



Altamirano, Carlos

Ideas para un programa de Historia Intelectual : ponencia.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

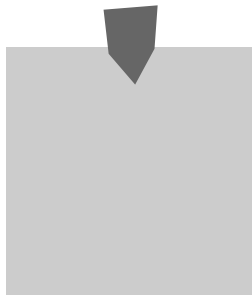
Altamirano, C. (1999). *Ideas para un programa de Historia Intelectual: ponencia*. *Prismas* 3(3), 203-208.
Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2699>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Dossier

Ponencias desarrolladas en la mesa
Problemas de Historia Intelectual, LASA/1998

1. Literatura de ideas
2. Ciudad e historia intelectual
3. Historia intelectual latinoamericana
4. Paisaje y representación



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 3 / 1999

Este dossier está compuesto por los materiales presentados en la mesa “Problemas de Historia Intelectual”, en el *XXI International Latin American Studies Association Congress*, realizado en Chicago en el mes de septiembre de 1998.

Ponencia

Ideas para un programa de Historia Intelectual

Carlos Altamirano

UNQ / UBA / CONICET

Es sabido que la historia intelectual se practica de muchos modos y que no hay, dentro de su ámbito, un lenguaje teórico o maneras de proceder que funcionen como modelos obligados ni para analizar sus objetos, ni para interpretarlos –ni aun para definir, sin referencia a una problemática, a qué objetos conceder primacía–. Desde este punto de vista, el cuadro no es muy diferente al que se observa en el conjunto de la práctica historiográfica y, más en general, en el conjunto de disciplinas que hasta ayer designábamos como ciencias del hombre, donde reina también la dispersión teórica y la pluralización de los criterios para recortar los objetos. Más aún: puede decirse que la diseminación y apogeo que conoce en la actualidad la historia intelectual no está desconectada de la erosión que ha experimentado la idea de un saber privilegiado, es decir, de un sector del conocimiento que obre como fundamento para un discurso científico unitario del mundo humano.

Se puede juzgar que este estado de cosas es provisional y confiar en que el futuro traerá un nuevo ordenamiento; o se lo puede celebrar, resaltando las posibilidades que crea la emancipación de todo criterio de jerarquía entre los saberes. Decir, por ejemplo, como dice el historiador Bronislaw Baczko, que el tiempo de las ortodoxias es-

tá caduco y que eso abre, “por suerte”, una nueva época, “la época de las herejías eclécticas”.¹ Pero, se lo celebre o se lo imagine sólo como un estado interino que está a la busca de un paradigma o de una nueva síntesis, el hecho que no puede ignorarse es esa pluralidad de enfoques teóricos, recortes temáticos y estrategias de investigación que animan hoy la vida de las disciplinas relativas al mundo histórico y social, entre ellas la historia intelectual.

El reconocimiento de este paisaje más proliferante que estructurado es el punto de partida de nuestra ponencia. Destinada a alegar, es decir, a citar y traer a favor de un propósito, como prueba o defensa, algunos hechos, argumentos y ejemplos, no tiene otra pretensión que la de esbozar un programa posible de trabajo que comunique la historia política, la historia de las élites culturales y el análisis histórico de la “literatura de ideas”, ese espacio discursivo en que coexisten los diversos miembros de la familia que Marc Angenot denomina géneros “doxológicos y persuasivos”.² Como postulado general, no

¹ Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 25.

² Marc Angenot, *La parole pamphletaire*, París, Payot, 1982.

hallo mejor base para un programa así que esta afirmación de Paul Ricoeur:

Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no es posible comprender cómo vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad pueda llegar a ser una idea ni cómo la vida real pueda producir ilusiones [...].

El propio Ricoeur refuerza después su afirmación con otra, a la que da forma de pregunta:

¿Cómo pueden los hombres vivir estos conflictos –sobre el trabajo, sobre la propiedad, sobre el dinero, etc.– si no poseen ya sistemas simbólicos que los ayuden a interpretar los conflictos?³

La historia política experimenta desde hace ya unos años un verdadero renacimiento, dentro del cual hay un interés renovado no sólo por las élites políticas, sino también por las élites intelectuales. Refiriéndose a ese renacimiento de la historia política, Jean-Francois Sirinelli ha escrito que su riqueza descansa en la “vocación por analizar comportamientos colectivos diversos, desde el voto a los movimientos de opinión, y por exhumar, con fines explicativos, todo el zócalo: ideas, culturas, mentalidades”.⁴ Es en el marco de esa vocación globalizante donde, de acuerdo con el mismo Sirinelli, hallaría su lugar una historia de los intelectuales. Pero el estudio histórico de éstos, de sus figuras modernas y de sus “ancestros”, se ha desarrollado también por otra vía, la de la sociología de la cultura, sobre todo bajo el impulso de la obra de Pierre Bourdieu y sus discípulos.

³ Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Buenos Aires, Gedisa, 1991, p. 51.

⁴ Jean-Francois Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises*, París, Fayard, 1990, p. 13.

Tanto del nuevo impulso de la historia política, como de los instrumentos de la sociología de las élites culturales debería beneficiarse una historia intelectual que no quiera ser historia puramente intrínseca de las obras y los procesos ideológicos, ni se contente con referencias sinópticas e impresionistas a la sociedad y la vida política. Ahora bien, como ha escrito Dominick La-Capra, “la historia intelectual no debería verse como mera función de la historia social”. Ella privilegia cierta clase de hechos –en primer término los hechos de discurso– porque éstos dan acceso a un desciframiento de la historia que no se obtiene por otros medios y proporcionan sobre el pasado puntos de observación irremplazables.

En el caso del programa que trato de acotar, los textos son ya ellos mismos objetos de frontera, es decir, textos que están en el límite de varios intereses y de varias disciplinas –la historia política, la historia de las ideas, la historia de las élites y la historia de la literatura–. El contorno general de ese dominio en el ámbito del discurso intelectual hispanoamericano ha sido trazado muchas veces, y basta citar algunos de sus títulos clásicos para identificarlo rápidamente: el *Facundo*, de Sarmiento, “Nuestra América”, de Martí, el *Ariel*, de Rodó, la *Evolución política del pueblo mexicano*, de Justo Sierra, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Mariátegui, *Radiografía de la pampa*, de Martínez Estrada, *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz.

En su *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*, Alberto Zum Felde colocó esa zona bajo la enseña de un género, el ensayo, y el volumen que le consagró lleva por subtítulo “Los ensayistas”. No creo, sin embargo, que todos los escritos que se sitúan en ese sector fronterizo puedan, a su vez, agruparse como exponentes o variantes del ensayo, por elástica que sea la noción de este género literario. Nadie dudaría, por ejemplo, en situar

los discursos de Simón Bolívar en esa zona de linde. Pero ¿qué ventaja crítica extraeríamos llamando ensayos a textos que identificamos mejor como proclamas y manifiestos políticos? Sería preferible hablar de “literatura de ideas”.

Se acostumbra también a registrar ese conjunto de tipos textuales bajo el término “pensamiento”, lo que se corresponde, sin duda, con el hecho de que tenemos que vérnosla con textos en que se discurre, se argumenta, se polemiza. En efecto, ¿cómo considerar sino como objetivaciones o documentos del pensamiento latinoamericano –al menos del pensamiento de nuestras élites– textos como los mencionados? Sin embargo, cuando se define de este modo el ámbito de pertenencia de esos escritos, lo regular es que se los aborde pasando por sobre su forma (su retórica, sus metáforas, sus ficciones), es decir, por sobre todo aquello que ofrece resistencia a las operaciones clásicas de la exégesis y el comentario. Si aun el menos literario de los textos ha sido objeto del trabajo de su puesta en forma, si no hay obra de pensamiento, por consagrada que esté a un discurso demostrativo, que escape a la mezcla y, así, a las significaciones imaginarias, ¿cómo olvidar todo esto al tratar con los escritos que suelen ordenarse bajo el título de pensamiento latinoamericano?

Esteban Echeverría, el pensador y poeta a cuyo nombre se asocia el comienzo del americanismo intelectual y literario en el Río de la Plata, nos proporciona la posibilidad de ilustrar rápidamente este punto. Es frecuente que Echeverría se refiera a la realidad americana mediante imágenes que evocan lo corporal. En 1838, en el texto que rebautizará después como *Dogma Socialista*, enuncia una de las fórmulas más citadas de su americanismo: “Pediremos luces a la inteligencia europea, pero con ciertas condiciones. [...] tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las

naciones, y otro en las entrañas de nuestra sociedad”.⁵ Algunos años más tarde, en la *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata*, la imagen orgánica se repite. “Nuestro mundo de observación está aquí –escribe–, lo palpamos, lo sentimos palpar, podemos observarlo, estudiar su organismo y sus condiciones de vida” (p. 195).

Esta imaginería, entendida sólo como un modo de hablar, dio lugar a una primera y básica interpretación/paráfrasis del americanismo echeverriano: por un lado las “luces” –el saber, la ciencia europeos–; por el otro, la realidad local: nuestras costumbres, nuestras necesidades. El encuentro, o la síntesis, de esos dos factores resume el programa de una élite modernizante que cree descubrir en el historicismo las claves para salir del laberinto en que se extravió la generación anterior, la generación de la revolución y la independencia. Puede añadirse aún que la equiparación de la sociedad con un cuerpo, y con un cuerpo visto como campo de estudio, se inspiraba en un modelo de conocimiento cuyo nacimiento era todavía reciente: el de la clínica científica moderna.

Pero si la palabra “entraña” evoca el cuerpo, no lo evoca como paradigma de unidad y proporción, según una vieja representación de la armonía social, sino como materia viva y como cavidad. Se trata de un cuerpo que envuelve un interior: el mundo oscuro, aunque palpitante, de las vísceras. Lo que hay que aprehender nos lleva hacia ese interior (a “las entrañas de nuestra sociedad”), es aquello que hay que “desentrañar”. Desentrañar es sacar las entrañas, pero también llegar a conocer el significado recóndito de algo. Ese organismo que era la sociedad americana, al que se podía palpar y al que se sentía palpar, encerraba, pues, un secreto que debía ser descifrado.

⁵ Esteban Echeverría, *Dogma Socialista*, en *Obras escogidas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, pp. 253-254. Todas las citas de Echeverría remiten a esta edición.

Ahora bien, si volvemos al enunciado en que Echeverría resumió su programa americanista, ¿cómo pasar por alto ese lenguaje en que lo próximo, lo que está aquí –las costumbres y las tradiciones propias–, aparece figurado en términos de un núcleo vivo, pero oculto? Lo más inmediato es mediato podríamos decir, o sea, está mediado por una envoltura externa, mientras lo lejano, lo mediato –las “luces de la inteligencia europea”– parece darse sin mediaciones. Más aún: ¿cómo sustraerse del encadenamiento de sentido que va de de las “entrañas” de la sociedad a *El matadero*? En este relato Echeverría nos ofrece, con el espectáculo de un mundo brutal y primitivo de matarifes, carniceros y achuradoras que se disputan las vísceras, lo que a sus ojos es la verdad social y política del orden rosista. El “foco de la federación estaba en el Matadero” (p. 139), escribe al concluir el relato. El foco, es decir, el centro, el núcleo, las entrañas, en otras palabras, de la federación rosista. Podríamos agregar, entonces, que aquello que el autor del *Dogma Socialista* define como las “entrañas”, y que se compromete a escrutar, no se asocia únicamente con lo desconocido, aunque próximo, sino también con lo que es hostil.

Habría que probar, sin duda, la consistencia de esta interpretación relacionándola con el resto de la obra ideológica y literaria de Echeverría. Si el propósito que guía la interpretación es un propósito de conocimiento hay que precaverse, como enseña Jean Starobinski, de la seducción del discurso más o menos inventivo y libre, que se alimenta ocasionalmente de la lectura. Ese discurso “sin lazos tiende a convertirse a sí mismo en literatura, y el objeto del que habla sólo interesa como pretexto, como cita incidente”.⁶

Pero no creo que haya que ceder a la crítica literaria esa zona de frontera que es la “literatura de ideas” para admitir que ésta no anuda sólo conceptos y raciocinios, sino también elementos de la imaginación y la sensibilidad. Por cierto, prestar atención a los rasgos ficcionales de un texto, así como a la retórica de sus imágenes, solicita los conocimientos y, sobre todo, el tipo de disposición que se cultiva en la crítica literaria. Los textos de la “literatura de ideas”, sin embargo, no podrían tampoco ser reducidos a esos elementos, como si el pensamiento que los anima fuera un asunto sin interés, demasiado anticuado, o demasiado repetitivo, es decir, demasiado vulgar para hacerlo objeto de una consideración distinguida. En suma: una interpretación que privilegiara sólo las propiedades más reconocidamente literarias no sería menos unilateral que aquella que las ignorara.

Pero, veamos, ¿qué es lo que podemos consignar, dentro de nuestra historia intelectual, en ese linde que llamamos “literatura de ideas”? Desde los textos de intervención directa en el conflicto político o social de su tiempo a las expresiones de esa forma más libre y resistente a la clasificación que es el ensayo, pasando por las obras de propensión sistemática o doctrinaria. Lo común a todas las formas del discurso “doxológico” es que la palabra se enuncia desde una posición de verdad, no importa cuánta ficción alojen las líneas de los textos. Puede tratarse de una verdad política o moral, de una verdad que reclame la autoridad en una doctrina, de la ciencia o los títulos de la intuición más o menos profética. Los primeros de entre esos escritos –proclamas, como las de Simón Bolívar, o panfletos, como la “Carta a los españoles”, del jesuita Juan Pablo Viscardo– parecen indisociables de la acción política. Son llamados a obrar y se diría que ellos mismos son actos políticos. Sin embargo, para esclarecer el sentido intelectual de los escri-

⁶ Jean Starobinski, “El texto y el intérprete”, en J. Le Goff y P. Nora, *Hacer la historia. II. Nuevos enfoques*, Barcelona, Laia, 1979, p. 179.

tos (o los sentidos, si se quiere) no basta con remitirlos al campo de la acción o, como suele decirse, a su contexto. Ponerlos en conexión con su “exterior”, con sus condiciones pragmáticas, contribuye, sin duda, a su comprensión, pero no ahorra el trabajo de la lectura interna y de la interpretación correspondiente, aun cuando únicamente se los tome como documentos de la historia política o social. Los ensayos del historiador François Xavier Guerra reunidos en *Modernidad e independencias* son muy ilustrativos respecto de lo que puede enseñar una historia política sensible a la dimensión simbólica de la vida social y de la acción histórica (“relación entre actores, ha escrito Guerra, no sólo está regida por una relación mecánica de fuerzas, sino también, y sobre todo, por códigos culturales de un grupo o un conjunto de grupos sociales, en un momento dado”).⁷

Se trate de escritos de combate o de escritos de doctrina, durante el siglo XIX todos ellos se ordenan en torno de la política y la vida pública, que fueron durante los primeros cien años de existencia independiente los activadores de la literatura de ideas en nuestros países. Un ensayista argentino, H. A. Murena, escribió que hay en América Latina una gran tradición literaria que, paradójicamente, es no literaria. “Es la tradición de subordinar el arte de escribir al arte de la política.”⁸ Durante esa centuria, nuestra literatura estuvo, agrega Murena, “fascinada por la Gorgona de la política”. Se podría observar que hay en estas definiciones de Murena la nostalgia de otra tradición, la nostalgia de aquello que nuestros países no fueron o no tuvieron, falta que ha sido un tópico del ensayo latinoamericano.

De todos modos, el hecho es que nuestras élites, no sólo las élites políticas y militares, sino también las élites intelectuales (nuestros “letrados”, nuestros “pensadores”), tuvieron que afrontar el problema fundamental y clásico de construir un orden político que ejerciera una dominación efectiva y duradera.

Esquemmatizando al máximo podría decirse que esa preocupación por la construcción de un orden político, preocupación dominante en la reflexión intelectual latinoamericana hasta la segunda mitad del siglo XIX, estuvo regida por dos cuestiones, o dos preguntas, sucesivas. La primera podríamos formularla así: ¿qué es una autoridad legítima y cómo instaurarla, ahora sin la presencia del rey? La segunda, que surge cuando se han experimentado las dificultades prácticas para resolver la primera, sería: ¿cuál es el orden legítimo que sea, a la vez, un orden posible?

Paralelamente, a veces confundiendo en los mismos textos con esta preocupación política van a ir cristalizando otros núcleos de reflexión dentro de la literatura de ideas en nuestros países. En algunos escritos, sobre todo cuando toman la forma del ensayo, esos núcleos se expanden y, a veces, dominan sobre cualquier otro tópico. ¿De qué núcleos hablo? De aquellos que parecen ordenarse en torno a la pregunta por nuestra identidad. Hablo, en otras palabras, del ensayo de auto-interpretación y auto-definición. Del ensayo de interpretación podríamos decir que está impulsado a reponder una demanda de identidad: ¿quiénes somos los hispanoamericanos? ¿Quiénes somos los argentinos? ¿Quiénes somos los mexicanos? ¿Quiénes somos los peruanos? Etcétera.

En algunos discursos de Bolívar se pueden encontrar pasajes que anuncian esta ensayística de auto-conocimiento y auto-interpretación. Leamos, por ejemplo, este pasaje clásico del discurso de Bolívar ante el Congreso de Angostura:

⁷ François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 14.

⁸ H. A. Murena, “Ser o no ser de la cultura latinoamericana”, en *Ensayos de subversión*, Buenos Aires, Sur, 1962, pp. 56-57.

[...] no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho, nos hallamos en conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complejo.⁹

A través de esta problemática, la que se activa alrededor de la pregunta, explícita o implícitamente formulada, por nuestra identidad colectiva, pueden hacerse una serie de calas en nuestra literatura de ideas. La tarea de definir quiénes somos ha sido a menudo la ocasión para el diagnóstico de nuestros males, es decir, para denunciar las causas de deficiencias colectivas: “Entrad lectores”, escribía, por ejemplo, Carlos Octavio Bunge, en un ensayo de psicología social que se quería científico, *Nuestra América*. “Entremos, seguía, sin miedo ya, al grotesco y sangriento laberinto que se llama la *política criolla*.”¹⁰

En este caso, ya no se trata de responder sólo a la pregunta de ¿quiénes somos?, sino

también por qué no somos de determinado modo: ¿por qué nuestras repúblicas nominales no son repúblicas verdaderas? ¿Por qué no logramos alcanzar a Europa, ni somos como los americanos del Norte? En esta literatura de auto-examen y diagnóstico, que comienza muy tempranamente en el discurso intelectual latinoamericano, la búsqueda llevará a la indagación de nuestro pasado.

Si pensamos en Alfonso Reyes, en Jorge Luis Borges, en Lezama Lima o José Bianco, podemos decir que en el siglo xx la tradición de subordinar el arte de escribir al arte de la política rigió ya sólo parcialmente aun en el campo del ensayo. De todos modos, la veta del ensayo social y político no se ha agotado y ha logrado sobrevivir al hecho que hace cuarenta años parecía condenarlo a la desaparición: la implantación de las ciencias sociales, con su aspiración a reemplazar la doxa del ensayismo por el rigor de la *episteme* científica. Digamos más: leídos con la perspectiva del tiempo transcurrido, muchos de los textos que nacieron de ese nuevo espíritu científico pueden ser colocados en el anaquel de los ensayos de interpretación de la realidad de nuestros países que inauguró en gran estilo el *Facundo* de Sarmiento. En otras palabras, pueden ser leídos como sus grandes ancestros, es decir, también como textos de la imaginación social y política de las élites intelectuales. □

⁹ Simón Bolívar, “Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura”, en *Discursos, proclamas y epistolario político*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 219.

¹⁰ Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América*, Buenos Aires, Librería Jurídica, 1905, p. 241.