



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: El drama de la conciencia y la identidad universal: temas del pensamiento hispánico del siglo XX

Autor: Oliver, Amy A.

Forma sugerida de citar: Oliver, A. A. (1992). El drama de la conciencia y la identidad universal: temas del pensamiento hispánico del siglo XX. *Cuadernos Americanos*, 1(31), 171-192.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año VI, núm. 31, (enero-febrero 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/licences/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 con propósitos comerciales.

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.

EL DRAMA DE LA CONCIENCIA Y LA IDENTIDAD UNIVERSAL: TEMAS DEL PENSAMIENTO HISPÁNICO DEL SIGLO XX

Por *Amy A. OLIVER*

AMERICAN UNIVERSITY, WASHINGTON, D.C.

ES MUY CONOCIDO EL VÍNCULO entre el pensamiento de José Ortega y Gasset (1883-1955) y el de Leopoldo Zea (1912) por medio del asturiano José Gaos (1900-1969), quien fue discípulo de Ortega y maestro de Zea. Menos estudiado es el fenómeno de que las obras de Leopoldo Zea y del escritor español Miguel de Unamuno (1864-1936) coinciden algunas veces en su búsqueda de identidad, sus análisis de nacionalismo y "universalidad", y su atracción hacia el historicismo y el existencialismo. Sin embargo, sus reflexiones nos llevan hacia dos maneras diferentes de existir en el mundo. Zea, por ejemplo, revela una filosofía de la historia y de la cultura, mientras que Unamuno introduce una filosofía de la vida, la cual se concentra primordialmente en la "vida íntima" del individuo. Por consiguiente, las fórmulas tradicionales del ensayo latinoamericano en la "búsqueda de identidad" y del ensayo español en "el problema de España", son categorías que no son propias de los ensayos de Zea y Unamuno. Los temas de la identidad latinoamericana y del problema de España serán reformulados en este ensayo, para convertirse en la contextualización universal de Latinoamérica para Zea y en el problema de la vida personal del individuo para Unamuno. La contextualización universal de Latinoamérica va, según Zea, más allá del objetivo tradicional de la búsqueda de identidad. Para Unamuno, el problema de la vida personal del individuo es muy diferente del problema de España.

Es decir, Zea se traslada de lo particular, de un análisis de lo que significa ser mexicano, hacia lo general, hacia una filosofía de la historia latinoamericana con un pronóstico de liberación para el Tercer Mundo. Unamuno también parte de lo particular, "del problema de España", para llegar a lo general, al problema de la vida

personal en los seres humanos, pero poniendo énfasis en el individuo. De este modo, mientras el trabajo de Zea varía entre la introspección inicial y la creciente expansibilidad con respecto a un panhispanismo específico, Unamuno se desplaza en dirección opuesta. Él parte de una fervorosa pesquisa del problema de España y su relación con el resto de Europa, hacia las implicaciones de su propia ruina final como resultado de crisis volitivas, que se relacionan con el deseo de alcanzar la inmortalidad y con la agonía de la fe. Mientras que a Unamuno lo afligen la desesperación y el desconsuelo, lo que empezó con la crisis de 1896 y 1897, el espíritu que caracteriza el pensamiento de Zea se encuentra entre el "pesimismo alegre" de José Vasconcelos y un optimismo resguardado. Así, la comparación entre Zea y Unamuno es la comparación entre dos ensayistas que inicialmente expresan las mismas preocupaciones, pierden su nacionalismo y continúan haciendo observaciones importantes acerca de la condición humana. Sin embargo, los aportes de Zea están generalmente orientados hacia las inquietudes exteriores del individuo, mientras que Unamuno escribe sobre las más profundas inquietudes de la persona. La decisión de analizar en este ensayo la divergencia de énfasis entre Zea y Unamuno no está basada en el deseo de igualar a dos ensayistas desemejantes, sino que más bien quiere demostrar que los rumbos opuestos que estos autores representan son movimientos viables e importantes en el ensayo hispano de ideas.

Además, la inmensa brecha metafísica entre las conclusiones a las cuales llegan Unamuno y Zea da cabida a valiosas reflexiones sobre la condición humana. La noción de la contradicción y la polaridad como fenómenos positivos se encuentra en la obra del ensayista mexicano Emilio Uranga. En su *Análisis del ser mexicano* (1952), el autor deliberadamente busca aceptar, e inclusive desarrollar, una contradicción con su descripción de "zozobra" (suspensión en un estado perpetuo de angustia o ansiedad). Según Uranga, una persona que se encuentre en estado de "zozobra" no podrá escoger entre impulsos contradictorios, sino que permanecerá en continuo movimiento y se aspirará a los dos cabos de la cadena. Siguiendo la línea de Uranga, la diferencia de énfasis en los ensayos de Unamuno y Zea permite sostener los cabos de la cadena que ellos conservan, y confirmar la riqueza del pensamiento moderno hispano en cuanto a su variedad y objetivo. Este ensayo examina algunos de los contrastes entre Zea y Unamuno así como las semejanzas, teniendo en cuenta el énfasis temático de la historia, el humanismo, el catolicismo y protestantismo, la liberación y el "abismo".

Filosofía de la Historia e Intrahistoria

Las visiones históricas de los ensayos de Zea y Unamuno probablemente no recibirán una buena acogida por parte de los grandes historiadores contemporáneos de los Estados Unidos. Estos historiadores tácitamente creen que pueden estudiar la Historia objetivamente y hacer investigaciones de tal modo que sus propias perspectivas y personalidades de ninguna manera tergiversen su trabajo. Para Zea y Unamuno, el estudio objetivo de la Historia es imposible. De manera coincidente, ellos sostienen que las teorías históricas son siempre el producto de intereses específicos.

Zea, en sus estudios sobre el positivismo, ejemplifica esta idea acerca del vínculo entre intereses específicos y las teorías históricas. Demuestra que mientras el positivismo se planteaba secretamente como doctrina "objetiva" y "científica", la manera más eficiente de gobernar la sociedad, desde un principio ciertos miembros de la clase media se aprovecharon de la administración positivista, el "porfiriato", a costa del resto de la sociedad y la clase media.¹ De la misma manera él demuestra que las versiones eurocéntricas de la historia, aunque frecuentemente son planteadas como "universales", ignoran la historia de mucha gente en el mundo. Zea propone:

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.²

Así, Zea sostiene que la historia, a través de los siglos, revela la existencia de "proyectos", que han reflejado los intereses de grupos de gente particulares. Así, su respuesta ha sido escribir una filosofía de la historia, la cual identifica modelos de tales proyectos desechando la noción de su universalidad, mientras que a su vez añade su punto de vista (el cual, según él, está arraigado en proyectos particulares que son el resultado de sus circunstancias y deseos) acerca de la historia de una de esas áreas, tradicionalmente excluida de la historia universal excepto para indicar lo primitivo y lo bárbaro, Latinoamérica.

¹ Véase Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, FCE, 1968.

² Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 28.

De la misma manera, Unamuno desarrolla una filosofía de la historia llamada intrahistoria, que responde a la idea de que las vidas silenciosas de millones de personas han sido excluidas de la historia oficial. Unamuno cree que dentro de la historia existe una "intrahistoria". *En torno al casticismo* es tal vez más conocido por el planteamiento sobre las relaciones entre la historia y la intrahistoria. Para Unamuno, la historia es el análisis de la "realidad" histórica (la cual sucedió oficialmente), o, en otras palabras, los acontecimientos, procesos, personalidades, imágenes e ideas que definen el estudio histórico. Por otra parte, su concepto de intrahistoria se entiende a través de la imágenes usadas en *En torno al casticismo*: "las olas de la historia, con su rumor y su rocío que reverbera contra el sol, ruedan sobre un mar continuo más profundo que la superficie, la cual ondula sobre un silencioso océano, cuyo suelo nunca ve el sol."³ La superficie del océano representa el "presente momento histórico" mientras que las profundidades son la "tradición eterna". La expresión "tradición eterna" atribuye una cualidad dinámica a la tradición y la une al presente para formar "el presente estado de la tradición". De este modo, aunque las tradiciones pueden cambiar a través del tiempo, siempre permanecen con nosotros en su forma expansionista, por lo cual es posible hablar de una "tradición eterna". Unamuno dice:

Los periódicos no hablan de la vida silenciosa de millones de personas quienes se levantan con el sol a toda hora del día y en todos los países del mundo, y van a sus campos a continuar su oscura, silenciosa y eterna labor diaria, como la labor de los corales subterráneos que forman los arrecifes de donde surgen las islas de la historia.⁴

La vida individual de estos millones de personas no será probablemente el sujeto de un estudio histórico. Sin embargo, la "tradición eterna" que estas vidas encierran constituye el material de la intrahistoria.

Unamuno identifica la historia con "la vida que pasa" y la intrahistoria con "la vida que queda". No obstante, ya que esas nociones de historia e intrahistoria se relacionan entre sí a través de lo que Pedro Laín Entralgo ha llamado una "ósmosis",⁵ Unamuno

³ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Alcalá, Ed. Francisco Fernández-Turiénzo, 1971, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 110.

paradójicamente en *En torno al casticismo* dice que “lo que pasa se queda”. Según Pelayo H. Fernández, la primera fase de la ósmosis, el paso de lo histórico a lo intrahistórico, consiste en convertir la realidad externa en costumbre. La segunda fase, el paso de lo intrahistórico a lo histórico, es la espontánea manifestación de lo habitual en la realidad externa.⁶ Para Unamuno la verdad se vuelve auténtica cuando nosotros la recordamos transformándola en costumbre. Él señala, por ejemplo, que “es necesario buscar lo eterno en el aluvión de lo insignificante”,⁷ lo que significa que las características ordinarias, repetitivas o habituales de la vida diaria, son verdaderas, auténticas y forman lo “eterno”. Así, cuando la historia es internalizada como costumbre, se convierte en intrahistoria. El resto de la historia, mientras que sea verdad, no es auténtica, porque no la hemos internalizado como costumbre. La continuidad auténtica parece ser el principio que apoya la intrahistoria y el que caracteriza la obra posterior de Unamuno, en la cual aparece como el anhelo de inmortalidad:

no quiero morir, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma de la mía propia.⁸

Así, la continuidad auténtica significa perpetuidad eterna en la forma del “hombre de carne y hueso” y no sólo el alma. En *En torno al casticismo*, Unamuno arguye que la tradición es la esencia de la historia, mientras que la eternidad es la esencia del tiempo.⁹

Unamuno no se opone al estudio académico de la historia oficial. Su intrahistoria sirvió para complementar las imperfecciones de la historia oficial, pero no se opuso a ella. *En torno al casticismo* es, en parte, una historia de España, y el libro en sí es parte de la historia de España. Aún más, Unamuno fue un ávido lector de historia.¹⁰ Él cree que “para que uno se conozca ya sea como gente o

Pedro Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970, p. 153.

⁶ Pelayo H. Fernández, *El problema de la personalidad en Unamuno y en Samuel Bueno*, Madrid, Mayfe, 1966, p. 11.

⁷ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 112.

⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 60-61.

⁹ *En torno al casticismo*, p. 111.

¹⁰

como persona, uno debe encontrar la manera de conocer la historia de uno mismo".¹¹ A lo que él se opone en relación con el estudio de la historia, es al

historicismo, ciencia o método científico aplicado a la historia, y al tradicionalismo, el concepto de una historia estática que no progresa cuyo reloj se detiene en un período histórico particular. Estas dos son nociones positivistas y las dos destruyen la realidad que oculta la historia, la primera, reduciendo la historia a nombres y fechas acumulados en papeles y documentos, y la segunda, a través de la falta de una verdadera perspectiva histórica.¹²

Según Unamuno, la historia más seria y cabal debe incluir un examen de conciencia porque cualquier otro planteamiento viene a ser científico, o positivista, o reaccionario (por ejemplo, en forma de adoración de una imagen del "pasado"). En sus propias palabras, "buscar la tradición en el pasado muerto, es como buscar la eternidad de la muerte".¹³ Además, a menos que la historia sea experimentada por la conciencia, no pueden haber esperanzas para un futuro humano de salvación.

En esta teoría y práctica existencialistas, la tradición eterna intrahistórica se opone a la tradición "purista" (castiza), la cual se caracteriza por planteamientos como el historicista y el tradicionalista descritos anteriormente. La posición subjetiva de Unamuno con relación a la historia es una reacción en contra de la supuesta objetividad de los planteamientos usados por muchos de sus contemporáneos. Como Zea, Unamuno desarrolló inicialmente una filosofía de la historia haciendo hincapié en la gente que normalmente está excluida de la historia oficial.

Zea y Unamuno concuerdan en sus opiniones acerca de la historia en relación con lo que Zea llama "autognosis". Unamuno dice claramente que la historia es útil ya que ayuda en el conocimiento de uno mismo, y Zea considera el entendimiento de la historia de cada individuo esencial en la determinación de su futuro. Sin embargo, es importante destacar que detrás de sus mutuas conclusiones acerca de la historia, parece haber motivaciones diferentes. Zea

Véase Mario Valdés y María Elena de Valdés, *An Unamuno Source Book*, Toronto, University of Toronto Press, 1973.

¹¹ *En torno al casticismo*, p. 121.

¹² Francisco Fernández-Turiénzo, *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, Alcalá, 1966, p. 30.

¹³ *En torno al casticismo*, pp. 111-112.

quiere entender la historia para el progreso de una América Latina liberada, mientras que a Unamuno le interesa encontrar cualquier clase de continuidad a lo largo de la historia, con el propósito de aclarar lo que pasa después de que uno muere y en busca de una evidencia de cualquier continuidad histórica póstuma.

Humanismo

EL humanismo de Zea coincide con el de los erasmistas con respecto a la práctica de la caridad en relación con otros individuos. Zea busca dentro de la práctica de la política global un principio de relación, el cual puede extenderse positivamente sobre toda conducta humana; un principio universal cuya puesta en práctica beneficiará a toda la gente. La crítica de Zea al mundo occidental, especialmente a los Estados Unidos, no es una simple posición de rechazo a los ideales del mundo occidental como libertad, democracia, progreso y comodidad material. Al contrario, critica al mundo occidental por no practicar la caridad con respecto a esos ideales. En el análisis de Zea, el egoísmo occidental ha prevenido efectivamente la universalización de los ideales occidentales. Él sugiere que la perversidad occidental radica en incitar a los países no occidentales a que aspiren a estos ideales, mientras que, al mismo tiempo, impide que los alcancen: "Los Estados Unidos, tan orgullosos de su desarrollo material y de la bandera liberal que ha hecho posible éste, olvidan esta bandera en cuanto estos pueblos han tratado de alcanzar los mismos éxitos cobijados bajo la misma bandera."¹⁴

Aunque el humanismo de Zea es también erasmista en su oposición a las tradiciones escolásticas de la autoridad religiosa, él, como muchos erasmistas, no recurre a las antiguas civilizaciones griegas como medio de inspiración, porque duda de la "universalidad" de los griegos así como la de los europeos y norteamericanos. Según Zea, si el latinoamericano(a) es incapaz de reconocerse él o ella misma en las descripciones del ser humano dadas por los griegos, europeos o norteamericanos, entonces tales definiciones del ser humano no son universales.

A pesar del énfasis en los conflictos entre las gentes y las culturas, el humanismo de Zea ha sido algunas veces llamado persona-

¹⁴ Leopoldo Zea, "¿Bondad norteamericana e ingratitud mundial?", en *Filosofía de lo mexicano*, México, Nueva Imagen, 1984, pp. 186-187 (Colección *Cuadernos Americanos*, núm. 6). Esta teoría se desarrolla en *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976.

lista. Mientras que su humanismo no se opone a la defensa personal erasmista de las creencias religiosas y al regreso a una cristianidad más simple, estas características son fines para los erasmistas, pero para Zea son sólo caminos posibles para un fin. El humanismo de este filósofo mexicano se mueve hacia una noción de libertad humana y dignidad para cada persona como fin en sí mismos. De esta manera, su humanismo emerge más que todo de la respuesta a sus intereses en el aspecto social, como lo expresó en su discurso sobre la marginalidad, y de su identificación con los desprivilegiados, que de un convenio metafísico. Su cristiandad es cultural más que doctrinaria. Él cree que un espíritu de caridad cristiana puede beneficiarnos a todos sin difundir la cristiandad como la religión que todos deberíamos adoptar. De la misma manera, aunque Zea no es marxista, afirma que muchas características del marxismo son instrumentos vitales para entender la realidad.

Mientras que el humanismo de Zea es consistente con el erasmista, Unamuno fue inicialmente un humanista marxista y después se convirtió en un tipo de humanista místico como Fray Luis de León. Unamuno puede ser considerado un humanista del siglo xx, porque pone los intereses de la gente en el centro de todos los asuntos importantes. Como Zea, Unamuno llega a su variedad particular de humanismo después de pasar a través de otras variedades. Sin embargo, como en el caso de Zea, el género de humanismo de Unamuno ha sido refinado porque tiene características especiales que lo diferencian de otros géneros de humanismo que se practicaron en siglos anteriores. Por ejemplo, Unamuno no es un humanista griego como Protágoras ni un humanista renacentista como Petrarca o Erasmo. Dentro del contexto del humanismo del siglo xx, el humanismo de Unamuno es diferente del "culto a la humanidad" de Augusto Comte. Para Unamuno, los seres humanos de "carne y hueso" son la fuente de todo sentido y el sentido más importante es la historia de la raza. La manera en la cual algunas figuras históricas ayudaron a formular esta idea de Unamuno se discutirá más adelante.

La influencia del humanismo marxista se ve en Unamuno antes de la publicación de *En torno al casticismo*. En 1894 Unamuno escribió: "el socialismo iniciado por Carlos Marx... es el único ideal verdadero que todavía existe. Es la religión de la humanidad."¹⁵

¹⁵ Citado por R. Pérez de la Dehesa en *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Madrid, Raycar, 1966, p. 50.

Pero sólo un año después, Unamuno empezó a desarrollar ideas sobre Europa, el progreso y la intrahistoria que lo apartaron de Marx. Sus tendencias se dirigieron a lo más simple, al humanismo ascético de Fray Luis de León, quien enfatiza la contemplación y la espiritualidad enaltecida. "El ambiente intelectual del Renacimiento llevó al maestro León a encontrar la verdadera doctrina de liberación."¹⁶ En *En torno al casticismo*, Unamuno también escribe: "Para encontrar la humanidad en nosotros mismos y para convertirnos en gente nueva, debemos analizarnos nosotros mismos."¹⁷ Como resultado, su proyecto fue "superar lo individual, nacional, tradicional y distinto y trabajar hacia lo social, universal, eterno y humano".¹⁸ Así, en esta obra Unamuno concluye que la "tradicción eterna", el ser eterno, es universal en lugar de ser un fenómeno exclusivo español.¹⁹ De esta manera, Unamuno llega a una noción de universalidad que se destaca en su cambio de posición en *Del sentimiento trágico de la vida*.

Fray Luis de León también llevó a Unamuno a abogar por la "interiorización" o la seria introspección personal, un rumbo evidente después de su crisis de 1897:

No hay más necesidad de una regeneración colectiva, sino de una salvación personal; no para que una nación se libre del subdesarrollo, sino para que los individuos se libren de la "eterna aversión, la ansiedad y el terror en el semblante de la nada".²⁰

El ensayo de 1900, "¡Adentro!", es una invitación a los lectores para unirse a Unamuno en la liberación del "yo" dentro de cada individuo. Asimismo, al final de su vida,

él declaró que su aspiración espiritual era hacer de la gente de España, gente de su "yo". Es decir, un país de "almas solitarias", de personas angustiadas como él mismo, con la unión hispana de inquietudes heréticas y la necesidad de una relación comunal religiosa.²¹

¹⁶ *En torno al casticismo*, p. 221.

¹⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹⁸ Fernández-Turiénzo, "Estudio", en *En torno al casticismo*, p. 52.

¹⁹ *En torno al casticismo*, p. 112.

²⁰ Donald Shaw, *La generación del noventa y ocho*, trad. Carmen Hierro, Madrid, Cátedra, 1982, p. 79.

²¹ Juan Marichal, *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid, Alianza Universidad, 1984, p. 166.

Sin embargo, el humanismo de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* no se interesa en el destino de *todos* los seres humanos como una masa colectiva. Al contrario, su humanismo se interesa profundamente en *cada* vida humana. Con esto, el maduro Unamuno es un humanista empiricista antes que un racionalista, ya que él se concentra en cada vida humana que él, como un español particular de carne y hueso, sabe de cada uno directa o indirectamente. La gran importancia del ser humano individual es evidente cuando él escribe:

En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica.²²

Aunque este comentario es acerca de la metodología implícita para la crítica de la expresión cultural (la metafilosófica), casualmente destaca cómo el humanismo de Unamuno radica en lo concreto en lugar de lo abstracto. En otras palabras, la noción de Unamuno de “el hombre de carne y hueso” es útil para entender su género particular de humanismo, precisamente porque contrasta claramente, en una imagen sintetizadora, lo concreto con lo abstracto:

Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano verdadero hermano.²³

La persona de carne y hueso, aunque radica en la circunstancia, se opone a un más abstracto “hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea en fin. Es decir, un no hombre”.²⁴

Este humanismo de “carne y hueso” propuesto por Unamuno es en parte una reacción en contra del positivismo predominante en su época:

²² *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 25 y 27.

²³ *Ibid.*, p. 25.

²⁴ *Ibid.*

Y el hombre, esta cosa, ¿es una cosa? Por absurda que parezca la pregunta, hay quienes se la han propuesto. Anduvo no ha mucho por el mundo una cierta doctrina que llamábamos positivismo, que hizo mucho bien y mucho mal. Y entre otros males que hizo, fue el de traernos un género tal de análisis que los hechos se pulverizaban en él, reduciéndose a polvo de hechos. Los más de los que el positivismo llamaba hechos, no eran sino fragmentos de hechos.²⁵

Tal positivismo está en conflicto con el humanismo de Unamuno, principalmente porque Unamuno ve a la persona como un proceso en lugar de un ser quien puede ser reducido a una colección o serie de "hechos". Su humanismo sostiene que "lo que determina a un hombre, lo que le hace *un* hombre, uno y no otro, y el hombre que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad".²⁶ En cierto sentido, el humanismo de Unamuno se relaciona estrechamente con su primer concepto de intrahistoria. La persona es un proceso porque él o ella continúa a través del tiempo, y

la memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por eso el recuerdo y nuestra vida espiritual no es en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir.²⁷

Para Unamuno, la persona no cesa sino que siempre atraviesa por continuos procesos de cambio.

El humanismo de Unamuno reposa entonces en la idea de la particularidad de cada individuo en contraste con la noción de una humanidad común para todos los individuos, que nos une al uno con el otro. Aunque Unamuno cree que no hay absolutamente nada en común entre una persona y otra, puede ser considerado un humanista porque defiende el derecho de los seres humanos de "imponerse mutuamente" su particularidad. Esto no es un humanismo religioso, sino una forma de humanismo que surge de un compromiso intenso con la realidad de la conciencia dentro de la vida del individuo, una realidad abrumadora (que se inclina hacia la negación de la muerte como final), y a la que nosotros debemos

²⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 32.

esperar que las vidas ajenas toleren para alcanzar un entendimiento interior en nuestra propia vida. Si para alguien como Sartre el estar con otros es estar en el infierno, para Unamuno esto es otra faceta del sentimiento trágico.

Al comparar una vez más a Unamuno con Zea, el humanismo de Zea no puede considerarse abstracto ya que es un humanismo colectivo basado en la caridad y la solidaridad, con el propósito de servir a la justicia y la liberación. Zea enfatiza la importancia de la solidaridad en la lucha por la libertad humana, en parte porque él ha visto su triunfo a través de la historia y porque él cree que para liberarse de la dependencia tiene que existir una fuerte solidaridad. En contraste, el humanismo de Unamuno es individualista ya que después de su crisis él deja de identificarse con los grupos, y como resultado es muy poca la solidaridad que siente hacia la gente que no conoce, ya sea personal o indirectamente, además de que percibe una abstracción inhibitoria en la solidaridad. Unamuno tiene poco interés en la solidaridad y prefiere el humanismo de la conciencia personal de una persona concreta:

El hombre es un fin, no un medio. La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo. ¿O qué es ese ídolo, llámese Humanidad o como se llamara, a que se han de sacrificar todos y cada uno de los hombres? Por que yo me sacrifico por mis prójimos, por mis compatriotas, por mis hijos, y éstos a su vez por los suyos, y los suyos por los de ellos, y así en serie inacabable. ¿Y quién recibe el fruto de ese sacrificio?²⁸

El contraste entre Unamuno y Zea es más evidente al considerar el papel de la caridad. La caridad es el componente más positivo e invariable dentro del humanismo de Zea. En el humanismo de Unamuno la caridad es importante, pero sorprendentemente es el concepto más problemático. Unamuno propone dos variedades de caridad, una primera basada en el sentimiento o dolor que uno siente al ver sufrir a otra persona, y la segunda basada en la reflexión o la indignación que uno experimenta al darse cuenta que mientras unos sufren otros prosperan. Él nota que algunas veces la justicia resulta de la caridad y otras veces que la caridad resulta de la justicia. De esta manera, Unamuno ve la caridad como la respuesta apropiada a ciertas situaciones, pero es difícil para él percibir a la gente moviéndose alrededor de una misión de caridad, porque cree que esto no puede ser condicionado o forzado. Ésta es sólo una de

²⁸ *Ibid.*, p. 34.

las muchas reacciones posibles. Aquí es cuando su alcance perspicaz acerca del papel de la irracionalidad aparece en su sensibilidad y proyectos existencialistas.

En cambio, el humanismo de Zea es magnánimo en su intento de que todas las personas marginadas definan lo que significa ser humano, con tal que esa definición pueda abarcar la más extensa serie de experiencias humanas. Unamuno reconoce que hay personas marginadas cuando habla de los vascos dentro de España y de la gente hispana con relación a los europeos del norte, pero su humanismo de "carne y hueso" hace que él actúe sólo cuando se trata de individuos concretos. Él habla de "un cierto individualismo nativo el cual me hace permanecer solo, sin asociarme de ninguna manera con cualquier trabajo colectivo".²⁹ En esta forma, Unamuno habla a cada persona acerca de las dimensiones personales de cada vida.

Finalmente, Zea y Unamuno, en parte por su conciencia de la circunstancia, tienen cada uno un choque significativo con el nacionalismo en el proceso de refinamiento de su respectivos humanismos. Las reflexiones de Zea sobre la mexicanidad y las de Unamuno sobre el casticismo, fueron eventualmente abandonadas por unos estudios más universales. Zea concluye que las definiciones de lo que es humano deben ser amplias para que todos los humanos se identifiquen con tales descripciones, mientras que Unamuno cree que es imposible salirse "del confuso laberinto de tratar de encontrar lo que es característico y particular para una persona o para la gente, porque ellos nunca son lo mismo en dos momentos sucesivos de la vida".³⁰ No es evidente que estas dos actitudes, que se inclinan hacia lo que muchos intelectuales del siglo xx llaman "intersubjetividad", conduzcan necesariamente a diferentes opiniones acerca de la moralidad dentro de una amplia serie de situaciones históricas. Con esto creemos que muchos de los juicios acerca de la acción ética o política serán resueltos por Unamuno y Zea en la misma forma; por ejemplo, los dos son antifascistas, los dos se oponen al autoritarismo basado en la raza, etcétera.

Catolicismo y protestantismo

SEGÚN Zea, el protestantismo ha contribuido significativamente al imperialismo occidental y a la comodidad material, pero ha sido a

²⁹ *Ibid.*, p. 47.

³⁰ *En torno al casticismo*, p. 221.

costa de la miseria de otros. El catolicismo, sin decir que es perfecto, tiende a promover la caridad como fundamento para relacionarse con otros. El protestantismo del mundo occidental se ha convertido en una útil justificación ideológica del imperialismo y de la continua opresión de los países en vías de desarrollo. Un conocido ejemplo histórico de esa justificación es la doctrina del "Destino Manifiesto". Según Zea, los latinoamericanos ven a los norteamericanos con temor y admiración:

La América del "Destino Manifiesto" sería condenada como la personificación del egotismo y el materialismo, mientras que la América que ha dado la libertad y la democracia al mundo, sería considerada como el modelo para los más grandes ideales de las naciones latinoamericanas.³¹

Esta actitud ambivalente hacia los norteamericanos se puede entender debido a las muchas intervenciones norteamericanas a través de la historia. Esto ha causado que los latinoamericanos sientan que no pueden esperar caridad del norte sino una constante explotación, que impide que logren conseguir la libertad y el bienestar material y geopolítico que tanto admiran de Norteamérica.

De este modo, el protestantismo y su individualismo basado en la seguridad son sinónimos del deseo de obtener bienestar material. Zea señala que la ética puritana del trabajo es especialmente útil para justificar el bienestar material aun a costa de otros, por lo que describe el punto de vista del mundo puritano como una perspectiva sin historia y sin particularidades:

Empezando con su sentido de auto-suficiencia, el puritano limitó su sentido de solidaridad. Todos los hombres fueron creados iguales y si existió desigualdad, esto se debió a la debilidad del individuo comprometido. Algunos prefirieron trabajar y otros prefirieron ser ociosos. Las circunstancias no tuvieron nada que ver con la riqueza o la pobreza del individuo, porque el hombre debe ser capaz de sobreponerse a ellas. El puritano no vio en la pobreza de los que lo rodearon una circunstancia meritoria de compasión y ayuda, sino algo típico del carácter del hombre y prueba de su culpa moral, la cual debe ser condenada, porque es a través de esa culpa que Dios ha demostrado su castigo para los inicuos que no han cumplido con su misión. Por otra parte, y sin tener en cuenta la condena de la iglesia católica, no hubo razón para que la riqueza fuera objeto de sospecha. Al contrario, debería ser motivo de agradecimiento

³¹ Leopoldo Zea, *América en la historia*, p. 220.

ya que sirve para demostrar la bendición divina del hombre justo que ha cumplido con su misión.³²

Esta descripción del punto de vista del mundo puritano se extiende generalmente hacia el protestantismo o visión del mundo occidental. Al analizar este punto de vista, Zea se acerca a Max Scheler, quien en *Ressentiment* (1912) escribió que el mundo "se ha acostumbrado a considerar la jerarquía social, basada en la posición, riqueza, fuerza vital y poder, como la exacta imagen de los valores esenciales de la moralidad y la personalidad".³³ Zea descubre cierto *ressentiment* de Scheler en el materialismo colectivo de los Estados Unidos, cuando escribe: "En nombre de la libertad y de los ideales que promueven la Revolución, ellos buscan mantener y justificar su hegemonía y su poder material".³⁴

A través de su crítica al protestantismo, es claro que Zea cree que la cultura de los Estados Unidos admite el incremento material dentro de sus propios límites, antes de la universalización de los ideales en los cuales el país fue fundado. La moral puritana en lugar de los ideales de 1776 es lo que guía las acciones de la nación. Así, Zea nota el aumento de la polarización del mundo:

Los elegidos vivirán en comunidades democráticas, regidos por leyes justas y de acuerdo con su alta vocación. Los "otros", pobres, negros, rojos o amarillos, si acaso están destinados en alguna forma a salvarse, tendrán que hacerlo incorporándose a esta comunidad.³⁵

Claro que aunque sea una meta moral justificable, su incorporación será problemática a causa de todos los elementos sisifistas mencionados anteriormente.

Sería apropiado decir que el análisis de las críticas de *En torno al catolicismo* y *Del sentimiento trágico de la vida* revela que los sentimientos de Unamuno hacia el catolicismo y el protestantismo eran positivos y ambivalentes. En la primera, Unamuno hace resaltar la hipocresía del catolicismo cuando escribe: "A los exploradores de

³² *Ibid.*, p. 217.

³³ Max Scheler, *Ressentiment*, ed. Lewis A. Coser, trad. William W. Hothheim, New York, The Free Press, 1961, p. 98.

³⁴ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 92.

³⁵ Leopoldo Zea, "¿Bondad norteamericana e ingratitud mundial?", art. cit., p. 190.

América se les dieron los indígenas para que les enseñaran 'nuestra bendita fe católica'. Extraña justificación para la esclavitud'.³⁶ Sin embargo, *En torno al casticismo* también ofrece "un bosquejo de Unamuno como el humanista católico, quien hubiera podido ser no el hermano de Lutero o Kierkegaard, sino el hermano de Fray Luis de León".³⁷

El Unamuno de *Del sentimiento trágico de la vida* critica intensamente al catolicismo y al protestantismo, pero parece creer que en cierta forma el catolicismo es menos censurable:

El cristianismo oriental o griego es predominantemente escatológico, predominantemente ético el protestantismo, y el catolicismo un compromiso entre ambas cosas, aunque con predominancia de lo primero. La genuina moral católica, la ascética monástica, es moral de escatología enderezada a la salvación del alma individual, más que al mantenimiento de la sociedad.³⁸

Así, el catolicismo se relaciona mejor con la "única pregunta" de Unamuno, mientras que el protestantismo es más que todo un instrumento de política de grupo:

El catolicismo dio héroes y el protestantismo sociedades sensatas, felices, ricas, libres, en lo que respecta a las instituciones y a la economía externa, pero incapaces de ninguna acción grandiosa porque la religión comenzaba por despedazar en el corazón del hombre aquello que le hace susceptible de las audacias y de los nobles sacrificios.³⁹

En el protestantismo "la religión depende de la moralidad y ésta de aquélla como en el catolicismo".⁴⁰ Aún más, Unamuno escribe:

El protestantismo, absorto en eso de la justificación, tomada en un sentido más ético que otra cosa, aunque con apariencias religiosas, acaba por neutralizar y casi borrar lo escatológico, abandona la simbólica nicena, cae en la anarquía confesional, en puro individualismo religioso y vaga religiosidad estética, ética o cultural.⁴¹

³⁶ *En torno al casticismo*, p. 187.

³⁷ José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Alianza, 1980, p. 258.

³⁸ *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 80.

³⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁴¹ *Ibid.*

Su crítica al protestantismo termina así:

Y en un teólogo protestante, en Ernst Troeltsch, he leído que lo más alto que el protestantismo ha producido en el orden conceptual es en el arte de la música, donde le ha dado Bach su más poderosa expresión artística. ¡En eso se disuelve el protestantismo, en música celestial!⁴²

El catolicismo, al contrario, es presentado de una manera menos crítica en los ensayos de Unamuno: “La esencia de nuestra religión, de nuestro catolicismo español, es precisamente no una ciencia, ni un arte, ni una moral, sino una economía a lo eterno, o sea a lo divino...”⁴³ La insignia del pensamiento católico, según Unamuno, es “deducir la verdad de un principio de su bondad o utilidad suprema”.⁴⁴ Sin embargo, al final, el catolicismo no satisface a Unamuno:

La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad y, por lo tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática, no satisface a la razón.⁴⁵

Unamuno da a entender que el catolicismo es confuso y perverso porque “oscila entre ciencia religionizada y religión científicada”,⁴⁶ usando “A costa, es preciso decirlo, de oprimir las necesidades mentales de los creyentes en uso de razón adulta”.⁴⁷

Si bien la existencia de Dios es un asunto extremadamente problemático para Unamuno, Dios no es realmente un tema para Zea y él muy rara vez lo menciona en sus ensayos. Zea parece simplemente aceptar la finalidad y se preocupa más por maximizar el potencial de los proyectos de su vida como ser histórico. Tal vez la aserción de Octavio Paz de que los mexicanos no le temen a la muerte se puede aplicar a Zea, por lo menos en el sentido de que él pasa su tiempo trabajando con miras a la liberación y no se angustia por la incertidumbre de la salvación. Si bien la inmortalidad es

⁴² *Ibid.*, p. 79.

⁴³ *Ibid.*, pp. 264-265.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 85.

la "única pregunta" de Unamuno, la que él nunca podrá responder satisfactoriamente, de Zea se puede decir que está logrando una clase de inmortalidad diferente, al convertirse en una figura cuyas contribuciones se pueden recordar en la historia oficial. Unamuno, claro, ya está inmortalizado como figura histórica, pero no es la clase de inmortalidad de "carne y hueso" que él hubiera deseado.

Sin embargo, Zea y Unamuno se dedican considerablemente a los tópicos sobre el catolicismo y el protestantismo en sus ensayos. Zea lo hace porque para él la religión como institución implica la política, la cual tiene mucho impacto en sus proyectos. En el caso de Unamuno, las teologías católica y protestante están analizadas con la esperanza de que puedan proveer conocimientos profundos sobre el dilema de la inmortalidad.

Los dos ensayistas son producto de sociedades católicas y los dos han comentado sobre la hipocresía dentro del catolicismo, la cual ellos observaron respecto de la relación del europeo con los pueblos indígenas. Zea critica a la gente que abusa del catolicismo como Cortés y Pizarro, y Unamuno reprocha su justificación para la esclavitud en el Nuevo Mundo. Estas ofensas van en contra del potencial positivo de un catolicismo "puro" que Zea y Unamuno, cada uno a su propia manera, idealizaron. Argüiríamos que Zea siente nostalgia por un catolicismo erasmista, mientras que a Unamuno le atrae el ascetismo monástico de Fray Luis de León.

Zea cree que los aspectos positivos del catolicismo hacen que sea una religión apropiada y obviamente endémica para las sociedades hispánicas. En su opinión es crucial que la fe sea buena si conduce al tipo de cultura donde la solidaridad surge como resultado de la caridad. Zea atribuye el individualismo basado en la personalidad al catolicismo, y postula que el individualismo basado en la seguridad emerge del protestantismo. Así, cree que el catolicismo promueve la caridad y la interacción comunitaria, mientras que las sociedades protestantes tienden a ser materialistas y se orientan hacia la superación individual a costa de otros. Para entender a Zea es necesario tener en cuenta que él ve las sociedades protestantes como moralmente corruptas, ya que éstas son fundamentalmente nada caritativas.

En este aspecto, Unamuno es una figura más compleja. En sus primeros ensayos, Unamuno no ve la razón por la cual las sociedades hispanas deberían ser necesariamente católicas. Más tarde sin embargo, aunque él no relaciona directamente el individualismo

con la religión, desarrolla una dicotomía entre el individualismo expresivo y el individualismo posesivo, lo que es similar a la idea de Zea sobre la personalidad y la seguridad. Como Zea, Unamuno cree que el protestantismo justifica la riqueza. Aunque Zea y Unamuno son extremadamente críticos del protestantismo, Unamuno en algunos momentos considera el protestantismo como una alternativa al catolicismo, lo que es evidente en su correspondencia con los intelectuales protestantes uruguayos de la "Generación de 1900". A Unamuno le atrae el protestantismo porque se aparta de la personificación de la individualización que surge de la muerte individual, mientras que el catolicismo utiliza respuestas comunitarias a la condición humana para superar lo inevitable, las crisis, y las derrotas de la vida.

Zea cree que el catolicismo como ideología es superior al protestantismo, aunque ciertas características del catolicismo como institución lo desaniman. Él ve en el catolicismo una preocupación universal (*caritas*), que puede ser el fundamento para la justicia y que en cierta manera es misericordiosa. Unamuno considera el catolicismo y el protestantismo como religiones, las cuales son esencialmente conceptos que nos engañan acerca de la mortalidad. Así, él al final rechaza ambas fiel a su papel de "destructor de fes".

Liberación y abismo

LA discrepancia entre las imágenes de liberación y abismo demuestra la manera en que Unamuno y Zea se diferencian. Aunque esta discrepancia en cierta manera destaca demasiado las diferencias entre los dos pensadores, la experiencia del abismo para Unamuno y la devoción a la liberación presente en Zea parecen ser el foco central para cada intelectual en su manera de filosofar.

Unamuno, "en el fondo del abismo", concluye que si el alma humana es inmortal, el mundo es económico o hedonísticamente bueno. Si no, es malo. En otras palabras, el anhelo de inmortalidad de Unamuno clama una liberación de la finalidad. Con un objetivo antagonista, en el caso de Zea ciertos términos se pueden sustituir: si se logra una liberación, el mundo es bueno; si la liberación se posterga, el mundo necesita lo bueno. El anhelo de liberación de Zea busca la emancipación del imperialismo y la dependencia explotadora, pero su propia naturaleza permite por lo menos una apelación racional para un cambio, o una vía corta y fácil para un cambio explícito. Así, Zea parece ser más optimista que Unamuno, aunque la dimensión exacta de la dependencia (abarcando

todos los miembros de un pueblo o una nación), no acepta fácilmente una solución que apela sólo a una acción racional, algo que Unamuno entiende perfectamente.

Los obstáculos que le impiden a Unamuno lograr una liberación de la finalidad y de asegurar una garantía para la inmortalidad son primordialmente metafísicos, por lo menos en su mente. El abismo representa la incapacidad de unir el raciocinio y la fe, el entendimiento y la voluntad, y el pensamiento y el sentimiento. Ahora Zea, desde su propia perspectiva, está aislado de la liberación por la continua imposición de las varias influencias imperialistas, las cuales han perdurado a través de los siglos. La liberación de la finalidad es imposible: el deseo de Unamuno de una vida más duradera, de permanecer para siempre en carne y hueso, parece ser racionalmente imposible de conseguir. Casi todo el tiempo, la angustia de Unamuno demostró que él sabía de esa imposibilidad con respecto a la finalidad, lo somático prevalecería sobre la esperanza de eternidad o trascendencia. Indudablemente, Unamuno al final no pudo lograr la eternidad en la forma que él la buscaba (sin asumir otra cosa). En el caso de Zea, su anhelo por lograr la emancipación del dominio imperialista puede ser racionalmente posible. Esto es, resulta posible imaginar un conjunto de acciones, conservar unas actitudes, adoptar políticas y movilizar a la gente de acuerdo con un plan racional que cambie las estructuras del poder y el privilegio. Su tono de "pesimista alegre" indica que, aunque él en ciertos momentos tiene dudas, generalmente cree que la liberación es una posibilidad real y una digna orientación personal, social y filosófica.

Conclusión

TENIENDO en cuenta sus perspectivas acerca de la historia, el humanismo, el catolicismo y el protestantismo, la liberación y el abismo, Zea y Unamuno no se encuentran dentro de la estructura clásica del ensayo latinoamericano "en busca de una identidad" o del ensayo ibérico del "problema de España". Zea va más allá de la "tradicición americanista" y pone fin al discurso clásico sobre el pensamiento mexicano, como lo expresan el transterrado José Gaos y los intelectuales mexicanos Caso, Vasconcelos y Ramos. Zea ha ido más allá de la pesquisa de la identidad mexicana o latinoamericana buscando un concepto más amplio de lo que es ser humano. Cuando Unamuno inicialmente participó en la tradición del "problema de España", sus inquietudes aumentaron después

de su crisis de 1896-1897 y se fue preocupando por la búsqueda de la inmortalidad de "carne y hueso". Ambos intelectuales se volvieron cosmopolitas en sus análisis, aunque el énfasis de esos análisis es diferente.

Los libros de pensamiento de Zea y Unamuno, con sus tendencias divergentes, demuestran la clara dimensión del pensamiento hispánico. Mientras que la angustia de Zea se basa en "la dialéctica de recuperación, un diálogo con la historia",⁴⁸ la angustia de Unamuno se basa en la imposibilidad de recuperar la fe perdida, un diálogo con la conciencia. Mientras que Zea "tiene fe en que la historia al final, después de una larga y dramática lucha, culminará en la formación de un mundo libre",⁴⁹ Unamuno duda que la vida al final, después de una agonía inconmesurable, culminará en la eternidad. Zea y Unamuno representan dos extremos del ensayo hispánico de ideas, en el cual sería difícil sobrepasar la extensa "exteriorización" de Zea o la aguda "interiorización" de Unamuno.

Varias de las diferencias entre los ensayos de Zea y Unamuno se pueden describir en términos de lo racional y lo irracional. En general, Zea se concentra en los posibles papeles positivos de la racionalidad en la vida contemporánea. Así, dentro de la sociología de conocimiento tradicional, se asemeja a figuras como Mannheim, Marx, Scheler y Ortega. Al contrario de Zea, Unamuno se concentra en los papeles de lo irracional o lo contra-racional, en las maneras en que los seres humanos viven y expresan sus ideas y forman sus criterios, y su sensibilidad es reminiscente de Dostoievsky, Kierkegaard, Nietzsche, Freud y Kafka.

Así, el énfasis de Zea en la racionalidad y la preocupación de Unamuno con lo contra-racional resulta en las diferentes obligaciones de sus vidas. Zea se ha comprometido a entender la historia pasada, a trabajar con miras a una liberación de las condiciones impuestas en el presente por la historia, y a ver y proyectar un futuro libre de la dominación imperialista. Los ensayos de Zea están orientados hacia las inquietudes, las cuales son externas a la vida personal del individuo, en el sentido que ellas al final favorecen el bienestar de la comunidad, por encima del del individuo.

⁴⁸ Richard M. Morse, *El espejo próspero*, trad. Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI, 1982, p. 215.

⁴⁹ Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974, p. 144.

Recíprocamente, Unamuno defiende la introspección personal dentro de la vida del individuo. En lugar de dedicarse primordialmente al pensamiento político, a la acción conjunta, y a alcanzar el mayor bienestar para el mayor número de personas, Unamuno reconoce y enfatiza la más profunda preocupación dentro de la conciencia, la cual merece una gran atención. Las preocupaciones de Unamuno no son sólo personales sino que también son privadas, y por lo general no son útiles o no están diseñadas para integrarse dentro de una vida conjunta. Por el contrario, él sugiere que muchas de las características de la vida en comunidad le impiden al individuo entender quién es dentro de su propia vida.

De esta forma, la tendencia de Unamuno hacia la interiorización, cuando se entiende como parte central del propio entendimiento o inherente de alguna forma a la habilidad para filosofar, es incompatible e inclusive irreconciliable con el movimiento expansivo de Zea hacia la comunidad. El énfasis de Zea en la dirección racional de las comunidades humanas con miras a una justicia comprensiva, la cual afectaría constructivamente las vidas de todas las personas, sugiere que cualquier filosofía sistemática no puede escaparse de un análisis de sus implicaciones sociales dentro de la historia. No obstante, considerando el poder de la variedad de estos temas, los proyectos filosóficos de estos dos intelectuales proveen una base esencial de las letras hispánicas de este siglo. Además, el vivir meditabundo en el siglo xx sirve como complemento productivo para los ensayos de Zea y Unamuno. Estos dos intelectuales hispánicos, a través de su construcción de una filosofía de historia y de vida, generan un mundo de discursos éticos, estéticos y metafísicos, los cuales se pueden igualar a cualquier otro discurso contemporáneo.