideológico de formas muy diversas; ideas muy distintas entre sí pueden responder, sin embargo, a una misma matriz conceptual (e inversamente, una misma ideología puede esconder lenguajes muy distintos, obedecer a reglas de formación muy diversas). De lo que se trata, pues, es de traspasar la instancia textual para acceder al aparato argumentativo que le subyace, reconstruir las *formas* de su discurso, los modos de su producción.

En segundo lugar, desde la perspectiva de los lenguajes políticos, un texto no sólo no es un mero conjunto de ideas (i.e., enunciados, contenidos de discurso), sino tampoco exclusivamente un dispositivo para producir enunciados, una *forma*. Un texto implica, además, él mismo, una intervención concreta sobre la realidad; para decirlo en los términos de las teorías lingüísticas recientes, constituye un *acto de habla*, y como tal debe ser interpretado. El contexto deja así de aparecer como una mera referencia externa a los discursos, para pasar a formar parte integral de su sentido. El *significado* de una afirmación (“qué se dice”) puede establecerse independientemente del contexto y modo específico de su enunciación; no así su *sentido*. El mismo refiere no sólo a “qué se dijo” (el contenido semántico de las ideas), sino también a “cómo se dijo”, “quién lo dijo”, “dónde”, “a quién”, “en qué circunstancias”, etc. La comprensión del *sentido* supone un entendimiento del *significado*; sin embargo, ambos son de naturaleza muy distinta. El segundo pertenece al orden de la *lengua*, es una *descripción* de hechos o situaciones; el primero, en cambio, pertenece al orden del *habla*, implica la *realización* de una acción.

En síntesis, reconstruir la historia de los lenguajes implica no sólo comprender lo que se dice en un texto, sino entender también cómo fue posible, para un autor determinado, decir lo que dijo, qué categorías tenía disponibles para volver inteligibles los fenómenos y su propio accionar (esto es, la dimensión sintáctica de los discursos). Y cómo eventualmente utilizaron las mismas como medios de intervención práctica en la realidad, qué estaría dicho autor *haciendo* concretamente al decir lo que dijo (esto es, la dimensión pragmática de los discursos). Esto supone, a su vez, una revisión fundamental de los modos de aproximación a su objeto. Según lo expuesto, una historia de los lenguajes no puede limitarse a clasificar las diversas corrientes ideológicas presentes en un período dado y trazar horizontalmente su evolución a lo largo del tiempo (como si se tratara de entidades independientemente generadas y sólo subsecuentemente yuxtapuestas), sino que debe atravesar verticalmente el espectro ideológico y rastrear el conjunto de premisas compartidas en que se sostiene el discurso público de una época (y que hace eventualmente posible la mutua oposición de ideas). En fin, de lo que trata es de reconstruir *contextos de debate*, y cómo éstos eventualmente se van alterando; es decir, no tanto cómo se desplazan las piezas, digamos, sino como se reconstituye el sistema de su disposición relativa, cómo se modifica el tablero mismo. Y esto quiebra ya el marco de las oposiciones binarias sobre las que pivotea toda la tradición de historia de “ideas” hasta el presente. Lo que obtenemos ahora no son ya tradiciones de ideas, sistemas de pensamiento cuya oposición cruzaría y unificaría toda la historia intelectual, sino constelaciones cambiantes y contingentes, y cuya estructura y naturaleza no puede determinarse *a priori*. La tarea del historiador intelectual ya no se limitaría a categorizar las ideas dentro de una grilla determinada o determinable de antemano, sino que debería, en cada caso, reconstruir configuraciones discursivas siempre singulares. En fin, una histo-

ria de los lenguajes políticos permitiría recobrar para la historia intelectual un tipo de historicidad que no le viene a la misma “desde afuera”, de su “contexto exterior”, sino que le es inherente, una dimensión constitutiva de los discursos.