



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Leopoldo Zea y el problema de la identidad cultural

Autor: Mikecin, Vjekoslav

Forma sugerida de citar: Mikecin, V. (1997). Leopoldo Zea y el problema de la identidad cultural. *Cuadernos Americanos*, 2(62), 49-75.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año XI, núm. 62, (marzo-abril de 1997).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este 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

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.

LEOPOLDO ZEA Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD CULTURAL *

Por *Vjekoslav MIKECIN*
UNIVERSIDAD DE ZAGREB, CROACIA

EN SU LIBRO *América como descubrimiento*, Leopoldo Zea escribió:

1992 puede ser la fecha del auténtico descubrimiento del mundo a que dio origen 1492. El descubrimiento del mundo peculiar, surgido del encuentro de las culturas que se han dado cita en esta región. Una región que ha ido absorbiendo, asimilando, las diversas capas con que se pretendió cubrir su identidad... En 1492 se inicia una historia que será común al mundo que representa Colón y sus marinos y al mundo de los hombres con los cuales se encuentran. Encuentro que será, a su vez, el punto de partida de la presencia de otros hombres y culturas del resto de la tierra.¹

Y más adelante agrega Zea:

Pronto se iniciarán los festejos del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, realizado por Cristóbal Colón bajo los auspicios de España en 1492. Buena oportunidad será ésta para ampliar estos interrogantes. Preguntas sobre una identidad de las cuales son un preludio estos referentes a la identidad de la América Latina... Fue un encubrimiento, más que un descubrimiento, porque lo que Colón, y quienes lo acompañaron, siguieron y patrocinaron no cubrieron esta región con sus proyectos, con las ideas de las que esperaban encontrar.²

El tema central de la obra del maestro Zea es sin duda el de la liberación y de la posibilidad de vencer y eliminar la dependencia.

* Este estudio fue presentado por primera vez en 1992, su autor quiere hoy dedicarlo a Leopoldo Zea en sus 85 años.

¹ Leopoldo Zea, *América como autodescubrimiento*, Bogotá, Universidad Central, 1986, pp. 28-29.

² *Ibid.*, p. 48.

Vengo de un lejano y viejo país europeo, de la República de Croacia, que ha sido a lo largo de los siglos ahogada, lastimada y expuesta a la hegemonía de los extranjeros, de los conquistadores. Y justamente al comienzo de 1992, Croacia se ha convertido con la voluntad y la lucha de todo el pueblo en un Estado soberano e independiente, reconocido por la Organización de las Naciones Unidas.

Las experiencias similares de los países latinoamericanos, que han sido vividas y repensadas por sus grandes hombres son preciosas para nosotros.

Hablar hoy de la identidad latinoamericana, de la *latinoamericanidad* y de la vocación de América, o más precisamente de la vocación de esta parte del mundo, llamada con buenas razones América Latina, significa hablar *eo ipso* del gran pensador mexicano y latinoamericano Leopoldo Zea.

Hablar de estos temas el año en que se cumplen cinco siglos del descubrimiento de América, cinco siglos de una historia muy complicada, trágica y heroica de los hombres y de los pueblos de todo un continente, continente "conquistado", colonizado y sistemáticamente oprimido y marginado, significa *eo ipso* hablar de sus espíritus más agudos, por lo tanto de Leopoldo Zea, que se han empeñado en descubrir y expresar la auténtica identidad latinoamericana, la conciencia cultural y las fuerzas emancipadoras de este continente y por lo tanto de sus hombres y sus pueblos.

Precisamente Zea ha hecho de todo esto su tema privilegiado y de una forma argumentada y convincente ha elevado esta problemática al nivel de un discurso de importancia universal, discurso sobre el sentido de la historia, sobre la libertad y sobre la determinación del hombre y de los pueblos, sobre la emancipación de los oprimidos y marginados, sobre el concepto y significado del progreso y del desarrollo de la historia, sobre la vocación de la filosofía y de su papel en la liberación del hombre, sobre la relación entre lo particular y lo universal, etcétera.

No es posible hablar aquí de todos estos temas de la tan rica obra de Leopoldo Zea. Hablaré sólo de algunos de ellos. Pero ante todo quiero, como intelectual europeo, o que pertenece al llamado "círculo cultural y espiritual europeo", hablar de mi percepción de los problemas de identidad latinoamericana y de la vocación de América Latina.

Para empezar, unas palabras sobre el concepto de la *latinoamericanidad*. Este concepto ha nacido como oposición al concepto de la *occidentalidad* por una parte, y por otra de la necesidad de identificar y de afirmar una vertical cultural y civilizadora según la cual, y

apoyados en ella, existen los pueblos y los hombres de América Latina y participaron en la historia con sus potencialidades creativas, enriqueciendo esta historia y dándole su significado humano.

Como América Latina, gracias a circunstancias históricas, se ha convertido en el espacio de varios encuentros, de coexistencias de varios pueblos con sus propias culturas y tradiciones, con sus experiencias espirituales, imaginaciones y creencias, la misma puede y debe ser, en el gran sentido histórico de Ernst Bloch, un moderno *experimentum mundi*. Éste es su mérito. Pienso que lo esencial de la cultura latinoamericana es un pluralismo espiritual que es muy importante en esta época nuestra caracterizada por las tendencias al reduccionismo y la instrumentalización del concepto de progreso, que al final compromete el *telos* de la historia.

Sobre esta tesis hay que insistir especialmente a la luz de la caída espectacular del paradigma bolchevique del socialismo y del comunismo, así como de la crisis espiritual y de civilización del capitalismo altamente desarrollado. Es precisamente desde esta perspectiva que hay que mirar la cuestión de la vocación de América Latina.

A partir de nuestra perspectiva europea pienso que podemos subrayar tres momentos de importancia clave ligados a la cuestión de la vocación de América Latina.

Primero, por su lucha teórica y práctica contra todas las formas de la dependencia y contra la marginación en este gran juego injusto del mundo, América Latina puede y debe desempeñar un papel importantísimo en la renovación de todo el mundo, lo cual no será rápido ni fácil.

En este sentido las viejas ideologías y las teorías importadas del exterior y aplicadas mecánicamente a la realidad latinoamericana deben ser eliminadas.

Segundo, el perfil cultural de América Latina, donde se han asimilado diversas tradiciones de cultura y diversas experiencias espirituales y corrientes del pensamiento moderno, se manifiesta como una identidad muy viva, abierta y dinámica. En esta fase de la crisis general, cuando reina una forma de reduccionismo y nihilismo espiritual muy peligroso y de degradación de todas las formas del humanismo, tal identidad cultural está llena de la más instructiva enseñanza.

Tercero, el punto que me parece particularmente importante cuando se habla de la vocación actual de América Latina al interior del destino de la civilización universal contemporánea, es el hecho de la denuncia práctica y teórica y el rechazo de esas concepciones

o ideologías globalistas y universalistas del desarrollo de la historia que han forzado los intereses y las visiones particulares y los han elevado al nivel de los principios generalmente válidos para todos. Por su destino difícil, por su praxis histórica, por sus luchas contra tal universalismo y tal "humanismo" viciado y equivocado, por la propia y fatigosa búsqueda de su identidad humana, cultural y nacional y por la afirmación de dicha identidad, y al final por la autoconciencia despertada (y todo lo que podemos llamar latinoamericanidad), América Latina se impone como sujeto de primer orden de la historia moderna, y por consiguiente puede ofrecer y dar tanto al tesoro universal de la cultura. La filosofía moderna de la historia no se puede escribir a la manera hegeliana, o parecida. Incluso el pensamiento teológico sobre el suelo latinoamericano busca y defiende las revisiones necesarias.

Por todo esto que he dicho hasta ahora, naturalmente con plena convicción, como hombre europeo, más bien como perteneciente a un pueblo europeo no grande, pero antiguo, el croata, que lleva a cabo la difícil lucha por su independencia, debe en gran parte a la enseñanza y al pensamiento de Leopoldo Zea.

Paso ahora a un breve análisis e interpretación de algunas cuestiones clave de la obra de Leopoldo Zea, obra tan rica, compleja y plena de significados. Estas cuestiones son:

1. La de la filosofía y de la así llamada filosofía latinoamericana.
2. La de la filosofía de la historia y más exactamente de la filosofía de la historia americana.
3. La concepción del hombre.
4. La concepción del progreso y del sentido de la historia.

1

SOBRE la cuestión de la filosofía americana, o latinoamericana o incluso mexicana (o cualquier otra filosofía nacional), Zea presenta la cuestión más importante, la de la vocación y del *status* de la filosofía contemporánea en general.

El adjetivo *nacional* no es para nada una cosa formal; por el contrario, es sustancial porque expresa la especificidad de un pueblo, de su propia cultura e historia, de sus problemas específicos, de una comunidad y colectividad orgánicamente, es decir cultural, social, histórica, lingüísticamente bien plasmada, desarrollada y madurada. En pocas palabras, cuando se habla de la filosofía nacional se trata de un pensamiento que, según su propio origen y algunas

características, pertenece a un pueblo bien determinado. Pero al mismo tiempo, según su significado, su complejidad y profundidad, puede pertenecer, y de hecho pertenece, también a los otros hombres y pueblos de todo el mundo. La importancia de la filosofía nacional es mayor cuando corresponde con sus problemas y temas a un público más amplio, es decir cuando supera las fronteras nacionales. Por lo tanto, todo filósofo digno de este nombre es al mismo tiempo nacional y universal. Esto lo demuestra muy bien la filosofía de Leopoldo Zea. Agregaría que ésta se halla profundamente radicada en su pueblo y en la cultura latinoamericana.

Pero él plantea la cuestión ante una realidad histórica bien concreta, ante la realidad latinoamericana.

Se pregunta cómo se piensa y cómo se puede pensar en la realidad americana. Cuál es la conciencia "de lo que es la auténtica realidad americana". Se pregunta cuál es la conciencia "que permitirá a esta América actuar en todos los campos de la cultura haciendo a un lado toda clase de complejos, los mismos que hasta ahora le han impedido el conocimiento de su propia realidad".³ A continuación se plantea la cuestión de la identidad cultural de América Latina.

Según Zea, el tiempo histórico y la situación vital que encontramos coloca ante los hombres americanos el problema de la existencia o la posibilidad de la existencia de una cultura propia.

¿Por qué? Por esto: "Antes de ahora el hombre no había tenido necesidad de una cultura que le fuese propia".⁴

Según Zea, el hombre americano ha vivido a la sombra de la cultura europea. Ha estado seguro bajo esta sombra y sobre todo por el hecho que esta cultura le ha sido presentada como la cultura de los valores universales.

Zea subraya la necesidad de hacer, de crear una cultura propia cultivando las propias ideas, creencias, imaginaciones, etcétera.⁵

Hacer una cultura propia, prosigue Zea, significa eliminar una pura imitación de la cultura europea, significa "creación personal, propia",⁶ significa encontrar las soluciones nuevas para los problemas americanos, para las circunstancias propias.

Sin embargo, al mismo tiempo, esto significa una apertura completa y crítica precisamente hacia la cultura europea, de la cual los

³ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1983, pp. 17-18.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ *Ibid.*, p. 21.

latinoamericanos son los legítimos herederos. Recuperando, defendiendo y desarrollando la identidad cultural propia, la tradición espiritual propia, las experiencias propias, el hombre latinoamericano, advierte Zea, no debe terminar “en el extremo opuesto”, o sea sentirse “ajeno a la cultura europea”. Por el contrario, ésta debe ser heredada de forma creativa y productiva. En lo que hace a este problema, Zea es explícito y unívoco y no deja ninguna duda y ninguna objeción significativa para un posible nuevo centrismo latinoamericano. Zea escribe a propósito:

De Europa tenemos el cuerpo, el armazón, la base sobre la cual nos apoyamos. Lengua, religión, concepción de la vida, etc., las hemos heredado de la cultura europea. De todo esto no podremos desprendernos sin desprendernos de una parte de nuestra personalidad. No podemos renegar de tal cultura como no podemos renegar de nuestros padres. Pero así como sin renegar de nuestros padres tenemos una personalidad que nos diferencia de ellos, también tendremos una personalidad cultural sin necesidad de renegar de la cultura de la cual somos hijos.

Si hacemos consciente nuestra verdadera relación con la cultura europea podremos eliminar el sentimiento de inferioridad que nos agobia. El hombre americano debe sentirse responsable ante el mundo, debe tomar la tarea que le corresponda... El americano se sabe legítimo heredero de la cultura occidental y por lo mismo debe reclamar su puesto en ella.⁷

Por todo lo que se ha dicho se plantea la necesidad de una “disciplina natural del hombre”, es decir la filosofía, que es “una meditación y solución de los propios problemas”.⁸

Es famosa e instructiva la tesis de Zea en *América como conciencia*: “La filosofía no debe ser el resultado de un *poder hacerla*, sino de un *tener necesidad de hacerla*”.⁹

De esto proviene la instructiva crítica que Zea dirige a un tipo de filosofía que busca la verdad eterna y absoluta, mientras él quiere orientar la búsqueda y el pensamiento filosófico hacia el mundo

⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹ *Ibid.*, p. 2A; más tarde, Zea dirá a propósito de las posibilidades de la filosofía latinoamericana: “Cuando hablamos, por ejemplo, de la posibilidad de una filosofía, no ya americana sino a partir de la realidad de esta América nuestra, no somos capaces de reconocer que con el planteamiento de esta interrogación estamos ya haciendo una filosofía que parte de nuestra problemática”, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 13a. ed., México, Siglo XXI, 1989, pp. 104-105.

histórico humano. La cuestión de la filosofía, por lo tanto, se historiza radicalmente.

Luchando contra las diversas formas de trascendencia y de especulación metafísica, el pensamiento moderno, sobre todo en Europa (por ejemplo la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, algunas formas de la filosofía de la praxis, algunas corrientes de la filosofía existencialista y de la personalista, etc.), han tratado de traducir la filosofía clásica especulativa en términos de una teoría crítica de la sociedad y, al final, a una teoría (o filosofía) de la emancipación y de la liberación.

En esta dirección, teniendo en cuenta la realidad concreta de América Latina, se mueve el esfuerzo y el pensamiento original de Zea.

Como se sabe, el itinerario de este pensamiento empieza de hecho ya hace cincuenta años con el texto del joven Zea de 1941 (véase la revista *Letras de México*, núm. 11) llamado "América y su posible filosofía", y continúa con las obras "En torno a una filosofía americana" (*Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1942, publicado bajo el título *Las dos Américas*), luego en *El positivismo en México*, 1943; *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, 1944, enriqueciéndose y ampliándose en las siguientes obras: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, 1949; *América como conciencia*, 1953; *América en la historia*, 1957; *La filosofía americana como filosofía sin más*, 1969; *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976, etc., para terminar en una síntesis extraordinaria en la *Filosofía de la historia americana*, 1978, en el *Discurso desde la marginación y la barbarie*, 1988 y en *¿Por qué América Latina?*, 1988.

El pensamiento de Zea que se presenta como la filosofía latinoamericana tiene en efecto dos caras, dos partes y doble función, es decir *pars destruens* y *pars construens*.

Quiere, en primer lugar, denunciar, superar y sobrepasar, de una manera heideggeriana, la filosofía en cuanto pensamiento metafísico, la filosofía abstracta, especulativa, filosofía de connotaciones occidentalistas (hegemonizantes), eurocentristas y euroantropocentristas, subrayando los valores y la vitalidad de la cultura y del pensamiento latinoamericano que repiensa los problemas propiamente americanos. Por esto, tal *filosofía* lleva el adjetivo *latinoamericana*.

Pero la misma pretende también ser universal en cuanto los problemas que quiere resolver son universales. No quiere ser una antropología nacional reducida, a la manera de Samuel Ramos (puesta en su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*), por-

que involucra toda una gama de los problemas históricos, políticos, económicos, culturales, etcétera.¹⁰

En segundo lugar, este pensamiento de Zea es una nueva filosofía *stricto sensu* por su intención, por su vocación y por su más alta determinación, es decir *ex professo*, y por lo tanto se presenta como una filosofía de la liberación de diversas formas de la dependencia, de la alienación, de la opresión a las cuales ha sido reducido el hombre durante los siglos, y sobre todo el hombre latinoamericano.

Irónicamente, su posición dolorosa, triste y no humana ha sido explicada, mistificada y legitimada desde una antropología importada, la antropología que realizaba grandes debates sobre la llamada esencia o naturaleza humana, olvidando y descuidando a los hombres concretos.

Zea ha contribuido mucho a desmitificar este tipo de antropología haciendo una específica filosofía moderna de la liberación que corresponde a las necesidades vitales de América Latina y que tiene una gran valor en general.

En efecto, el mismo Zea habla de una auténtica filosofía de la liberación: "Una auténtica filosofía de la liberación será aquella que empiece por hacer consciente la dependencia, la dominación. Una vez consciente, el paso a seguir es el que lleva a poner fin a la misma".¹¹

En comparación, por ejemplo, con las corrientes más modernas --estructuralistas o postestructuralistas, fenomenológicas y neofe-

¹⁰ Véase a propósito el artículo de Adolfo Sánchez Vázquez, "Reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea", *Anthropos*, número especial 89 (1989) dedicado a Leopoldo Zea, pp. 34-36.

¹¹ Leopoldo Zea, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", *Stromata* (Buenos Aires), núm. 4 (1973), p. 404 y, del mismo autor, "Dependencia en la filosofía latinoamericana", *Dianoia. Anuario de Filosofía* (México), núm. 20 (1974), pp. 172-188; también deben verse las obras importantes que tratan, entre otras cosas, la cuestión de la filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación: Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981. Escribe Miró Quesada: "Era inevitable que Zea plantease la filosofía de lo mexicano y de lo americano como una filosofía de la liberación, aplicable a todas las regiones del mundo que han tenido las mismas experiencias que nosotros: la negación de su ser, el desprecio de su condición por hombres que los dominaron y que pretendieron perpetuar su dominio", p. 183. Las contribuciones de Zea a la filosofía de la liberación --escribe Miró Quesada-- son innumerables y se pueden ver sobre todo en sus libros *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, 1974, *Latinoamérica, Tercer Mundo*, 1974 y *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976.

nomenológicas, posmodernas, etc.— la filosofía de la liberación de Zea es superior, es decir más atinente a las cuestiones de nuestra época.¹²

A la crítica que dirigen a Zea los representantes de la filosofía analítica solamente hay que decir que a esta filosofía no se le debe pedir la cientificidad en sentido neopositivista, ni siquiera la función de coordinar el desarrollo de las ciencias, como dice Luis Villoro.¹³ Porque en principio no puede ser ciencia positivista de lo que existe. Esta filosofía trata, después del análisis de lo existente, de cambiar lo existente en sentido más humano. Es pues la defensa del hombre oprimido.

2

LA segunda cuestión que quiero tocar es la de la filosofía de la historia. La misma es parte integrante de la filosofía latinoamericana de Zea. También tiene una doble función en relación con la tradición europea de esta disciplina filosófica típicamente eurocentrista, y de la realidad histórica de América Latina.

Se considera que la síntesis de todas las investigaciones, concepciones y reflexiones filosóficas de Zea está dada sobre todo en sus obras *Dialéctica de la conciencia americana*, *La filosofía americana como filosofía sin más* y *Filosofía de la historia americana*.¹⁴

En efecto, Zea es hoy apreciado como fundador en el continente latinoamericano de una corriente filosófica específica, teórico-cultural e intelectual; es decir de la llamada filosofía latinoamericana, que ha elaborado durante años y que ha expresado en forma ejemplar precisamente en la *Filosofía de la historia americana*; una corriente que está caracterizada esencialmente por una idea de emancipación de la sociedad y del hombre latinoamericano y por tal razón algunos la llaman filosofía de la liberación.

Filosofía de la historia americana quiere ser, según su autor, el pensamiento del ser del hombre latinoamericano, el pensamiento

¹² Véase a propósito especialmente el libro ya mencionado de Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*.

¹³ Véase Luis Villoro, "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en *El perfil de México en 1980*, México, Siglo XXI 1972, pp. 607-617.

¹⁴ Véase Gabriel Vargas Lozano, "Corrientes actuales de la filosofía contemporánea", *Prometeo*, núm. 8 (1987), ahora en el libro de Gabriel Vargas Lozano *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1990, pp. 96-108.

de diversos planes y proyectos según los cuales se ha dirigido la acción de los hombres sobre el suelo latinoamericano a través de la historia. Y es precisamente esta conciencia y esta autoconciencia la que debe hacer posible el pasaje del estado de dependencia y de sumisión a la libertad. Esto no puede ser, considera Zea, la filosofía de sistemas filosóficos adoptados o de alguna manera trasplantados, sino la filosofía de ese espíritu que ha hecho posible esta adopción y apropiación. Y esto es precisamente la realidad de América Latina, que ha dado vida a la misma historia de la idea de América Latina.

Filosofía de la historia que capta, precisamente, los motivos de las adopciones y adaptaciones que se expresan en esta historia. Una filosofía de la historia que, por serlo de la realidad de esta América, se expresará en forma distinta de lo que ha sido la filosofía de la historia europea y occidental. La filosofía de la historia, expresada ejemplarmente en un Hegel, va a ser por ello la antípoda de la filosofía de la historia expresa en esta nuestra América.¹⁵

Mirando rigurosamente en sentido teórico, Zea se ha inspirado en el historicismo europeo moderno —Hegel, Dilthey, Mannheim y en cierto sentido Marx, Heidegger y Ortega y Gasset—, pero su ángulo visual es el de la polémica consiguiente con el eurocentrismo, el cual es, según Zea, en último término expresión filosófica de la secular voluntad de dominio de la civilización occidental sobre las llamadas civilizaciones periféricas. En este sentido Zea trata, en su libro *Filosofía de la historia americana*, de reconstruir y de poner en evidencia el drama del hombre y de los pueblos del continente latinoamericano; de los pueblos que han logrado, a pesar de las formas refinadas, y lo más toscas al mismo tiempo, de sumisión espiritual y material de los viejos y de los nuevos colonizadores occidentales, defender y desarrollar la propia identidad cultural y nacional, y están en camino de afirmar, como iguales en la nueva comunidad mundial, todas sus potencialidades.

Puede decirse sin vacilaciones que la *Filosofía de la historia americana* de Zea es una de las mejores y más convincentes críticas del prepotente e imperial eurocentrismo que se ha expresado parcialmente ya sea en la cultura cristiana como en las filosofías y teorías de la historia modernas y laicas.

¹⁵ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 19.

El mensaje de este libro dice: "El monólogo eurocentrista debe ser sustituido por el diálogo entre quienes se han expandido y quienes han sufrido la expansión. La interpretación filosófico-histórica del Occidente, vista ahora desde el punto de vista de la interpretación filosófico-histórica del mundo no occidental".¹⁶

Apuntando un poco más adelante al esquema hegeliano de la teoría y filosofía de la historia (que es esencialmente eurocentrista), Zea observa sarcásticamente y con virulencia:

La cultura e historia de los otros pueblos eran vistas sólo como curiosidades, lo exótico, o en relación con las hazañas civilizadoras del mundo occidental. Toda historia y toda antropología partiría de la cultura y concepción propias del hombre occidental. La humanidad, propiamente dicha, tenía así su origen en Grecia. Era Grecia el origen de la cultura y humanismo europeos. Lo otro sería la barbarie de que ya hablaban los mismos griegos; la barbarie asiática a la que impone el sello civilizador de un Alejandro, la barbarie sometida por Roma, o la barbarie que se humaniza en el cristianismo. Cristianismo originado en una provincia del Imperio Romano, pero helenizado, esto es, racionalizado por Europa, Oriente y el orientalismo es precisamente lo otro de Occidente, o América y el americanismo referido a los pueblos bárbaros y mestizos de este continente. El hombre y su historia vistos sólo a través del hombre y la historia que se originan en Grecia. Los otros, los no occidentales como los orientales, han de ser objeto de estudio, tal y como se estudia la flora y fauna de los territorios descubiertos, conquistados y colonizados.¹⁷

Gran parte de este libro está dedicado al análisis y descripción detallados (historiográficos) de los recientes acontecimientos en el continente latinoamericano, descripción de una difícil y espinosa conquista de la libertad e independencia.

Los problemas examinados en la obra *Filosofía de la historia americana* serán tratados y profundizados particularmente en las obras recientes donde se enfrentan directamente los temas de filosofía y de filosofía de la historia, por ejemplo en el *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988) y en *¿Por qué América Latina?* (1988).

En ambas obras el adversario es, entre otras cosas, la crítica sistemática de los prejuicios del eurocentrismo y de la filosofía de la historia que le corresponde. Naturalmente, la meta principal es la filosofía hegeliana de la historia como paradigmática (también hay un regaño a Ortega y Gasset por su occidentalismo y en

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

este caso, hegelianismo). Como filósofo latinoamericano y teórico que piensa sobre todos los problemas de América Latina, Zea denuncia esta filosofía de la historia que ha servido, según Zea, como ideología específica del sometimiento de los pueblos no europeos.

En tal filosofía él ve la quintaesencia de la concepción eurocentrista del desarrollo de la historia moderna. Con un tono crítico e irónico Zea resume así la esencia de la concepción hegeliana de la historia en el *Discurso desde la marginación y la barbarie*:

De acuerdo con su filosofía de la historia, la historia del planeta entero gira en torno a la historia europea, en su desarrollo y en sus logros. Es una historia dialéctica que se resume en Europa y que a partir de Europa ha de ampliarse al resto del planeta. Europa es vista como fin de los tiempos y como principio de todo posible futuro. El espíritu conservador de la historia se va acrecentando en el futuro que de ella vaya surgiendo. En una serie de infinitas absorciones, absorciones fáusticas, el espíritu que alcanza su plena realización en Europa se acrecentará infinitamente sin dejar de ser lo que es. Asia es el pasado de Europa, como América y África son su futuro.¹⁸

Inmediatamente después del pasaje citado, Zea llama la atención sobre la postura de Hegel expresada en la *Filosofía de la historia*, donde Hegel escribe: “Mas como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías”. Él se ocupa de “lo que es y es eterno: la razón”.

Y Zea rechaza enérgicamente esta tesis, queriendo demostrar precisamente lo opuesto.

De este problema escribe en otra obra, *¿Por qué América Latina?* En el capítulo llamado significativamente “Ortega, Hegel y América”, Zea analiza el muy significativo ensayo de Ortega y Gasset “Hegel y América” de 1928¹⁹ donde defiende la tesis, a la manera hegeliana, que la única parte de América digna de atención son los Estados Unidos, en América del Norte, y Argentina en América del Sur. Ortega se interesa especialmente en los Estados Unidos porque son la “prolongación” de Europa, que hace parte de Occidente, y de Argentina, que aspira a ser prolongación de los Estados Unidos en América del Sur. En efecto, dice Ortega, se trata de dos grandes pueblos americanos que van en la misma dirección, mientras todo el resto de América es, para Ortega y Gasset, América

¹⁸ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1990, pp. 202-203.

¹⁹ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, tomo II, pp. 557-570.

india, por lo tanto la que está fuera de la historia, del curso histórico. Evidentemente ésta es una postura típicamente eurocentrista y hegeliana. ¡Todo esto ha escrito hace sólo medio siglo un filósofo tan prestigioso como fue Ortega y Gasset!

Comentando lo anterior, Zea observa crítica e irónicamente al mismo tiempo:

Ortega, en este ensayo como en otros que escribirá en diversas ocasiones, mira hacia América y la conceptualiza como buen europeo... Para la América en la que la Conquista y la colonización españolas dieron origen a peculiares expresiones del hombre; tan peculiares que no caben en la conceptualización de europeos y occidentales. Esta América, y más aún, la que Ortega llama india está, no ya en el futuro de que hablaba Hegel, sino aún más tarde, en la prehistoria. Es flora y fauna por domesticar.²⁰

Zea es implacable en el análisis crítico de la verdadera historia de la colonización latinoamericana, análisis que supone muchos y significativos mensajes para hoy, exactamente cinco siglos después de la Conquista.

Más aún, quisiera agregar que se trata aquí de un análisis ejemplar que puede clasificarse entre los mejores resultados de una filosofía crítica, antiapriorística y realista, o de una teoría de la historia y de "sociología histórica". Dirigiéndose a los inicios, al desarrollo y a los resultados de la Conquista, Zea escribe:

La preocupación ibera es cultural. Su meta es cristianizar otros pueblos que considera dejados de la mano de Dios. La meta anglosajona es utilitaria, no busca incorporar a los pueblos conquistados y colonizados a la propia cultura,

²⁰ Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina?*, México, UNAM, 1988, pp. 56-57; pero por otra parte Ortega y Gasset, como filósofo y como teórico del destino de las culturas (incluida la llamada iberoamericana) tuvo un papel estimulante e importante en el despertar y afirmación de la conciencia filosófica y cultural de la identidad latinoamericana; según Zea, que escribe ampliamente sobre el tema en este mismo libro (véase el capítulo "Ortega y la conciencia de la identidad latinoamericana"): "No eran sólo los mexicanos los que encontrarían en Ortega, en su filosofía y acción cultural, justificación, apoyo, a un proyecto que se venía perfilando desde 1842" (p. 22). Por lo tanto, Ortega y Gasset era realmente estímulo y apoyo en la elaboración del concepto de la cultura y de la auténtica filosofía latinoamericana íntimamente ligada a las cuestiones específicas de América Latina. Entre los nombres más conocidos que han recibido los estímulos del pensamiento de Ortega y Gasset (y por lo tanto del historicismo de Dilthey) han sido, por ejemplo, estos filósofos: los mexicanos Samuel Ramos, José Gaos y Leopoldo Zea, el argentino Juan Bautista Alberdi, el uruguayo Arturo Ardao y otros.

sino hacer de ellos simple instrumento de su progreso, aprovechar a hombres y pueblos como se aprovecha la fauna y la flora de las tierras descubiertas y conquistadas. Iberia considera su misión incorporar a los pueblos descubiertos y conquistados a la cultura propia de la cristiandad de la que se considera paladín. En este sentido, pese a las crueldades que toda conquista y dominación implica, se realiza una mestización étnica y cultural con los pueblos conquistados en esta América.²¹

Sin duda, la reconstrucción, retomada por Zea, de la historia real del continente americano, de la historia de sus hombres y pueblos, suena conmovedora e instructiva también para nosotros los contemporáneos; su filosofía de la historia es una acusación implícita y despiadada de los conquistadores y de los opresores de todo tipo y de toda época.

3

PASO al siguiente grupo de temas contenidos en las obras de Zea, es decir, los temas pertenecientes a la problemática filosófico-antropológica; se trata de la concepción del hombre en general y especialmente de la problemática del hombre latinoamericano.

Ya en la obra *América como conciencia* Zea plantea la pregunta de qué es la naturaleza, la esencia del hombre, la esencia de lo humano, y responde que el hombre es el *ser histórico*, es decir el ser cuya naturaleza específica deriva de la historia. Veamos por otra parte lo que dice Zea a propósito:

La esencia de lo humano, aquello por lo cual un hombre es hombre, es la historia. El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio. El hombre de hoy no es el mismo de ayer, ni será el de mañana. El hombre se encuentra siempre situado en una determinada circunstancia. Esta circunstancia se le presenta siempre como problema. El hombre tiene que decidir cómo resolver dicho problema; cómo vivir su circunstancia.²²

Todo este proceso de adaptarse a las circunstancias, y viceversa, de adaptar las circunstancias y las condiciones objetivas al hombre, representa el mundo de la cultura, es decir que la cultura misma, como dice Zea, "se plasma en cultura"; ello significa, según Zea,

²¹ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, p. 26.

²² *Ibid.*

que la "historia de la cultura es la historia del hombre en lucha con su circunstancia".²³

De esta dialéctica histórica Zea extrae conclusiones críticas, sobre todo en relación con el prepotente euroantropocentrismo que denuncia como una ideología específica, especialmente dañina en relación con el continente americano y sus especificidades:

Las soluciones —dice Zea— que un hombre, una generación, un pueblo o una cultura han dado a sus problemas, no pueden ser siempre soluciones para los problemas de otro hombre, generación, pueblo o cultura. Éste ha sido uno de los errores de nuestra América. Hemos visto cómo América no ha hecho otra cosa hasta nuestros días, que querer adaptarse a las soluciones de la cultura europea... Las ideas de la cultura europea no se adaptan del todo a las circunstancias americanas.²⁴

Este diálogo crítico latinoamericano de Zea con la cultura y la filosofía europea se desarrolla en varias de sus obras, tratando siempre de aclarar, de definir y de defender la identidad cultural y vocación histórica de América Latina, es decir, descubrir una esencia propiamente dicha del *latinoamericanismo* que se opone a lo que Zea llama *occidentalismo hegemónico*.

Al problema de la filosofía del hombre está pues íntimamente ligado el problema de la filosofía latinoamericana. En efecto, son inseparables. Ello lo demuestra muy bien la importante obra de Zea *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). En este bellísimo y muy importante libro Zea analiza, de manera detallada y argumentada, la cuestión del hombre y, ligada a ella, la cuestión de la filosofía latinoamericana.

Según Zea, el hombre latinoamericano, los pueblos de América Latina, han sufrido profundamente a través de los siglos: han sido objeto de una sumisión a la hegemonía política y cultural de Occidente. Todo lo que representaba la identidad latinoamericana era marginado, devaluado, etc. Para reconquistar plenamente la autenticidad propia y la identidad es necesario, insiste Zea, aclarar y redefinir el concepto de hombre latinoamericano. El hecho es que el concepto de hombre latinoamericano representa el meollo y la parte integrante de esta nueva filosofía que quiere ser la filosofía específicamente latinoamericana, o la filosofía de la liberación, es

²³ *Ibid.*, pp. 27-28.

²⁴ *Ibid.*, pp. 27-28.

decir que toma en cuenta sobre todo la realidad y la historia real de América Latina.

El conocido filósofo latinoamericano, uno de los primeros protagonistas y sostenedores de la filosofía de la liberación, el peruano Francisco Miró Quesada, escribiendo sobre lo latinoamericano, el Perú, su cruda y difícil realidad social, observa con agudeza que una de las características más significativas de la cultura occidental es el hecho de que la "palabra *hombre* no significa nada si no se relaciona con una situación determinada". Fácilmente permanece vacía, abstracta, se convierte en una *vox status*. Miró Quesada considera precisamente que las palabras, por ejemplo de la Revolución Francesa o del hombre en la filosofía abstracta y metafísica, han perdido su significado propio. Concluye amargamente: "Se realiza así una evolución abstracta, se crea un país abstracto, un gobierno abstracto. Nuestra realidad es, *ab initio*, una realidad desgarrada, una realidad escindida en dos porciones, una pequeña, luminosa y llena de palabras sonoras, y otra inmensa, sombría, silenciosa".²⁵

Hemos citado este pasaje de Miró Quesada porque lo cita aún más ampliamente el mismo Zea, y no por casualidad.

Zea, pues, retoma el mismo discurso como argumento para su crítica del concepto abstracto del hombre prevaleciente en la filosofía occidental:

La filosofía occidental habló del Hombre, pero al parecer no de los hombres... El Occidente habló de Hombre, pero haciendo de esta idea algo abstracto. Tan abstracto que el Hombre, aun pudiendo ser cualquier hombre, no era ninguno en concreto. Esto fue así en especial dentro del más extraordinario sistema creado por esta filosofía en la modernidad, la filosofía de Hegel.

Ha sido ésta, explica Zea, una abstracción tal de lo humano "que justificaba no sólo en Hegel sino en toda la filosofía moderna que le antecede y le continúa, el dominio de un hombre".

Según Zea, filosóficamente hablando, las excepciones a dicha dirección han sido como antípodas en la filosofía moderna, Kierkegaard, Marx y Nietzsche.²⁶

²⁵ Francisco Miró Quesada, "El Perú como doctrina", en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, selección y prólogo de Leopoldo Zea, México Costa-Amic, 1968, p. 193.

²⁶ Véase Leopoldo Zea, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, p. 41; Zea volverá sobre el mismo tema en su libro *Dialéctica de la conciencia americana*, tratando de redescubrir la ideología del eurocentrismo ligada particular-

Hemos citado un pasaje bastante característico en Zea, queriendo mostrar indirectamente cómo el mismo Zea trata de superar varias concepciones contemporáneas europeas del hombre prevalientes ya sea en círculos existencialistas o personalistas ya sea en los estructuralistas o postestructuralistas. En resumen, Zea desarrolla una concepción más idónea, realista y dialéctica de las que ahí se mencionan. Desarrolla una concepción del hombre radicado en suelo americano y heredero de la historia y de las civilizaciones latinoamericanas, pero que tiene, al mismo tiempo, en cuanto hombre, las características universales, que es sujeto y portador en primera persona de gran renovación social e histórica. Se trata de una concepción del hombre, muy moderna y avanzada.

El hombre en cuanto hombre, considera Zea en esta obra, es un ser sui géneris e, independientemente del hecho que se trate de un chino, de un europeo, de un latinoamericano, etc., es un ser que en una relación activa con la objetividad, con la naturaleza, con los otros hombres, crea su propio mundo, es decir el mundo histórico. Por lo tanto, concluye Zea, es absurdo hablar, por parte de los eurocentristas de vario tipo, a propósito de otros hombres no europeos, como si se tratara de pueblos y hombres inferiores.

La filosofía latinoamericana de Zea quiere ser, pues, la defensa de la dignidad del hombre de América Latina y de su derecho a ser igual a todos los otros semejantes, sobre todo en relación con presuntas interpretaciones y concepciones provenientes tanto de la vieja Europa como de la nueva América sajona.

La filosofía latinoamericana que incluye, como hemos ya dicho, la filosofía específica del hombre, es una "filosofía original". Su originalidad, según Zea, no consiste en crear "nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones", sino en dar "respuesta a

mente al concepto de hombre y de cultura. Se muestra ahí una filosofía y sociología profunda y crítica de la cultura de tipo manheimiano, o mejor, del tipo de la Escuela de Frankfurt, una *Wissenssoziologie*: "Pero si bien el hombre occidental nunca había creído necesario justificar su humanidad en relación con la de otros hombres, ni su cultura en relación con otras culturas, la crisis originada en su propia actitud le va haciendo tomar conciencia de la necesidad de tal justificación"; Zea continúa con la siguiente explicación: "El hombre humano y su cultura eran mediados de acuerdo con el punto de vista que sobre el hombre y la cultura tenía el hombre occidental. Nunca a este hombre, el occidental, se le había planteado el problema de su ser hombre, tal y como se le plantea a los hombres de otros pueblos y culturas", *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976, pp. 33-34.

sus problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado''.²⁷

Repitámoslo una vez más: a diferencia de varias corrientes antropológicas, ya sean idealistas, naturalistas, neonaturalistas, etc., la concepción del hombre contenida en las obras de Leopoldo Zea es una concepción dialéctica, histórica, dinámica. Puede resumirse así: el hombre se hace en la historia. Haciendo la propia historia el hombre se hace a sí mismo. En este sentido, el hombre es, como decía el gran humanista Pico della Mirandola, *suae ipsae fortunae faber*. Precisamente partiendo de tal concepción, Zea niega la pretensión de los europeos, de la filosofía europea "que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar".²⁸

Zea se enfrenta con una determinada "nueva filosofía" porque ésta "en nombre del progreso, la civilización y hasta la Humanidad en abstracto negará, si no la plena humanidad de los latinoamericanos, sí su plenitud".²⁹

Zea es implacable en su crítica. El problema que se plantea tiene una historia muy larga, conduce a los orígenes de la filosofía misma, a Aristóteles:

Ya en la Antigüedad un Aristóteles había negado la humanidad de los bárbaros, de los que balbuceaban el Logos, justificando de esta forma la esclavitud y el predominio, sobre cualquier otro pueblo, de Grecia, y, con Grecia, del primer imperio de su discípulo Alejandro y del que sería heredero de este imperio, el romano... Epicureísmo, escepticismo, estoicismo y plotinismo serán los antecedentes de la respuesta de estos pueblos y sus hombres a la discriminación de que habían sido objeto.³⁰

Como hemos ya dicho, examinando la *differentia specifica* del hombre, Zea subraya el hecho, según él innegable, que el hombre en cuanto tal, donde quiera que se encuentre, y donde quiera que desarrolle su actividad, demuestra su naturaleza creativa. El hombre es el ser creativo.³¹ Por lo tanto, es totalmente falso e insostenible hablar de hombres (y de pueblos enteros) como superiores y

²⁷ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 27.

²⁸ *Ibid.*, p. 11.

²⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Por otra parte, la mejor confirmación de lo que estamos diciendo la tenemos ante nuestros ojos, en las grandes creaciones artísticas, culturales, arquitectónicas y de civilización que nos han legado los antiguos pueblos precolombinos.

de otros como inferiores y, como tales, dignos de humillación y de opresión. En la filosofía de Zea el hombre es un ser cuya diferencia específica es precisamente la creatividad, es decir la transformación del mundo objetivo y la creación del mundo histórico. El hombre se distingue de todos los otros seres vivientes por el hecho que da sentido propio a la naturaleza y a la historia.

Precisamente de esto escribe Zea en la obra *Dialéctica de la conciencia americana*:

El hombre es el único ente de la creación que tiene la capacidad de dar sentido a lo que le rodea: a hombres y cosas, a sus semejantes y a la naturaleza. Obligado a situarse en el mundo, a ser parte del mundo, tiende siempre a ver este mundo en función del punto de vista que tiene sobre sí mismo.³²

La mencionada característica del hombre, de lo humano, observa Zea, es estructural, es decir no depende de las circunstancias casuales, y no es una abstracción o cogitación especulativa.

Más adelante Zea agrega: "Lo humano por excelencia no depende ya de puntos de vista limitados, de interpretaciones circunstanciales. Lo humano no es una abstracción que delimita, sino una realidad que, por serlo, es común a todos los hombres, y muestra no sus diferencias, sino sus semejanzas".³³

Concluyendo esta parte de nuestra relación, dedicada al concepto del hombre en Zea, queremos dirigir la atención al discurso de Zea sobre la cuestión de la filosofía auténtica y la no auténtica en la obra *La filosofía americana como filosofía sin más* (capítulo "De la autenticidad en la filosofía"), es decir la obra en la cual Zea delinea su credo filosófico y la esencia de su *filosofía latinoamericana*.

No hay duda que la tesis principal de Zea es que la filosofía auténtica es la que, en primer lugar, defiende y afirma al hombre, como ser distintivo y creativo, de toda forma de su negación, de su desprecio, de su extrañamiento y opresión.

La filosofía de Zea, por lo tanto, tutela, defiende, custodia *ex professo* la verdadera idea del hombre, su dignidad e integridad histórica y socialmente bien determinadas.

Por lo tanto, según Zea, no es auténtica la filosofía que crea la idea abstracta del hombre, que es de hecho la negación del hombre

³² Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 28.

³³ *Ibid.*, p. 35.

concreto. No es auténtica la filosofía que habla de los derechos del hombre, mientras al mismo tiempo olvida a los hombres concretos, tolera y apoya varias formas de represión que anulan en realidad tales derechos.

Al final, según Zea, no es, no puede ser auténtica esa filosofía entre los pueblos altamente desarrollados que en nombre de su propia seguridad y de los llamados altos valores 'justifica la destrucción de pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad'.³⁴

Pero en oposición a tal filosofía no auténtica occidental surgió, en Occidente, según Zea, 'la filosofía crítica, y por lo mismo auténtica'³⁵ de nuestro tiempo, la filosofía de Jean-Paul Sartre, Arnold Toynbee, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus, Herbert Marcuse, etc., que coloca en el centro de su atención la cuestión del hombre, es decir la defensa de su dignidad e integridad como hombre y la defensa de pueblos enteros que son oprimidos y marginados.

Como conclusión podemos decir que a los ilustres nombres ahí mencionados es del todo legítimo agregar el nombre y la obra de Leopoldo Zea. Su contribución a la crítica y auténtica filosofía del hombre es, como hemos dicho, significativa y excepcional.

4

FINALMENTE, pasamos a la cuarta cuestión que me parece muy importante, incluso central en la obra de Zea, es decir la cuestión del progreso en la historia y el significado de la historia.

Como hemos ya visto en la exposición hasta ahora hecha, se trata de una cuestión histórica y filosófica extremadamente compleja y dramática, especialmente si se mira en el cuadro de un desarrollo desigual, desordenado, no controlado y al final peligroso, y además en el contexto de un desarrollo técnico-tecnológico espectacular de los países industrialmente desarrollados y seguido por un optimismo tecnológico superficial, no crítico, y sobre todo, por una crisis ecológica profunda.

Dicha cuestión se muestra especialmente dramática en toda América Latina, el continente económica e industrialmente no desarrollado, lleno de varias contradicciones, con especificidades fuertes y varias tradiciones culturales; es decir el continente donde se

³⁴ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 113.

³⁵ *Ibid.*

69 Leopoldo Zea y el problema de la identidad cultural han verificado varios modelos de desarrollo económico y tecnológico, y que está estrechamente ligado precisamente a la cuestión de la identidad cultural latinoamericana. Enfocando histórica y filosóficamente, la cuestión del progreso y del desarrollo en la historia, y especialmente en América Latina, se plantea, para Zea, como esencial en un doble sentido: es decir en el sentido de la reconstrucción y del desarrollo de la identidad espiritual y cultural y de la autenticidad de América Latina y, en segundo lugar, en el sentido de un adecuado desarrollo y progreso económico y técnico-tecnológico. Naturalmente, se trata de dos aspectos inseparables de la misma cuestión. Debemos examinarlos brevemente.

a. En lo que concierne al primer aspecto, lo hemos examinado esencialmente. Pero aún debe ser aclarado teniendo en cuenta precisamente el problema del progreso y del desarrollo en la historia contemporánea. Hemos ya visto que la cuestión del desarrollo de la cultura latinoamericana *in toto*, de la identidad y de la afirmación cultural de los pueblos latinoamericanos, es una cuestión decisiva y determinante. Precisamente en este sentido debe verse la empresa crítico-teórica de Zea contenida y expresada magistralmente, como hemos visto, en su "filosofía latinoamericana", o "filosofía de la liberación", así como en su crítica radical del eurocentrismo en la cultura.

Pero, subraya el mismo Zea, es necesario estar extremadamente atentos. A pesar de la áspera crítica y la denuncia de los aspectos ideológicos de la cultura occidental, a pesar de la áspera polémica en relación con la ideología del eurocentrismo y del eurohegemonismo cultural, Zea considera con firmeza que los latinoamericanos deben ser auténticos y legítimos herederos, pero *herederos críticos* de la cultura occidental; deben ser herederos de todo lo mejor de la tradición europea, incluyendo sobre todo la ciencia moderna y determinadas direcciones críticas de la filosofía occidental contemporánea. Sólo así puede desarrollarse el pensamiento y la cultura auténtica y crítica latinoamericana; es decir el pensamiento y la cultura que serán expresión y verdaderos intérpretes de la realidad histórica y actual latinoamericana y, al mismo tiempo, la respuesta a las cuestiones fundamentales de los latinoamericanos.

Teniendo ante los ojos las difíciles y complicadas experiencias históricas, Zea nos da, a propósito, la siguiente explicación:

La cultura europea tiene para nosotros un sentido del que carecen las culturas autóctonas de América. Sin embargo, independientemente de esto, no

sentimos a la cultura europea como *inuestra!* Lo que de ella tenemos no lo sentimos como el hijo siente los bienes que del padre ha heredado. En realidad no nos sentimos como hijos legítimos, sino como bastardos que usufructúan bienes a los cuales no tienen derecho... Nuestra manera de pensar, nuestras creencias, nuestra concepción del mundo son europeas, son hijas de la cultura occidental, sin embargo, a pesar de que son "nuestras" las sentimos ajenas, demasiado grandes para nosotros.³⁶

En la historia de América Latina todo esto ha creado las difíciles distorsiones, las frustraciones y las alienaciones que hay que superar con mucho cuidado y atención. Las raíces de todo esto son profundas y Zea las analiza minuciosamente en varias de sus obras, mostrando así, entre otras cosas, la modernidad y la actualidad de su filosofía de la historia y de su sociología de la cultura y del conocimiento.

Vale la pena recordar brevemente lo que ha pasado.

En el suelo del continente "descubierto", y de hecho conquistado, tenemos en el llamado periodo poscolombino la persistencia y la continuación de las ricas culturas autóctonas, es decir de las culturas de los indígenas, de los grupos étnicos y pueblos bien organizados, pero al mismo tiempo tenemos una fuerte y programada penetración y trasplante de la cultura nueva, importada por los conquistadores.

Hablando en general, se trataba, pues, por un lado de una penetración espiritual ibero-occidental al sur y, por otro, de una penetración predominantemente anglosajona al norte. Tal hecho ya había dividido desde un comienzo, en cierto sentido, todo el continente y determinado fuertemente su destino posterior.

Se ha creado actualmente, y en forma especial en América del Sur, un fenómeno incluso paradójico, fenómeno de "mestizajes culturales y étnicos con los pueblos conquistados",³⁷ es decir un fenómeno que no se ha verificado de tal manera, por ejemplo, en los pueblos colonizados de África, y menos aún entre los pueblos de Asia donde habían existido fuertes culturas autóctonas. De este modo se conforma en América Latina un *mixtum compositum* de los diversos pueblos, de los diversos grupos étnicos y culturas y no se sabía de hechocuál era su verdadera identidad cultural. Gran refor-

³⁶ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, p. 37.

³⁷ Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina?*, p. 73.

mador del siglo pasado, y gran combatiente por la libertad, Simón Bolívar, y tantos otros, se preguntaban dramáticamente “¿qué somos, indios o españoles?”.

Este enredo histórico, y esta paradoja, Zea los analiza minuciosamente sobre todo en una de sus últimas obras *¿Por qué América Latina?* aclarando en forma meridiana precisamente el fenómeno del mestizo:

En este sentido el mestizaje, lejos de ser visto como una categoría asuntiva de una doble e innegable riqueza, es visto como lo que impide toda posible igualdad con los portadores de la cultura y etnia dominante. El mestizo aparece como bastardo de una unión que lejos de enriquecerlo lo rebaja. No puede semejarse al ibero por lo que se tiene de indígena, ni ser plenamente indio por lo que se tiene de ibero. Los latinoamericanos no cuentan así con una identidad que tenga su raíz en el propio pasado cultural y étnico como vemos sucede en Asia y África. El pasado en Latinoamérica es doble, como doble es su cultura y etnia mestizadas en esta región.³⁸

Según Zea, tal historia y tal situación imponen en relación con el presente y el futuro por lo menos dos cosas: primero, pleno respeto y cultivo de la multiculturalidad en el verdadero sentido, y segundo, el cultivo, desarrollo y extensión de la propia identidad cultural latinoamericana, que estará al mismo tiempo abierta conservando la propia *differentia specifica*, tanto para las recepciones fructíferas como para la oferta. Porque todas las culturas, afirma Zea obstinadamente, tienen iguales derechos. Como sostiene el gran antropólogo contemporáneo Claude Lévi-Strauss, impresionado precisamente por las culturas precolombinas de América del Sur y del Norte; con la incontrastable autoridad de un estudioso, Lévi-Strauss escribía en el ensayo *Race et historie* sobre “l’absurdité qu’il y a à déclarer une culture supérieure à une autre. Car, dans la mesure où elle serait seule, une culture ne pourrait jamais être ‘supérieure’”.³⁹

Por lo tanto, Zea ve el problema del verdadero progreso en la historia en el sentido de la historia, sobre todo en la afirmación de la identidad cultural y, como consecuencia, de la toma de conciencia y de la emancipación de todos los pueblos, y contra una peligrosa nivelación y unificación contemporánea, así como contra la

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, París, Gonthier, 1961, p. 70.

eliminación de la fructífera diversidad. Para los pueblos colonizados del llamado Tercer Mundo, a los cuales Zea ha dedicado numerosas páginas de su obra, el problema de la descolonización cultural y, contemporáneamente, de la afirmación de la propia identidad cultural, en el sentido ahí indicado, se convierte en *conditio sine qua non* de la realización del *telos* y del significado humano de la historia.

En todo esto, según Zea, América Latina puede hoy tener un papel y vocaciones particulares.

b. Segundo aspecto de la cuestión del progreso y del significado y dirección del desarrollo de la historia es el que se plantea hoy dramáticamente como el problema del llamado crecimiento equilibrado, aceptable y "sostenido". Se trata hoy de un viacrucis de la "civilización técnico-tecnológica". Recordemos a propósito, por otra parte, los dramáticos diagnósticos y pronósticos, expresados hace exactamente veinte años en los informes del Club de Roma: *The limits to growth*, 1972, y *Mankind at the turning point*, 1975.

Es interesante recordar que el mismo Zea enfrentó este problema ya a comienzos de los años cincuenta, en su obra *América como conciencia* (1953). Tomando en consideración críticamente a los Estados Unidos de América como paradigma del espectacular crecimiento técnico-tecnológico y planteando la cuestión de las posibles direcciones del movimiento del mundo contemporáneo, escribió:

La América sajona se ufana de ser futuro de la cultura occidental. Toda su propaganda... está animada por este afán. Trata de hacer de América una segunda Europa, pero de mayores dimensiones. Lo gigantesco, lo colosal, es decir, lo cuantitativo, es lo que más le preocupa. Por medio del dinero y una técnica cada vez más perfecta trata de obtener todo esto. Pero en el fondo se agita un sentimiento de inferioridad. No importa la creación original, lo que importa es realizar el sueño de Europa. Ésta da los modelos, América los realiza en su máxima perfección. . Todo se reduce a números: dólares y metros. La América sajona encarna el ideal del hombre moderno: desde la *Utopía* de Moro hasta las utopías de Wells o Huxley.⁴⁰

Aquí Zea anticipa, en cierto sentido, la crítica que será desarrollada posteriormente, por ejemplo, por Herbert Marcuse en la obra *El hombre unidimensional*, y por numerosos otros autores críticos de la "civilización técnica" y del reducido concepto del progreso.

⁴⁰ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, p. 40.

Tomemos a un reconocido teórico y pensador del llamado Tercer Mundo, el martiniqués Frantz Fanon,⁴¹ que ha sido muy apreciado precisamente por el mismo Zea.⁴² En ese periodo, Fanon escribía en *Les damnés de la terre* (1961), a propósito del concepto europeo moderno del progreso y del desarrollo, las siguientes líneas ásperas y acusadoras, naturalmente desde la perspectiva del teórico del llamado mundo subdesarrollado y por siglos ahogado: "Hace siglos que Europa frena el progreso de los otros hombres y los somete a sus propios proyectos y a su propia gloria. Ahoga por siglos incluso a toda la humanidad en nombre de la llamada aventura espiritual". Tomando, como Zea, a América del Norte como prolongación y como realización del prepotente proyecto técnico-científico europeo, y como el "futuro de la cultura europea", Fanon escribe con amargura:

Hace dos siglos, una antigua colonia europea decidió imitar a Europa. Lo logró hasta tal punto que los Estados Unidos de América se han convertido en un monstruo donde las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado terribles dimensiones.⁴³

Tal tipo de razonamiento, como hemos dicho, está muy cerca del de Zea, lo cual es comprensible porque era muy crítico en relación con ciertas versiones del progreso y del desarrollo. Por lo tanto acepta las tesis de Fanon y las desarrolla, llevándolas al nivel general sobre la concepción y sobre el significado de la historia, refutando críticamente la idea hegeliana del fin de la historia, es decir mostrándola como un error típicamente eurocentrista.⁴⁴

⁴¹ Véase sobre Frantz Fanon a Vjekoslav Mikecin, "Život y djelo Frantza Fanova" ("La vida y la obra de Frantz Fanon"), prefacio a la edición croata de Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (*Prezreni na svijetu*), Zagreb, Stvarnost, 1973.

⁴² Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, especialmente las páginas 346-348.

⁴³ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963, especialmente las páginas 292-293.

⁴⁴ "Pero esta historia, sin embargo, ha de continuar para hacer ahora realidad la idea de libertad, la que ha ido expandiéndose entre todos los hombres. Los hombres hasta ayer marginados no aceptan ya rebajamiento alguno sobre su humanidad. Y es por el reconocimiento de esta su humanidad por lo que los hemos visto y los estamos viendo luchar. Podríamos decir que se ha iniciado una segunda etapa de la historia universal, la de la realización de la libertad como expresión propia del hombre sin rebajamientos que aplace su posibilidad. No es así el fin de la historia, sino el auténtico inicio de la historia universal como historia del mundo

El modelo europeo del desarrollo, en su forma extrema, manifestada en los Estados Unidos, es pues el que, según los críticos mencionados, provoca en el plano global del desarrollo histórico los temores y formas graves de alienación. Todo esto Zea lo reconoce muy bien y busca para América Latina rutas de salida, es decir busca las soluciones del problema del progreso y desarrollo más adecuado, más equilibrado y más humano. Justamente en ese contexto se sitúa también el sentido de sus investigaciones sobre la identidad cultural y la vocación de América Latina. Naturalmente, en sus consideraciones sobre el concepto del progreso, Zea tiene ante los ojos ya sea las contradicciones y los contrastes profundos en su misma realidad (pensemos en los graves problemas ecológico-planetarios que afectan el mundo entero) ya sea las reflexiones críticas de los eminentes filósofos, moralistas y críticos de la genuina concepción positivista y cientificista —desde Nietzsche, Ortega y Gasset, Heidegger o Mounier, hasta los teóricos de la Escuela de Frankfurt y los seguidores eminentes del llamado Club de Roma.

Vislumbrando la profundidad de la crisis, estrechamente ligada al carácter de la concepción contemporánea del progreso y del crecimiento, así como a las repercusiones para la humanidad que de ello se pueden percibir en el nivel planetario, el mismo papa Juan Pablo II, en su discurso ante la ONU en 1979, llamaba dramáticamente la atención sobre la necesidad de respetar más estrechamente las dimensiones *éticas y espirituales* en la "sociedad tecnológica" y sobre el peligroso ahondamiento de la brecha entre los países subdesarrollados y los más altamente desarrollados, entre los pobres y los ricos. Y en la famosa *Instrucción* de la Iglesia en 1986, *La libertad cristiana y la liberación*, advertía: "Sometiéndose más la naturaleza humana, la técnica amenaza con destruir los fundamentos mismos de nuestro porvenir, de manera que la civilización actual se convierte en enemiga de las generaciones futuras" (n. 11). Y prosigue: "El nuevo poder tecnológico ligado al económico conduce a su concentración... ¿Cómo impedir que el poder tecnológico se convierta en la fuerza de la opresión de los grupos humanos o de pueblos enteros?" (n. 13).

En la obra recién citada, *América como conciencia*, Zea recuerda críticamente que el hombre latinoamericano, lleno de complejos

occidental afirmándose y expandiéndose. No ya la historia del mundo occidental en Asia, África, Oceanía y Latinoamérica, sino la historia que los hombres de estas regiones de la tierra, incluyendo al mismo occidental, han venido haciendo para universalizar la idea de la libertad", *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 347.

de inferioridad durante siglos, se dirige fácilmente a los modelos problemáticos del desarrollo que son extraños a América Latina.

Naturalmente, como pensador profundo, Zea no se deja arrastrar por un superficial optimismo y progresismo, ni por un pesimismo barato. Después de todo lo que han escrito viejos y nuevos filósofos y teóricos, y sobre todo a la luz de la ecología moderna como ciencia crítica y esencial de nuestro tiempo, Leopoldo Zea presenta, también sobre estos graves problemas, observaciones que son extremadamente fructíferas y estimulantes.

Concluyendo esta exposición, no puedo dejar de expresar mi más vivo agradecimiento al maestro Leopoldo Zea por todo lo que ha hecho, especialmente en su querida América, y por todos los hombres y pueblos oprimidos, todavía no libres, que desean y quieren la libertad y la independencia. Con esta relación he querido dar una modesta contribución a la felicitación por los 85 años de una vida coherente, fecunda, honesta y creativa como es la vida, y obra, de Leopoldo Zea.

Traducción del italiano de Hernán G. H. Taboada