



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: América en busca de su autenticidad

Autor: Shulgovski, A., Maximenko, V., Jarlámenko, A. y Petrovski, I.

Forma sugerida de citar: Shulgovski, A., Maximenko, V., Jarlámenko, A. y Petrovski, I. (1987). América en busca de su autenticidad. *Cuadernos Americanos*, 3(3), 179-187.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año I, núm. 3, (mayo-junio de 1987).

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



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

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

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.

AMERICA EN BUSCA DE SU AUTENTICIDAD*

Por A. SHULGOVSKI, V. MAXIMENKO,
A. JARLÁMENKO E I. PETROVSKI
UNIÓN SOVIÉTICA

Los lectores de nuestra revista América Latina conocen bien a Leopoldo Zea, destacado filósofo mexicano, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y director del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos dependiente de la UNAM. En 1984 se hizo acreedor al título de Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional Lomonósov de Moscú.¹ Su libro *Filosofía de la historia americana*, publicado en ruso en nuestro país,² fue acogido con gran interés por especialistas y gran cantidad de lectores. En esta discusión de la obra del progresista pensador mexicano toman parte A. Shulgovski, doctor en Ciencias Históricas (Instituto Estatal de Relaciones Exteriores de Moscú); V. Maximenko, candidato a doctor en Filosofía (Instituto de Orientalismo de la Academia de Ciencias de la URSS); A. Jarlámenko, candidato a doctor en Filosofía (Escuela Superior del Movimiento Sindical N. Shvérník), e I. Petrovski (Universidad Nacional Lomonósov de Moscú).

A. Shulgovski: Este libro de Leopoldo Zea es una profunda y original investigación que se apoya en ricas y fecundas tradiciones del pensamiento social democrático de los países latinoamericanos. Se comprende que el autor manifieste simpatía por el proyecto "libertario" y "asuntivo", si usamos el aparato conceptual del propio filósofo mexicano, puesto que sus partidarios fueron Simón Bolívar y Andrés Bello, Francisco Bilbao y Esteban Echeverría, José Martí y otros insignes esadistas y políticos, escritores y pensadores latinoamericanos cuyas ideas tienen valor imperecedero.

* *América Latina*, núm. 12 (1986).

¹ *América Latina*, núm. 5 (1985), p. 88.

² Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, Moscú, Progreso, 1984.

El investigador se interesa sobre todo por la lucha, llena de colisiones dramáticas, por la idiosincrasia espiritual y cultural de los pueblos de América Latina.

Cómo romper un círculo vicioso de dependencia que hace que los latinoamericanos vuelvan continuamente a encontrarse en situación dependiente respecto a Occidente es el problema esencial planteado por el autor. En este plano investiga la filosofía de la historia americana descubriendo sus peculiaridades y rasgos característicos. Al mismo tiempo que dedica atención fundamental a los procesos que se operan en el ámbito de la conciencia, el filósofo mexicano destaca un rasgo que prevalece, a su juicio, en el pensamiento latinoamericano: su antinomia, o sea, la propensión a pensar con categorías en que una negación sigue a la otra sin que se opere su supresión (*Aufhebung*) dialéctica.

Creo que Leopoldo Zea señaló con acierto el fundamento de este tipo de pensamiento antinómico que refleja la aspiración de la filosofía de la historia americana a romper con el pasado dependiente para hallar su propia autenticidad. En realidad este intento de romper con el pasado, como lo muestra en el libro, llevó inevitablemente a la sustitución de unas formas de dependencia por otras. Cabe señalar que dichos procesos operados en el pensamiento reflejaron —naturalmente, con correcciones debidas a la relativa autonomía de los fenómenos de la superestructura— cambios sociales históricos mundiales que no pasaron de largo a América Latina y que, en primer lugar, guardaron relación con los procesos globales de incluir todos los países y continentes en el sistema capitalista mundial. Según Zea, los fundadores del socialismo científico, sin idealizarlo en modo alguno, vieron en la universalización del capitalismo una premisa importante de su sucesivo hundimiento y del advenimiento de una nueva era en las relaciones humanas. "Ahora bien, —subraya— el paso hacia el orden basado en la solidaridad de los hombres, implicaría el paso hacia el socialismo".

Con tal enfoque se hacen evidentes las causas de que el filósofo mexicano no rechaza por principio esquemas providencialistas y mesiánicos fundados, si cabe expresarse así, en "centrismos" de distinta índole. En su rechazo al enfoque "ptolemaico" del mundo, Zea considera: "Sería esto, por supuesto, la respuesta nacionalista al impacto colonizador e imperialista de Occidente. Pero también sería la negación del ideal socialista sostenido por Marx y Engels. Ideal por cuya realización ha venido trabajando, a pesar suyo, el propio capitalismo imperialista nacido en Occidente, el cual, al expandirse ha uniformado a la totalidad de los pueblos y hombres de

la Tierra". A mi juicio, este planteamiento del libro sirve de clave para comprender la concepción del autor en toda su vastedad.

En realidad, en el periodo de que se trata los países de América Latina se vincularon intensamente al orbe capitalista convirtiéndose cada vez más en una parte dependiente y explotada del mundo occidental. Los pueblos atrasados de América Latina deben ser civilizados: tal fue la consigna enarbolada por los adeptos del "proyecto civilizador" del que se habla mucho en el libro. No obstante, no hubo unidad en su campo. A la par de propagandistas de la "anglosajonización" de la "bárbara" América Latina, que sustentaban posiciones elitistas y oligárquicas (por ejemplo, el colombiano Florentino González), existió la tendencia democrática de la que fue preclaro portavoz el ilustre pensador argentino Domingo Faustino Sarmiento. No es casual que José Martí manifestara un profundo respeto a su sistema de ideas expuestas en la teoría de "civilización y barbarie". Pero más tarde, él mismo renunció a esta teoría al definir su posición del siguiente modo: la lucha conceptual no se libra entre la civilización y la barbarie, sino entre la seudosabiduría y la idiosincrasia.

Las causas de que José Martí elaborara la concepción de "nuestra América" concebida algo así como alternativa a la teoría de "civilización y barbarie" no se debieron, en definitiva, al enfrentamiento de dos enfoques contrarios, menos aún, antagónicos, en la estimación de los destinos históricos de los pueblos latinoamericanos. Se trataba ante todo de superar una situación histórica que podía no tener salida, puesto que la negación de una forma de dependencia conduciría a otra aún más omnicompreensiva y de sutil crueldad. Hablando con propiedad, sucedió precisamente así cuando en muchos países del continente llegaron al poder, en los últimos decenios del siglo pasado, hombres de los medios "modernizadores" de la oligarquía, estrechamente ligados a las metrópolis. Buscaron poner las ideas de Sarmiento y de Juan Bautista Alberdi, otro eminente argentino, al servicio de sus intereses, privándolas del contenido democrático, a lo que se opuso José Martí, consciente de que en aquellas condiciones el "proyecto civilizador" tenía rasgos antinacionales y antipopulares netamente expresos.

Me detuve en este aspecto porque, a mi parecer, sólo se apunta en el libro de Zea y no siempre se relaciona dialécticamente con las causas de la influencia estable y muy positiva tanto del "proyecto libertario" como del "proyecto asuntivo" —o sea, búsqueda de la propia autenticidad— sobre el pensamiento social en los países latinoamericanos. Las causas de tal influencia radican, ante todo, en que los adeptos de estos "proyectos" reflexionaban sobre las

vias para acceder a la idiosincrasia espiritual y cultural de los pueblos de la región, rechazaban a través de diversas motivaciones el capitalismo buscando otras coordenadas del desarrollo social. Es lógico que en aquella época estas búsquedas y reflexiones tuvieran matices de utopía social, sin salir del cauce de las ideas del socialismo utópico.

En vista de ello, surge naturalmente el interrogante sobre la necesidad de aclarar la entidad y la profundidad de la influencia que las ideas del socialismo utópico europeo ejercieron sobre el pensamiento social avanzado de América Latina. Esta influencia es indudable y significativa, y puede seguirse si nos remitimos a la herencia espiritual e ideológica de Simón Rodríguez, Esteban Echeverría, Fermín Toro, Francisco Bilbao y otros muchos. Ésta es la razón de que existan todos los fundamentos para plantear la cuestión de aclarar las causas de fondo de la estrecha y fructífera vinculación entre el pensamiento social europeo y el latinoamericano.

¿Cómo acogió el pensamiento social latinoamericano las utopías sociales europeas? Cabe señalar que sus representantes veían en la lucha de las masas populares del Viejo Mundo un importante factor para que la humanidad emprendiera el camino hacia el progreso social, hacia una sociedad basada en los principios de la asociación. Y es lógico que en sus opiniones se vislumbrara una honda coparticipación emocional con lo que ocurría en Europa. Echeverría expresó esta posición en el sentido de que América debía estudiar atentamente la evolución del pensamiento europeo, pero no seguirlo de manera ciega.³

El principal argumento de los partidarios de este enfoque consistía en que Europa, afectada por el "tumor maligno" del capitalismo, no estaba en condiciones de abrir nuevos caminos al desarrollo de la humanidad. Es simple advertir que semejantes razonamientos, a pesar de que contenían argumentos característicos de los socialistas utópicos, implicaban elementos de la dialéctica, la aspiración a la síntesis. En lo que se refiere a la evaluación negativa de las variantes del socialismo utópico europeo, cabe destacar que el correspondiente pensamiento latinoamericano carecía, como regla, de carácter contemplativo y concluso en el plano de la experimentación inherente en gran medida al pensamiento utópico europeo. De la guerra de independencia, que tenía carácter de revolución política, a la revolución social a tono con los intereses de los oprimidos y desamparados tal es el curso del razonamiento de los

³ Esteban Echeverría, *El dogma socialista-utopismo socialista (1830-1903)*, Caracas, Ayacucho, 1977, p. 96.

socialistas utópicos latinoamericanos que ayuda a adentrarse en algunas tendencias importantes en el desarrollo del pensamiento social de sus países.

El libro de Leopoldo Zea termina con una alta nota optimista. Habla de la importancia extraordinaria de las tradiciones de Bolívar y Martí para el futuro de América Latina. Son, efectivamente, grandes y fecundas tradiciones que tienen en alta estima todas las fuerzas progresistas del continente. También son entrañables a nosotros, latinoamericanistas soviéticos.

V. Maximenko: El libro de Leopoldo Zea es atractivo no sólo por la riqueza de su pensamiento, sino también, si cabe expresarse así, por su frescura intelectual. Sin duda, el autor se siente portavoz espiritual de los "parias de la Tierra" y en esto residen las raíces más profundas de su criterio sobre la historia de su continente natal. Pero, al mismo tiempo, entre otros pensadores del "Tercer Mundo" su enfoque es original. Tiene gran relevancia el hecho de que Zea no se enmarque en el espacio latinoamericano: su horizonte es el mundo y no sólo el "tercero".

En el prefacio de la edición soviética el autor formula una idea que le es muy propia. La de que los pueblos son iguales porque son diferentes. Es difícil comprender la lógica de esta relación causal sin considerar la experiencia de la lucha de liberación nacional. En todo caso, la idea de la igualdad en la diferencia, a través de la diferencia y en virtud de la diferencia, se nutre de fuentes filosóficas completamente distintas de las de la idea de igualdad, que hizo su aparición sobre el terreno del derecho natural. En esto radica, a mi parecer, algo fundamental que arroja luz sobre la metodología de Zea en sus búsquedas del sentido de la historia latinoamericana.

La epopeya de la lucha por la identidad nacional determinó la posición clave en la conciencia de los pueblos participantes en esta lucha de varios conceptos que se universalizaron como resultado de que "el europeo se proyectara sobre el mundo por él descubierto", pero que absorbieron, a medida que se iba divulgando, un contenido distinto en principio del que existió en su patria espiritual. En primer lugar se trata de conceptos como libertad, igualdad y soberanía.

Para Oriente, que "despertaba", al igual que anteriormente para América Latina, lo que más importaba no era la soberanía del "pueblo", en lucha contra el despotismo, sino la soberanía de la "nación" que se autodeterminaba oponiendo resistencia al dominio de las fuerzas de otras etnias y razas. No la igualdad an e

la ley cívica, que elimina el privilegio, sino la igualdad en la comunidad de Estados. El Estado nacido de la revolución nacional libertadora era una encarnación acabada de la soberanía y la igualdad. Congruentemente, el concepto "libertad", que impregna la ideología del movimiento de liberación nacional, se hizo realidad no como la libertad respecto al Estado, sino como libertad para el Estado.

La lógica del nuevo igualitarismo "iguales por ser diferentes" tiene, por ende, una profunda argumentación ontológica que se resume en que la mayor parte de la humanidad se incorporó a la civilización moderna de un modo distinto que sus precursores. Dicha diferencia se refiere no sólo al orden del desarrollo, sus etapas, etcétera, sino también al propio contenido del proceso histórico.

La diferencia, desde este ángulo, no es algo inicialmente original; es una parte de la vida histórica en las condiciones de la universalización comunicativa y del desarrollo desigual. Con su análisis de "proyectos" —colonizador, libertario, conservador y civilizador— Zea llama a trabajar con el concepto "diferencia". A pesar de que estos "proyectos" no son univalentes, en conjunto resumen la ideología del pasado, la que incluso desde la altura del "proyecto asuntivo" no es una conciencia "falsa" o "falsificada": son proyectos ideológicos —no importa que sean parciales y estrechos desde el punto de vista clasista— de transformación de la realidad, por medio de los cuales la conciencia social trató de adquirir su soberanía.

¿Qué significa, en vista de ello la "nueva realidad" de Zea, "la asunción de realidad e ideales del pasado en lo que debería ser el futuro"? ¿Qué significa la "doble lucha" mencionada por él, si la entendemos como abanono por la conciencia de infinitas y estériles agitaciones entre dos filas de absolutos (civilización, desarrollo, progreso, por un lado y lengua, religión, raza, por otro)? Creo que estas interrogantes reflejan con toda nitidez los recovecos en los que se halla más de una vez la conciencia latinoamericana, asiática y africana y las perspectivas que llegan hasta la actualidad de los proyectos ideológicos del pasado, a la vez denegados y considerados por el pensamiento, y que no deben ser olvidados.

En cuanto a los recovecos, Zea ve dos. El primero espera a la conciencia imitativa que, con vistas a transformaciones, trata de aprovechar la experiencia "avanzada" madura pasando por alto el crecimiento secular de los frutos de esta experiencia. Tal conciencia, que recuerda el vano intento de mudarse de piel, está condenada a agotarse corriendo tras el fantasma de la universalidad fic-

ticia. Otro recoveco es al que lleva el paroxismo de la "idiosincrasia" y la "esencia ancestral", un intento muy reaccionario de presentar la cultura de otros no sólo como absolutamente extraña, sino también como peligrosa. Ningún pensador, ningún pueblo, puede rebasar los límites de la realidad formada por la comunidad de destino histórico y cultural, pero pasó a ser parte inalienable de este destino (por más que hablen de la esencia "latinoamericana" y otras) el encuadramiento de los pueblos y las culturas en el proceso de desarrollo que se caracteriza por la universalización desigual de la comunicación.

El conocimiento y la conciencia del pasado buscados por el filósofo mexicano implican extraer todos los eslabones de la cadena que surge en sustitución consecutiva de proyectos de transformación. La lección metodológica final que da Zea al lector y que la formularía del modo siguiente: la filosofía de la historia que ve en la noosfera la dinámica de proyecciones ideológicas tiene un indudable sentido pragmático, al abrir ante un revolucionario o reformador de nuestros días perspectivas para fundamentar las tareas corrientes y al formular principios para trazar objetivos que se hacen realidad por la acción colectiva.

A. Jarlámenko: Uno de los problemas centrales planteados por Zea es el de las vías históricas para la formación de la tradición teórica, incluida la filosófica, en los países de América Latina. El pensador mexicano busca la clave para interpretar este proceso en el ámbito de la concepción filosófica de la historia. Zea revela también los rasgos esenciales del pensamiento filosófico clásico eurocidental a partir del punto superior de su desarrollo. La filosofía de Hegel: "La filosofía de la historia europea u occidental se caracteriza por la *Aufhebung* (supresión) hegeliana. Esto es, una filosofía dialéctica, que hace del pasado instrumento del presente y del futuro, mediante un esfuerzo de absorción o asimilación". A diferencia de ésta, como manifiesta Zea, la filosofía latinoamericana de la historia siempre se ha mantenido empeñada "en cerrar los ojos a la propia realidad, incluyendo su pasado, pretendiendo ignorarla por considerarla impropia y ajena". Esta diferencia es connatural, por cierto, no sólo a la filosofía de la historia, sino al pensamiento filosófico y hasta teórico en general, y Zea, a partir de los distintos destinos históricos de ambas regiones, trata de explicar por el hecho de que existe una oposición entre, por un lado "la historia europea u occidental, como una historia de absorciones y asimilaciones y, por el otro, la historia latinoamericana, hecha de yuxtaposiciones".

La forma sumamente general de expresar esta idea deja sin claridad el problema de qué fue primero: la historia real o su concepción teórica. Desde las posiciones del materialismo histórico se trata del reflejo en la conciencia social de las peculiaridades del desarrollo de las viejas colonias y semicolonias. Su historia entraba frecuentemente en una nueva etapa no por haber madurado para ello todas las premisas objetivas y subjetivas dentro de estos países, sino por haber cambiado (nótese, además, que no por sus esfuerzos, y a veces a pesar de ellos) el sistema capitalista mundial en conjunto —la división internacional del trabajo, la relación entre las fuerzas de clase y políticas, etcétera— poniendo a sus eslabones periféricos atrasados ante el dilema cruel: perecer o reestructurarse de acuerdo con las nuevas condiciones. Con la particularidad de que no siempre quedaban cumplidas las tareas objetivas del periodo precedente, ni solucionadas en lo fundamental y "suprimidas" sus contradicciones ni "asimilados" por la sociedad sus resultados, o sea, dejaron de percibirse por la conciencia social como algo ajeno (así fue el proceso en los países desarrollados). Tal, por lo visto, es la esencia de la posición subordinada, dependiente de uno y otro país en el sistema capitalista mundial.

1. Petrovski: Cualquiera que sea la etapa de la historia de las ideas en América Latina que estudió Zea, siempre revela en cada una dos modelos característicos —denominados por él "proyectos"— sobre los que se estructuran las más diferentes utopías del futuro latinoamericano. Un modelo remonta hasta Juan Ginés de Sepúlveda y puede ser definido como "conservador". Se orienta en su base al totalitarismo del sistema político ibérico, el desprecio absoluto por la realidad latinoamericana "bárbara" o "satánica", la ambición de echar al olvido la cultura indígena y evitar que la cultura cristiana se contagie de la autóctona. Los pensadores cuyas elucubraciones estriban en este modelo abogan por la "imposición del pasado colonial". Semejantes ideas, como demuestra Zea, están ligadas al "complejo de superioridad moral" propio de la visión del mundo criollo. En el centro de los proyectos utópicos de los pensadores de esta índole (A. Bello, W. de Rein, O'Leary) se halla la ciudad. El pasado colonial se toma por el tiempo utópico.

Otra posición, como hace ver Zea, consiste en la negativa a aceptar la realidad tal cual es, porque esta realidad fue impuesta a América Latina como resultado de la expansión colonial. Es más, se niega la propia historia. Esta posición sólo considera auténtica la cultura indígena —o la mestiza— y rechaza categóricamente la herencia cultural ibérica. Filósofos cuyas ideas radican en este mo-

delo (L. Alamán, H. Ureña y otros) proponen adaptar a la realidad latinoamericana el proyecto igualitario estadounidense. Zea denomina "civilizador" a este modelo. En su opinión, guarda relación con el "complejo de inferioridad" cultural típico del mestizo bastardo. A diferencia del primer modelo, este se caracteriza por idealizar el tiempo de la provincia precolonial y convertirlo en utopía del futuro.

"Traduciendo" ingeniosamente los planteamientos de un proyecto al lenguaje del presente, propio de ambos, y también el sentido romántico con que se niegan mutuamente. Para poder superar la tendencia colonialista del primer proyecto y la orientación neocolonialista del segundo, y transformar la realidad, es necesario, en opinión de Zea, "ser contemporáneo de la propia realidad", o sea, admitir la realidad actual y tomar conciencia de la dialéctica de sus contradicciones. Sólo avanzando de la "concienciación a la concienciación" se podrán realizar los planteamientos del proyecto "asuntivo" orientado a construir una "nueva realidad" en los marcos de la realidad concebida. De tal modo, Leopoldo Zea sustituye la utopía del "pasado-futuro" por la realidad del presente hecha conciencia. La autognosis se convierte, efectivamente, en una "poderosa fortaleza, un baluarte", porque en sus andamios no trabajan pensadores dispersos de Uruguay o de México, sino latinoamericanos solidarios. Filosofía de la historia americana enfáticamente unitaria: une al latinoamericano con el hoy, explica la sucesión cronológica de ideas filosóficas, elimina la antinomia morbosa "complejo de inferioridad-complejo de superioridad", iguala al criollo y al mestizo, contribuye a cumplir un proyecto muy importante en el cual el latinoamericano encontrará su propia autenticidad.