

LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN JOSÉ GAOS Y EN LEOPOLDO ZEA

Rosa María Margarit Mitja
Filósofa
Profesora de la UNA

INTRODUCCIÓN

Hace años un joven maestro mexicano publicaba un libro que causó curiosidad. El texto era el *Perfil del hombre y la cultura en México* (1977 y el autor Samuel Ramos). Este libro es un ensayo de interpretación filosófica. La filosofía descendía del mundo de los entes ideales hacia un mundo de entes concretos como lo es México, símbolo de seres que viven y mueren en sus ciudades y campos. Esta osadía fue calificada, por algunos, despectivamente de literatura. La filosofía no podía ser otra cosa que un ingenioso juego de palabras tomadas de una cultura ajena, a la que por supuesto faltaba un sentido; el sentido que tenían para dicha cultura.

Años más tarde otro maestro, esta vez el argentino Francisco Romero, hacía hincapié en la necesidad de que Iberoamérica se empezase a preocupar por los temas que le eran propios, por la necesidad de ir a la historia de su cultura y sacar de ella argumentos de nueva preocupación filosófica. Sólo que esta vez su exhortación se apoyaba en una serie de fenómenos culturales que señalaba en un artículo titulado: *Sobre la filosofía en Iberoamérica* (1986). En este artículo Romero muestra cómo el interés por los temas filosóficos en Iberoamérica iba creciendo día tras día. Señalaba, además, que existía y existe un público que solicita con interés los trabajos de tipo o índole filosófico, de donde han surgido numerosas publicaciones: libros, revistas, artículos de periódico, etc., así como la creación de institutos o centros de estudios filosóficos donde se practica la actividad. Es así, que en este artículo el ejercicio de la filosofía es visto como función ordinaria de la cultura al igual que otras actividades de índole cultural. Para Romero, el filósofo deja de ser un extravagante que nadie pretende entender para convertirse en un miembro de la cultura de su país. Se esta-

blece una especie de “clima filosófico”, es decir, una opinión pública que juzga sobre la creación filosófica, obligando a ésta a preocuparse por los temas que agitan a quienes forman la llamada “opinión pública”. Indicaba que hay un tema que preocupa no sólo a unos cuantos seres humanos de nuestro Continente, sino a todos los americanos en general. Este tema es el de la posibilidad o imposibilidad de una Cultura Americana y como aspecto parcial del mismo, el de la posibilidad o imposibilidad de una Filosofía Americana. Podrá existir una Filosofía Americana si existe una Cultura Americana de la cual dicha filosofía tome sus temas. De que exista o no una Cultura Americana depende el que exista o no una Filosofía Americana. Pero el plantearse y tratar de resolver tal tema, independientemente de que la respuesta sea afirmativa o negativa, es ya hacer filosofía americana puesto que trata de contestar en forma afirmativa o negativa una cuestión americana.

El tema de la posibilidad de una Cultura Americana, es un tema impuesto por nuestro tiempo, por la circunstancia histórica en que nos encontramos. Antes de ahora el hombre americano no se había interesado por tal tema, porque no le preocupaba. Una Cultura Americana, una cultura propia del americano era un tema intrascendente, ya que América vivía cómodamente a la sombra de la Cultura Europea.

No es de extrañar esta actitud, América es hija de la Cultura Europea, surge en una de sus grandes crisis. Su descubrimiento no es un simple azar, sino el resultado de una necesidad. En la cabeza de todo europeo estaba la idea de América, la idea de una tierra de promisión de utopía. Una tierra en la cual los europeos pudiesen colocar sus ideales, que no podía seguir colocándolos en lo alto. Ya no podía colocarlos en el cielo debido a la nueva física. El cielo dejaba de ser alojamiento de ideales para convertirse en algo ilimitado, en un infinito mecánico y por lo tanto muerto. La idea de un mundo ideal descendió del cielo y se colocó en América. Allí están las cartas y los escritos que nos dicen que el europeo saliese en busca de la tierra ideal y la encontrase.

América y Europa se hallarán después de esta crisis en situaciones semejantes. Ambas tendrán que resolver el mismo problema: el de qué forma de vida deberán adoptar frente a las nuevas circunstancias que se presenten. Ambas tendrán que continuar la tarea de la Cultura Universal que ha sido interrumpida, pero con la diferencia de que esta vez América no podrá seguir manteniéndose a la sombra, no hay lugar donde apoyarse. Por el contrario, es América la que se encuentra en un momento privilegiado que acaso no dure mucho, pero que debe ser aprovechado para iniciar la tarea que le corresponde como miembro ya adulto de la Cultura Occidental.

CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DE JOSÉ GAOS

A finales de los años treinta, con la migración de los exiliados republicanos españoles, el país y en especial el ámbito cultural vivió un significativo cambio en la medida en que muchos de ellos se incorporaban activos y creativamente a la tarea de construir una cultura mexicana. A pesar del trabajo realizado por Samuel Ramos, fue propiamente José Gaos quien inculcó en las nuevas generaciones el interés por la

historia del pensamiento mexicano así como por la reflexión sobre nuestra realidad. De hecho, las principales reconstrucciones y obras sobre la historia del pensamiento y la cultura del país fueron realizadas por sus discípulos quienes aprendieron la lección del maestro.

Gaos, fue discípulo de García Morente, uno de los filósofos que más han dejado huella en la enseñanza de la filosofía en México: “Mi primer verdadero maestro de filosofía fue Morente: por ciertos aspectos y en cierto sentido, incluso el mayor. Mis anteriores profesores de filosofía no cuentan” (pág. 20)¹.

José Gaos, nació en España en 1900 y murió en la ciudad de México en 1969. Fue director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid y rector de ésta, donde se licenció y doctoró en Filosofía. El medio hispanoamericano fue para él un fértil campo en el que podía descubrir nuevas dimensiones del pensamiento y la filosofía.

Gaos recoge y concierta la filosofía de españoles y mexicanos, haciendo de la filosofía instrumento para conocer la realidad y buscar la solución a sus problemas.

Cuando Gaos llega a México en 1938, venía precedido de prestigio y renombre intelectual. Era uno de los más destacados intelectuales que se acogieron a la hospitalidad. Inmediatamente empezó a trabajar como profesor y pronto se vio rodeado de discípulos. Pronto empezó a estudiar las tradiciones culturales de Hispanoamérica y promovió el estudio de la realidad, así como leyó y criticó a sus colegas.

Sus obras: *La filosofía de Maimónidas* (México: La Casa de España, 1935) y *Dos ideas de la filosofía* (junto con F. Larroyo. México: La Casa de España, 1940); *Antología filosófica. La Filosofía griega* (México: La Casa de España, 1941); *El pensamiento hispanoamericano* (México: El Colegio de México, 1944); *Pensamiento de la lengua española* (México: Stylo, 1945), entre otras se suman a las que el Fondo de Cultura Económica tiene en su catálogo, *Historia de nuestra idea del mundo* (México, 1970), *Confesiones profesionales* (México, 1879) e *Introducción a El ser y el tiempo*, Martín Heidegger (México, 2a. ed., 1971).

Sin embargo, algunas pistas decisivas para explicar sus posiciones teóricas pueden buscarse en las páginas que le dedicó a la obra de Samuel Ramos, en los primeros años de su arribo a México. El 15 de junio de 1939 publica en *Letras de México* un trabajo titulado *El perfil del hombre y la cultura en México*, dedicado a comentar el libro de Ramos. A propósito de estos comentarios, se puede advertir que están aquí los conceptos a partir de los cuales va a desarrollar su propuesta metodológica que Gaos va impulsar en su labor historiográfica y la de sus discípulos.

1. Citado por Editorial. En: *Anthropos*, N° 130-131. Marzo/Abril, Barcelona. Pág. 20, 1992.

APUNTES SOBRE LA FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS

Uno de los temas centrales trabajados por Gaos fue la *Filosofía de la Filosofía*. Apasionado primero por la escolástica de Balmes, después por la fenomenología de Husserl y de Scheler, y más tarde por la filosofía de Heidegger de Ortega y Gasset; cada una de estas propuestas fue vivida por Gaos en su momento como una filosofía verdadera que superaba a todas las demás. Pero precisamente por ello, ya que el paso de una propuesta a otra conllevaba la transformación de una filosofía “verdadera” a una filosofía “superada”, no es extraño que este autor se haya dedicado a reflexionar especialmente sobre la caducidad de las filosofías y sobre su carácter eminentemente histórico.

Como señala su discípula Vera Yamuni en: *José Gaos. El hombre y su pensamiento* (México, UNAM, 1980), la vida humana es individual y por reflexión sobre la suya propia es que José Gaos, vio actualidades y absolutos, que se sucedían y que pasaban a ser históricos y relativos. Encontró una contradicción entre la pretensión de perennidad de cada filosofía y la historicidad de género, cuestión suscitada por el curso mismo de su profesión filosófica.

De esta manera, a la pregunta ¿qué es filosofía? Gaos llega a responder con una autobiografía. Al igual que otros filósofos, él también escribió sobre su vida bajo el título *Confesiones Profesionales* (México, Fondo de Cultura Económica, 1979). En esta autobiografía presenta a la soberbia, a la conciencia de superioridad, como uno de los principales motivos de su vocación filosófica; conciencia que al ser el motivo de su filosofía, se presenta también como motivo de la filosofía misma. Además de la soberbia, Gaos pone especial énfasis en la soledad del filósofo, en el encierro y distanciamiento necesario para reflexionar.

Sobre esta concepción acerca del filósofo la Dra. Yamuni observa que al caracterizar al filósofo como un solitario soberbio, describía lo que sentía José Gaos o sea, como se describía a sí mismo. Elevar la conciencia que como filósofo tuvo de sí. Dicho de otra manera, se trató de las reflexiones de un introvertido típico, individualista, con vocación intelectual, que se sentía solo, y reflexionaba sobre sí mismo, y que hacía análisis desde él y de él, sobre el supuesto de la generalidad de su caso, de su ejemplo presentado y expuesto como uno más de una regla general.

Pero, sea como sea, lo particular de Gaos con respecto al tema que nos ocupa, es el haber tenido conciencia del sentimiento de superioridad que él, y según él, todo filósofo tiene de sí mismo, haberlo generalizado y denominado “soberbia”, y haberlo hecho él tema de su filosofía. Para Vera Yamuni, Gaos fue el primero al que se le ocurrió hacer de este sentimiento generalizado la clave para la comprensión del filósofo y de la Filosofía.

José Gaos centra su obra y su indagación filosófica en la Filosofía de la Filosofía y la Filosofía de la Negación.

El autor destaca que se produce una contradicción entre las pretensiones de perennidad de la filosofía y su propia historicidad, al tiempo que caracteriza al filósofo como un solitario soberbio. Estas reflexiones le llevaron a otro tema fundamental de su obra: la Filosofía de la Negación. En ella plantea que la negación está íntimamente vinculada no sólo con la existencia finita sino también con el amor y el odio.

Por una parte, la negación, en José Gaos, es un pensamiento sobre las inexistencias que está relacionado con las existencias finitas. Es justo con la aparición o creación de un ente así como su desaparición o aniquilación que se concibe también su presencia o inexistencia, ya sea anterior en el primer caso o en el segundo. El ejemplo que pone el autor es el de la fabricación y destrucción de su escritorio. El escritorio es un existente finito que no existía antes de su fabricación ni podrá seguir existiendo después de su destrucción.

Como enfatiza Vera Yamuni en José Gaos. *El hombre y su pensamiento* (México, UNAM, 1980), la negación surge de la finitud. El ejemplo de la negación es para Gaos, como toda negación humana, un pensamiento de inexistencia en relación recíproca con su existencia finita.

Por otra parte, el ser humano es un existente finito que está sujeto tanto a satisfacciones como al amor y al odio hacia los otros y hacia sí mismo. Así como las insatisfacciones y el odio lo llevan a crear los conceptos de la inexistencia y nada, las satisfacciones y el amor lo motivan a pensar en la existencia infinita y en la totalidad. El odio mueve a concebir como inexistentes a los existentes odiados y hasta lo existente, todo por un universal odio, que Gaos ve encarnado en el Demonio como el negador. En cambio, conceptos como existencia infinita, bien infinito, Dios, los genera el sujeto de satisfacciones y amores, en su intimidad, por el amor a los existentes ajenos y a sí mismo. Los amores, el amor, mueven a concebir infinita la existencia de los existentes amados y de sí mismo y a concebir a un existente infinito, encarnado en el Dios creador.

Para Gaos está en la naturaleza humana vivir tanto el bien como el mal y, a pesar de ciertas excepciones, amar al bien (es decir querer que sea infinito) y odiar al mal (es decir, querer que no exista). Pero estos rasgos en sí mismos son inexplicables. De la misma manera que ni habría razones fuera del hombre para afirmar la existencia de Dios, la finitud e infinitud del mundo, su creación sin Dios, serían incomprensibles. Estas ideas llevaron finalmente al autor, lejos de su certeza de Dios o del ateísmo, al reconocimiento de la imposibilidad del intelecto humano para conocer lo absoluto.

Sin embargo, más allá de la existencia de Dios o de lo infinito, lo importante es que su concepción de ser humano lo obliga a quien la concibe: hacer el bien y

deshacer el mal. En este sentido, las personas son seres morales, ya que piensan conceptos que los obligan a actuar de determinada manera. Tal ser finito, existente en lo existente, con tales concepciones antinómicas como Dios o el Bien, la Nada o el Mal, el Amor o el Odio, es para sí el Ministerio. El Ministerio no sería tanto, para Gaos, el que haya o no Dios, cuanto que el individuo lo conciba. De esta constitución o naturaleza metafísica-moral del hombre es este incapaz de dar razón.

En su obra póstuma: *Del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965) José Gaos nos relata y sintetiza la parte fundamental de su trabajo e indica los temas que merecen una nueva reflexión, pero sobre todo nos resume con distancia crítica su concepción de la Filosofía de la Filosofía como historia y como actividad de un sujeto profesional y creador. La Filosofía tiene existencia en su historia. Por ello mismo, todo encuentro con ella lo es con su historia, con la producción de textos o de obras, con sus expresiones verbales instrumento de análisis:

“Mi encuentro con la Filosofía, en una Filosofía seguida de una Historia de la Filosofía, dentro de la cual debía insertarse la filosofía misma seguida de ella, fue el forzoso caso más demostrativo de la realidad histórica de la Filosofía, de tener ésta su realidad, su existencia, en su historia; por lo que todo encuentro con su historia, por intermedio de su Historia de ella, en la Historia en general, en que está inserto todo humano con su biografía” (José Gaos, *Del Hombre*. Curso de 1965)².

CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DE LEOPOLDO ZEA

Leopoldo Zea nace en un barrio de la Ciudad de México el 30 de junio de 1912 y muere en la misma ciudad en el 2004.

La revolución iniciada en 1910 sigue con violencia. El niño va tomando conciencia de la realidad en que se vive. Es testigo de los sufrimientos de una ciudad, tomada una y otra vez por las diversas fracciones revolucionarias. Vive con la abuela; a los cuatro años, está acostumbrado a los cotidianos tiroteos. Recoge los casquillos en las calles con los que juega a los soldados.

En 1929, tiene 17 años y José Vasconcelos se lanza como candidato a la presidencia de la República. La Revolución va institucionalizándose bajo la férrea mano de Plutarco Elías Calles, pero no es todavía tiempo para aventuras políticas de intelectuales. Vasconcelos fracasa y con este, los sueños del joven que ha terminado la primaria y tiene que trabajar para ayudar a la abuela. Otro mundo se va abriendo a sus experiencias. La experiencia del fracaso del maestro que le había hecho conocer a los clásicos.

2. Citado por Editorial. En: *Anthropos*, N° 130-131. Marzo/Abril, Barcelona. Pág. 5, 1992.

En 1933 obtiene una plaza de mensajero en los Telégrafos Nacionales, un trabajo más entre otros muchos que tuvo que realizar. Está en auge la dictadura del jefe Máximo de la Revolución, Plutarco Elías Calles. Contra el maximato se enfrenta un pequeño diario, *El Hombre Libre*, que dirige Diego Arenas Guzmán, ya viejo revolucionario. Zea se atreve a enviarle un artículo de crítica al gobierno, es publicado y se le llama a colaborar. Escribe como Leopoldo Zea Jr., pues sabe que su padre está perdido en la revolución en algún lado. Decide reanudar sus estudios, que la pobreza de la abuela le impidió continuar. Asiste a la secundaria nocturna para luego pasar a la Escuela Nacional Preparatoria de la Universidad Nacional Autónoma de México.

En 1934 Lázaro Cárdenas es elegido presidente de la República. Dos años después el Jefe Máximo, Plutarco Elías Calles. Es expulsado del país terminando su dictadura. Zea sigue escribiendo en el diario de oposición. Allí denuncia los abusos que se cometen con los aspirantes a mensajeros que, como él, deben esperar la vacante para poder ingresar. Hace la denuncia y envía su renuncia al puesto de mensajero. El Director de Correos y Telégrafos le hace llamar y le informa que el presidente Lázaro Cárdenas, habiéndose enterado de los abusos, ha puesto término a los mismos otorgando plazas definitivas a los 50 aspirantes. Le dice, igualmente, que no acepta la renuncia y que, por el contrario, puede entrar como oficial de reparto en la administración, lo cual significa una oportunidad para seguir estudiando. Pide el puesto de despachador nocturno. Esto le permite inscribirse en 1936 en la Facultad de Derecho por las mañanas y en la Facultad de Filosofía y Letras por las tardes. Lo primero que garantizaría su subsistencia, lo segundo para seguir su vocación que apunta a las Letras.

En los cursos de Letras conoce a Rubén Salazar Mayen de Literatura Española, quien le promete un curso monográfico sobre Pío Baroja y a continuación otro sobre Valle Inclán. Al siguiente año imparte sobre José Ortega y Gasset. El filósofo Samuel Ramos, ofrece también, en 1939, un curso sobre Ortega, y Zea se inscribe en el mismo. La filosofía que le había parecido tediosa en los cursos de Preparatoria le entusiasma en la obra de Ortega y Gasset.

La Guerra Civil Española va a definir su vocación con la llegada a México, en 1938, de un grupo de intelectuales españoles, de transterrados, que Lázaro Cárdenas recibe en la que se llamara la Casa de España en México y más tarde, a propuesta de José Gaos, El Colegio de México. Zea se inscribe en los cursos de José Gaos, Luis Recaséns Siches, Joaquín Xirau, Juan Roura Parella y José Medina Echeverría.

En 1966, siendo Director de la Facultad de Filosofía y Letras, hace del Seminario de Historia de las Ideas en América, creado a su regreso de la América Latina en 1947, el Centro de Estudios Latinoamericanos, donde se inicia una carrera que comprende licenciatura, maestría y doctorado en Estudios Latinoamericanos, núcleo a su vez, de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR) y que coordinará a todas las instituciones que en esta región trabajan sobre América

Latina, igualmente la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC). Ambas surgen de una reunión convocada por la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1978, por recomendación de la UNESCO. Como órgano ejecutor de estas sociedades surge el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), cuya sede permanente queda en la UNAM y es encargada al propio Leopoldo Zea.

En 1947 el Director de la Facultad de Filosofía y Letras, el filósofo mexicano Samuel Ramos, había designado a Leopoldo Zea Secretario de la Facultad. En 1952 fue designado Director de Cooperación Intelectual de la Secretaría de Educación Pública. En 1953 el filósofo británico Arnold Toynbee, quien mantenía correspondencia con Leopoldo Zea, viaja a México, y su recepción estuvo a cargo de Zea. En 1953 la UNESCO invita a Zea a visitar sus oficinas en París. A ello se agregó la invitación de Toynbee para visitar Inglaterra. Las preocupaciones de Zea para situar a la América Latina en el contexto universal encuentran mayores horizontes.

En 1961 participa en una misión de acercamiento con los pueblos recién liberados del África y en 1964 asiste a otra Misión de Amistad por el Asia. La visión de América Latina quedaba así inserta en la visión del mundo en su casi totalidad. En 1966, renuncia ante el doctor Ignacio Chávez, Rector de la UNAM, para aceptar la Dirección de la Facultad de Filosofía y Letras, poniendo en marcha varios proyectos que simplemente habían sido enunciados. Leopoldo Zea permanecerá definitivamente en la Universidad, en donde pondrá en marcha instituciones que afirmen la posibilidad del conocimiento de la América Latina, estimulando y coordinando actividades encaminadas en este sentido. Lo hace como Director de la Facultad de Filosofía y Letras, 1966-1970, como Director de Difusión Cultural, 1970, de la misma Universidad, a través del Centro coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, a partir de 1979. Siempre en permanente contacto con la América Latina, pero también con otras regiones de la tierra como los Estados Unidos, Europa, Asia, África en cuyo horizonte se hace consciente la identidad de la región.

Su obra encuentra el reconocimiento nacional y lo designan Maestro Emérito en 1970 y Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1985; y recibiendo el Premio Nacional de Ciencias y Artes (1980). En el exterior recibe los doctorados de París (1984), Moscú (1984), y Uruguay (1985), junto con condecoraciones que reconocen su doble actividad cultural y filosófica, Legión de Honor de Francia (1964), El Sol del Perú (1966), la Orden del Libertador (1982) y la Orden Andrés Bello (1985) de Venezuela, Condecoración de Italia (1963) y Yugoslavia (1963), la Orden de Alfonso el Sabio (1985) de España.

APUNTES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LEOPOLDO ZEA

El meollo del pensamiento de Leopoldo Zea se encuentra en un pequeño trabajo publicado en *Letras de México*, número 11 del 15 de noviembre de 1941: *América y su posible filosofía*. En mayo-junio de 1942, en Cuadernos Americanos, la reflexión es

ampliada bajo el título de *En torno a una filosofía americana*, y más aún en tres conferencias pronunciadas en la Universidad de San Nicolás en Morelia, Michoacán, que El Colegio de México publicó en su *Jornada* número 9, de 1947. Después se transforma en un libro cuya primera edición publica *Cuadernos Americanos* en 1953 con el título de *América como conciencia*. Reiterativamente se va ampliando la reflexión en obras como *América en la historia* (1957), *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), *Filosofía de la historia americana* (1978) y *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988). Este reflexionar se alimenta en estudios sobre la historia de las ideas que se inician con *El positivismo en México* (1943-1944) y *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1952), que a su vez se amplía en *El pensamiento latinoamericano* (1965). Un filosofar reiterativo pero no repetitivo una reflexión sobre un tema que va variando de acuerdo con las circunstancias históricas que lo originan y el encuentro con corrientes filosóficas que enriquecen la reflexión.

Reflexión que se centra en una insistente pregunta: “¿Es posible hablar de una filosofía americana?”. La reflexión iniciada en 1941 tiene como horizonte la Segunda Guerra Mundial cuando se van anulando valores que eran presentados como universales.

Pregunta que ya se había hecho el argentino Juan Bautista Alberdi en 1842 dentro del horizonte de otra orfandad: la ruptura con el pasado colonial español y la cultura que este había impuesto a Hispanoamérica Interrogante que España se venía haciendo a partir del siglo XV sobre la posible existencia de una ciencia que pudiese ser llamada española y que Ortega y Gasset transforma en la pregunta sobre la existencia de un filosofar propio de España.

¿Existe o es posible una filosofía americana? Pregunta cuya respuesta la da José Gaos en *Carta a Leopoldo Zea* que publica en 1950 en *Cuadernos Americanos*, enero-febrero, comentando el libro de Zea dice: Dos etapas. “Usted ha podido —le dice— encuadrar el material de su investigación, porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica”. Interpretación de la historia que, obviamente, implica una cierta idea sobre su propia identidad y que tiene al ser humano actor de esta historia ¿Qué clase de hombre es éste que tiene que preguntarse sobre la posibilidad o existencia de una filosofía; sobre la posibilidad o la existencia de una literatura, una cultura, una ciencia y una filosofía, que pueda considerar como auténticamente propias? ¿Qué clase de hombre es éste que duda, que tal implican los interrogantes, que posee, como todos los hombres, un logos capaz de pensar y expresarse y una cultura que dé sentido a ese su concreto ser hombre?

En los inicios de los cincuenta Zea estimula, contando con el apoyo de José Gaos, un movimiento filosófico que empieza por algo regional. Así pregunta: ¿Qué es el mexicano?, interrogante sobre la identidad de los seres concretos. El Grupo Filosófico Hiperión, en donde se reúne un pequeño pero activo número de jóvenes, se plantea tal interrogante (1949).

Zea escribe un par de trabajos titulados *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) y *El Occidente y la conciencia de México* (1953), este último motivado por la lectura de Arnold Toynbee con el que mantendrá una cordial amistad. La respuesta a la pregunta, ¿qué es el mexicano?, pasa a ser una pregunta evidente: el mexicano es un hombre como todos los hombres, con posibilidades e impedimentos sobre lo que debe tomar conciencia para estimular unos y vencer otros. Interrogante y respuesta que Zea extenderá a toda la región de la que es parte México en América. Tomó así sentido la pregunta sobre la existencia o posibilidad de una filosofía, una literatura, una ciencia y una cultura propiamente americanas.

Ahora bien, ¿qué relación guarda este filosofar con el que se ha hecho patente en Latinoamérica? Aristóteles sostenía que el “hombre es un animal político o de razón”, que es la razón lo que le distingue del animal y otros entes de la naturaleza, inclusive de Dios que es todo razón. Si el hombre es un animal racional que está capacitado para conocer el orden natural, para mandar sobre quien desconozca este orden. Ente de plena razón en relación con otros. Aristóteles hizo del griego un ente racional por excelencia, capacitado para mandar sobre entes menos racionales, como los niños, las mujeres y los esclavos. Éstos, aun poseyendo la razón, no la tenían lo suficiente como para mandar en la polis. Por ello los hombres fuera de la ecumene griega, los que no se expresaban bien en griego, el logos como razón y palabra, no eran sino bárbaros. El hombre griego al balbucear, al no expresarse bien en una lengua que no era la suya, era simplemente por ello un bárbaro. Un ente que barbarizaba el logos como razón y como palabra. Este ente no podía ser considerado como “hombre” y por ello estaba destinado a obedecer. El griego que había afirmado filosóficamente su propio y concreto ser, ponía en entredicho el ser de otros “hombres” que no fuesen griegos.

Lo que para Herodoto y para Aristóteles era válido, distinguiendo a los griegos de los no griegos, a los cultos de los bárbaros, será también válido para el mundo con el que se tropezara Cristóbal Colón el 12 de octubre de 1492, mundo que sería llamado América. Lo primero que se pone en entredicho es la plena humanidad de los hombres con los cuales se encuentra Colón y quienes seguirán sus huellas en Europa. Expresión de esto se encuentra en la polémica entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas sobre la humanidad de los indígenas. Esta discusión se haría extensiva a todo aquel nacido en América, y puesta en entredicho frente a la cual se alzarán los reclamos de las personas que emanciparán la región del coloniaje Iberoamérica como «eco y sombra de Europa» diría Hegel; como barbarización, balbuceo, malas copias de los productos de la cultura europea y occidental. Concepción que implicará la negativa a reconocer como semejantes a todos de la región, lo mismo que seres humanos de otras regiones de la tierra que recibirán el impacto de la expansión europea y occidental.

En la *Filosofía de la historia americana*, publicada por Zea en 1978, se analizan los diversos proyectos que ha levantado esta filosofía; proyectos que parten de la toma de conciencia de la dependencia, como fue el proyecto libertario: ser distinto de lo

que se es. El proyecto conservador: seguir siendo como se es. El proyecto civilizador: insistencia en ser otro de lo que se es y el proyecto asuntivo que implica la asimilación de lo que ha sido para poder ser algo distinto sin por ello dejar de ser quien se es.

Para Zea, esta relación de dependencia que se expresa ontológica e históricamente no es, desde luego, algo peculiar de América, concretamente de la América Latina; no es peculiar la relación de dependencia, origen de la conciencia de marginalidad, sino algo que ha hecho y se hace expreso a lo largo de la historia de la humanidad. El que sea así, es lo que hace de estas reflexiones una expresión más de la auténtica filosofía que enfrenta los problemas de los seres humanos en busca de solución.

Leopoldo Zea en su obra *América en la historia*, publicada en 1957, rebasa una preocupación que parece peculiarmente latinoamericana insertando su problemática, como indica el título, en la historia del hombre de la cual es parte la historia del hombre de América, parte de la indiscutible universalización de la cultura occidental como resultado de la expansión de los pueblos que la forman sobre el resto del mundo, un mundo que va siendo marginado en relación con la potente expansión europea y, posteriormente, de los Estados Unidos. Allí se habla de Rusia al margen de Occidente; de España también al margen y de la misma Europa que queda al margen de Occidente en relación con su propia criatura, los Estados Unidos, y por supuesto, Iberoamérica al margen de Occidente como marginación total del mundo en relación con un centro de poder que se ha desplazado de la Europa Occidental al occidente de sí misma, los Estados Unidos. Los problemas que se plantean los pueblos de la América Latina irán planteándose a los pueblos de todo el mundo marginado, incluyendo a los europeos.

En el *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), Leopoldo Zea hace de la filosofía de la historia destacada por Gaos, el punto de partida de la interpretación de la misma historia universal. Interpretación de la historia, no ya desde los centros de poder, sino desde los márgenes del mismo que así se transforman en centro en la toma de conciencia de una filosofía de la historia no hegeliana. Se parte del centro del poder y de la conciencia de la historia que fue la Grecia clásica que hizo de la barbarie, de la incapacidad de otros pueblos para pronunciar correctamente el griego, el signo de inferioridad y la justificación de marginación, aunque el mismo griego se encontrase en igual relación con otras lenguas ajenas a la propia, que obviamente barbarizaba al expresarse en ellas.

Leopoldo Zea a lo largo de su obra y más insistentemente en sus últimos trabajos y participaciones, considera que se debe redefinir el concepto de *igualdad*. Renato Descartes sostenía que todos los hombres eran iguales por la razón. Sin embargo, en nombre de la razón se han establecido nuevas formas de marginación y dominio. Todos los hombres son iguales por la razón, salvo que la misma razón demuestra que existen personas menos personas que otras. Así lo sostenía ya Aristóteles y su seguidor, siglos

después, Juan Ginés de Sepúlveda. Todos los seres humanos, en efecto, poseen la razón, pero no todos pueden o saben utilizar la misma. No es igual uno de nosotros que un Einstein, aunque ambos posean la razón. Existen impedimentos para el buen uso de la razón que pueden estar en el cuerpo en el que la razón está insertada. El tener un determinado cuerpo, una determinada textura somática, una determinada situación social e inclusive un determinado sexo, pueden limitar el uso de la razón y en este sentido, hacer distinto a los seres humanos que sin tener esos impedimentos la usa correctamente. Todas las personas son iguales por la razón, decía Descartes, pero distintos por sus circunstancias. Y son las circunstancias las que determinan la desigualdad y justifican la discriminación, marginación y el dominio de los supuestamente mejores sobre los que se supone no lo son tanto.

LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA: JOSÉ GAOS Y LEOPOLDO ZEA

La reflexión filosófica latinoamericana contemporánea es producto de una minuciosa labor historiográfica que desde la década de los 40 se ha ido reconstruyendo, bajo el título académico de “historia de las ideas” o “historia del pensamiento”. Nos encontramos con varios intentos de estudiar historiográficamente a América Latina. Algunas de ellas se remontan al siglo XVII donde autores mexicanos estudian aspectos del incipiente proceso nacional. En el siglo X d.C, aparecen manifestaciones esporádicas en más de un país. A principios del siglo XX encontramos, por primera vez una visión continental de conjunto, bajo la forma de comunicación al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en 1908 en Heidelberg, donde el peruano Francisco García Calderón presentó el trabajo llamado: *Las corrientes filosóficas en América Latina*. Para Ardao: “...Era por primera vez también que la historia de la filosofía en Latinoamérica golpeaba tímidamente a la puerta de la historia universal de la filosofía”¹ (*Filosofía de la lengua española*, p. 119).

Después, nos encontramos con más ensayos nacionales en la década del 30, en donde al mismo tiempo aparecen algunas perspectivas continentales.

Pero va a ser desde las instituciones a partir de los años 40 cuando se genera un movimiento de estudio sistemático por la historia de la filosofía. Desde la cátedra del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, Alejandro Korn y desde el Seminario de Tesis del Colegio de México, coordinado con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, Francisco Romero y José Gaos, respectivamente pusieron las bases de dicho movimiento. Un joven pensador formado en el seminario de Gaos, realizó su trabajo doctoral en el campo de la historia de las ideas con una visión no local sino continental y a su vez funda en el Colegio de México el Comité de Historia de las Ideas, con sede en México en 1948 fue Leopoldo Zea.

Estudios monográficos, panoramas nacionales y continentales, reediciones de los clásicos latinoamericanos, antologías y bibliografías, se han ido incrementando de modo cada vez más orgánico desde la década de los 40 en adelante.

El panameño, Ricauter Soler señaló la importancia de revisar, valorar y complementar, la metodología utilizada para elaborar la reconstrucción historiográfica de nuestro pasado ideológico.

Sin embargo, el «historicismo latinoamericano» no rebasó un cierto nivel de remisión de las ideas a clases o grupos sociales sin mayor especificación. El “*Positivismo en México*” de Leopoldo Zea ha servido de paradigma en mayor o menor, generalmente de menor, al que se han ajustado las investigaciones ulteriores. Ello se explica por la carencia de historiografía suficiente de economía o sociedad en América Latina a la cual el historiador de las ideas pueda remitirse.

Dentro de la historiografía latinoamericana es de importancia un breve artículo de Arturo Ardao de los años 1950: *Sobre el concepto de historia de las ideas*. En él hace un recuento de cómo fueron recibidas las propuestas de Ortega y Romero y expresa una posición importante desde el punto de vista metodológico. Ardao ya no habla de historia de la filosofía, sino de historia de las ideas, a su vez señala la existencia de una imprecisión en el concepto de historia de las ideas. Ello se debe a que en ese espacio se encuentran filósofos e historiadores, en circunstancias donde la noción de la filosofía la historia se encuentra en una revisión teórica.

Considera Ardao, que la Historia de las ideas en América Latina ha sido impulsada por tres autores representativos de la lengua española: Ortega y Gasset, José Gaos y Francisco Romero, pero con distinto sentido en cada uno de ellos.

Para Ortega y Gasset, es historia de las ideas puras o abstractas, lo que establece para negar su legitimidad. Para Gaos es historia de las ideas concretas de todas clases y de todas clases de personas como fermento u orientaciones de la existencia política y social. El concepto de Romero es intermedio entre el restrictivo de Ortega y Gasset y el amplio de Gaos.

Gaos se manifiesta de acuerdo con Ortega y Gasset cuando critica las ideas puras o abstractas. Pero en lugar de condenar la expresión de historia de las ideas, la reivindica para denominar el estudio historicista que reclamaba Ortega y Gasset, subsumiendo en ella a la historia de la filosofía y a la historia del pensamiento. Estas dos son en su concepción, aspectos parciales de la historia de las ideas. La historia de las ideas desborda a ambas, hasta abarcar la universalidad de las ideas en la universalidad de sus circunstancias.

En 1947, Gaos publica *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, obra importante, donde encontramos dos de sus preocupaciones, en un intento por aclarar qué es la filosofía con la preocupación por su historia. Gaos indica tres alternativas:

1. O todas las filosofías se refieren a una, la misma realidad, y una sola de ellas es verdadera y todas las demás son falsas.
2. O todas se refieren a una, la misma realidad y todas son falsas.
3. O cada una se refiere a una realidad distinta y todas son verdaderas.

Para Gaos sólo una reflexión filosófica sobre la filosofía podría resolver estas dificultades que se le presentan al historiador filósofo.

Preocupado en el mismo sentido, Romero escribe su obra *Sobre la historia de la filosofía*. Para él la historia de la filosofía depende de las decisiones que se adopten en cuanto a ella. Considera importante el papel del filósofo en la selección del enfoque según el cual se reconstruye esa imagen.

Para Arturo Ardao, la expresión “historia de las ideas” debe usarse para designar el conjunto de estudios históricos en los distintos dominios particulares de las ideas. Considera que la historia de las ideas filosóficas no son la historia de las ideas, es sólo una parte de ella. La historia de las ideas filosóficas no son ni más ni menos que la historia de la filosofía. Sostiene además, la existencia de dos tipos igualmente válidos de historia de la filosofía: el de las ideas filosóficas puras o abstractas y el de las ideas filosóficas relacionadas con su concreta circunstancia histórica.

Adoptando el pensamiento de Ortega y Gasset, Ardao sostiene que no hay historia de las ideas puras o pseudoideas. Para Gaos la historia de las ideas incluye la historia de la filosofía y la historia del pensamiento. Ardao critica que el debate teórico sobre la historia de las ideas ha girado en torno a la idea en tanto concepto, mientras que él considera que la historia de las ideas se ha ocupado y se ocupa de las “ideas” entendidas como “juicios”. Ello permite explicar los equívocos doctrinarios. El manejo del vocablo idea en el sentido de juicio es de tradición en la historia de la filosofía. Pensar, ya se sabe, es juzgar. Ardao, siguiendo a Ortega y Gasset considera que de lo abstracto no hay historia, pero que la historia de las ideas, incluso filosóficas, entendida como historia de las ideas-juicios antes que ideas, conceptos, no es historia de abstractos.

Ardao recurriendo a Alejandro Korn y a José Gaos afirma que estos autores trataban de promover la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica como tarea histórica, pero al mismo tiempo como tarea filosófica.

En todos los autores de estos años se muestra la preocupación historicista ligada al debate sobre la peculiaridad o genuinidad o autenticidad de la filosofía latinoamericana, como en el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en México, cuyo tema fue: *En torno a la filosofía americana*. García Bacca resume muy bien lo que fueron las ideas de este congreso: «*Hacer historia de las ideas filosóficas no es mera curiosidad; es enraizarnos, y por tanto vivir en profundidad, en el pasado, que tal*

vez sea nuestro más que el presente. (Prólogo a *Filosofía del Entendimiento*, de Andrés Bello, en el Vol. M de las Obras Completas de este, Caracas, 1951, pág. DC).

A su vez, Leopoldo Zea, considera la teoría, en tanto que ideología, racionaliza y justifica intereses particulares, y por ello se preocupó, desde sus primeros trabajos, por el estudio de las ideas. Entre estos destacan los textos *El positivismo en México* (1944) y *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* que más tarde pasó a llamarse, *El pensamiento latinoamericano* (1965). Para el autor, el estudio del modo de ser del mexicano permitiría discernir las posibilidades de su circunstancia y con ello también sus responsabilidades específicas. El interés por el pasado, por la historia de las ideas, permite encontrar las pautas para la solución de los problemas presentes. A lo largo de nuestra historia americana se importaron soluciones que, como eran ajenas y no surgían de la propia circunstancia, se volvieron meras utopías académicas o instrumentos ideológicos que sólo racionalizaban los intereses de un sector social sin resolver realmente la problemática fundamental. Para Zea hay que terminar tanto con las utopías irrelevantes como con las racionalizaciones ideológicas y volcarnos a la realidad misma para tomar conciencia de nuestra circunstancia.

“¿Cómo debe ser, entonces la investigación filosófica del futuro en esta nuestra América?” (pág. 13), se pregunta Zea. Debemos a la par de la emancipación política considerar nuestra emancipación mental. Ello significa la ruptura total con el pasado para ser distinto de lo que es, porque es esto, lo que se es, lo que impide ser de otra manera (pág. 17). Ello nos muestra el resultado de una cultura de dominación. Dominación y liberación forman la antítesis cultural en que han de debatirse nuestros pueblos.

A la pregunta ¿cómo ha de ser construido un futuro que pueda ser considerado propio de los pueblos?, responde que no sobre el pasado ibero que es visto como parte de las cadenas impuestas, ni sobre el pasado indígena que el dominio ibero mostró como extraño. Habría que fincar sobre un modelo culturalmente extraño. El modelo cultural que va haciendo de la totalidad del mundo un instrumento al servicio de su desarrollo, progreso y grandeza: el mundo occidental.

En los años de 1960, José Luis Romero con su libro: *El desarrollo de las ideas de la sociedad argentina del siglo XX*, va a sostener la importancia de las más distintas ideas en tanto tienen cierta eficacia en la historia general.

En los años de 1970, Arturo Roig publica una serie de trabajos breves sobre los problemas metodológicos y propone que la historia de la filosofía debe trabajarse al interior de la historia de las ideas. Roig entiende que un estudio de la función social de las ideas en el contexto de un sistema dado, sólo es posible a partir de cada momento histórico. Además señala la disparidad de las diversas culturas de Latinoamérica. Roig al intentar elaborar una historia de la filosofía, entendida como el quehacer académico surgido de las universidades. Una historia de la filosofía no tendría igual importancia en todos los países del continente. En México y Perú a partir del siglo XVI poseían

centros académicos de importancia, y desde el siglo XI surgen otros en Buenos Aires, Montevideo, Río de Janeiro, Recife, La Habana, etc., panorama desigual que empieza a ser superado a partir del primer cuarto del siglo XX. Lo anterior muestra la desigualdad en el desarrollo de la filosofía que se produce en América.

En nuestros días, la labor filosófica universitaria ha alcanzado un volumen y una extensión que es tarea difícil seguirla en sus corrientes y producciones.

Hay una preocupación en Roig que consiste en tratar de buscar una filosofía latinoamericana, olvidando lo diverso que existe en Latinoamérica. Considera una visión incorrecta el entender América Latina a la América hispana y la América lusitana, quedando excluido el pensamiento indígena, como así mismo pensamiento expresado en otra lengua: francesa, inglesa, holandesa.

La diversidad y la unidad del pensamiento de América Latina debe considerar el pensamiento filosófico español y portugués tanto en la época colonial (fines del siglo XV hasta las guerras de “independencia” que suceden a lo largo del siglo X d.c. como su evolución posterior hasta nuestros días).

Además sería interesante conocer otras formas de pensamiento en otros países que integran América Latina (Filipinas, antiguas posiciones portuguesas del África, Angola, Mozambique) y que comparten en mayor o menor grado aspectos similares derivados del proceso de colonización hispánica y portuguesa. Se debe producir una ampliación de la historia de las ideas para dar cabida en ella tanto el pensamiento académico como el pensamiento popular, tanto las ideologías dominantes como las ideologías de liberación de los oprimidos.

En 1986 Horacio Cerutti publica *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, donde recoge las posiciones que durante los años de 1970 normaron los trabajos de historia de las ideas y donde afirma que la historia de las ideas debe ser historia de las ideologías, historia de la conciencia social como parte de una historia social de nuestro continente.

CONCLUSIONES

La disciplina de la historia de las ideas se desarrolló en la disputa acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana. Ello tiene el mérito de haber generado una discusión que ha dado grandes aportaciones a la tradición disciplinaria que conocemos con el nombre de “Historia de las Ideas en América Latina” y se encuentra el constante esfuerzo por estudiar las ideas en relación con el contexto en el que surgen y se manifiestan operativamente. Este quehacer de los historiadores de las ideas latinoamericanas se vinculó desde su inicio con la tarea de construcción y afirmación de las nacionalidades, enfatizando el aporte que podía proporcionar un

cierto reconocimiento racional de los proyectos culturales nacionales integradores mediante la reconstrucción cuidadosa de ciertos rasgos autoidentificadores.

Al mismo tiempo, se considera que el concepto de historia de las ideas filosóficas era un problema. La mayoría lo considera así por ser un concepto estacionado entre la historia de las ideas y la historia de la filosofía. Sin embargo, en este siglo ha habido una revisión profunda tanto de la teoría como del saber filosófico.

El embate hacia la historia de las ideas vino por un lado a causa del historicismo sostenido por Ortega y Gasset a principios de la década del 40 y desde el punto de vista de la que se entiende ser la función del pensamiento en la historia. El embate de Foucault, a fines de la década de los 60, a partir de su concepción y propuesta de lo que se ha llamado la arqueología del saber fue otro de las críticas a la historia de las ideas.

Es Gaos quien profesa una concepción de la historia de las ideas y la difunde por toda la América Latina. Él consideraba que no se justificaba la concepción difundida por Ortega y Gasset a escala mundial y que era muy afin a la posición de Rodolfo Mondolfo en cuanto a vincular siempre la reconstrucción histórica de la especulación filosófica, con los múltiples factores ofrecidos por la vida, en el marco de la historia global de la cultura.

José Gaos señala como caracteres del «pensamiento» latinoamericano la meditación sobre objetos inmanentes entendidos en relación con una circunstancia concreta y expresada con un cierto estilo y método filosófico. Dice Roig que este tipo de pensamiento es algo particular del siglo XIX latinoamericano, la existencia de una cierta literatura a filosofada o una cargada de ideas (?): Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, son representantes de este tipo de literatura.

En cuanto Leopoldo Zea presenta una notable fuerza, visible al observar la evolución y profundidad que ha experimentado desde la primera exposición de su pensamiento filosófico, en 1942, en su estudio *En torno a una filosofía latinoamericana*.

Desde sus comienzos su obra estuvo orientada hacia dos direcciones según fueron trazadas por José Gaos: 1. realizar la historización del pensamiento mexicano, (luego proyectado a Iberoamérica) y 2. tratar de construir una filosofía anclada en la circunstancia mexicana.

Su proyecto inicial y su concepción surge, en un diálogo con la obra de Samuel Ramos y José Gaos: pero su intuición primordial, que hasta hoy en día forman los pilares básicos de sus sistema filosófico, ya había sido formulado por Martí en *Nuestra América*, al percibir que el ser humano vive de espaldas a su realidad en un intento constante de autonegación.

Zea nos propone una Filosofía de la Historia que nos permita tomar conciencia de lo que somos. Para él toda filosofía de la historia implica un proyecto, algo que trasciende el conocimiento de los simples hechos históricos. Nos dice que una auténtica filosofía de la liberación será aquella que nos empiece por hacer consciente la dependencia, la dominación.

Sin embargo, para Zea, esta dimensión práctica liberadora de la filosofía latinoamericana se queda en una visión puramente contemplativa, abstracta e intemporal del mundo. A pesar de su historicismo, Zea no se libera de cierta carga especulativa en la medida que sitúa al hombre latinoamericano, y con él la filosofía, en el ámbito de las circunstancias históricas, pero deja un tanto en la sombra las relaciones económicas y las contradicciones sociales.

Tampoco, es posible, en un estudio de la Historia de las ideas partir de la propia realidad, como propone Zea. Hoy, existe la suficiente claridad para reconocer la imposibilidad de hacer historia de las ideas a partir de las ideas para ver cómo éstas se generan presumiblemente unas de otras. Gran parte de esta conciencia se debe a la crítica del “historicismo” que procuró evitar historias idealistas situando circunstancialmente las ideas de Ortega y Gasset o remitiéndolas a grupos sociales, teoría del conocimiento de Karl Marmheim.

Consideramos, sin embargo, qué al punto de partida no puede ser la realidad sin más, sostenido por Zea, porque jamás es posible accederla de modo inmediato. La filosofía occidental ha teorizado por mucha sobre el tema y considera que la realidad siempre está mediada; como mínimo por el lenguaje. Tampoco es posible partir de cero, porque el lenguaje no es neutro, ni general sino constructor histórico. Por lo tanto la mediación no es el lenguaje sino lenguajes. En este sentido, el agente histórico es también lector de lenguajes y como tal, autor de otros.

Otra constante entre los historiadores de las ideas ha sido el establecer relaciones entre las ideas y sus portadores (sujetos sociales). Ello llevó a la necesidad de una mayor precisión de los sectores sociales portadores de discursos y de las características de cada tipo de discurso.

En todos los casos ha habido preocupación por periodizar el pensamiento latinoamericano, es decir por efectuar cortes, muchas veces arbitrarios en el proceso histórico de las ideas para mejor estudiarlas. Estos cortes son significativos y no pueden ser tomados a la ligera. En la mayoría de los casos las periodizaciones han sido insuficientes, debido a la incoherencia o incongruencia de los criterios utilizados. La falta de consecuencia en la aplicación de los criterios elegidos o la mezcla de diferentes criterios muchas veces incompatible es un punto que requiere de múltiples precisiones. La combinación indiscriminada de criterios políticos, culturales y filosóficos ha llevado a recargar las periodizaciones en historias nacionales, con sesgos eminentemente políticos. Hay, por lo tanto problemas metodológicos y conceptuales en estas periodizaciones.

Muy complejas han sido las relaciones entre la historia de las ideas en Latinoamérica y la filosofía latinoamericana. Nos parece importante señalar dos razones:

1. Que este problema incluye, la naturaleza de sus fuentes, lo específico de sus recursos metódicos, sus singulares relaciones con la historia universal de la filosofía.
2. Que la elaboración de la historia de las ideas filosóficas ha sido considerada como condición universal y por lo tanto tarea previa, para la definición autónoma de la filosofía latinoamericana.

El concepto de Historia de las Ideas ha sido concebido de diversos modos: como circunstancia, situación, experiencia histórica, lucha de clases, condicionamiento social, dimensión extrafilosófica, etc. En ese sentido, esa tradición ha rechazado una historia inmanentista de la filosofía, ha repudiado el enfoque idealista más burdo y ha afirmado la relación entre ideas y su entorno, buscando aclarar las relaciones entre lo filosófico y lo extrafilosófico.

Ardao considera que la historia de las ideas ha sido para Latinoamérica una animadora de la historia de las ideas científicas, religiosas, estáticas, políticas, sociales, etc., en nuestros países y por lo tanto, han contribuido a enriquecer nuestras posiciones.

Es necesario retomar la reconstrucción de la historia económica, política y social y articularla con la historia de las ideas. Probablemente no quede otra salida desde el punto de vista de la descripción de los conocimientos con que contamos y este constituye, quizás un paso imprescindible. Pero desde el punto de vista teórico, para quien desee intentar algo así como una explicación, el problema es inmensamente más complejo. Apunto que muchas de esas reconstrucciones las ideas siguen aparentemente engendrando ideas, el mundo de la conciencia pretender sobrevalorar al mundo del ser histórico, a la realidad latinoamericana. En cierto modo el historicismo se le puede considerar como un esfuerzo hacia nuestra realidad, hacia la historia nuestra Este esfuerzo debe ser retomado, enfatizado, profundizado, agudizado, problematizado.

Si embargo, el gran reto para los historiadores de las ideas es cómo elaborar una teoría creativa y propositiva.

BIBLIOGRAFÍA

Ardao, Arturo. *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo: D.P. UDELAR, 1987.

_____. *Filosofía de la lengua española*. Montevideo: Ediciones Alfa, 1963.

Cerutti, Horacio. "Memoria Comprometida". Heredia: Departamento de Filosofía, Universidad Nacional. *Cuaderno Prometeo* N° 16, 1996.

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

Di Castro, Elisabetta. S. "José Gaos y la filosofía". *Humanidades* N° 142. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

_____. "La negación en José Gaos. Los trazos del pensamiento". *Humanidades* N° 144 Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.

_____. *Humanidades* N° 149 Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.

Gaos, José. *Una filosofía de la filosofía/Teoría expresiva de la subjetividad*. N° 130/131, 1992.

Lizcano, Francisco. *Leopoldo Zea. Una filosofía de la Historia*. Madrid: Cultura Hispánica, 1986.

Roig, Arturo Andrés. "Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico". *De: América Latina en sus Ideas*. Coordinador Leopoldo Zea México: Siglo XXI, 1986.

Soler, Ricauter. "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericana", en Varios: *La filosofía actual en América Latina* (Teoría y Praxis, 25), Grijalbo. México, 1976, pp. 153-163.

Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 3.A, 1974.

_____. *Pensamiento Latinoamericano*. Barcelona: Editorial Ariel, 1976.

_____. *Autobiografía intelectual (escrita en tercera persona)* Anthropos. *Revista de Documentación Científica de la Cultura* 89 (1988): 11-19. Ensayo Home.

_____. "Filosofía de la historia latinoamericana como compromiso". En: *Revista de Cultura de Documentación Científica de la Cultura*. N° 89, 1988.

Page Antología del Ensayo Repertorio de Pensador jlgomez@ensayo.rom. uga.edu

_____. "En torno a una filosofía americana". *Cuadernos Americanos* 3 (mayo-junio 1942): 63-78.