



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: La filosofía como compromiso de liberación

Autor: Ardao, Arturo

Forma sugerida de citar: Ardao, A. (1992). La filosofía como compromiso de liberación. *Cuadernos Americanos*, 4(34), 223-249.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año VI, Núm. 34, (julio-agosto de 1992).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados. 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México.  
<https://cialc.unam.mx/> Correo electrónico: [betan@unam.mx](mailto:betan@unam.mx)

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

## LA FILOSOFÍA COMO COMPROMISO DE LIBERACIÓN\*

Por Arturo ARDAO  
FILÓSOFO URUGUAYO

*... mis anteriores trabajos han marchado, relativamente y veremos por qué, en dos direcciones. Una, la empeñada en elaborar una historia de las ideas de nuestra América. . . Otra, buscando una interpretación de esta historia, su sentido como totalidad y como parte de la historia universal, la historia del Hombre. . . En realidad, se trata de una sola preocupación y dirección.*

Leopoldo Zea, Prólogo a  
*Dialéctica de la conciencia americana*, 1976

*... en diversas ocasiones, a través de diversos compromisos para exponer la temática en que me he especializado, he tenido que volver sobre mis trabajos, revisándolos y reconsiderándolos. Revisión y reconsideración de las que han surgido otros enfoques, otros problemas, y por supuesto, la necesaria búsqueda de respuestas a los mismos.*

Leopoldo Zea, Prefacio a  
*Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, 1981

### *I. Sentido de esta antología en la obra de Zea*

EL ESTRECHO COMPAÑERISMO intelectual y humano, desde los lejanos años de coetánea iniciación, con Leopoldo Zea, hace por un lado fácil y por otro difícil este prólogo. En cualquier caso, lo hace grato en extremo; como lo hace también —al margen de acuerdos

\*Texto del prólogo escrito para el libro de Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso de liberación*, sel. cron. y bibliog. de Liliana Weinberg de Magis y Mario Magallón, Caracas, 1991 (*Biblioteca Ayacucho*, 160).

y desacuerdos— la compartida inspiración latinoamericanista que anima al volumen, inseparable de la que ha animado, invariablemente, a aquel compañerismo.

En producción filosófica tan extensa e intensa como la suya, historiográfica por un lado, teórica por otro —con diferentes áreas, a su vez, en cada uno de esos dos grandes aspectos—, múltiples formas de antología son posibles. Los encargados de seleccionar los textos debieron hacer su opción con prescindencia de las obras más orgánicas del autor. Preciso es poner por delante la oportunidad y la excelencia de su tarea. Al cabo de un cuidadoso relevamiento, han ordenado en cuatro secciones un coherente elenco de piezas relativamente breves, éditas todas ellas, pero dispersas en numerosas publicaciones americanas y europeas a lo largo de media centuria.

El servicio que viene así a prestarse es muy grande. En parte, por el hecho de la recopilación misma, conforme a una fundada sistematización. En otra parte, por tratarse de una recopilación que permite seguir más en lo íntimo que en las mismas obras mayores, la continuidad, al tiempo que fidelidad, admirables, de una línea intelectual; línea no exenta de enriquecedores sesgos o inflexiones, a compás del cambiante acontecer histórico, latinoamericano y no latinoamericano, de las turbulentas décadas centrales —y ahora finales— de nuestro siglo.

Sobre la naturaleza de la obra de Zea considerada en su totalidad, habrá ocasión de volver. A los fines de una provisoria ubicación del volumen, dígase por ahora que los escritos que lo componen se sitúan, en general, antes en la vertiente teórica que en la historiográfica de dicha obra. La propia distinción de esas dos vertientes en la misma es convencional, por más de un motivo, según se verá. De cualquier modo, más que útil, resulta necesaria, a punto de partida en la intención, expresa o tácita pero siempre patente, del autor.

La intención teórica o especulativa, si bien con insistente apelación al método histórico, resulta ser dominante en la presente antología. Pero dominante también en ella a segundo grado —con relación a otros libros suyos también teóricos, de más amplias al par que sistemáticas incursiones en el campo de la filosofía de la historia regional o universal— viene a ser el pensamiento que cabe llamar inmediatamente militante, o misionero, del filósofo mexicano.

Tentados nos sentimos a retener el calificativo de *misionero* como singularizante de este volumen. Se interpone, sin embargo, la comprobación de que, bien mirada, misionera es la obra entera de Leopoldo Zea.

Dejemos siquiera apuntada la tentación, aunque sólo sea como nota de énfasis. Volumen especialmente misionero éste —como otros posibles suyos de similar elaboración antológica—, lo es por su fondo, de generoso humanismo latinoamericanista y universalista; por su forma, de predicadora reiteración en articulaciones claves; y hasta por la infatigable condición itinerante del mensaje, llevado personalmente a los más diversos auditorios y escenarios, tanto de América Latina como de otros continentes.

Tal carácter de la antología queda manifiesto desde su título mismo: *La filosofía como compromiso de liberación*. Rápidamente se advierte que lo que ese título tiene de milicia, es en construcciones doctrinarias de filosofía de la historia de nuestra América que se emplaza. Acontece ya en los planteamientos introductorios más genéricos de la Sección I, “¿Por qué la filosofía?”, para volverse evidente en las restantes desde su mera nomenclatura: Sección II, “La filosofía como conciencia de lo americano”; Sección III, “Sentido de la historia latinoamericana”; Sección IV, “¿Por qué América Latina?”

Explícitas o implícitas, las preguntas inicial y terminal están en realidad presentes a lo largo de todo el libro; pero más que punto de partida y punto de llegada del mismo, constituyen el núcleo más persistente, a la vez que más resistente, de toda la larga peripecia vital del autor. Interrogantes asumidas en la condición de compromiso por los valores humanos que detrás de ellas laten, llevando, en definitiva, de la filosofía de la historia continental a la filosofía de la historia universal. A través del ininterrumpido empeño de Zea en darles respuesta, se aprecia hasta qué punto lo ha obsedido el esclarecimiento por la filosofía del destino en libertad del hombre latinoamericano; y aún, más allá de él, del hombre sin más.

## II. *La filosofía de nuestra América hacia 1940*

AL comienzo de la década de los cuarenta, la filosofía recibió en nuestra América un fuerte impulso, en sí mismo complejo.

En primer lugar, pudo observarse una progresiva intensificación de los estudios filosóficos, de la que fueron parte una mayor preocupación técnica en los medios académicos y un más extendido interés en el público lector; ambas cosas con la relatividad que corresponde. En segundo lugar, tendencias doctrinarias que venían abriéndose camino, pasan francamente a los primeros planos; por encima de los ismos, algunas de ellas lo hacen en la condición de

nuevas disciplinas con nombres también nuevos: filosofía de la cultura, filosofía de los valores, antropología filosófica. En tercer lugar, se produce por vez primera con carácter continental una vuelta sobre sí de la conciencia filosófica latinoamericana; dispersos antecedentes, algunos lejanos, son registrables y han sido registrados, pero es ahora cuando la filosofía latinoamericana se convierte orgánicamente en objeto para sí misma, cuando a la reflexión tradicional, sin dejarla de lado, incorpora su autorreflexión.

Es el tercer aspecto el que en especial nos importa en esta oportunidad. Por convención lo aislamos aquí de los otros, aunque resulte obvia su interpenetración recíproca. Fue en el seno de una más afinada a la vez que actualizada especialización de su cultivo que la filosofía latinoamericana, de norte a sur, empezó a preguntarse por sí misma. Al principio, circunscrita la pregunta a tal o cual filosofía nacional; muy pronto, extendida ella al conjunto continental, en tanto que expresión de una conciencia también continental.

Esto último se hizo patente a una determinada hora: en el aludido comienzo de la década de los cuarenta. Refiriéndose a 1941, testimoniaba José Gaos, el ex Rector de la Universidad de Madrid hacía bien poco incorporado a la vida filosófica mexicana:

A lo largo del año que acaba de morir se ha debatido en estos países americanos de lengua española el tema de la creación de una filosofía peculiar de ellos. Se desea llegar a tener una filosofía mexicana o argentina, o americana, como hay una filosofía francesa, alemana o europea. Se ve al Viejo Continente moribundo y se cree llamado a recoger y a continuar su cultura a este nuevo y flamante —en lo que pudiera haber error de precipitación...<sup>1</sup>

Preparado como venía siéndolo, el hecho tenía que producirse más temprano que tarde. Pero, ¿por qué entonces? Hubo un acontecimiento catalizador: la caída de Francia en junio de 1940, sumado al estallido mismo de la guerra el año anterior. El consabido tópico spengleriano de la "decadencia" de Occidente, llevado y traído desde hacía veinte años bajo la forma de mito distante, asumía de golpe una desgarradora apariencia: el desplome, con todos sus valores esenciales, de la hasta entonces capital cultural de la América Latina independiente. Imperiosa se hizo para muchos la vuelta hacia el interior de sí mismos. Nuestra relación con

<sup>1</sup> José Gaos, "¿Filosofía americana?", nota recogida en su volumen *Pensamiento de lengua española*, México, 1945, p. 355. (La nota está fechada en enero de 1942).

toda la filosofía y cultura europeas, no ya de tal o cual país, y secundariamente con la filosofía y cultura norteamericanas, quedó puesta en cuestión. Desde el ángulo de la filosofía, viejas confrontaciones adquirieron entonces un sentido nuevo.

Anuncios aislados, de sola referencia nacional, venían haciéndose, por lo menos en Argentina y México, los dos países más avanzados en la materia. En 1925, el ya patriarcal Alejandro Korn había anticipado el ensayo *Nuevas bases*, cuyo título se volvió explícito en el de otro de 1927: *Filosofía argentina*. Tanto como reconocer su preexistencia desde los lejanos tiempos de Alberdi, se proponía alentarla y renovarla, asunto en el que insistiría en los años siguientes, ya los finales de su vida. Y en 1934, el entonces joven filósofo Samuel Ramos lanzó, no sin un gesto de desafío a las tradiciones académicas, su clásico libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, interpretación filosófica de las entidades mentadas en el título.

Trabajos como esos no hacían sino infundir también a la filosofía, el general espíritu americanista comenzado por la literatura en el siglo XIX, y extendido con particular intensidad a las artes plásticas y a la música en las primeras décadas del actual. Su más resonante expresión de época, dentro y fuera del continente, había sido, sin duda, el muralismo mexicano; no obstante, la misma inspiración, con toda clase de variedades temáticas y expresivas, al principio más nacionalistas que continentalistas, recorría a todos los países en dominios diversos de la cultura. La filosofía, ya se ha visto, no pudo permanecer ajena, por tímida en los aspectos teóricos, ya que no en los historiográficos—cuestión que por ahora reservamos— hubiese sido la iniciación.

Con o sin guerra y caída de Francia, el americanismo filosófico—de lejanas manifestaciones precursoras él mismo— estaba llamado a continentalizarse no menos que el literario y el artístico. La crisis europea aceleró a la vez que unificó el proceso. Hacia 1940, la conciencia filosófica latinoamericana, cada vez más activa desde varios años atrás, converge rápidamente a su reconocimiento como conciencia única. De nuevo México y Argentina, seguidos a menor o mayor distancia por los restantes países, toman la delantera.

En cuanto a México, hemos citado ya las palabras de Gaos sobre el debate en torno a la filosofía americana que se suscita entonces a lo largo del continente. Después de haber exaltado, desde su incorporación en 1938 al país azteca, la orientación de Samuel Ramos—en la que reconoce la suya misma directamente recibida de Ortega en Madrid— organiza en 1940 en El Colegio de México un

Seminario de Tesis, aplicado a ampliarla y profundizarla por la dedicación a la Historia de las Ideas en América. En cuanto a Argentina, Francisco Romero protagoniza dos afines episodios en el mismo 1940: funda en noviembre en el Colegio Libre de Estudios Superiores un centro filosófico al que denomina ‘‘Cátedra Alejandro Korn’’, por asignarle como objetivos los que habían sido más personales del maestro epónimo, entre ellos ‘‘la intención nacional y americanista’’; y publica en diciembre, como segunda parte del mismo proyecto, el ensayo ‘‘Sobre la filosofía en Iberoamérica’’. Apuntaba en el mismo: ‘‘La filosofía está animada en nuestra América de un enérgico sentido continental’’; y pasaba a destacar ‘‘cómo se ha incubado y continúa germinando en lo profundo este movimiento, y las consecuencias que deben extraerse de esta nueva etapa en la madurez de la conciencia continental’’.<sup>2</sup>

Por aquellos hechos, y por todo lo que de ellos derivó, Romero y Gaos, nueve años mayor el primero, han quedado como firmes caríatides en el pórtico de una nueva era en la historia de la filosofía de América Latina. No eran sino iniciales los pasos que daban entonces en sus respectivos magisterios americanistas. Ni acuerdo previo, ni siquiera conocimiento mutuo de propósitos o programas. Notable resulta, sin embargo —más allá del obligante condicionamiento epocal— el estricto paralelismo de los mismos, y hasta la coetaneidad fundacional en el terreno institucional y académico. La continuidad de sus labores respectivas, cumplidas cada una a su modo, se integró y solidarizó estrechamente con el correr de los años. En parte, por la directa relación de ambos maestros; pero sobre todo por la acción de sucesivas generaciones de discípulos, directos o indirectos, que en todos los países van entrando en escena, vinculados personalmente entre sí tanto como con sus maestros.

Y es aquí donde no tan sólo nos reencontramos con Leopoldo Zea. Nos encontramos con la iniciación primero y el despliegue luego, de su papel protagónico en el latinoamericanismo filosófico del siglo xx.

Admirador siempre consecuente de la personalidad y la obra de Samuel Ramos, en la misma línea pasó a ser Gaos su maestro por excelencia en la etapa de sus estudios superiores, aquella del Seminario de Tesis de Historia de las Ideas en América, cuyo primer

<sup>2</sup> Francisco Romero, ‘‘Sobre la filosofía en Iberoamérica’’, en diario *La Nación*, Buenos Aires, 29 de diciembre de 1940, ensayo recogido en su volumen *Filosofía de la persona*, Losada, Buenos Aires, 1944, donde los pasajes citados figuran en pp. 128 y 132.

egresado fue. Una celebrada obra historiográfica sobre el positivismo en México fue su fruto final. Empero, un año antes de que la misma se publicara, fue un ensayo teórico el primero que entre sus escritos americanistas viera la luz. Su título, en aquellas circunstancias, por sumariamente que hayamos venido caracterizando a éstas, lo dice todo: "En torno a una filosofía americana", publicado en 1942 en *Cuadernos Americanos*, el año de la fundación por Jesús Silva Herzog de la gran revista que hoy al mismo Zea toca dirigir.<sup>3</sup>

El gran debate que acababa de abrirse sobre el tema continuaba, como continuaría por tantos años. Pero ahora era un joven de la generación nueva el que se mezclaba a él. Después de su tributo a Samuel Ramos, fue en el arriba mencionado ensayo de Romero, de fines de 1940, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", que especialmente fijó su atención. La pérdida de asidero que sintió entonces la cultura latinoamericana —motivación sólo coyuntural de la puesta sobre el tapete del problema de su filosofía— está elocuentemente expresada: "América vivía cómodamente a la sombra de la cultura europea. Sin embargo, esta cultura se estremera en nuestros días. . . El hombre americano que tan confiado había vivido se encuentra con que la cultura en la cual se había apoyado le falla, se encuentra con un futuro vacío. . .". Necesario es hacer filosofía americana para fundar una cultura americana. "De donde trabajos como los de Ramos, Romero y otros que sobre tal tema se hagan cualesquiera que sean sus conclusiones, son ya filosofía americana".<sup>4</sup>

Prescendencia hecha aquí de las tesis de doctrina, no se sabría destacar bastante la significación de este escrito, en su texto y en su

<sup>3</sup> Aquel ensayo resumía una serie de conferencias que sobre el tema dictara Zea en el mismo 1942, en la Universidad de Michoacán. Con el mismo título, el texto completo de ellas recibió forma de libro en 1945, en la colección "Jornadas" de El Colegio de México. Es del caso puntualizar en este sitio que la iniciación de su autor como escritor de filosofía—todavía no americanista— había tenido lugar con anterioridad, en el preciso 1940, que a nuestros efectos hemos venido considerando como año-eje. Al frente de su volumen de 1948, *Ensayos sobre filosofía de la historia*, explicaba: "En él he reunido diversos ensayos publicados en diversas revistas y fechas desde el año de 1940, año en que me inicié en la publicación de este tipo de trabajos a los cuales se da el nombre de filosofía. Entre ellos se encuentran varios ensayos que realicé bajo la dirección del Dr. José Gaos a quien siempre he considerado como mi maestro. . . Aquí está mi primer trabajo en este terreno, el que se refiere a *Heráclito*". (Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, 1948, p. 9).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 166. (Citamos por la recopilación de 1948 mencionada en la nota anterior, en la que fue incluido aquel ensayo de 1942).

fecha, como punto de partida de la relación pública entre el movimiento filosófico continentalista del norte, con su centro en México, impulsado por Gaos, y el del sur, con su centro en Argentina, impulsado por Romero. Tres años más tarde, el viaje de Zea a Sudamérica modificaría el sentido de ese principio de conexión. En adelante, de lo que cada vez más se trató fue de la conversión en uno solo de ambos movimientos, espontáneamente irradiados uno y otro muy lejos de sus focos originarios.

Privilegiado factor de esa conversión fue la personalísima obra del joven filósofo mexicano. No se habría producido, empero, con las características que tuvo, si sobre el problema teórico de la filosofía americana no se hubiera montado, con igual dimensión continental, la reconstrucción histórica de las ideas en América, en particular las filosóficas. Estrechamente vinculadas ambas cuestiones, aunque deslindables, estaban definidas con toda claridad, tanto en su diferenciación como en su relacionamiento, en los simultáneos proyectos de 1940 de Romero y de Gaos.

En el mismo espíritu impulsó Zea paralelamente ambas direcciones.

### *III. De historiador de la filosofía a filósofo de la historia*

DE manera deliberada hemos venido marginando el área historiográfica, bajo la preocupación de disipar malentendidos circulantes. Ha llegado la hora de introducirnos en ella, no sin la reiterada advertencia de que —entrelazadas por momentos— una cosa es el problema de la filosofía americana, o latinoamericana, en tanto que tal, y otra la historia de las ideas, en particular las filosóficas, en América Latina.

De ambas cuestiones, la que irrumpió colectivamente de súbito como novedad continentalista hacia 1940, sin olvido de tal o cual aislado esbozo precursor, fue la primera, en las condiciones que de modosucinto acabamos de apuntar. En cuanto a la segunda, venía siendo adelantada, aun en lo continentalista, pero sobre todo en alcances sólo nacionales, por trabajos diversos escalonados en los lustros anteriores, de acumulación ya apreciable a fines de la década de los treinta.

Por supuesto, toda esa pionera labor de recuperación del pasado filosófico americano no dejó de pesar en el surgimiento, formulación y discusión del debate teórico, llegado el oportuno momento a la hora de la crisis europea. Pero a la inversa, ese mismo

debate teórico estaba llamado a dar impulsos nuevos a aquella recuperación. Agente y producto a la vez, el interés histórico se vuelve cada vez más influyente. Fuera de lugar estaría internarse aquí en disquisiciones sobre la poderosa incidencia en la totalidad del cuadro, del general espíritu historicista que recorría en la época —sobrevolando escuelas y tendencias— al mundo occidental. Baste decir que uno y otro aspecto no pudieron menos que potenciarse mutuamente; y en ningún otro lugar iba a culminar ello de manera más cabal que en la obra de Zea. Sin la correspondiente referencia quedaría sin comprenderse el sentido profundo de esta obra misma.

Esporádicos conatos de historización de la filosofía en América Latina se remontan al siglo XVIII, por lo menos; es decir, a doscientos años después de la existencia misma de dicha filosofía, fundada en el XVI. Más consistentes fueron en el XIX. Pero el verdadero movimiento en la materia —en tanto que movimiento— se formaliza en el XX, ya desde la primera década. A la paulatina madurez de la inteligencia nativa, con la creciente nota americanista anticipada en otros campos, se sumó entonces en el mundo hispanoamericano, primero la proximidad y luego la simultaneidad, seguida de su prolongado eco, de la celebración en 1910 del Centenario de la Independencia. La general historiografía de nuestro continente se sintió comprometida y estimulada. No escapó la llamada entonces historia intelectual. Aunque su sector más frecuentado fue el literario, el filosófico tuvo también parte destacada.

La historia de la historiografía de la filosofía en nuestra América está por escribirse, no completadas todavía las indagaciones nacionales o regionales. Cualesquiera sean las formas de su periodización, hito fundamental de la misma será siempre el ensayo *Las corrientes filosóficas en la América Latina*, comunicación presentada en 1908 por Francisco García Calderón al Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg. Publicado por primera vez en su original francés, el mismo año, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, su autor lo incluyó de inmediato en su volumen *Profesores de idealismo*. París, 1909, en traducción española de Pedro Henríquez Ureña. Como lo había sido la literatura latinoamericana en el Congreso Literario de Londres, 1879, por obra de José María Torres Caicedo, la filosofía latinoamericana, abarcada en su proceso de conjunto, resultaba así presentada por primera vez en una reunión internacional de asiento europeo. En crónicas adicionales, recogidas en el mismo volumen, apuntaba García Calderón el interés y la simpatía hacia Croce.

Años antes, en 1902, Paul Groussac había publicado en Buenos Aires, en *Anales de la Biblioteca*, una versión de los históricos cursos filosóficos dictados por Diego Alcorta en la Universidad de la misma capital entre 1827 y 1842. Pero de más importantes consecuencias vino a ser la recuperación historiográfica emprendida en la década siguiente, en este campo, por Alejandro Korn y José Ingenieros.

La inició Korn, entonces novel profesor y escritor de filosofía, aunque veterano universitario. Entre 1912 y 1914, año por año, hizo conocer en revistas los tres primeros capítulos de su futuro libro *Influencias filosóficas en la evolución nacional*; de publicación póstuma en 1936, el año de su muerte, lo completaba un capítulo cuarto y último, redactado en 1919 e inédito hasta ese momento. A continuación inmediata de los primeros trabajos de Korn, comenzó a publicar Ingenieros —al tiempo que en 1915 fundaba la pionera *Revista de Filosofía* con inicial nota “Para una filosofía argentina”— capítulos de su futura gran obra *La evolución de las ideas argentinas*. Dos primeros tomos tuvieron edición sucesiva en 1918 y 1920. Aunque siempre inconclusa por causa de la muerte del autor en 1925, fue en 1937 que la versión final vio la luz; al compilarse ese año las *Obras Completas* del mismo, comprendió los tomos XIII al XVI de la colección.

Conforme a su formulación definitiva, ambas obras clásicas de Korn e Ingenieros han quedado habitualmente fijadas en las mencionadas fechas, casi simultáneas, de 1936 y 1937. En parte por ese carácter definitivo, pero sobre todo por los profundos cambios del clima filosófico en el correr de un cuarto de siglo, fue a esa hora que dichas obras impactaron más tanto como se divulgaron, dentro y fuera de fronteras. Su repercusión en los medios filosóficos del continente fue entonces muy grande. Nada más expresivo que el testimonio de Gaos en 1945:

Los principales países latinoamericanos, si no la totalidad, cuentan con historias más o menos completas de la filosofía o, más en general, del pensamiento en ellos, como las obras que ya pueden llamarse clásicas de Ingenieros y de Korn sobre la evolución de las ideas argentinas y sobre las influencias filosóficas en la evolución nacional argentina, respectivamente, o como las, más recientes, de Vitier sobre las ideas en Cuba y de Ramos sobre la filosofía en México.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> José Gaos, “Un siglo de pensamiento latinoamericano”, en su volumen *Pensamiento de lengua española*, México, 1945, p. 251. Insistía meses después: “En

El éxito y la eficacia que en esa hora tuvieron no deben hacer olvidar, sin embargo, todo lo incitante —a veces como reacción polémica— de aquellas tempranas anticipaciones fragmentarias de las mismas, desde comienzos de la segunda década del siglo. Valgan algunos ejemplos de sólo un decenio atrás: de 1929, *Die Deutsche Philosophie in Argentinien* por Coriolano Alberini; de 1934, “La metafísica de Alberdi” por el mismo Alberini; de 1934, *Juan Crisóstomo Lafinur* por Delfina Varela Domínguez de Ghioldi; de 1934, *Echeverría y el saint-simonismo* por Raúl Orgaz. Acompañando la aparición de las citadas grandes obras de Korn e Ingenieros, ese tipo de trabajos se había vuelto ya intenso entre 1936 y 1940, año umbral este último de la nueva etapa de Romero al frente en el Río de la Plata. Así: en 1936, *Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica*, por Aníbal Sánchez Reulet, de visión continentalista, como había sido el escrito de García Calderón de 1908; en 1937, los estudios de Enrique Martínez Paz y Rómulo D. Carbia sobre Descartes en el período colonial; en 1937, *Alberdi y el historicismo* por R. Orgaz; en 1939 y 1940, la edición por el Instituto de Filosofía de Buenos Aires, con respectivos estudios preliminares de D. V. D. de Ghioldi y J. R. Zamudio Silva, de los cursos filosóficos de Juan Crisóstomo Lafinur y Juan Manuel Fernández de Agüero, dictados en Buenos Aires entre 1819 y 1826.

Tampoco el éxito y la eficacia de aquellas obras de Korn e Ingenieros deben hacer olvidar que la historia de la filosofía en nuestros países venía conociendo valiosas manifestaciones en otras áreas del continente. Con limitación siempre al presente siglo y con el límite convencional de 1940, es de recordarse a modo de ejemplos significativos: de 1913, *Bibliografía filosófica mexicana*, por Emeterio Valverde Téllez; de 1933, *Filosofía universitaria venezolana*, por Carracciolo Parra León; de 1934, *La evolución filosófica en la América Hispánica*, por el guatemalteco Salomón Carrillo Ramírez (uno de los tres ensayos continentalistas de aquellas décadas, junto a los mencionados de García Calderón y Sánchez Reulet); de 1938, *Las ideas*

Historia por países, los más adelantados son: Argentina, con las *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, de Korn, cuya mirada se extiende a toda la América Española, y aun a España, por lo menos durante el período colonial, la *Evolución de las ideas argentinas*, de Ingenieros, de proporciones monumentales, pero que se queda en los comienzos de la generación de Alberdi y Sarmiento, y *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, de Alberini, breve, pero densa y que da más de lo que promete el título; Cuba, con *Las ideas en Cuba*, de Vitier; México, con la *Historia de la filosofía en México*, de Ramos<sup>41</sup>. (José Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, 1945, Introducción, p. XLIV).

en Cuba por Medardo Vitier; de 1939, *Filósofos brasileños* por el boliviano Guillermo Francovich.

Por incompleta que sea la relación precedente, puede dar una idea de la general, al par que creciente, inquietud por nuestro pasado filosófico, antes de que en 1940 el problema teórico de la filosofía americana misma saltara al primer plano como preocupación continental. En su citado escrito de diciembre de dicho año, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", que tanto interesó al joven Zea, no dejó Romero de tocar el punto, señalando la relación entre aquella inquietud y este problema:

Toda autoconciencia, al averiguar lo que se es, plantea con ello un problema de orígenes, pregunta de dónde se viene. La aclaración e inventario de nuestro pasado filosófico preocupa en estos instantes a buena cantidad de jóvenes estudiosos iberoamericanos, la mayor parte de ellos, con seguridad, ignorantes de que otros indagan el mismo asunto en otros países.<sup>6</sup>

Pocos meses antes, al inaugurar la "Cátedra Alejandro Korn", había dicho:

Por motivos difíciles de explicar en contadas palabras, la ocasión es propicia para las revisiones filosóficas del pasado... porque nuestra filosofía tiene ya un pasado, un pasado remoto y un pasado próximo.. Habrá que realizar mucha ingrata labor bibliográfica, mucho rebusque y ordenación, si queremos juntar con pleno derecho estas dos palabras: América y Filosofía.<sup>7</sup>

En coincidentes términos explicó a su hora Gaos la orientación historiográfica que desde el principio imprimió a su simultáneo Seminario de Tesis en El Colegio de México:

La historia del pensamiento y de las ideas en los países de lengua española presentaba un interés singular para fomentar la filosofía misma de estos países: el conocimiento más cabal posible de los antecedentes históricos de una filosofía es instrumento de ésta, dadas las relaciones corrientemente admitidas en la actualidad entre la filosofía en general y su historia.

Líneas más abajo agregaba: "Animado por las anteriores razones, inició el seminario sus tareas con la composición de D. Leopoldo Zea de sus tesis de maestría y doctorado, respectivamente, *El*

<sup>6</sup> Véase volumen citado en nota 2, pp. 130 y 131.

<sup>7</sup> Véase el opúsculo *Colegio Libre de Estudios Superiores. Veintidós años de labor*, Buenos Aires, 1953, pp. 15 y 16.

*positivismo en México, 1943, y Apogeo y decadencia del positivismo en México, 1944*".<sup>8</sup>

Después de la primera especulación teórica de Zea en su arriba mencionado ensayo de 1942, *En torno a una filosofía americana*, de expresa referencia a Ramos y Romero, esos dos títulos suyos de 1943 y 1944 bajo el ya consagrado —para él y para su generación— magisterio de Gaos, tuvieron por lo menos un triple efecto: lo dieron a conocer ante todo, en esos momentos, como sobresaliente historiador de la filosofía americana en uno de sus sectores nacionales; contribuyeron a imponer el nuevo tipo de historia de esta misma filosofía, que en diversas partes venía abriéndose camino bajo renovadas orientaciones del saber filosófico tanto como del saber histórico; en fin, presente siempre el objetivo teórico americanista, lo incitaron a volver rápidamente su mirada historiográfica a la totalidad del escenario continental. A mediados del inmediato 1945 emprendió su decisivo viaje al sur —a lo largo de alrededor de un año— con el propósito de extender a toda nuestra América el estudio sistemático que tan exitosamente había hecho del positivismo mexicano.

A Buenos Aires se dirigió primero, al encuentro de Romero. No hace mucho, recordando al maestro argentino, escribió:

Fue en 1945 que, personalmente, me encontré con Francisco Romero, apenas llegado a Buenos Aires. La Argentina era el primer país que visitaba... A Romero le conocía ya a través de esa su asidua correspondencia que le convertía en el guía y conductor del filosofar en Latinoamérica. Mis libros sobre el positivismo en México, que había escrito poco antes, habían encontrado en él entusiasta recepción... Ponderaba mi viaje y los motivos del mismo. Había que historiar, que recoger, que hacer memorias del largo camino de la filosofía en Latinoamérica... Bajo su guía empecé mi labor, la cual había de culminar en mi libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*. En la continuación de mi viaje por esta parte del continente, sus cartas, que anticipaban siempre mi llegada, me abrían puertas y con las puertas, amistades que acabarían siendo entrañables...

Después de recordar nombres de colegas de los países latinoamericanos que visitara, añadía Zea: "... fueron, entre otros, los nombres de los corresponsales de Francisco Romero con los que se fue formando el grupo que se empeñaría en dar unidad y sentido a

<sup>8</sup> José Gaos, "Seminario de Tesis", en *Diánoia* (México), 1955, pp. 188 y 189.

lo que parecía una actividad solitaria, y, por solitaria, extraña a la realidad de esta América''.<sup>9</sup>

A diferencia de otros importantes viajes al Sur —hemos dicho en otra ocasión— como los de Hostos, Darío, Vasconcelos, o al Norte, como los de Groussac, Ugarte, Ingenieros, históricos bajo otros aspectos, fue éste un silencioso viaje de paciente investigación. Sus consecuencias, por eso, fueron también diferentes, reflejadas en el carácter del libro a que dio lugar. Apareció en 1949 con el título que acaba de verse, convertido en *El pensamiento latinoamericano* a partir de la versión ampliada de 1965.

Aquel libro cerró una etapa y abrió otra en la biografía intelectual del autor. En lo historiográfico, lo llevó de lo nacional a lo continental; pero además, hacia la exacta mitad del siglo, hizo que en adelante lo especulativo pasara en su obra a primar sobre lo historiográfico. Sólo que, por un lado, apelando constantemente a una metodología, aparte de histórica, historicista en el alcance más amplio de esta última expresión; y por otro, haciendo de la historia misma el objeto privilegiado de la reflexión a que se consagra. El historiador de la filosofía, sin dejar de serlo, pasa a ser ante todo —en continuidad estricta por imperio de la dialéctica interior de su propio pensamiento— filósofo de la historia.

#### IV. Nuestra América en la filosofía de la historia universal

No carece de lógica el que haya sido su maestro Gaos el primero en advertir el pasaje en Zea del historiador de la filosofía al filósofo de la historia.

Tan pronto apareció la citada obra de 1949, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, hizo

<sup>9</sup> Leopoldo Zea, "Romero y la normalidad filosófica latinoamericana", en el volumen colectivo de homenaje, *Francisco Romero, Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, 1983, pp. 172 y 173. Previos anuncios personales que recibiéramos de Romero y el propio Zea, de Buenos Aires pasó éste a Montevideo en noviembre de 1945. Fue entonces cuando lo conocimos. Iniciados nosotros desde años atrás en trabajos afines bajo la cúpula maestra de las obras de Korn e Ingenieros, el entendimiento en nuestras orientaciones, en nuestras afecciones, en nuestro lenguaje —favorecido todo ello por la pertenencia a una promoción rigurosamente coetánea— no pudo menos que ser muy grande. De Montevideo pasó Zea a Brasil, Chile, Perú, Bolivia, Colombia. Sobre la base de las relaciones entonces establecidas fundábase en 1948 en México, con distintas filiales nacionales, el Comité de Historia de las Ideas en América, por él presidido desde entonces hasta la fecha.

su comentario bajo la forma de una "Carta abierta" al autor. Apuntaba al final de la misma que si éste pone en claro el sentido unitario de todo el proceso, encuadrando como lo hace el rico material registrado,

es porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica... este libro confirmará definitivamente la consideración, en que ya se le tiene a usted internacionalmente, de ser uno de los maestros en materia de historia de las ideas en nuestros países, mientras espero que se le llegue a tener por uno de los maestros de la filosofía en estos países y por lo mismo sin limitaciones de lugar ni tiempo...<sup>10</sup>

Al comienzo del primer apartado de este prólogo distinguíamos dos grandes aspectos en la obra filosófica de Zea: el historiográfico y el teórico, con diferentes áreas, a su vez, cada uno. En lo historiográfico, lo ha ocupado la historia universal de la filosofía, la historia de la filosofía en México, la historia de la filosofía en nuestra América, dicho sea en el orden más notorio de su trayectoria. En lo teórico, el problema de la filosofía americana, la filosofía de la historia americana, la filosofía de la historia universal.

Asumidas de modo esquemático, esas dos trilogías no podrían encerrar el entero contenido de la cincuenta de libros del filósofo mexicano; y menos todavía del número mucho mayor de dispersos artículos, ponencias, prólogos, conferencias. Pero difícilmente se encontrará pieza suya que no se relacione, a lo menos por uno de sus costados, con alguna de las dichas seis categorías en su significación más genérica o más comprensiva: aquélla para la cual la filosofía, tanto como la general, es la aplicada a todos los dominios del pensamiento y de las ideas; y tanto como de la historia lo es del hombre y de la cultura.

Observación más importante que la anterior es la de que esas seis categorías, convencionalmente repartidas en tres historiográficas y tres teóricas, se hallan de tal modo entramadas que en definitiva no son sino una sola: *la filosofía en la historia* no separada de *la historia en la filosofía*, todo ello desde *la América Latina*, revalidada en su condición, por cierto antigua, de *sujeto* de la reflexión filosófica, pero al mismo tiempo convertida cada vez más para el

<sup>10</sup> José Gaos, "Carta abierta a Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos* (México), núm. 1 (1950). Está recogida en la 2a. ed., póstuma, de la obra de Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, 1980, donde los pasajes citados figuran en pp. 140 y 141.

latinoamericano en *objeto* obligante —ya que no único— de esa misma reflexión.

Nada de ello impide la básica distinción de lo historiográfico y lo teórico. Predominantemente historiográfica fue la obra de Zea en su inicial década de los cuarenta. El móvil especulativo estuvo subyacente desde el principio, como el recordado temprano ensayo "En torno a una filosofía americana", de 1942, lo revela; pero al resto de la década corresponden sus dos mayores empresas de dominante carácter histórico: de 1943-1944 sus estudios sobre *El positivismo en México*; de 1949, su no menos celebrado *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, cuyo comentario por Gaos acabamos de citar. Señalaba allí el maestro el inicio de una filosofía de la historia, por el momento hispanoamericana. Podría recordarse también toda la teoría del saber histórico-filosófico con que se había abierto ya la introducción al primer tomo dedicado al positivismo mexicano. No obstante, aunque empujada a la teoría, es la historia la que en ambos momentos está en primer plano. Distinta cosa será a partir de entonces. Al primer plano pasa de una vez por todas lo teórico, no sin que nuevas investigaciones históricas estén continuamente enriqueciéndolo.

Desde principios de la década de los cincuenta hasta los más actuales días, junto a tantos otros escritos, en libro o no, se suceden las a nuestro juicio cinco principales obras especulativas de toda la producción de Zea: de 1953, *América como conciencia*; de 1957, *América en la historia*; de 1976, *Dialéctica de la conciencia americana*; de 1978, *Filosofía de la historia americana*; de 1988, *Discurso desde la marginación y la barbarie*.

Si fuera necesario destacar todavía entre esos títulos los más sobresalientes, diríamos que son los de 1957 y 1988. En cualquier caso, a la vez que son los de más amplio radio filosófico-histórico, se hallan estrechamente ligados entre sí por el propósito que exponía de este modo en el primero:

Trato de encontrar el sentido o relación de nuestra historia, la de nuestra América, con la historia sin más. Esto es, la relación de nuestra historia con la historia del mundo. . . que, por diversos caminos ha acabado por ser una historia común a todos los pueblos que lo forman. . . Una historia común a europeos, americanos, africanos y asiáticos, esto es, común a todos los hombres.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, 1957, pp. 9 y 10.

El último, de reciente edición simultánea en Europa en varios idiomas, constituye la obra más sugestiva —por eso también más polémica— del filósofo mexicano. Sobre el vínculo, si se quiere secuencia, con la de 1957, explica él mismo en el Prefacio:

*En América en la historia* me propuse situar la historia de la América Latina dentro del contexto de la historia universal en relación con un orden y un centro de poder planetario designado como mundo occidental... Este nuevo libro es producto de nuevas investigaciones y conversaciones.<sup>12</sup>

No podemos detenernos ni en estas obras ni en el elenco especulativo recién mencionado de que forman parte. Pero era necesaria la referencia para ajustar la ubicación hecha al principio del volumen antológico aquí prologado. Dijimos que los escritos que lo componen se sitúan, en general, antes en la vertiente teórica que en la historiográfica de la producción de Zea. A esta altura la puntualización puede ser recibida en su verdadero sentido. Lo historiográfico en sí no está ausente, como no lo estaba lo teórico en los trabajos anteriores a la década de los cincuenta. Sin embargo, es la empresa filosófica americanista abierta a lo universal —militante a la vez que itinerante— tal como definitivamente la asume el autor desde comienzos de aquella década, la que da carácter al volumen.

No se desentiende Zea de las investigaciones historiográficas de envergadura que lo ocuparon en los años cuarenta. Por el contrario, es sobre sus cimientos que programa construir —y construye— la estructura arquitectónica que tiene en mente. Pero de modo paralelo a las piczas mayores con que la ha venido montando, en torno a la filosofía americana y a la filosofía de la historia, se embarca en la que en su momento gustó llamar “política de la cultura”. Quería decir, por supuesto, política de la cultura de su América, de nuestra América, llevada a cabo desde el ángulo de la filosofía. Fragmentaria por su propia naturaleza esta tarea, al mismo tiempo que activa, no ha dejado por ello de ser del pensador. Sólo que, sobrepasando tradicionalismos académicos, está siempre presente allí, más que en ninguna otra parte, explícito o implícito, el carácter misionero de su obra, la condición misionera de su personalidad humana.

Un título y una fecha deslindan, con el convencionalismo del caso, dos épocas de su trayectoria intelectual: *La filosofía como*

<sup>12</sup> Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, 1988, pp. 11 y 14.

*compromiso*, 1952. No es casual que el título subsista, de alguna manera, al frente de esta antología: *La filosofía como compromiso de liberación*. En polémica con la entonces boga sartriana del término y el concepto, imprime otro sentido a la noción de compromiso en el lenguaje filosófico. Ni eurocentrismo, ni estrecho regionalismo latinoamericanista. Remontándose, como siempre, desde su región a la universalidad filosófica, es en nombre del hombre universal que reclama en nuestras tierras "una filosofía consciente de su situación", "bien consciente de nuestra situación", "una filosofía que se haga consciente del *puesto* que nos corresponde".<sup>13</sup>

Es de destacarse la repetida presencia en un breve pasaje, del adjetivo *consciente*. No es una excepción. Tanto como en todo el fluido curso de su escritura, no sólo el adjetivo sino el término mismo *conciencia* aparece y reaparece significativamente en numerosos títulos y subtítulos de sus trabajos, en especial en los títulos de varios de sus libros. Así, entre estos últimos: *Conciencia y posibilidad del mexicano*, 1952; *La conciencia del hombre en la filosofía*, 1953; *Occidente y la conciencia de México*, 1953; *América como conciencia*, 1953; *América en la conciencia de Europa*, 1955; *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976. En fin, figura todavía en el título de la Sección II de la presente antología: "La filosofía como conciencia de lo americano".

No ha sido, sin duda, deliberada esa reiteración, ni tampoco casual. Responde de manera espontánea al sentido profundo de la obra de Zea, a lo que, con un alcance convencional, puede considerarse su definición: un esfuerzo tenso y sistemático hacia su toma de conciencia por parte de la inteligencia y el espíritu de América Latina.

Ahora bien, "¿Por qué América Latina?". Tal el título de la Sección IV y última. Los términos "América" por un lado, y "América Latina" o "Latinoamérica" por otro, con sus respectivos derivados, son los que abundan más que cualesquiera otros, en los títulos tanto de los libros como de las múltiples piezas sueltas del filósofo mexicano. Altamente expresivo es que la antología se cierre con una sección titulada de la misma manera que el último de los libros registrados en la bibliografía que la acompaña; aquel que sigue al fundamental *Discurso desde la marginación y la barbarie*, con la misma fecha: *¿Por qué América Latina?*, México, 1988.

<sup>13</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, 1952, pp. 48 y 49.

Desde lo terminológico a lo conceptual, viene a ser así este título una forma de desenlace, en parte personal, en parte generacional, de la *toma de conciencia* de sí misma —insistentemente promovida por Zea— por parte de nuestra América, en su historia, en su cultura, en su filosofía. Merece el asunto consideración por separado.

#### V. De filosofía americana a filosofía latinoamericana

Las expresiones *filosofía en América* o *de América*, o todavía en su más usual variante, *filosofía americana* —no entremos aquí en los problemas que suscita la precisión de esos diversos enunciados— han sido y siguen siendo manejadas en la América nuestra, con tres alcances.

En primer lugar, como denominación de la filosofía de la totalidad del hemisferio. Es su sentido más genérico a la vez que más propio. Basten estos ejemplos representativos: *Filosofía americana*, París, 1912, del patriarca chileno Enrique Molina, que recopila estudios suyos de filosofía latinoamericana y norteamericana; *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, 1952, de Francisco Romero, con el mismo carácter; *La filosofía en América*, Caracas, 1979, publicación en dos amplios volúmenes de los trabajos presentados por estudiosos del norte y el sur de América al IX Congreso Interamericano de Filosofía.

En segundo lugar, como denominación regional de la sola filosofía norteamericana. Desde luego, es el obvio alcance que a tales expresiones les dan corrientemente los mismos norteamericanos, conforme al gentilicio nacional derivado del nombre de su país; como es también el alcance espontáneo que se les da en Europa y otras regiones del mundo, de no mediar en contrario alguna especificación expresa. Pero es a su empleo con ese significado en nuestra propia América que aludimos aquí. De imposición prácticamente universal fuera de sus límites, se manifiesta en ella, por cierto, de manera muy excepcional.

En tercer lugar, como denominación también regional —pero inversa a la anterior— de la sola filosofía que se extiende al sur del Río Bravo; es decir, propia de la América nuestra, de expresión idiomática española, portuguesa o francesa. No sin restricción, muchas veces, a sólo alguna o algunas de estas tres áreas, la filosofía *en* o *de* nuestra América ha sido llamada tradicionalmente por nosotros mismos *filosofía americana*.

A partir de la Independencia, es una tradición que llega a la filosofía desde la política, la cultura, la literatura, el arte. *Nosotros somos América*, entendieron los norteamericanos, por lo menos tácitamente, a la hora de darse un nombre como nación soberana. Los americanos meridionales, muy en especial los hispanoamericanos, a la hora de la emancipación suya, entendieron a su vez lo mismo, con toda naturalidad, ajenos a cualquier propósito reivindicativo frente a los septentrionales: *nosotros somos América*.

De ahí los grandes *americanismos* sureños que van surgiendo en los campos arriba mencionados: americanismo político; americanismo cultural; americanismo literario; americanismo artístico, con sus derivados, entre los que es bien notorio el americanismo musical; en fin, americanismo filosófico.

Americanismos, en todos los casos, referidos a la sola América nuestra, entendida más que como subcontinente, como continente cultural, nítidamente diferenciado del constituido por la parte norte del hemisferio. Si por sobradas razones históricas se considera continente a Europa, alguna vez llamada cabo geográfico de la inmensa Asia, ¿cómo no distinguir dos continentes en América? O de otro modo: si el Viejo Mundo reparte su continuidad en tres continentes, ¿cómo no distinguir dos en este Nuevo Mundo extendido casi de polo a polo? Tiene la geografía sus obligantes categorías científicas; pero una cosa es la geografía física y otra la humana y cultural.

En lo político, para los próceres de la Independencia, desde Bolívar y San Martín a Hidalgo, Artigas u O'Higgins, la patria grande a erigir sobre las ex colonias españolas era ante todo "América"; y "Americanas" serán llamadas oficialmente más tarde las grandes Conferencias hispanoamericanas de Lima de 1846-1847 y 1864-1865, como "Unión Americana" —por paradoja la misma denominación sucedánea de Estados Unidos— se llamó la gran institución surgida en 1862 en Chile y extendida a varios países en defensa de nuestra América agredida.

Pero es en lo literario —con muy lato alcance cultural e ideológico— donde el "americanismo" circunscrito a Hispanoamérica ostenta sus muestras más salientes. De autoría, materia y objetivo hispano americanos fueron empresas y obras como la *Biblioteca Americana* y su continuación, *El Repertorio Americano*, de Bello y García del Río, Londres, 1823 y 1826-1827; la *Memoria sobre el Congreso General Americano*, de Alberdi, 1844; *América Poética*, de Juan María Gutiérrez, 1846; *Iniciativa de la América, América en peligro*, *El evangelio americano*, de Francisco Bilbao, 1856, 1862, 1864;

*La América*, de José Victorino Lastarria, 1865-1867; *Conflicto y armonías de las razas en América*, de Sarmiento, 1883. ¿Con cuántos otros ejemplos se podría continuar?

De particular elocuencia es el caso de Rodó. En carta adjunta al ejemplar de *Ariel* que en 1900 enviara al grande Enrique José Varrona, le expresaba, en correcta alusión a los verdaderos destinatarios del mensaje: "He querido proponer en sus páginas a la juventud de América Latina..."<sup>14</sup> Sin embargo, la dedicatoria impresa del libro rezaba simplemente: "A la juventud de América". No se trataba de una inconsecuencia, salvo en la letra, ni de un descuido. Para Rodó, como para su generación latinoamericana, al igual que para las anteriores y aun las posteriores, de las varias acepciones del término "América" la más sobreentendida era siempre aquella que lo hacía sinónimo de América Latina, o de Iberoamérica, cuando no de la sola Hispanoamérica. Cuatro años antes, tampoco por inconsecuencia o descuido, fue con el título "Por la unidad de América" que dio a publicidad una carta suya a Manuel Ugarte, finalizada con esta divisa: "Por la unidad intelectual y moral de Hispanoamérica".<sup>15</sup>

Obligado es recordar aquí que al mismo Rodó pertenece el más clásico estudio sobre "El americanismo literario", de publicación primera en 1895 y refundido luego en el escrito mayor sobre "Juan María Gutiérrez y su época", en *El mirador de Próspero*, de 1913. Desde la primera fase mentaba a la "literatura americana", en el consabido sentido de hispanoamericana.<sup>16</sup> Reiterado tópico desde las generaciones neoclásicas y románticas, larga prolongación tendría en autores del siglo xx.

Particular significación en la materia le corresponde a Pedro Henríquez Ureña, principal teórico en nuestro siglo, en la línea de Rodó, del llamado americanismo literario. Entre tantos de sus escritos, no podríamos dejar de citar en este sitio su ensayo de 1922, *La utopía de América*, de intención cultural y social además de la literaria. Difícilmente otro título revele mejor la persistencia del sentido con que nuestros escritores del siglo anterior, en paralelismo con los hombres de acción, habían asumido el término "América".

<sup>14</sup> José Enrique Rodó, *Obras Completas*, ed. de Emir Rodríguez Monegal, Aguilar, 2a. ed., Madrid, 1967, p. 1 330.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 831 y 832.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 787 y 710.

Los ejemplos representativos saltan por doquier. Uno de los más difundidos ensayos de Alfonso Reyes, de 1936, comenzaba con estas palabras: "Mis observaciones se limitan a lo que se llama la América Latina... ", no obstante haberlo titulado *Notas sobre la inteligencia americana*.

Harto sumarias las referencias precedentes, pero necesarias para la comprensión de un hecho que se acostumbra pasar por alto: la terminología genéricamente "americanista" con que desde el primer momento se manifestó, hacia 1940, el gran movimiento de autoconciencia, o de autorreflexión, o de vuelta sobre sí misma, de la filosofía de nuestra América. En la huella del viejo americanismo literario, reforzado por otras formas de "americanismo" en otros sectores de la cultura, pudo así hablarse y se habló de un "americanismo filosófico".

Un lejano antecedente se agitó entonces: el escrito que en 1840 publicara en Montevideo Juan Bautista Alberdi bajo el título de *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, curso que hubo de dictar en aquella capital, en la que se encontraba como emigrado político. Teniendo en vista sólo a Hispanoamérica, había dicho allí: "Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana".<sup>17</sup>

Desde luego, desarrolla con amplitud su tesis. Primera y por mucho tiempo aislada postulación de una "filosofía americana", en el sentido de hispanoamericana, aquel escrito fue exhumado en las primeras décadas de nuestro siglo por Ingenieros y Korn. Alcanzó, sin embargo, repercusión continental, en el clima establecido por la renovación filosófica que se produce a partir de 1940, precisamente su año centenario. Su más decidido apologista resultó entonces, desde México, el maestro Gaos.

Pues bien, esa terminología "americanista" —si bien no abandonada del todo— se halla hoy en crisis en la filosofía de nuestros países. Así es, como resultado de una profundización de la autoconciencia de esta filosofía misma, que la ha obligado a precisar su propia identidad nominativa. En parte, por la progresiva interiorización en su historia y en sus circunstancias; en parte, por el

<sup>17</sup> Juan Bautista Alberdi, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades*, Montevideo, 1840, recogido en *Escritos póstumos* del autor, Buenos Aires, 1900, t. xv, donde por error se le asigna la fecha de 1842. (El subrayado es nuestro).

relacionamiento creciente con la filosofía de otras áreas culturales. De "literatura americana", como nombre de la nuestra, hablaba el viejo americanismo literario; es de "literatura latinoamericana" que universalmente se habla ahora cuando de ella se trata.<sup>18</sup> Todo un largo proceso fue necesario. El mismo proceso, más acelerado aunque inconcluso, se ha venido cumpliendo en las últimas décadas en el campo de la filosofía.

Difícilmente podría seguirse de manera más esclarecedora que en la presente antología de medio siglo de escritura filosófica de Zea. Alguna vez hará alguien el análisis filológico-filosófico de los términos reiterados, sustituidos, incorporados, abandonados—por los que esa escritura se ha ido expresando. Nada más ilustrativo, tanto para el estudio monográfico de la obra individual del autor, como para la aprehensión cabal de un giro común a toda su generación. Espejo la evolución terminológica de la conceptual, ningún espejo más fiel de su época, a la vez, que la obra del filósofo mexicano. Apenas rápidas pautas podrán ser establecidas aquí, con la ayuda de esta antología, particularmente reveladora.

Sírvanos como guía introductoria, la sucesión de los títulos de la cincuentena de sus libros. Fue en 1960, al cabo de veinte años del primer paso dado por aquella personal escritura, con también ya veinte libros publicados, que el nombre América Latina, con uso preferente de su variante Latinoamérica, acompañado el nombre por el respectivo gentilicio, hizo su aparición en un título. Fue en el volumen *Latinoamérica y el mundo*, 1960, primero de una nueva veintena de títulos afines. Le siguieron: *Democracias y dictaduras en Latinoamérica*, 1960; *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, 1964; *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo*, 1965; *El pensamiento latinoamericano*, 1965; *Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana*, 1970; *Latinoamérica. Emancipación y neocolonialismo*, 1971; *Los precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, 1971; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, 1974; *La filosofía actual en América Latina*, 1976; *Filosofía latinoamericana*, 1976; *Filosofía y cultura latinoamericanas*, 1976; *Latinoamérica, Tercer Mundo*,

<sup>18</sup> La genérica denominación "literatura latinoamericana" (de lenguas española, portuguesa y francesa) no desconoce el legítimo y necesario empleo de las denominaciones específicas de aquellas literaturas, también supranacionales, pero subsumidas en ella en radio decreciente: de mayor a menor, "literatura iberoamericana" (de lenguas española y portuguesa) y "literatura hispanoamericana" (de lengua española); y todavía las de literaturas nacionales en sentido estricto, como "argentina", "mexicana", "brasileña", "haitiana", etcétera.

1977; *Pensamiento positivista latinoamericano*, 1980; *Desarrollo de la creación cultural latinoamericana*, 1981; *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, 1981; *Sentido de la difusión cultural de América Latina*, 1981; *Latinoamérica, un nuevo humanismo*, 1982; *La transformación de la filosofía latinoamericana*, 1983; *¿Por qué América Latina?*, 1988.

Curioso es que dos de los títulos mayores —así como algunos otros de los menores— inscritos en el nuevo ciclo terminológico abierto en 1960 en la producción del autor, se atengan a su nomenclatura anterior, aquella que había tenido sus puntos más altos en *En torno a una filosofía americana*, 1942-1945; *América como conciencia*, 1953; *América en la historia*, 1957. Los dos aludidos títulos principales, de excepción en el nuevo período, son: *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976, y más llamativamente, *Filosofía de la historia americana*, 1978.

El hecho es parte de la espontaneidad con que el proceso generacional en esta materia se fue —o se viene— cumpliendo, con recurrencias tan naturales como significativas por sí mismas. Más allá de sus rótulos, esos libros, por su expreso contenido literal, antes que al histórico americanismo filosófico es al viviente latinoamericanismo filosófico que decididamente pertenecen. En cuanto al de 1976, hace constar el autor desde la primera página del prólogo, el propósito de “hacer con el siglo xx latinoamericano, un estudio semejante al que había ya realizado con el siglo xix”, no sin hacer figurar luego en los títulos de varios capítulos el término *Latinoamericana*.<sup>19</sup> En cuanto al de 1978, la sola primera página de la Introducción incluye tres veces los nombres *América Latina* y *Latinoamérica*, y otras tres —en la misma primera página— la adjetivación correlativa, una de ellas para mentar la *filosofía latinoamericana*. Nada digamos de la profusa reiteración de estas expresiones a lo largo del texto, con declarada mención de que su asunto es “la filosofía de la historia de esta nuestra América”, “la filosofía de la historia de la América Latina”.<sup>20</sup>

Que la *Filosofía de la historia americana*, de 1978, era entendida por el autor como “filosofía de la historia latinoamericana”,

<sup>19</sup> Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, 1976, pp. 9, 137, 223, 305. (Los subrayados son nuestros.)

<sup>20</sup> Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, 1978, pp. 15, 21, 42. (Los subrayados son nuestros.)

lo había hecho ver él mismo tres años antes, a texto expreso, en un ensayo que tituló, precisamente, *De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana*.<sup>21</sup>

Cuando en 1957 apareció *América en la historia*, le dedicó Romero un amplio comentario extensivo al conjunto de la labor del filósofo mexicano, rotulado "El americanismo filosófico de Leopoldo Zea".<sup>22</sup> Quien a esta altura buscara un título equivalente para un enfoque similar, tendría que hablar de "El latinoamericanismo filosófico de Leopoldo Zea". Y no porque hubiera variado el general sentido de su obra, sino porque ha variado la terminología imperante, al compás de la profundización y precisión generacionales de una temática que ha seguido siendo la misma. Como sobre el ambiguo nombre de literatura americana se impuso al fin el inequívoco de literatura latinoamericana, igual cosa ocurre ahora a propósito de la filosofía.

Se trata, en verdad, de un fenómeno de autoconciencia histórico-cultural, del cual lo literario y lo filosófico no son más que muy parciales aspectos. En la fundamental distinción de la gran dualidad del hemisferio, es nuestra América en sí misma, más allá de tal o cual particular manifestación de su existencia, la que se reconoce y es reconocida con el nombre de América Latina, diferenciada de la América sajona. En 1986, después de aludir a pasadas indecisiones de nominación, el propio Zea registraba el hecho así: "... a lo largo del tiempo, más aún en los últimos años, el nombre que ha predominado es el de América Latina".<sup>23</sup>

Fuera de lugar estaría internarnos aquí en los debates históricos y teóricos sobre la idea y el nombre de América Latina —y con mayor razón sobre el concepto de latinidad— que más de una vez nos han ocupado. Pero no se podría dejar de señalar la importancia de la presente antología como testimonio de la epocal evolución terminológica operada en el campo de la filosofía. Tiene la virtud este volumen de Zea de permitir seguir bien de cerca los pasos de esa evolución, a través de incesantes ajustes y reajustes de verdadera diafanidad intelectual. Explicaba él mismo en 1981: "Se reitera una temática, pero esta reiteración, cuando se la enfoca como pro-

<sup>21</sup> Véase opúsculo titulado *La Historia de las ideas en América Latina*, Tunja, 1975. Contiene el opúsculo el citado escrito de Zea y otro de Francisco Miró Quesada.

<sup>22</sup> En el diario *La Prensa*, Buenos Aires, 27 de julio de 1958.

<sup>23</sup> Leopoldo Zea, *América como autodescubrimiento*, Bogotá, 1986, p. 47.

blema, va ofreciendo otras respuestas y, con ellas, nuevos enfoques no siempre patentes en los primeros planteamientos".<sup>24</sup>

Respecto del tema de América Latina, es ilustrativa la supe-  
ración por parte del autor del lamentable confucionismo introdu-  
cido en 1968 por el historiador norteamericano John L. Phelan.  
Según éste, el nombre se escribió por primera vez en 1861, en  
francés *Amérique Latine*— por los ideólogos de Napoleón III,  
para justificar la invasión y conquista de México.<sup>25</sup> Habría sido así un  
producto del imperialismo francés en nuestra América. En realidad  
su origen tuvo lugar un lustro antes por lo menos, y fue de carácter  
antiimperialista. En defensa de la latinidad amenazada en nues-  
tras tierras por la América sajona, en el apogeo de los ataques a  
Centroamérica, el nombre *América Latina* —en español— fue con-  
cebido y puesto en circulación hacia 1856 por hispanoamericanos  
residentes o de paso en París y Madrid, rápidamente seguidos por  
españoles peninsulares.

Si algún invasor, hemos dicho alguna vez, resultó influyente en  
la génesis del nombre, no fue el emperador Luis Napoleón por  
golpe, sino varios años antes, en otro contexto histórico, el fili-  
bustero Walker por contragolpe. Puntualizamos ahora, en razón  
de un confucionismo de otra naturaleza en torno a la relación de  
España con el nombre América Latina: por contragolpe hispanoa-  
mericano y español. Tanto como por los hispanoamericanos Torres  
Caicedo —principal impulsor del nuevo nombre—, Bilbao, Sam-  
per, Calvo y otros, la defensa entonces de la latinidad en América  
fue enérgicamente hecha por los españoles de más abierta y alerta  
inteligencia, con Castelar y Pi y Margall a la cabeza. No menos que  
aquellos se sintieron éstos, *en la misma década del cincuenta*, en ex-  
tremo alarmados por "el porvenir de la raza latina en América",  
puesta en peligro cada vez más, con el inminente objetivo de la co-  
lonia de Cuba, por la agresión sajona.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Leopoldo Zea, *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, México, 1981,  
p. 9.

<sup>25</sup> John L. Phelan, *Panlatinismo, intervención francesa en México (1861-1867) y la  
génesis de la idea de Latinoamérica*. Su originario texto inglés figura en el volumen  
*Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*,  
México, 1968, pp. 279-298. Fue reeditado en español en el *Anuario Latinoamérica*,  
México, 1969, pp. 119-141.

<sup>26</sup> Las confusiones que han reinado respecto del advenimiento a mediados del si-  
glo XIX (1856), del nombre *América Latina*, han venido a reproducir —a su escala—  
las que durante mucho más tiempo reinaron sobre el origen a principios del siglo

Al cabo del desconcierto, todavía muy difundido por desgracia, que las tesis de Phelan introdujeran, asume Zea sin reservas la verdad histórica. La importancia que para la filosofía de la historia de nuestra América le confiere al punto se revela en el título de su último libro, título también de la IV y última de las Secciones de la presente antología: *¿Por qué América Latina?* Dice en uno de sus pasajes:

Este calificativo se empieza a usar a mediados del siglo XIX. Lo usa la América que ya ha sufrido la amputación del territorio mexicano en 1847 y sufre la presencia del brutal filibustero Walker en Centro América... Para los hombres de la región del sur de los Estados Unidos, lo latino era el adjetivo que enfrentaban al de sajón. Es así como lo usan en sus inicios, el colombiano José María Torres Caicedo y el chileno Francisco Bilbao... Tanto Torres Caicedo como Bilbao demandan la unidad de esta región frente al peligro sajón... de lo que hablará después José Martí diciendo: *todo nuestro anhelo está en poner alma a alma y mano a mano los pueblos de nuestra América Latina.*<sup>27</sup>

xvi (1507), del nombre *América*, sin más. Cosmógrafos y cartógrafos alemanes de Lorena fueron entonces los bautistas. Nada tuvo que ver en ello el calumniado Vespuccio —culto humanista tanto como sabio científico en náutica, cosmografía, astronomía—, el primero en descubrir a lo largo de la costa sur del hemisferio, y revelar en su célebre carta *Mundus Novus*, de 1503, la hasta entonces insospechada existencia de un *Nuevo Mundo*, entre Europa y Asia. Del profundo asombro de la conciencia europea resultó la creación terminológica de los científicos loreneses. *América la bien llamada* tituló Roberto Levillier su monumental obra de 1948. “Colón había dicho: ésta es Asia, y de allí nadie le movía. Por eso en ninguno produjo la impresión que Amerigo causó con su carta”, escribió por su parte Germán Arciniegas en su *Amerigo y el Nuevo Mundo*, de 1955 (2a. ed., México-Buenos Aires, 1956, p. 258). Y todavía Stefan Zweig: “Hay unas palabras, pocas pero decisivas, que hacen del *Mundus Novus* un documento memorable: son la primera declaración de independencia de América. Colón, hasta la fecha de su muerte, quedó ciegamente envuelto en el error... Sólo Vespucci, destruyendo la hipótesis de que este nuevo país fuera la India e insistiendo en que era un continente nuevo, dio las dimensiones que han quedado en pie hasta hoy”. (Citado por Germán Arciniegas en su libro arriba mencionado, p. 259). El escrito de Stefan Zweig se titulaba: *Amerigo, a comedy of errors in history*. En otro contexto, el mismo título podría utilizarse hoy sustituyendo “Amerigo” por *América Latina*, en tanto que nombre, es decir, como sustantivo compuesto, más allá de la mera adjetivación.

<sup>27</sup> Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina?*, México, 1988, p. 13.