



## AVISO LEGAL

Título: *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*

Autor: Medin, Tzvi

Colaborador: Guayasamín, Osvaldo (diseñador de portada)

ISBN: 968-58-0643-8

Forma sugerida de citar: Medin, T. (1992). *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1983 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510  
Ciudad de México, México.

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

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional).  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

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. Pueden 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.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

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

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

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

NUESTRA AMÉRICA



Tzvi Medin

**Leopoldo Zea:  
Ideología  
y filosofía  
de América Latina**

Universidad Nacional Autónoma de México



**LEOPOLDO ZEA:  
IDEOLOGÍA, HISTORIA Y FILOSOFÍA  
DE AMÉRICA LATINA**

**COORDINACIÓN DE HUMANIDADES**

TZVI MEDIN

LEOPOLDO ZEA: IDEOLOGÍA,  
HISTORIA Y FILOSOFÍA  
DE AMÉRICA LATINA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO 1992

**Primera edición 1983  
Primera reimpresión 1992**

**DR © 1983, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.**

**DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES**

**Impreso y hecho en México**

**ISBN 968 - 58 - 0643 - 8**

## PRÓLOGO

La obra de Leopoldo Zea lo ha convertido, más allá de las controversias sobre la misma, en uno de los clásicos del pensamiento latinoamericano, y por lo tanto no necesitamos comenzar con justificación alguna en relación al tema tratado en nuestro estudio. En cambio sí es necesario que digamos algunas palabras sobre la forma que hemos elegido para la presentación del mismo. Nuestro objetivo es escribir este libro tanto para el lector no especializado en la materia como para los especialistas en la misma. A pesar de que esto parece una empresa difícil y quizás a primera vista imposible, al avanzar en nuestra investigación hemos ido constatando que ello no sólo es posible sino inclusive necesario. El problema básico con respecto al logro del doble objetivo consiste principalmente en que para el lector no especializado es necesario presentar el contenido de la obra de Zea, mientras que para el lector familiarizado con la misma sería dable conformarse con una interpretación esencial y crítica de sus escritos. Pero al leer muchos de los estudios hechos sobre Zea constatamos que en gran parte de ellos se considera fundamentalmente como la concepción o el pensamiento de Zea tal o cual parte de una obra que se extiende durante cuarenta años y en más de treinta libros e innumerables artículos. O sea que la apreciación de su obra parecería que requiere, también en el ámbito específicamente profesional, una exposición de su obra que refleje el desarrollo de su pensamiento, y en ese sentido se da la coincidencia con la necesidad de una exposición del mismo para el lector no especializado. Lógicamente que toda exposición constituye una interpretación, y por lo tanto en las tres primeras partes del libro el lector encontrará una exposición— interpretación de la obra de Zea. Las apreciaciones críticas sobre la misma han sido dejadas para el capítulo cuatro, donde serán presentadas ampliamente y valorizadas críticamente. Esto se ha hecho así para posibilitar la fluida presentación de la obra de Zea comprendiendo la evolución de la misma, y posteriormente poder comprender las apreciaciones críticas y valorarlas en función del conocimiento de toda la obra.

Es éste un estudio incompleto, por lo menos en la misma medida que Leopoldo Zea aún continúa en su incansable labor, pero tenemos la esperanza de poder ofrecer al lector un estudio que refleje lo esencial de lo escrito por Zea hasta el momento y la problemática propia de su obra.

El doctor Abelardo Villegas, la maestra María Elena Rodríguez Ozán

y el doctor Ignacio Sosa, todos ellos profundos conocedores de la problemática de la filosofía latinoamericana, leyeron el manuscrito de este trabajo y le hicieron observaciones y objeciones que fueron de sumo valor para la consideración definitiva del mismo. A ellos, mi muy especial agradecimiento.

Está demás señalar que soy el único responsable por lo expresado en el mismo.

## I. TOMA DE CONCIENCIA E HISTORIA DE LAS IDEAS

### 1. *Horizonte y raíces de la preocupación filosófica de Leopoldo Zea*

El primero de septiembre de 1939 irrumpió la Segunda Guerra Mundial, y con ella se develaba definitivamente el derrumbe de los valores del mundo occidental.<sup>1</sup> El mismo mundo que había sido fuente de inspiración y modelo de imitación para la América Latina se convertía en la arena de la más increíble negación de lo humano, de lo racional y de lo moral. Es esta crisis del mundo occidental la que constituye el horizonte y en parte el punto de partida del pensamiento de Leopoldo Zea, quien comienza ya en 1940 con los primeros escritos de lo que se convertiría con el pasar de los años en una prolifera y fructífera obra histórica y filosófica. Véamoslo en las palabras del mismo Zea, tal cual lo expresa en uno de sus primeros artículos en 1942:

...América vivía cómodamente a la sombra de la cultura europea. Sin embargo esta cultura se estremece en nuestros días, parece haber desaparecido en todo el continente europeo. El hombre americano que tan confiado había vivido se encuentra con que la cultura en la cual se apoyaba le falla, se encuentra con un futuro vacío, las ideas a las cuales había prestado su fe se transforman en artefactos inútiles, sin sentido, carentes de valor para los autores de las mismas. Quien tan confiado había vivido a la sombra de un árbol que no había plantado se encuentra en la intemperie cuando el plantador lo corta y echa al fuego por inútil. Ahora tiene que plantar su propio árbol cultural, hacer sus propias ideas...<sup>2</sup>

Es así que en los momentos en que se priva a América de sus muletas europeas, por haberse éstas roto en añicos, se plantea el desafío y la responsabilidad de un ponerse a andar por sí mismos, de un auténtico pensar americano. Pero es importante señalar que la crisis europea despierta en Zea no sólo esta necesidad, sino también, desde un primer momento, la

<sup>1</sup> Es interesante señalar que Zea considera que la Segunda Guerra Mundial dio comienzo en 1936 con la Guerra Civil en España. Véase Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Ed. Porrúa, 1978, p. 39. En lo sucesivo al citar los libros de Zea nos limitaremos a escribir solamente las iniciales de su nombre.

<sup>2</sup> L. Z., "En torno a una filosofía americana", en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Editorial STYLO, 1948, p. 166. Originalmente publicado en 1942.

preocupación por los peligros que acechan a lo que considera la esencia misma del hombre en cuanto tal: su libertad. En un trabajo escrito en 1941 Zea considera que el mundo en esos momentos críticos sufría de la predominancia de los superhombres, de la masa amorfa y de los individualistas. Los primeros se consideraban los salvadores de la humanidad y pensaban que esa salvación residía en el ciego acatamiento de las formas de vida por ellos inventadas; los segundos, la masa, en los cuales los superhombres encontraban su complemento, que carecían de toda individualidad, "hacen lo que los demás hacen; no innovan sino repiten... instrumentos deshumanizados con los cuales los dominadores van cerrando, día a día, la circunstancia del *hombre*".<sup>3</sup> Y finalmente los individualistas, que se preocupan exclusivamente por sus intereses particulares, considerando que los mismos no tienen nada que ver con los de los demás, con los de la sociedad toda, y por lo tanto "han ido sacrificando a estos *demás* en las fauces del monstruo insaciable, con la esperanza de salvarse".<sup>4</sup>

Frente a este peligro del absolutismo deshumanizador que se cernía y se concretaba en la realidad del continente europeo, Zea considera que la salvación residía en la conciencia y en el sentido de responsabilidad:

Se quiere que todo hombre sea responsable de sus actos, porque sólo en la responsabilidad se puede encontrar la verdadera libertad... la salvación del hombre está en su individualidad, en lo que le es propio, y al hombre sólo le es propio el hacer su vida. Sólo siendo cada hombre responsable de sus actos es como se evita caer en los extremos que hemos señalado; porque tanto la masa como el dictador y el individualista son irresponsables. La masa es tal porque no quiere responder ante nadie, por eso busca un responsable. El dictador no responde ante nadie, es a su vez un instrumento, el instrumento de una idea fija. El individualista rehúye toda responsabilidad, no quiere dar cuenta de sus actos, ni que se le den de los actos de los otros.<sup>5</sup>

Es así que desde el primer momento la preocupación por lo esencialmente propio, por un lado, y por lo humano en general, por otro, convergen en el acentuamiento del sentido de la responsabilidad, sentido de responsabilidad que por ser esencialmente humanista se abocará a lo americano o mexicano en tanto circunstancia humana, circunstancia particular, como todas, de la solución de cuya problemática pueda quizás beneficiarse esa humanidad en crisis. He aquí el punto de partida de Zea: la preocupación por una toma de conciencia y una responsabilidad que permitan la salva-

<sup>3</sup> L. Z., "El sentido de la responsabilidad en la filosofía actual", en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, p. 114. Publicado originalmente en 1940.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> *Idem*, 115.

ción de la libertad por la libertad, o sea por el ejercicio de la misma. Éste será el punto de partida de una labor intelectual que finalizará con una filosofía de la liberación. Pero ese final ya se encuentra presente en el mismo punto de partida y se encontrará presente a lo largo de la obra toda. Ya en 1940, en el primero de sus artículos filosóficos Zea escribía los siguientes conceptos: "La filosofía actual es la del hombre que se enfrenta a su amenazante circunstancia; la del hombre que trata de salvar su libertad, su individualidad."<sup>6</sup>

Esta preocupación primaria y esencial por la libertad se encuentra basada fundamentalmente en la ontología humana y en la concepción de la historia del eminente filósofo español Ortega y Gasset, filósofo que para 1940 ya había sido leído seriamente por Zea. En 1940 éste escribe un artículo titulado *El sentido de la responsabilidad en la filosofía actual*, en el que a pesar de que no recuerda a Ortega y Gasset específicamente, presenta una visión del ser humano en función de todas las categorías básicas del pensador español.<sup>7</sup> Poco después, en 1941, Zea publica un ensayo bajo el título *Ortega y la historia*, en el que estudia especialmente "La historia como sistema", y en el que se refiere explícitamente a la ontología del ser humano subyacente en la concepción de la historia de Ortega. Y así cita e interpreta Zea a Ortega en ese tópico central que hemos señalado, el de la libertad:

La naturaleza humana es una naturaleza que el hombre mismo va haciendo, a diferencia de la de las cosas, que es una naturaleza hecha. "Frente al ser suficiente de la substancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es propiamente menesteres." En este ser indigente, menesteroso, está la libertad del hombre, que es libre porque no tiene hecha su vida, su ser. Las cosas carecen de libertad en cuanto tienen hechas su ser. "Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez para siempre en ningún ser determinado."<sup>8</sup>

O sea que en su misma esencia el hombre es libertad, "y al hombre sólo le es propio hacer su vida".<sup>9</sup>

Pero a pesar de que el mismo Ortega y Gasset se volvió hacia la comprensión de su circunstancia española, es interesante el precisar que en un

<sup>6</sup> *Idem*, 110.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> L. Z., "Ortega y la historia", en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, p. 141. Publicado originalmente en 1942.

<sup>9</sup> *Idem*.

principio lo fundamental para Zea no fue su preocupación filosófica por lo mexicano, sino esta concepción del ser humano en tanto libertad, al grado que tuvo la intención de dedicarse en lo profesional a la investigación de... los presocráticos, especialmente a aquellos que veían en el hombre la medida de todas las cosas. Más aún, Zea intentó, en el mismo espíritu, llegar a las filas de los republicanos durante la Guerra Civil Española, pero se vio impedido de hacerlo al hundirse el barco que lo debía transportar.<sup>10</sup> Será sólo con el consejo de Gaos que se volcará por completo al estudio de su propia circunstancia nacional; pero este vuelco se dará en el contexto más amplio de su humanismo básico, en el que se vuelve sobre sí mismo para reivindicar su propia humanidad. Es importante el poner atención a estos escritos tempranos de Zea, porque de ese punto de partida no se llega a chauvinismos estrechos, sino a la exigencia de una humanidad plena y universal, patrimonio de todo hombre en tanto tal.

Con el pasar de los años Zea se convertirá en una de las grandes águilas del pensamiento mexicano y latinoamericano, pero no fue la primera golondrina. A nivel latinoamericano Francisco Miró Quezada escribe sobre los "patriarcas" (Alejandro Deustua, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Korn, Antonio Caso, etcétera), sobre los "forjadores" (Francisco Romero, Samuel Ramos, Víctor Andrés Belaúnde, etcétera), y finalmente sobre la "tercera generación" en la que incluye al propio Zea.<sup>11</sup> En México, específicamente la revolución de 1910 dio origen al desarrollo de un nacionalismo que permeó paulatinamente todas las capas de la creación cultural mexicana, y que encontró en la labor de José Vasconcelos como secretario de educación del presidente Obregón su impulso oficial e institucional. Las pinturas de un coloso como Diego Rivera o las novelas de un Mariano Azuela, por ejemplo, eran magníficas expresiones de ese esfuerzo que elevaba de las entrañas de la realidad mexicana una cultura propia. Paulatinamente también la filosofía se abrió a esta labor. Vasconcelos, a pesar de que hay quien señala su "formidable desconocimiento de las realidades sociales y culturales de hispanoamérica",<sup>12</sup> fue aclamado por la juventud como el "Maestro de América", y en sus libros elevó la idea de una *raza cósmica*, apuntando al mestizaje de Iberoamérica como a aquel crisol de razas del cual surgiría una auténtica y nueva cultura universal.<sup>13</sup> Antonio Caso,

<sup>10</sup> Entrevista del autor con Zea, México, 1980.

<sup>11</sup> Francisco Miró Quezada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974. Véase el prólogo.

<sup>12</sup> Fernando Salmerón, "Los filósofos mexicanos del siglo xx", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 3a. edición, México, UNAM, 1980, p. 263.

<sup>13</sup> Véase "La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana", en *José Vasconcelos, Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1957-61, 4 vol.

por su parte, desarrolla en un principio un escepticismo antintelectualista, y pasa posteriormente al pragmatismo y al dualismo, pero en todas sus búsquedas filosóficas mantiene como esencial lo que llama "la patria mexicana". Caso llama a "erigir la realidad social mexicana en elemento primero y primordial", y considera que las miserias y las tragedias de México son el producto de "la imitación irreflexiva".<sup>14</sup> Y entre otros, prominentemente un alumno de Caso y uno de los maestros de Leopoldo Zea, Samuel Ramos, quien publica en 1934 un libro bajo el título de *El perfil del hombre y la cultura en México*.<sup>15</sup> "La preocupación que Caso siente por la realidad mexicana", escribe el mismo Zea, "se va a convertir en Ramos en una preocupación estrictamente filosófica".<sup>16</sup> En el mencionado libro de Ramos éste se dedica a llevar a cabo lo que denomina "un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura mexicana", y ello por medio de los conceptos básicos de Adler. Estudiando la relación de la cultura mexicana con la cultura europea Ramos señala principalmente el sentimiento de inferioridad que caracteriza al mexicano como consecuencia de su autovalorización en función de una escala de valores europea. Pero Ramos, que considera que el mexicano no es inferior sino que se siente inferior, estipula que la posibilidad de la concientización de esta situación por parte del mexicano le posibilitará el sobreponerse a la misma: "La virtud que más urgentemente hay que aconsejar al mexicano actual, es la sinceridad para que arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico."<sup>17</sup>

El mismo Ramos, impulsando a una filosofía nacional e intentando comenzar esa labor por sí mismo, se apoya para la justificación de su objetivo en el historicismo de Ortega y Gasset, considerando que "podía muy bien servir a la definición de la circunstancia mexicana, a la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra cultura y la forma en que éstas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano".<sup>18</sup>

Y he aquí que en 1938 llegan a México, provenientes de España, precisamente algunos de los más destacados alumnos del filósofo español, entre los que destaca de inmediato José Gaos, el maestro por excelencia de Zea.

Gaos, quien se desempeñara como rector de la Universidad de Madrid

<sup>14</sup> Para un estudio sobre la filosofía de Caso puede verse Rosa Krause de Kolteniuk, *La filosofía de Antonio Caso*, México, UNAM, 1961.

<sup>15</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3a. edición, Argentina, Espasa-Calpe, 1951.

<sup>16</sup> L. Z., *La filosofía en México*, México, Libro-Mex, 1955, vol. I, p. 71.

<sup>17</sup> Samuel Ramos, *op. cit.*

<sup>18</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, 1943, p. 153.

se consideró *trasterrado* y no *desterrado* a México; o sea que consideró la nueva circunstancia (México) que le había deparado el destino (léase el totalitarismo franquista) como una circunstancia propia, y se abocó de inmediato a su reflexión filosófica sobre la misma. Tanto en su obra escrita como en su magisterio, Gaos irradió una influencia determinante, y lleva de las manos, por así decirlo, a sus alumnos más destacados, impresionando en especial la rigurosidad metodológica que les imponía. El mismo Zea recuerda al respecto:

Con entusiasmo contagioso estimula y orienta vocaciones. Potenciando trabajos, por más sencillos que sean, hace que los discípulos se sientan impulsados en su continuación. Insistiendo en que toda meditación filosófica es una meditación que hace el hombre sobre su realidad, sus discípulos son llevados a trabajar sobre esa realidad que nos es tan cercana: México. Su obra continúa y completa así la realizada por el maestro Caso y la que realiza Samuel Ramos, estableciendo un fuerte eslabón entre estos brecheros de la filosofía mexicana y los que en adelante trabajen sobre ella.<sup>19</sup>

No es nuestra intención, de ningún modo, apuntar ni siquiera a los principios elementales de los filósofos recordados aquí suscitadamente, sino el volver a recordar la existencia de esa creciente y progresiva preocupación cultural y filosófica por lo mexicano, preocupación nacionalista que constituye la raíz y la savia propia de las que se alimentará en un principio Leopoldo Zea, en la aventura intelectual que comenzará en 1940 bajo el horizonte del derrumbe de la cultura y de los valores de la Europa de la Segunda Guerra Mundial.

Pero el horizonte en el que surge la nueva preocupación filosófica la convierte *a priori* en sumamente problemática. No se trata ya de algo que puede ser importado o imitado, sino de una tarea a cumplir, de un desafío problemático, al grado que tanto sus objetivos como su misma posibilidad exigían no sólo una definición sino también una justificación.

## 2. Ideología e instrumental filosófico

No es casualidad el que hablemos del instrumental filosófico y no de influencias filosóficas o de sistemas filosóficos. Desde un principio se hace patente en Zea esa sensación, o postura de falta de complejos de inferioridad cultural, de comprensión de su existencia como libertad y responsa-

<sup>19</sup> L. Z., *La filosofía en México*, vol. I, p. 84. Con respecto a los maestros españoles véase Ramón Xirau, "Los filósofos españoles desterrados", en *Estudios de Historia de la filosofía en México*, pp. 296-318.

bilidad que deben expresarse desde un principio como una negación a vivir como un mero reflejo europeo. Por el contrario, el americano es el sujeto y no el objeto, y en tanto sujeto histórico él será el que instrumentará a las creaciones y a los frutos de la cultura europea acorde a sus propios intereses existenciales. Es por esto que no podremos captar el pensamiento de Zea en sus diferentes etapas, ni como hegelianismo, ni existencialismo, y ni siquiera como un exclusivo historicismo ortegiano: todos serán instrumentos en función de sus objetivos específicos. Zea es Zea, y ejemplifica así en su labor, quizás inconscientemente, lo que predica en su filosofía: América debe ser América. En realidad Zea no ahondará sistemáticamente en la problemática filosófica de los sistemas con que se va topando, sino que verdaderamente obsesionado con lo que considera su misión intelectual y existencial, va seleccionando exclusivamente los instrumentos relevantes para su tarea. En este sentido es dable captar a Zea desde el principio de su obra como un ideólogo actuando intencionalmente en función de intereses específicos, intentando explicarlos racionalmente y por ende justificarlos. Pero como hemos señalado, y aún demostraremos ampliamente, ese interés específico y existencial de Zea es el de la libertad y liberación, y por ende si es dable ver en Zea un ideólogo, será un ideólogo de la liberación en búsqueda de una filosofía de la liberación. Pero más aún, Zea considera que en su actitud ideológico-filosófica expresa explícitamente lo que es propio, aunque por lo general implícitamente, de toda filosofía.<sup>20</sup>

Mas a pesar del instrumentalismo ecléctico que señalamos en Zea, no cabe duda que inclusive esa misma actitud encuentra su posibilidad y su justificación fundamentalmente en el historicismo ortegiano, o sea en el circunstancialismo y el perspectivismo del gran maestro español. En sus años de estudiante Zea lleva a cabo una serie de estudios filosóficos sobre la filosofía clásica, la medieval, Vico, Croce, y Scheler, e inclusive adoptará algunos de sus conceptos básicos, pero también esto se hace desde la perspectiva historicista y en realidad buscando las raíces filosóficas de Ortega. Las mismas apreciaciones críticas de estos filósofos se harán desde el ángulo de la perspectiva historicista, y ello se ve ilustrado patentemente, por ejemplo, en las sentencias con las que concluye su estudio sobre Scheler:

Ha convertido (Scheler T. M.) al hombre contingente en un hombre eterno, en un hombre que siempre se está haciendo y realizando; pero no logra su propósito, pues lo que salva —el hombre plenario— no es hombre que vive y muere —el único hombre que importa salvar— sino un hombre ideal.

<sup>20</sup> Su concepción de la filosofía en tanto ideología será presentada fundamentalmente en el capítulo III, apartado 1.

El hombre al que se trata de salvar se convierte en instrumento de este hombre ideal, y tiene que ser así, pues el hombre real es tiempo, historia, contingencia, querer *salvarle* de esto, es querer otra cosa que un hombre. En Scheler como en toda filosofía, se da la tragedia de querer salvar lo contingente en lo absoluto, sacrificando la contingencia misma.<sup>21</sup>

Y más aún, no sólo la crítica sino inclusive la misma selección de los temas investigados por Zea en sus años formativos se lleva a cabo en función de lo que pueden aportar como hitos en la comprensión de la evolución histórica o temática del historicismo o hacia el historicismo.

Pero ¿qué implica el historicismo ortegiano que esgrime Zea en los comienzos de su labor intelectual, y por qué es tan relevante para ser instrumentado en el enfrentamiento con la crisis de la cultura europea y en el abocamiento al desarrollo de una filosofía mexicana o americana?

En primer lugar la filosofía de Ortega proporciona tanto la urgencia como la justificación para la aventura intelectual del filosofar propio. En sus *Meditaciones del Quijote*<sup>22</sup> Ortega concentra su circunstancialismo en contadas palabras:

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo... Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un logos en el Manzanares... Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar a él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan en entrar a la cocina donde se encuentra, grita Heráclito: ¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses.<sup>23</sup>

O sea que se da la reivindicación de la circunstancia particular, específica, histórica, frente a las abstracciones universales, y se estipula la necesidad de su comprensión, cuya validez no será menos universal por ser particular, puesto que "no hay cosa en el orbe donde no pase algún nervio divino". Ortega otorga la justificación a la vuelta del intelecto filosófico de los cielos infinitos al terruño de cada uno, pero, y es importante el señalarlo, sin que ello implique la renuncia a esos cielos filosóficos universales: "*Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el Campo de Ontígola.*"<sup>24</sup>

<sup>21</sup> L. Z., "La historia en la filosofía de Scheler", en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, p. 161.

<sup>22</sup> José Ortega y Gasset, *Obras completas*, tomo I, p. 309.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 322.

<sup>24</sup> *Idem*. Subrayado nuestro.

Y por otro lado la justificación epistemológica surge del perspectivismo del Ortega de *El tema de nuestro tiempo*:

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital. Sin el desarrollo, el cambio, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituye la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorado. El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto, y por lo tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde "lugar ninguno".<sup>25</sup>

De aquí que una filosofía mexicana o americana, propia de la circunstancia específica, no sólo es posible, sino que es inclusive imprescindible como aportamiento esencial al logro de la verdad. El circunstancialismo implica la urgencia vital de un filosofar propio del yo sobre su circunstancia, el perspectivismo lo plantea como un aportamiento para el logro o el acercamiento constante a la misma verdad universal. Pero más aún, el perspectivismo no sólo legitima ese filosofar sobre la circunstancia, sino que además sitúa esa legitimización a nivel universal, evitando el temor del provincialismo:

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera cada individuo, cada generación, cada época es como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta.<sup>26</sup>

Y más aún, Ortega aporta también al curso que cobraría en un principio la obra de Zea, el abocarse al estudio de su circunstancia. En *Historia*

<sup>25</sup> *Idem*, vol. III, p. 200.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 202.

como sistema, publicado en 1940 y comentado por Zea en 1941, Ortega escribe que

... el hombre tiene que *estar* siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida depende primordialmente de las creencias en que *está* y que los cambios más decisivos en la humanidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias. El diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de una época, de un pueblo— tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones.<sup>27</sup>

Y Ortega aun agrega que por creencias no se refiere únicamente a las ideas que se piensan, las meramente intelectuales, sino aquellas en que además se cree. De aquí el camino es corto a “la filosofía de la filosofía” de Gaos, y todo ello, pasando fundamentalmente por Max Scheler y por el concepto de ideología de Karl Mannheim nos conducirá a la historia de las ideas en tanto ideologías, a la que Zea dedicará sus primeros y fructíferos esfuerzos en *El positivismo en México*, en sus dos partes<sup>28</sup> y en *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*.<sup>29</sup> Decimos pasando por Mannheim puesto que Zea se vio sumamente influenciado por algunos de los conceptos básicos elaborados por el mismo, e inclusive le dedicó un pequeño ensayo a *Ideología y utopía*. Zea señala que Mannheim demostró que “cada idea enmascara los diversos intereses de los grupos que la sustentan. Detrás de cada concepción política hay un cúmulo de fuerzas irracionales: intereses de clase, apetitos de poder, etcétera, que se justifican en las teorías que mantienen”. Y en *El positivismo en México* Zea escribe que Mannheim “sostiene la tesis, a la que me adhiero, de que toda ideología es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que le son propios por medio de una doctrina o teoría que es lo que Mannheim llama teoría”.<sup>30</sup> Esta conceptualización del concepto de teoría en tanto ideología, que racionaliza y justifica intereses particulares será instrumentada por Zea en el estudio de las ideas ya desde el comienzo de sus primeras investigaciones. Pero más aún, parecería que Zea se vio también sumamente influenciado por Mannheim en lo que se refiere al papel que le corresponde al filósofo de la historia:

<sup>27</sup> *Idem*, vol. VI, p. 13.

<sup>28</sup> L. Z., *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968. Originalmente este libro fue publicado en dos volúmenes; el primero en 1943 bajo el título de *El positivismo en México* y el segundo en 1944: *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.

<sup>29</sup> L. Z., *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano. Del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949.

<sup>30</sup> L. Z., *El positivismo en México*, p. 40.

Cada filósofo de la historia ha sido el portavoz de los intereses de su época y de su grupo social, y ha hecho síntesis históricas de acuerdo con tales intereses, escribe Zea, se han hecho síntesis de carácter absoluto, supratemporales, con pretensión de validez en cualquier tiempo y cualquier lugar. La tesis de un San Agustín, un Hegel, un Marx, o un Spengler, no son otra cosa —a pesar de sus pretensiones— que expresión de los intereses de la época o sociedad a que pertenecen. Mannheim, consciente de esta verdad y también de la necesidad de las síntesis históricas, propone que estas síntesis se hagan desde el punto de vista circunstancial y sin pretensión de validez absoluta... La historia como irrepetible no puede ser maestra de la vida, no puede enseñar, pero sí influye en nuestro presente, de aquí que sea menester enfocarla en su totalidad. La sección de esta totalidad estará hecha desde el punto de vista de los intereses del autor de la síntesis; el filósofo de la historia no podrá ver otra cosa que lo que sea conforme a los intereses que le guíen a la síntesis, a los intereses del grupo social del cual es expresión...<sup>31</sup>

Y en este último aspecto relacionado a la concepción de la labor historiográfica e historiosófica Zea apuntalará aún más sus ideas nutriéndose de los estudios de Max Scheler. En 1941 se ocupó en un breve ensayo del concepto de la historia en la filosofía de Scheler, y es interesante tomar en cuenta aquellos aspectos que consideró como fundamentales y que serían asimilados a su propia concepción. Scheler escribe que "el cono del interés que ilumina una parte del pasado, semejante al cono luminoso de un faro, es siempre obra del presente histórico, en primer lugar de los problemas futuros que se ciernen ante el espíritu y la voluntad, esa voluntad de 'nuevas síntesis de cultura' ". Zea nos trae esta cita de Scheler en medio de su análisis de la teoría del mismo, en el sentido de que cada hombre se encuentra dentro de una cultura dada, cultura que es una realidad, fruto de los ideales y las realidades de otros hombres; pero cuando el hombre se hace problemas de esos ideales dados reacciona frente a ellos postulando nuevas ideas y nuevos planes a realizar.<sup>32</sup> "Ahora bien, comenta Zea, los modelos de estos nuevos planes tiene que tomarlos de la misma realidad, de su misma circunstancia; de aquí que busque sus modelos en el pasado, pero no cualquier pasado, sino de un pasado que resuelva o al menos dé la pauta para la solución de sus problemas presentes".<sup>33</sup> He aquí una de las posturas que Zea sostendrá ya desde un principio: el foco del

<sup>31</sup> L. Z., *La filosofía de la historia en Karl Mannheim*, México, p. 20. Según el manuscrito; no logramos localizar la publicación en que apareció.

<sup>32</sup> L. Z., "La historia en la filosofía de Scheler", en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, p. 157.

<sup>33</sup> *Idem.*

presente iluminando una parte del pasado en función de su necesidad de dar respuestas que conformen un futuro diferente. Y más aún, es en Max Scheler que Zea se topará con la doble valorización del pasado que instrumentará posteriormente en sus juicios de valor sobre el pensamiento latinoamericano:

Lo que importa aquí, escribe Zea en el mencionado ensayo, es ver cómo el pasado presenta los dos aspectos señalados en toda realidad, el de obstáculo y el de apoyo. Por un lado abre, y por otro cierra las exclusas de la corriente del espíritu... Es menester una fuerza, una realidad que pueda oponerse a la realidad oprimente. Esta fuerza sólo la puede ofrecer la realidad misma, otra parte de ésta, otro aspecto del pasado histórico; de aquí que todo renacimiento se apoye en otro aspecto del pasado, que del pasado tome sus modelos, instrumentos, para oponerse a la realidad que lo circunda.<sup>34</sup>

Sin lugar a dudas que estos conceptos nos ayudan a comprender en gran medida la motivación de Zea al volverse al estudio de la historia de las ideas en México, pero es importante el señalar que según los conceptos recordados con relación a Scheler se trata de *buscar* los puntos de apoyo en el pasado, y no de inventarlos, y de aquí que el interés propio del historiador no implica necesariamente el verse reñido con la investigación seria y minuciosa.

Armado entonces fundamentalmente con el historicismo de Ortega, con el concepto de ideología de Mannheim y con esta visión de la labor historiográfica de Scheler, Zea saldrá a sus primeras investigaciones en el campo de la historia de las ideas en México. Posteriormente, con el desarrollo de su labor intelectual, instrumentará elementos filosóficos tomados de otros arsenales, pero los mismos serán examinados en los momentos específicos de su aparición. Pasemos entonces a la historia de las ideas en México.

### 3. *Historia de las ideas en México*

La primera investigación sistemática y profunda de Zea en el campo de la historia de las ideas se abocó al estudio del positivismo en México. El objetivo de esta investigación fue el de una toma de conciencia, intentando comprender la circunstancia mexicana en función de su evolución histórica. En el estudio del positivismo Zea utiliza el método histórico, y trata de justificar este aproximamiento basándose en el historicismo de

<sup>34</sup> *Idem*, 158.

Ortega y en la sociología del saber de Max Scheler y la sociología del conocimiento de Karl Mannheim.

No es posible saltar la barda de la historia, escribe Zea. Cuando cambia la historia, necesariamente tiene que cambiar la filosofía, puesto que ésta no puede ser sino filosofía de una realidad y esta realidad es histórica. Así, no es posible desligar la historia de la filosofía, ni la filosofía de la historia. Cada historia tiene su filosofía, es decir una forma de expresión conceptual que le es propia; y cada filosofía tiene su historia, es decir, un contenido o realidad que le es propio.<sup>35</sup>

Es así que Zea no entrará al análisis hermenéutico de la filosofía positivista, sino al análisis de su función histórica en México, al porqué de su adopción, a los efectos de su imposición y a su sentido para los mexicanos. Zea no se ocupará de "la filosofía de gabinete",<sup>36</sup> tal cual lo expresa algo despectivamente, sino de su instrumentado repercutir en la sociedad mexicana y en medio del desarrollo histórico de la misma. Y de aquí, del análisis de la filosofía positivista en el contexto de su interrelación con el resto de los elementos culturales, sociales y políticos que conforman la circunstancia histórica de México, surgirá precisamente lo específicamente mexicano, el sentido del positivismo para México:

El positivismo será una doctrina con pretensión universal, pero la forma en que ha sido interpretada y utilizada por los mexicanos es mexicana. Para poder saber lo que de mexicano hay en esta interpretación, es menester ir a nuestra historia, a la historia de los hombres que se sirvieron del positivismo para justificar ciertos intereses, que no son los mismos de los positivistas creadores del sistema.<sup>37</sup>

Se tratará entonces fundamentalmente del estudio del positivismo en tanto ideología. Los positivistas que se apegaron ciegamente en México a la doctrina original serán considerados por Zea como utopistas, y ellos son, Zea lo dice explícitamente,<sup>38</sup> los que menos le interesan. El interés de Zea se concentrará fundamentalmente en la ideología; de la utopía se ocupará precisamente para explicitar cómo ese carácter utópico implicó necesariamente su irrelevancia y su desechamiento.

En la relación circunstancia-filosofía-ideología, Zea irá al análisis del nivel superestructural, intentando detectar la realidad que se refleje en él,

<sup>35</sup> L. Z., *El positivismo en México*, p. 21.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 75.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 27.

<sup>38</sup> Véase, por ejemplo, la introducción en *El positivismo en México*.

o sea la lucha política por los intereses sociales y económicos. No se abocará al estudio de la estructura socioeconómica porque simplemente no es ese su objetivo, pero en medio de su aproximamiento histórico necesariamente se tendrá que relacionar a esa estructura, aunque ello se haga fundamentalmente en la medida que la misma se refleje en el destino del positivismo mexicano, en su instrumentación, en la selección ideológica de sus temas, en su desechamiento en función del cambio de intereses. Toda esta instrumentación ideológica del positivismo debe necesariamente reflejar los intereses clasistas específicos, y si aceptamos una interrelación causal entre la esfera estructural y la superestructura, entonces cualquiera de los cabos deberá conducir al otro. El éxito de tal o cual análisis puede ser diferente, pero la legitimidad del aproximamiento, o sea del análisis de las ideologías por medio de la metodología histórica y de la historia por medio de la evolución ideológica no puede ponerse en duda.

El positivismo es para Zea una doctrina filosófica importada a México desde Europa por la burguesía mexicana. En el desarrollo de esta burguesía Zea señala en lo ideológico dos fases fundamentales: la combativa y la constructiva. Durante su fase combativa —explica Zea— esta burguesía liberal se enfrentó a los conservadores, más particularmente al clero y a la milicia, y para ello utilizó a la filosofía de la Revolución Francesa. Atrinchándose en su jacobinismo la burguesía mexicana demostraba la igualdad de los hombres y “que ni la divinidad ni el heroísmo eran suficientes para privar a otros hombres de sus derechos”.<sup>39</sup>

Pero una vez en el poder, la burguesía mexicana se debió enfrentar a su vieja ideología, liberal y revolucionaria, que amenazaba su aspiración de imponer un nuevo orden social y político en función de sus intereses específicos. “La burguesía mexicana, a semejanza de la burguesía europea, quería el orden, y éste su afán tropezaba con la ideología que en otra época le sirviera para combatir el orden que le había antecedido.”<sup>40</sup>

Pero pese a su interés común con la burguesía europea por establecer un orden luego de la revolución que las llevó al poder, la burguesía mexicana y su circunstancia histórica eran diferentes de las europeas, y ello implicaría también una diferencia en su instrumentación ideológica. Zea inclusive es consciente que la denominación común de burguesía para la mexicana y la europea es incorrecta y por lo general al utilizar el término de burguesía mexicana lo hace señalando que se refiere a lo que “Justo Sierra denominó burguesía”.<sup>41</sup> También señala explícitamente la dificultad de la denominación de burguesía para la así denominada en México:

<sup>39</sup> *Idem*, p. 48.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 49.

<sup>41</sup> *Idem*, por ejemplo, pp. 46, 75, 77.

... la gran industria quedó en manos de extranjeros. Fue la burguesía europea la que se apoderó de dicha industria y la fomentó en México. Nuestra burguesía la formaron los terratenientes, los latifundistas, los especuladores, que en vez de fomentar la industria mexicana la entregaban a los capitalistas europeos.<sup>42</sup>

Zea señala que la diferencia de circunstancias se expresa en la forma en que el positivismo es adoptado en México. Comte, por ejemplo, había visto en las ideas de la Revolución Francesa la expresión del espíritu metafísico, crítico y revolucionario, pero un espíritu que una vez cumplida su misión histórica se había convertido en negativo y destructivo, y debía dejar su lugar en la historia al estado positivista. Luego de que el estado teológico fue destruido por el liberalismo metafísico vendría el momento de la construcción positiva, esencialmente del orden y el progreso. Pero en México, en cambio, son los liberales los que acababan de triunfar a mediados del siglo XIX y Gabino Barreda se ve compelido a señalar que la revolución triunfante, la liberal precisamente, constituye la expresión del espíritu positivo. Contrariamente a la expresión original de la doctrina en Europa, el espíritu metafísico revolucionario se capta como consciente de su misión, o sea de la destrucción del orden teológico opuesto al progreso (clero y militarismo), pero también consciente de la urgente necesidad de construir un nuevo orden.<sup>43</sup> He aquí, entonces, la adaptación desde el comienzo, por parte de Barreda, de la doctrina positivista a las circunstancias mexicanas. Son los momentos de la victoria de los liberales, y aún no se ha escindido su campamento en función de sus propias divergencias. Más aún, Gabino Barreda cambia el lema de Comte, y en lugar de "Amor, orden y progreso" implanta el de "Libertad, orden y progreso". O sea, un cambio que toma en cuenta la preponderancia política de los liberales en esos momentos.

Esta necesidad de una primera adaptación del positivismo se expresa también, según Zea, en la eliminación en México de la religión de la humanidad postulada por Comte, y ello porque "... el gobierno de Juárez quería respetar las ideas del catolicismo, sabía que no era fácil combatirlas, se conformaba con que no interviniesen en la política".<sup>44</sup> El positivismo era adoptado, entonces, como una doctrina de orden político, pero sin reconocérsele como un nuevo poder espiritual, y por lo tanto Gabino Barreda tuvo también que suprimir la enseñanza de la religión de la humanidad.

Pero la conciliación del positivismo con el liberalismo no podía ser sino problemática, y Zea señala que ya desde los comienzos de su labor Gabino

<sup>42</sup> *Idem*, p. 92.

<sup>43</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 70.

Barreda constató que el positivismo en tanto ideología instrumentada para la imposición de un determinado orden se enfrentaba inevitablemente con el jacobinismo liberal. Ello se expresaría en la misma interpretación de los conceptos básicos, como el de la libertad, por parte de ambos bandos. Zea analiza cuidadosamente la diferente concepción de la libertad por parte de liberales y positivistas, y estipula que Gabino Barreda se opuso terminantemente a la libertad concebida como un mero dejar hacer. Cita textualmente a Barreda al respecto:

Representátese comúnmente la libertad como una de hacer o querer cualquier cosa sin sujeción a la ley o a fuerza alguna que la dirija; si semejante libertad pudiera haber ella sería tan inmoral como absurda, porque haría imposible toda disciplina y por consiguiente todo orden. Lejos de ser incompatible con el orden, la libertad consiste, en todos los fenómenos, tanto orgánicos como inorgánicos, en someterse con entera plenitud a las leyes que los determinan.<sup>45</sup>

Los liberales, en cambio, se oponían, por ejemplo, a la educación primaria obligatoria exigida por Barreda, viendo en esa exigencia obligatoria una amenaza a la libertad de los ciudadanos. No es extraño entonces que si en 1867 Barreda había hablado del liberalismo como de la manifestación del espíritu positivo consciente de su misión histórica, en 1877 lo acuse en cambio como la más peligrosa fuente de la anarquía y del espíritu negativo, como una doctrina de desorden y violencia, como el principal obstáculo del orden positivista.<sup>46</sup>

Pero si bien Barreda lucha contra el liberalismo anárquico, dado el carácter ideológico burgués del intento de adopción del positivismo, no vacilará, por otro lado, en salir a la defensa total de la propiedad privada. Es así, por ejemplo, que se opone terminantemente a la proposición de Pizarro de que el Estado impusiera una serie de coacciones civiles contra los abusos de los usureros. Barreda señala al respecto que una ley en ese sentido sería retrógrada y perturbadora, y que si bien la usura implica un "funesto abuso" no es posible repararlo recurriendo a la coacción civil, "que no sólo se convierte en intolerable tiranía y motivo de nuevas inmoralidades, sino que además es insuficiente para alcanzar el objeto que se busca".<sup>47</sup> ¿Qué hacer entonces? Barreda propone llevar a cabo una educación moral que influya sobre los ricos. La riqueza y los ricos son intocables para Barreda

<sup>45</sup> *Idem*, p. 110.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>47</sup> Citado por Zea en *idem*, pp. 117-118.

y con respecto a ellos sí que debe evitarse toda intromisión por parte de la sociedad.

Zea ahonda en el análisis del carácter ideológico burgués de la adopción del positivismo en México, y lo ilustra por medio de los escritos de dos de los alumnos de Barreda, Miguel S. Macedo y Manuel Ramos. Macedo, quien se convertiría posteriormente en uno de los líderes del partido de los científicos, escribió un trabajo bajo el "sugestivo" título de *Ensayo sobre los deberes recíprocos de los superiores y de los inferiores*. Macedo señala en el mismo que los ricos son socialmente superiores a los pobres por contar con grandes medios a su disposición, y que en la medida en que empleen sus fortunas para el bien serán también superiores en lo moral. Más aún, Macedo señala la superioridad intelectual del rico dado que las condiciones de vida del pobre lo incapacitan de hecho tanto para el altruismo moral como para las ciencias. Por otro lado, el rico tiene el deber de proteger al pobre suministrándole trabajo, retribuyéndolo justamente y agradeciendo la cooperación del trabajador...<sup>48</sup>

Manuel Ramos, otro de los miembros de la Asociación Metodofila, presentó a la misma una investigación que versaba sobre el *Estudio de las relaciones entre la sociología y la biología*, y aplicando el método positivista cree poder llegar a la conclusión de que en la sociedad no deben sobrevivir sino los más fuertes física o intelectualmente, y que el Estado, por su parte, no debe sino estimular estas aptitudes y no atrofiarlas concediendo facilidades.<sup>49</sup>

Zea intenta sintetizar esta nueva situación creada luego de que es desechado el liberalismo original y combativo de la época primaria de la burguesía:

La sociedad es un campo de lucha en el que triunfan los más aptos. En la sociedad mexicana la clase más apta es la burguesía. Son los miembros de esta clase los que han adquirido las mejores posiciones sociales. La misión del Estado es la de proteger a ésta y no la de estimular a clases de calidad biológicamente inferior. La burguesía, considerada como la clase mejor adaptada en su lucha contra el medio ambiente, es la que debe tener todos los derechos, los inadaptados no merecen ni siquiera la limosna pública. Al Estado no le queda otro que hacer que el de vigilar que se respeten las conquistas de la burguesía mexicana, porque son el resultado del esfuerzo personal realizado por dicha clase; sólo así se puede estimular a los mejores. En esta forma es como nuestra burguesía pretende justificarse como la

<sup>48</sup> *Idem*, pp. 165-172.

<sup>49</sup> *Idem*, pp. 172-176.

clase privilegiada: cubriendo sus actos con una ideología que presume de ser científica y demostrable.<sup>50</sup>

En lo que se refiere a la actividad concreta de los positivistas Zea analiza especialmente la educación positivista impuesta por Barreda, y luego se aboca al estudio de la instrumentación política específica que llegará hasta la justificación de la dictadura porfirista-positivista. En lo que se refiere a este último aspecto presta especial atención a los alumnos de Barreda que comienzan a publicar en 1878 el periódico *La Libertad*. Señala que los redactores de *La Libertad* pugnaban por la creación de un nuevo partido conservador, desprendiéndose tanto del antiguo partido liberal, que en su opinión ya había cumplido su misión, como de los conservadores clásicos. Es así como Zea afirma que este grupo salió contra el movimiento revolucionario de la Reforma y lo ilustra por medio del análisis del concepto de revolución llevado a cabo por Justo Sierra, de los prominentes miembros de este grupo. Sierra entiende por revolución, en sus palabras,

el paso de una a otra situación política por el exterminio y la violencia. Si por revolución se entiende solamente la transformación de una sociedad menos adelantada, esto es más bien *progreso*, frecuentemente combatido hasta en su esencia misma por las revoluciones. Nosotros —continúa Justo Sierra— consideramos a la sociedad como un *organismo*, pues que de órganos se compone, llamamos a su transformación normal *evolución*, y a la anormal, a la que la violencia intenta realizar, a la que es una enfermedad del organismo social, la llamamos *revolución*.<sup>51</sup>

Más aún, señala que desde las páginas de *El Liberal* se negó la vigencia de la Constitución de 1857 por considerársele “una generosa utopía liberal”, y concluye que en todas estas posiciones ya se perfilaba la justificación de la dictadura porfirista que “brindará a este grupo social la seguridad anhelada a cambio de la obediencia política”.

Toda revolución —escribe Zea— va a quedar condenada en la ideología de este nuevo partido político en gestación. Debe ser evitada y extirpada como una enfermedad. El porfirismo, producto social de las teorías que aquí se perfilan, se encargaría de sofocar cualquier intento revolucionario. La violencia quedaría justificada como remedio para tan grave enfermedad social. La paz y el orden de la burguesía mexicana es mantendrían inalterables.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 178.

<sup>51</sup> *Idem*, pp. 242-243, citado por Zea.

El Estado sería el cirujano encargado de extirpar cualquier amenaza a esta paz y a este orden.<sup>52</sup>

La realidad de México parecería indicar el camino de la dictadura, pero el de una dictadura del orden guiada por los principios positivos de la ciencia. "La política positivista —escribe Zea— conduce a una especie de despotismo ilustrado, favorable a los intereses de la burguesía mexicana."<sup>53</sup>

Zea señala que de este modo se comienza a desarrollar un partido conservador progresista, heredero del liberal, que se conformaría posteriormente como el partido de los científicos. Un partido que consideraba que la sociedad mexicana debía unificarse alrededor del progreso que surgiría del trabajo y del desarrollo de la industria, en tanto la política fuera dejada en manos de los científicos políticos que sabían lo que se debía hacer. Zea apunta que el ideal que sustentaban los "científicos" era el del progreso industrial y el orden social y lo veían personificado en el ejemplo de los Estados Unidos de Norteamérica, pero que se trataba de un ideal que no podrían alcanzar porque convertirían a la política en un mero instrumento para la defensa de sus intereses de grupo.

En vez de ser industrial y poderosa como lo era la norteamericana y la europea, no pasó de ser una burguesía colonial —escribe Zea— es decir, puesta al servicio de la gran burguesía del norte o de Europa. Nuestra burguesía, si merece este nombre que a sí misma se da, no pasó de ser un grupo semi-feudal, latifundista y burocrático. En vez de explotar industrias explotó al campesino y al erario público. Las industrias fueron el producto de la gran burguesía europea a cuyo servicio se pusieron los hombres de la nuestra. Siendo una de sus fases la burocracia, tuvo necesidad de la política de partido y éste se encubrió bajo la idea de que se trataba de un grupo de técnicos, científicos preocupados por el progreso del país.<sup>54</sup>

De aquí también, señala Zea, el que la llamada burguesía mexicana defendiera al latifundismo y desdefiara a los indígenas.

Describe paulatinamente la forma en que los "científicos" apoyaron candidatos políticos y elevaron sus programas políticos llegando finalmente a la creación del partido Unión Liberal en 1892, el partido que era denominado algo despectivamente por el pueblo como el de los "científicos". Asimismo apunta la forma en que paralelamente al proceso político las influencias del pensamiento de Mill y Spencer se convierten en predomi-

<sup>52</sup> *Idem*, p. 243.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 282.

<sup>54</sup> *Idem*, p. 286.

nantes. El positivismo de Comte, discípulo de Saint Simon, subordina los intereses del individuo al de la sociedad; Zea señala que ello no podía servir a la burguesía mexicana. En este sentido el positivismo inglés, que tendía a justificar el liberalismo económico de su burguesía, parecía más apropiado. Zea señala que el grupo que había pedido el orden en nombre de la sociedad, pediría ahora la libertad en nombre de los individuos. Pero se trataba de una libertad que nada tenía que ver con la libertad política exigida por los jacobinos mexicanos. Lo que exigían Zea lo resume en una sola frase: "libertad para enriquecerse".

Orden político y libertad económica fue el ideal de este grupo y a este ideal fue muy útil un positivismo como el de Mill y Spencer, que justificaba los intereses de la burguesía inglesa, un positivismo que no veía en el orden un fin último, sino que hacía de éste un instrumento al servicio de los intereses del individuo. En México, el orden político representado por el porfirismo fue puesto al servicio de los intereses de los individuos que formaban la burguesía. En la medida en que eran disminuidos los derechos políticos del pueblo eran aumentados los privilegios de la burguesía. Ésta adquiriría mayor libertad para explotar la economía del país en su propio provecho.<sup>55</sup>

Pero Porfirio Díaz no estaría dispuesto a convertirse en un mero instrumento, y si bien se encontró dispuesto a concederle a la burguesía mexicana toda clase de privilegios y ventajas materiales, no estuvo dispuesto, en cambio, a dividir el poder político que detentaba. Los "científicos" entonces, señala Zea, no llegaron a conformar en realidad un partido político, sino solamente un grupo, sin libertad política, al servicio del dictador. Pero más aún, Zea señala que la misma burguesía se dividiría al conformarse dentro de ella un grupo privilegiado alrededor del ministro de Hacienda, Limantour, grupo que fue conocido como la oligarquía de los científicos. Éstos se apoderaron, gracias a sus posiciones políticas, de los mejores negocios del país, encargándose de la organización del sistema bancario y desempeñándose como apoderados de las grandes compañías extranjeras.

Desde la administración pública, los bancos, las finanzas, los juzgados y los puestos estratégicos de la política, este grupo se prestaba mutua ayuda, formando una red que abarcaba toda la república, resume Zea y agrega aún: cada vez más ciegos por su creciente prosperidad, dichos hombres fueron perdiendo de vista, no sólo los problemas nacionales, sino los problemas de su clase, de la burguesía de la cual provenían. Ahora más que nunca les interesaba la continuación del gobierno de Porfirio Díaz.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> *Idem*, pp. 403-404.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 430.

De este modo se consumaba en la dictadura porfirista tanto una dictadura política como una dictadura económica. Pero una dictadura económica que no era la de la burguesía sino la de una pequeña parte de ella, y que por lo tanto provocaría la reacción de la burguesía en general. Una reacción que se vería obligada a apoyarse en el pueblo, y que por lo tanto podría quedarse en el mero campo político pero también convertirse en una revolución social.

Finaliza su investigación analizando el anquilosamiento de la filosofía positivista y el surgimiento de un nuevo espíritu y una nueva filosofía en función de las ideas de Schopenhauer, Nietzsche, Bergson y Rodó.

A una ideología apoyada en una filosofía de lo permanente se opondrá una ideología apoyada en una filosofía del cambio perpetuo. A la idea de materia firme y resistente, pero por lo mismo incommovible e inerte, se opondrá la idea de la vida, expresión de lo que fluye y cambia. Así como para combatir el desorden fue menester la adopción de una filosofía como el positivismo, ahora, para combatir un orden que obstaculizaba la evolución de la sociedad, era menester adoptar una filosofía que apoyase el cambio.<sup>57</sup>

He aquí, a grandes pinceladas, los lineamientos básicos de esta primera y clásica investigación de Zea en el campo de la historia de las ideas. Esta obra, de enorme influencia sobre todos los investigadores posteriores a Zea que se dedicaron al estudio de este periodo, sería también criticada en tales o cuales aspectos; pero como ya lo hemos señalado en nuestra introducción, el análisis de las críticas a la obra de Zea será dejado para el capítulo IV.

#### 4. *Un paréntesis conceptual*

Antes de continuar con el análisis de otras obras de Zea sobre la historia de las ideas en México, haremos un breve paréntesis para relacionarnos a un curso de introducción a la filosofía, dictado por Zea en El Colegio de México. Este curso fue dictado en 1944, un año más tarde que el primero de sus dos tomos sobre el positivismo y en el mismo que se publicaba el segundo.<sup>58</sup> Es importante prestar atención a estas lecciones de Zea puesto que en las mismas se refleja su concepción básica de la filosofía y del quehacer filosófico en esos momentos.

Afirma su posición filosófica partiendo de la negación de aquellas

<sup>57</sup> *Idem*, p. 442.

<sup>58</sup> Este curso fue publicado posteriormente: L. Z. *Introducción a la filosofía; la conciencia del hombre en la filosofía*, 5a. edición, México, UNAM, 1974. Publicado originalmente en 1953.

filosofías que se postulan como verdades eternas y permanentemente válidas para todos los hombres, con independencia del lugar o del tiempo en que éstos se encuentren. Reseña diferentes filósofos y filosofías a lo largo de la historia (Pitágoras, Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Kant, etcétera) y señala que “en vez de encontrar una idea unitaria sobre la filosofía, nos hemos encontrado con ideas diversas”. Y entonces se presenta necesariamente el interrogante: “¿por qué es que cambian los principios de la filosofía? ¿Por qué unas veces se buscan principios naturales como en Grecia, otros principios religiosos como en la Edad Media, y otros racionales como en la época moderna?”<sup>59</sup> Zea considera que la filosofía se ha presentado siempre como un afán de saber, y que siempre se ha tenido la idea de que se refiere a la verdad, a una verdad eterna y permanente. En su opinión todas estas afirmaciones son correctas, pero rechaza el que las verdades alcanzadas por la filosofía sean verdades eternas y permanentes, “porque quienes afirman tal cosa entienden por verdades de la filosofía, las verdades de *su* filosofía”.<sup>60</sup> Frente a esta pretensión de valor universal, eterno e inmutable de una filosofía determinada afirma el carácter circunstancial de la filosofía, de toda filosofía. Pero en este circunstancialismo no ve la coronación de una filosofía relativista, sino que señala que su postura “más que una filosofía es un método aplicable a la filosofía para desentrañar la esencia de la filosofía deduciendo de la multiplicidad de sus expresiones”.<sup>61</sup> Pero de todas formas, ¿cuál es esa esencia de la filosofía que surgirá de tal modo?

Zea considera que para contestar a la pregunta de lo que es la filosofía es necesario hacer una historia de la filosofía, y ello implica necesariamente la idea de que la filosofía es histórica, o sea que surge el carácter circunstancial de toda filosofía. Parecería entonces que Zea apunta a un perspectivismo que implica la pluralidad *epistemológica* con relación a la verdad o la realidad captadas desde las diferentes perspectivas del lugar y el tiempo. Pocos años más tarde señalaría claramente que “hay una y absoluta realidad, lo que no es absoluto son los puntos de vista desde los cuales esta realidad puede ser captada”.<sup>62</sup> Claro que es posible afirmar junto con Abelardo Villegas que esta postura de Zea plantea un problema sumamente serio, puesto que “es difícil afirmar la existencia de una realidad absoluta ya que, en rigor, nadie nos puede dar noticia de ella”.<sup>63</sup> Zea mismo no se

<sup>59</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>60</sup> *Idem*, pp. 13-14.

<sup>61</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>62</sup> L. Z., *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México, 1953, p. 43.

<sup>63</sup> Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, 2a. edición, México, UNAM, 1979, p. 150.

plantea en esos momentos este problema a nivel teórico, pero parecería que no lo hace debido a la esencia de su misma conceptualización de la filosofía. Para Zea la filosofía no es una mera perspectiva teórica, sino una respuesta a una problemática existencial específica de la circunstancia —tal cual veremos que lo postula en sus lecciones de 1944— y de ello seguirá, a lo largo de su obra, la comprensión de que la totalidad no es un acabado sino un proceso, y cada generación aportará con su contribución y su perspectiva un nuevo sentido a esa verdad absoluta en su devenir constante. De este captamiento de la filosofía como respuesta existencial surgirá también el concepto de responsabilidad, básico en la obra de Zea y que también lo impulsa en su realización. Pero continuemos acompañándolo en su concepción de la filosofía, que ello nos permitirá también aproximarnos a la comprensión de su postura con respecto al problema de lo universal y la circunstancia particular.

Zea considera que la filosofía se origina al enfrentarse el hombre a una aporía, a un problema. Se origina, nos dice, al enfrentarse el hombre a un objeto problemático, a algo que no le es familiar, que ignora lo que es. Utilizando un concepto del filósofo español X. Zubiri, explicita que las cosas que sí nos son familiares son las que constituyen nuestro *horizonte*. Los objetos problemáticos serán aquellos que no encuentran su lugar dentro de un horizonte determinado, y dejarán de ser extraños y problemáticos al ubicarse dentro del mismo tomando su lugar correspondiente. Señala que la filosofía tiene un horizonte propio, diferente al del matemático, el químico o el teólogo, por ejemplo, abarcándolos a todos y presentándose como una ciencia de la totalidad. Mas cada época histórica tiene sus propios horizontes, y por lo tanto sus propios problemas, sus propias aporías dentro del horizonte. Pero Zea nos dice que la extrañeza del filósofo no es por tal o cual objeto sino por la totalidad:

ésta es la extrañeza del filósofo, una extrañeza total. La filosofía se pregunta por los primeros principios y las últimas causas de todo cuanto existe. Pues bien; cuando se hace esa pregunta es porque los principios y causas con los cuales se encuentra se le presentan como extraños; [...] la ignorancia es ahora total [...] Lo que en realidad se presenta como extraño al filósofo es el horizonte [...] Pues bien, la filosofía surge cuando el horizonte mismo se presenta como extraño [...] Esta pérdida de horizonte de época es lo que conocemos como crisis de la cultura. La filosofía es la pérdida de la totalidad. Su problema es recobrar la totalidad perdida, que es su mundo.<sup>64</sup>

O sea que es la crisis de la cultura, de una determinada cultura en una determinada época, que hace surgir a la filosofía frente a la extrañez que le

<sup>64</sup> L. Z., *Introducción . . .*, pp. 17-20.

causa una totalidad incomprensible. Pero esta respuesta filosófica se dará desde un cierto y muy específico horizonte:

Aunque el horizonte de la totalidad está en crisis, no por eso deja de existir el horizonte, este horizonte es la crisis misma. En el horizonte de la crisis están las cosas en crisis. La solución que se dé a esta crisis será desde el punto de vista del horizonte en crisis. En estas épocas cambia el *sentido* de las cosas, es decir cambia el horizonte de las cosas, el orden en que estas cosas se encuentran.<sup>65</sup>

Y así, una vez hecho crisis el horizonte familiar el filósofo indagará para lograr el discernimiento de un nuevo horizonte, un nuevo orden y sentido de la totalidad. De aquí que Zea pueda reafirmar su postura básica en el sentido de que la comprensión de una filosofía puede darse solamente a partir de la comprensión del horizonte que le es peculiar; o sea, a partir del conjunto de cosas que le eran familiares o problemáticas. "Filosofía es problema y solución de una totalidad; pero esta totalidad es el conjunto de objetos válidos para ella únicamente [. . .] Cada filosofía vista desde afuera nada nos dirá, sólo nos aparecerá como contradictoria; pero dentro de su horizonte tendrá un sentido, un orden."<sup>66</sup> Es importante entonces ver que en estos momentos Zea habla de la filosofía como ocupándose de una totalidad, pero de una totalidad circunstancial, de la totalidad de la circunstancia. ¿Se quedará entonces Zea en un circunstancialismo que niega la existencia de una verdad universal válida para todos los hombres? Pero en realidad debemos plantear el problema en los términos de la filosofía de Zea *¿existen innumerables situaciones problemáticas que hacen surgir sendas filosofías en función de una pluralidad de totalidades* o se da una totalidad problemática universal? La respuesta de Zea irá surgiendo a lo largo de su obra, y no tanto de un planteamiento puramente teórico sino de la indagación histórica, no tanto de la lógica formal como de la dialéctica histórica. *El concepto básico que le permitirá fijar su postura frente a la problemática de lo particular y lo universal no será un concepto lógico, sino un concepto histórico que comienza a instrumentar luego de haber escrito sobre el positivismo en México, y que surgió de esta investigación: el concepto de dependencia. El concepto de dependencia que implica en su misma esencia la relación entre la parte y la totalidad, entre lo particular y lo general.* Pero adentrémonos entonces a los escritos de Zea sobre la historia de las ideas en México publicados en 1947, escritos en los que ya instrumentará el concepto de dependencia.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>66</sup> *Idem*, p. 20.

### 5. Historia de las ideas en México (II)

En el año 1947 Zea publicará una serie de artículos que serán reunidos posteriormente en un libro bajo el título de *La filosofía en México*.<sup>67</sup> Comienza señalando la existencia de una filosofía mexicana, y el carácter ideológico de la misma. La existencia de una filosofía propia surge de la concepción de la filosofía por parte de Zea como la confrontación con una problemática propia, y por lo tanto puede afirmar que "si existe una filosofía propia en cuanto que se ha planteado problemas que le son propios y dado soluciones propias para tales problemas".<sup>68</sup> Evidentemente el instrumental filosófico ha sido importado de la cultura europea, pero en su instrumentación al confrontarse con una realidad diferente "guardando su forma de origen, se han hecho nuestras al transformar su contenido". Así lo había discernido Zea en su investigación anterior sobre el positivismo en México, como también había detectado el carácter pedagógico y político, o sea ideológico, específico de la filosofía en México.

No se va a pretender, como erróneamente se ha creído, imponer a la realidad mexicana unas determinadas concepciones filosóficas; todo lo contrario, lo que se hará será buscar aquellas concepciones filosóficas que convengan a esta realidad. La realidad no será sacrificada a las ideas, sino éstas adaptadas a la realidad. Esta realidad la forman los intereses en pugna, los cuales buscarán en las ideas su propia justificación.<sup>69</sup>

El destino del positivismo en México lo había llevado evidentemente a estas conclusiones. Pero más aún, considera que los problemas pedagógicos y políticos que constituyen gran parte de la problemática con la que se mide la filosofía latinoamericana tienen su origen en lo que denomina "nuestra propia constitución histórica". Y aquí eleva explícitamente el concepto de dependencia: "México, o más ampliamente América, ha surgido a la historia como *dependencia* europea. Entra a la cultura occidental porque Occidente ha necesitado de ella y la descubre apropiándose." <sup>70</sup> Es esa dependencia lo esencial de "la constitución histórica" de México, y Zea concebirá entonces a la historia de la filosofía en México como parte del proceso de confrontación con la situación de dependencia y del constante intento de emancipación de la misma. Una historia de la

<sup>67</sup> L. Z., *La filosofía en México*, México, Libro-Mex, 1955, vol. II.

<sup>68</sup> *Idem*, vol. I, p. 9.

<sup>69</sup> *Idem*, vol. I, p. 14.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 10.

filosofía que tendrá como línea esencial la lucha por la independencia, por la libertad, y ello nos hace pensar de inmediato en la posible influencia del pensamiento hegeliano. Pero no es así en 1947; aún no es así. Zea ha llegado a esta concepción de la historia y de la filosofía en México en función de sus propias investigaciones, y es indicativo de ello que los conceptos y la forma por medio de los cuales describe el proceso no son directamente hegelianos, sino más bien parecería que instrumenta ideas con las que se topó en sus estudios de Croce y de Manheim, y fundamentalmente de Max Scheler. Por ejemplo al describir el proceso señala que

la realidad la formarán los diferentes intereses en pugna, los cuales buscarán en sus ideas su propia justificación. A una concepción filosófica estática, que pretendía justificar la permanencia de los privilegios de un determinado grupo o clase social, veremos oponer una concepción dinámica que negará tal permanencia y justificará la acción de otros grupos por alcanzar privilegios que no posee. Así veremos cómo la adopción de determinadas concepciones filosóficas va a estar determinada por la necesidad de realizar una acción histórica de carácter ofensivo o defensivo; para atacar una determinada situación histórica o para defenderla.<sup>71</sup>

En otro texto Zea había señalado anteriormente que "Max Scheler ha mostrado cómo una clase en el poder tiende a una filosofía de carácter estático, y una clase sin poder tiende a una filosofía de carácter dinámico. Los primeros justifican así su continua permanencia en el poder, los segundos su derecho a tener este poder".<sup>72</sup> O sea que es patente la correspondencia entre los principios de su interpretación histórica y estas ideas que estudió en Scheler.

Es así que en estos escritos, en los cuales se comienza a hablar de la dependencia y del proceso de emancipación, no se hablará entonces ni de la dialéctica hegeliana, ni del proceso de conformación de la conciencia en medio de la misma, ni de otros elementos que posteriormente, como veremos, Zea utilizará ampliamente. Y ello es sumamente interesante porque viene a corroborar nuevamente nuestra observación, en el sentido de que Zea va instrumentando y adaptando los conceptos de diferentes ideologías en función de sus intereses propios y de las exigencias del desarrollo de su propio pensamiento y de los problemas con los cuales el mismo lo va haciendo toparse. He aquí que su primer análisis del desarrollo de la historia y la filosofía en México se centra en el concepto de depen-

<sup>71</sup> L. Z., *La filosofía en México*, vol. 1, p. 14.

<sup>72</sup> L. Z., *El positivismo en México*, p. 40.

dencia y emancipación, mas sin influencia hegeliana alguna. Pero vayamos al análisis mismo.

Zea parte de la afirmación de que España impuso un orden político, mental y social, y que el proceso de independencia habría de realizarse en México con relación a esos tres distintos tipos de órdenes impuestos por la metrópolis. La revolución de 1810 traería la independencia política; la de la Reforma lograría la libertad de conciencia, separando a la Iglesia del Estado; y la de 1910, apunta Zea, atacaría la base del orden social establecida en la Colonia, exigiendo tierra y libertad. Finalmente Zea señala que aún se encuentran en esa fase revolucionaria que se halla recién en sus inicios, "pero por medio de ella se quiere alcanzar la última etapa de la independencia frente a un orden que nos fue establecido, en busca de lo que podemos llamar nuestra mexicanidad".<sup>73</sup> Zea se encuentra a sí mismo, entonces, en la cúspide del proceso emancipatorio y de la afirmación nacional. Veamos algo del detalle de la descripción del proceso. La escolástica fue la filosofía de la Colonia e intentó imponer el orden medieval, el respeto y la sumisión al orden teocrático establecido por España. La filosofía moderna europea comenzó a introducirse también a la Colonia a pesar del cerco establecido por España y corroer las bases de la escolástica, y el racionalismo que comenzó con Descartes empezó a imponer una independencia de criterio contra todo lo que era aceptado necesariamente hasta ese momento. "El mexicano —dice Zea— era invitado a pensar por sí mismo en lo que a su mundo se refería. Y dentro de este su mundo estaba su propia nación con derecho a ser independiente como independiente era su razón..." Y sobre el rumbo de los primeros racionalistas comenzaron a llegar las ideas de los filósofos de la Revolución Francesa. "Establecida la capacidad de la razón humana, el hombre y sus derechos habrían de ser los temas discutidos por la intelectualidad mexicana. La revolución filosófica conducía a la revolución política."<sup>74</sup>

Luego Zea describe la etapa del liberalismo y su intento de lograr lo que denomina la emancipación mental; el positivismo, en el cual ya hemos ahondado, y finalmente la generación del Ateneo de la Juventud con Bergson, Boutroux y otros y con el surgimiento del pensamiento filosófico de Vasconcelos y Caso. Zea considera que con la Revolución de 1910 comenzará un proceso de asimilación de todos los mexicanos dejando de lado las discriminaciones impuestas por la Colonia, señalando que Vasconcelos en

<sup>73</sup> L. Z., *La filosofía en México*, vol. I, pp. 13-14.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 21.

la educación, y los grandes muralistas y novelistas de la Revolución "buscarán la expresión de lo mexicano, cada vez más libre de todo colonialismo artístico, como lo iba siendo de lo social". Y agrega: "A esta última actitud de la búsqueda de la mexicanidad responde la preocupación filosófica de nuestro tiempo."<sup>75</sup>

Como ya hemos visto, en la opinión de nuestro autor nunca hubo una mera imitación de ideas en México, sino que las importadas siempre se encontraron al servicio de la realidad mexicana, aunque inconscientemente. Ahora, en cambio, se llevará a cabo una instrumentación consciente, que conducirá tanto a patentizar lo propiamente mexicano como a colaborar con la tarea de la cultura occidental.<sup>76</sup>

Surge entonces de este breve resumen que la autenticidad mexicana, en cuya exaltación la filosofía deberá tomar una parte preponderante, es captada por Zea como el punto de culminación en el proceso de emancipación; lo mexicano va surgiendo y surgirá como la negación de la dependencia, que constituye la negación de la autenticidad mexicana. Será a partir de esta concepción y estas conclusiones con respecto a la historia mexicana que Zea se asomará al estudio del ser mexicano.

## 6. *Un breve paréntesis existencialista*

En la primavera de 1948 Zea forma y se pone al frente del Grupo Hiperión, que incluye a Ricardo Guerra, Joaquín McGregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevárez, Emilio Uranga, Fausto Vega y Luis Villoro. Este grupo se aboca al estudio de lo esencialmente mexicano, y en los ciclos de conferencias propiciados por él se suceden temas como *¿Qué es el mexicano?* o *El mexicano y sus posibilidades*. Más aún, en 1952 Zea funda el Centro de Estudios Sobre el Mexicano, que se dedica al estudio de los problemas concretos de México, y que reúne, filósofos, historiadores, sociólogos, psicólogos, etcétera; comienza con la publicación de una colección de investigaciones titulada *México y lo mexicano*. Parecería que Zea en estos momentos, habiendo concebido una determinada interpretación de la historia mexicana a través de la historia de sus ideas, desemboca finalmente en el compromiso de tomar parte en el develo de la autenticidad mexicana como labor consciente de autoafirmación y negación de toda dependencia. Para esta labor Zea se servirá de la fenomenología existencialista:

<sup>75</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 43.

La Fenomenología nos ha ofrecido métodos para estudiar nuestra realidad elevándola a campos más abstractos. Heidegger y Sartre han justificado también nuestras preocupaciones por el Ser del Hombre; pero de un hombre tan concreto como lo es el mexicano. El Grupo Filosófico Hiperión encontró en Sartre el mejor instrumental para sus trabajos y la justificación de los mismos.<sup>77</sup>

Pero la descripción del ser mexicano por medio del instrumental existencialista parecería que se impuso a Zea y al Grupo Hiperión más como un imperativo lógico de su filosofar (luego de acompañar la evolución histórica la necesidad de relacionarse a su presente), que como una respuesta a la necesidad vigente y vital del señalamiento de los caminos que posibiliten la reconstrucción de la realidad mexicana, en función de sus intereses propios y proyectos racionales acorde a los mismos. El mismo Zea señalaría ya en 1952 que

la pura descripción y explicitación de las formas o modo de ser del hombre de México no puede ser, de ninguna manera, un fin en sí misma dentro de la preocupación que ahora nos embarga... dentro de una realidad como la nuestra; una realidad siempre urgida, el puro contemplar, el puro describir, el puro admirar o repetir deportivamente una lección aprendida no tiene cabida... Esa descripción, ese apreciamiento de las líneas que escorzan nuestra existencia no puede tener otro fin que el tomar conciencia de la realidad dentro de la cual hemos de elaborar los instrumentos que nos sirvan para transformarla.<sup>78</sup>

De aquí que a pesar del renombre que logrará el Grupo Hiperión en su época, el mismo Zea no continuará su obra por medio de un ahondamiento fenomenológico en el contexto del ser mexicano, sino que se encauzará por otras sendas. Pero de todos modos el intento fenomenológico fue sumamente interesante y digno de que le prestemos nuestra atención.

Zea considera que debe ahondarse en el estudio del *modo concreto del ser mexicano* y ello para poder discernir las *posibilidades* propias de su circunstancia y en función de éstas sus *responsabilidades* específicas.

El análisis de la circunstancia mexicana parte de la realidad histórica generada en el país por la Revolución Mexicana de 1910. Zea comienza por apuntar la diferencia existente entre esta revolución y las clásicas revoluciones francesa y bolchevique, tanto en el sentido que las últimas se proyectan como revoluciones universales como por el hecho de que se vieron

<sup>77</sup> *Idem*, vol. II, p. 255.

<sup>78</sup> L. Z., *Conciencia y posibilidad del mexicano*, p. 47.

precedidas por grandes teorías filosóficas. Señala el carácter totalmente opuesto, en estos sentidos, de la Revolución Mexicana, que ni tuvo la pretensión de resolver los problemas de la humanidad ni partió de abstracciones filosóficas ni ideológicas. Zea no afirma que la Revolución Mexicana haya carecido de hombres, ideas e ideales, sino que a diferencia de otras revoluciones

estos políticos, pensadores y artistas surgieron como fruto de la realidad que se hacía patente con la Revolución. Primero fue la realidad puesta a flote por la violencia revolucionaria, después vino su inspiración y su reflexión. Casi a ciegas, tanteando y acariciando una realidad que se presentaba con toda su fuerza sin aviso alguno, nuestros políticos, pensadores y artistas fueron dibujando sus perfiles.<sup>79</sup>

Hubo, es verdad, planes y programas, pero Zea advierte que los mismos no deben ser confundidos con doctrinas o con teorías propiamente dichas. Los planes fueron numerosos, pero surgieron *dentro* de la revolución, no en tanto abstracciones previas sino reaccionando frente a problemas concretos y urgentes con los que se van topando en la marcha de la revolución. Y no es extraño, entonces, que Zea considere que la Revolución Mexicana debe ser el punto de partida para un análisis fenomenológico del ser mexicano, puesto que esta revolución en su opinión, develó y descubrió la realidad mexicana.

Un mundo ancestral brotó como por encanto, rompiendo el mundo acartonado y ridículo que el porfirismo se había empeñado en traer a México. A partir de la revolución se acabaron las teorías ajenas para justificar una acción que tenía su fuente en la realidad mexicana misma. Todas las teorías importadas resultaban insuficientes para captar y explicar la realidad que surgía.<sup>80</sup>

Y de este modo, nos explica Zea, México se volvió tenazmente sobre sí mismo y todas sus expresiones se vieron permeadas por un fuerte nacionalismo, por la conformación de una conciencia nacional que implica esencialmente "la conciencia de su ser en función con la relación que guardaba con otros pueblos". Pueblos éstos que "le marcan o señalan el ámbito de sus posibilidades, así como sus estrechos e ineludibles compromisos y el alcance de sus responsabilidades".<sup>81</sup> Pero he aquí que esas posibilidades, compromisos y responsabilidades que surgen como expresión de la realidad

<sup>79</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>81</sup> *Idem*, pp. 16-17.

mexicana sacada a flote por la Revolución se expresan en un nacionalismo que cobra su significado histórico en relación a la dependencia y al proceso de emancipación, que Zea había señalado en obras anteriores como "nuestra propia constitución histórica".

En este escrito de *Conciencia y posibilidad del mexicano*, publicado en 1952, Zea comienza a relacionarse por primera vez al pensamiento de Arnold Toynbee, señalando, como lo hace el insigne historiador inglés, que no es justa la crítica al acerbo nacionalismo mexicano del momento, puesto que es dable discernir entre dos diferentes tipos de nacionalismos. El nacionalismo mexicano es el propio de los pueblos que habían sido o continuaban aún colonizados, y no implicaba sino "rebeliones contra un estado de cosas que les ha sido impuesto por los verdaderos y nefastos nacionalismos expresados en las grandes naciones que han dado lugar a los imperialismos".<sup>82</sup> Se debe diferenciar entonces entre nacionalismos defensivos, que son expresión de la rebelión de los pueblos colonizados, y nacionalismos imperialistas. Pero compelido en estos escritos al intento del análisis fenomenológico, Zea abandona el hilo del nacionalismo mexicano en el marco de la dependencia y vuelve a recalcar lo inmediato y lo concreto e intuitivo, como lo que caracteriza tanto a la revolución como a las relaciones políticas que se fueron tejiendo entre los mexicanos. ¿Por qué el análisis fenomenológico debe abocarse en su comienzo a las relaciones políticas precisamente? No nos es claro, pero parecería sintomático, desde un principio, de la conciencia de las dificultades de ahondar por este camino a una verdadera ontología. Es así que Zea nos presentará en realidad una descripción de las actitudes políticas del mexicano y quizás —como lo dijera Ramos con respecto a su misma obra— una "caracterología", pero no precisamente un análisis fenomenológico.

Zea comienza por señalar que los mexicanos poseen una idea del Estado que es ingenua y que lo conceptúa como aquel que puede proveer sus necesidades concretas. El gobierno será captado en la persona de un individuo o de un grupo de individuos, y el interés político se dará en función de la cercanía o el parentesco con los gobernadores en turno. De este modo, señala Zea, el afecto personal se convierte en México en el sustituto de constituciones e instituciones formales. El presidente mexicano será así el elemento fundamental de la unificación y la integración nacional, y ello en su carácter de "máximo caudillo y máximo amigo del mexicano".<sup>83</sup> Esta trama de relaciones va conformando "una moral de lo concreto" que surge en función primordial de "los descabros históricos, decepciones,

<sup>82</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 23.

engaños y abusos que sufrió el mexicano desde la Conquista” y que lo habían convertido en un individuo desconfiado, resentido y tímido en todo aquello que se encontrara más allá de sus intereses específicos y personales. Y de aquí surge una moral doble, cínica e hipócrita:

Simulando confianza en los demás, pero siempre a la expectativa. Su lealtad, para existir, deberá ser continuamente probada por una confianza múltiples veces probada y múltiples veces defraudada. La confianza, y con ella la lealtad de los unos a los otros, podría apoyarse sólo en un continuo cumplimiento de lo ofrecido. La confianza, por esta razón se presenta en el mexicano como algo limitado, provisional al día... El que cumple puede fácilmente transformarse en el mejor de los amigos o en el mejor de los caudillos, que podrá ser, por lo tanto, el mejor de los gobernantes... Se sospechaba del otro constantemente y por lo tanto se simula, se finje que se cree, que se acepta, que se confía. Y luego el “chaquetazo”, el cambio, el abandono y la nueva adhesión. De este modo con la falta de confianza se adviene también la falta de responsabilidad, todo está permitido.

Y de acuerdo a esta moral cambiante y circunstancial los gobernantes adoptarán una política del amigo que cumple sus promesas en forma personal y concreta, y de este modo, dice Zea: “lo circunstancial y provisional va tejiendo, a regañadientes, una permanencia social, lo suficiente para hacer realidad ese mundo del mexicano en constante hechura, pero por lo mismo pleno de posibilidades”.<sup>84</sup>

Hasta ahora, resume Zea en términos hegelianos, México ha venido actuando en el plano natural de la pura acción, concreta, circunstancial, inmediata, o sea sin conciencia real de la misma y no en funciones de planes racionales. “Evolución ciega sin más orientación que la satisfacción de las necesidades más inmediatas.” Pero esa etapa comienza, en su opinión, a pertenecer al pasado, dejando paso a una toma de conciencia y a una acción racional acorde a la misma.

En esta etapa no son válidas ya acciones balbuceantes, ni morales de carácter provisional. El conocimiento que vamos adquiriendo sobre nuestra historia y su sentido, sobre nuestra realidad y los múltiples problemas que plantea, es el mejor signo de que estamos ya en los umbrales de esa etapa de autoconciencia. Etapa apta para la captación y la racionalización de una moral que tan necesaria ha de sernos para sortear los múltiples peligros que nos amenazan como pueblos dentro de una comunidad de pueblos en conflicto.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> *Idem*, pp. 25-26.

<sup>85</sup> *Idem*, p. 27.

Pero ¿qué implica esa toma de conciencia? ¿Acaso se dio exclusivamente con la Revolución Mexicana o posee una historia, un desarrollo propio de sí misma? Esta conciencia de la realidad mexicana comienza para Zea a partir del encuentro primario de dos culturas en pugna, pugna que da origen a lo que Zea denomina la fisura del mexicano. Desde los principios se dio la conciencia del mexicano de su realidad, pero Zea señala que se encontró velada por ideas y prejuicios ajenos. No se destacaba lo original y lo propio, "sino sólo aquello que podía presentar la realidad mexicana como igual a su dominadora, pues con ello se pretendía obtener una igualdad de derechos".<sup>86</sup> Se trataba de una toma de conciencia que elevaba lo que pretendió presentar como semejante a la cultura europea u occidental, velando lo autóctono, lo propio, la realidad mexicana en sí misma y por sí misma. Será en este sentido que la revolución de 1910 quitará el velo y pondrá al mexicano cara a cara con su realidad. Y desde ese momento comenzará para Zea el paso de una acción irracional a una acción consciente en función de la realidad concreta de los mexicanos.

En ese proceso de concientización previo a todo intento de transformar la realidad Zea considera que los filósofos deben cumplir un papel preponderante, y señala en especial los esfuerzos hechos al respecto por Samuel Ramos, Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez.<sup>87</sup> Pero en su opinión estos intelectuales erraron también al intentar enjuiciar a lo mexicano en función de cuadros axiológicos europeos, en función de un conjunto de ideales que consideran como universales.

No se atreven a ir más hondo, estando, como se encuentran, a la defensiva frente a una realidad que parece marchar por otros caminos que los que ellos quisieran que siguiese. Intuyen una realidad "auténtica", propia, pero sólo pueden ver de ella su aspecto negativo, ya que la misma se les presenta como un obstáculo en la realización de lo que quisieran fuese un México mejor.<sup>88</sup>

Zea, 'contrariamente a esa postura negativa con relación de la realidad mexicana, cree que es posible discernir de la misma lo netamente positivo en función de una inversión de valores, "ver en esas negaciones la posibilidad de lo positivo". Para comprender esta idea de Zea es necesario recordar que para él los intentos de importaciones ideológicas y escalas axiológicas supuestamente universales fueron irrelevantes en la realidad mexicana, y se convirtieron a final de cuentas en meros instrumentos de los

<sup>86</sup> *Idem*, p. 29.

<sup>87</sup> *Idem*, pp. 31-39.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 39.

intereses reales que la constituían. Por lo tanto, será solamente desde dentro de esta realidad y en función de la concientización de sus posibilidades concretas, y a partir de las mismas, que podrá darse la posibilidad de un cambio positivo. De todas formas Zea considera que también con esa conciencia de lo negativo se inició el camino de lo que denomina la "autognosis", de un más legítimo conocimiento del ser mexicano.

Pero el cambio en la valorización de la realidad mexicana y su aceptación como principio por sí misma de la transformación deseada, se dará sobre el trasfondo de la Segunda Guerra Mundial, en la que una Europa de violencia y matanzas se autoelimina en tanto modelo axiológico universal. Es el derrumbe de la fuente de inspiración, de lo representativo de la cultura por excelencia, lo que permitirá el comienzo del detectamiento de lo positivo de una realidad mexicana que será reinterpretada en términos positivos al lado de la barbarie europea: "Ya no puede ser visto (México) como un país símbolo del atraso o de la barbarie porque ha luchado en la Revolución por alcanzar un bienestar general. Este atraso y barbarie se hacen ahora patentes, elevados al más alto grado, en los más cultos pueblos que hasta ayer se lo reprochaban."<sup>89</sup>

Ya es en este contexto que surge la importancia excepcional del existencialismo para Zea, pero no nos parece en su calidad de instrumento para la comprensión de la realidad mexicana, sino como expresión filosófica de la crisis de la pretensión de universalidad de la cultura europea, como expresión de la situación de crisis del mismo hombre europeo, en su soledad y en su desesperación.

Una soledad —escribe Zea— originada en el fatuo afán de sentirse como el hombre sin más. La soledad del que ha cerrado sus ojos al mundo que le rodea para extasiarse ante sí mismo como un nuevo Narciso. Una soledad que sólo puede ser rota reconociendo la humanidad de otros hombres, de otros pueblos, convirtiéndose en contemporáneos de todos los hombres.<sup>90</sup>

Será en este sentido en el que el existencialismo contribuirá fundamentalmente al pensamiento de Zea, o sea como expresión de la crisis europea que da legitimidad y urgencia al intento de volverse sobre la realidad propia y elevar de la misma, libre de los velos importados, la conceptualización racional de una realidad a transformar. Pero en lo que se refiere a su instrumentación, en el propio contexto fue considerado solamente como "un instrumental que se encuentra al lado de otros instrumentos tomados

<sup>89</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 40.

de la filosofía moderna europea y contemporánea";<sup>91</sup> y no pasó de ser la fenomenología existencialista un mero episodio fortuito que pronto dejó paso al desarrollo del pensamiento de Zea por cauces diferentes.

### 7. *La conceptualización filosófica del proceso histórico*

Antes de este paréntesis existencialista habíamos acompañado a Zea en su interpretación del proceso histórico mexicano, en función de la dependencia colonial y del proceso de independencia de la misma. Todo ello, fundamentalmente, a través de sus análisis de las diferentes ideas-ideologías que fueron expresando-promoviendo el proceso histórico. Este cauce interpretativo no fue abandonado durante el periodo de la formalización y actividades del grupo Hiperión; por el contrario, es en este mismo periodo cuando Zea se abocará al intento de la conceptualización filosófica de su interpretación del proceso histórico. La historia como un proceso de emancipación incompleto aún expresado y detectado por Zea a través de la conciencia —éste era el resumen de lo que había logrado hasta ese momento, y parecería que entonces la tarea de conceptualización filosófica debería llevarse casi naturalmente echando mano a la filosofía hegeliana. Y en verdad, ésta será la labor a la que se abocará Zea en 1951, en su trabajo titulado *Dialéctica de la conciencia en México*.<sup>92</sup> Es necesario empero, señalar que ya en 1949, al publicar sus *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, Zea plantea en la introducción al libro la posibilidad de captar el proceso histórico en Hispanoamérica en función de las categorías básicas de la filosofía hegeliana; pero se trataba en esa oportunidad solamente del planteamiento de una perspectiva filosófica que sería necesario realizar.<sup>93</sup>

Es necesario puntualizar, desde un principio, que a pesar de que Zea intentará instrumentar la dialéctica hegeliana para conceptualizar el proceso de la génesis y la conformación de la conciencia mexicana, lo hará postulando el carácter concreto de la conciencia y negando toda abstracción metafísica u ontológica, que pudiera otorgarse al espíritu en el marco de la filosofía hegeliana. En las palabras de Zea: "me desligo de Hegel en el momento en que éste diviniza al espíritu."<sup>94</sup>

<sup>91</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>92</sup> L. Z., "Dialéctica de la conciencia en México", en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952.

<sup>93</sup> José Gaos distinguió de inmediato la nueva perspectiva historiográfica expresada por Zea en la introducción de *Dos etapas...*, y en una carta abierta lo exhortó a desarrollarla en posteriores trabajos. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 137.

<sup>94</sup> Entrevista del autor con Zea. México, 1980.

Zea señala explícitamente ese carácter concreto de la conciencia: "Existir es convivir, vivir con los otros, y esta convivencia es posible gracias a esa conciencia." La conciencia es captada precisamente en tanto el factor esencial de la existencia humana social: "conciencia es saber en común, o saber de otros, complicidad." De hecho parecería que este captamiento de la conciencia como "saber en común" y "saber de otros" surge aun como expresión del perspectivismo orteguiano adaptado por Zea. El ser consciente implicará el saber junto con otros y de otros, o sea que la conciencia implicaría de antemano una irrupción más allá de la perspectiva propia y particular, haciéndose partícipe de una perspectiva más amplia, común, que será la que posibilitará la existencia social. Pero en esa constante complicidad del mutuo saberse del ser humano y de sus semejantes nos encontramos en una constante pugna, puesto que siempre nos sentimos más capacitados para imponer nuestra existencia peculiar y nuestros puntos de vista que para aceptar los de los demás. La conciencia humana se irá entonces conformando en función de ese confrontamiento dialéctico analizado tan brillantemente por Hegel en su *Fenomenología*. Zea señala que el hombre, que es el que le da sentido a lo que lo rodea cosificando las cosas, se topa con entes que no sólo se niegan a ser cosificados, sino que inclusive lo amenazan a él mismo con cosificarlo: otros hombres, sus semejantes. Por un lado trata de negarles su humanidad; pero por otro les pide el reconocimiento de la suya. "Se establece así una dialéctica —escribe Zea— que no es sino el regateo mediante el cual se exige y se concede humanidad."<sup>95</sup>

Pero Zea no quedará ni por un instante en el plano del mero análisis abstracto, y por medio de este planteamiento primario intentará interpretar los fenómenos históricos concretos de la discriminación y la conquista por la fuerza, mediante las cuales el hombre cree afirmarse negando a los otros toda posible semejanza:

... aparecen en la historia pueblos que se consideran a sí mismos como donadores de lo humano. Pueblos que hacen de su propia cultura el arquetipo conforme al cual otros pueblos tendrán que justificarse si aspiran a formar parte de la comunidad que forma lo humano. Pueblos que se consideran a sí mismos como la encarnación de la cultura o la civilización humana.<sup>96</sup>

Es así como una vez elevado el concepto de dependencia tal cual surgió del análisis del positivismo en México y del desarrollo de la filosofía en México, esa dependencia se conceptualizará por medio de la dialéctica

<sup>95</sup> L. Z., *Dialéctica* . . . , p. 193.

<sup>96</sup> *Idem*, p. 194.

hegeliana como la negación de la humanidad del dependiente por parte del colonizador de tal o cual índole; negación de la humanidad fincada en la elevación de la particularidad concreta del colonizador a la categoría abstracta del hombre y la humanidad por excelencia. Pero es precisamente en ese proceso de imposición y de "regateo" de la humanidad que el hombre va tomando conciencia de su humanidad, tanto de la propia como de la de los demás. Pero esta conciencia se da en medio de la confrontación concreta entre los hombres.

No se trata del hombre en abstracto, sino de ese hombre que es cada uno de nosotros y de los otros. Este hombre va tomando conciencia de su ser como tal pasando por encima de todos los obstáculos y opresiones. En esta forma de conciencia se hace patente la accidentalidad de todas esas diferencias a que hemos aludido (pigmentación de la piel, clase social, sexo, etcétera, T. M.) para quedar sólo las semejanzas. Esto es, simplemente el hombre, la humanidad concreta.<sup>97</sup>

Es interesante cómo en este primer intento de conceptualización filosófica del proceso de dependencia y emancipación Zea echa mano precisamente a aquel instrumental filosófico que se encuentra acorde a su humanismo inicial y primario, al que nos hemos referido al comienzo de este libro. La lucha se perfila así entre pueblos, pero el proceso emancipatorio no debe conducir a una victoria que se exprese en el trueque de los papeles históricos convirtiendo al oprimido en opresor, sino precisamente al reconocimiento universal de la humanidad, negándola como patrimonio particular y exclusivo y presentándola como conciencia universal, o sea como convivencia universal en el mutuo reconocimiento. He aquí, otra vez, el humanismo básico de Zea como fuente esencial de la exigencia de reivindicación nacional.

En el imperialismo y en el colonialismo del mundo occidental Zea verá la expresión más patente de esa proyección discriminatoria que los hace convertirse, a sus ojos, en el criterio exclusivo de lo propiamente humano; pero Zea ya los ve desde una perspectiva *post-mortem* posterior a la Segunda Guerra Mundial. En medio de esa crisis total el hombre occidental tomó conciencia de la limitación de sus puntos de vista y "de la existencia de otros puntos de vista sobre lo humano que, en su conjunto, han de ofrecer necesariamente las necesarias piezas que formen verdaderamente al hombre". Es así que Zea considera que se encuentra en un momento cumbre del proceso dialéctico por el cual la confrontación se va definiendo en la conciencia de una humanidad que se ve expresada en cada sociedad, en el

<sup>97</sup> *Idem*, p. 195.

reconocimiento de lo universal en lo particular y en la pluralidad concreta de lo universal. Fincado fuertemente en el circunstancialismo orteguiano Zea parecería gritar junto con el Heráclito recordado por el pensador español cuando invita a sus amigos a entrar a la cocina: "¡Entrad, entrad; también aquí hay dioses!" Y nuevamente, la búsqueda del ser mexicano, o de la mexicanidad, o de la filosofía de lo mexicano, lejos de aparecer como algo abstracto, indefinido y novedoso, es captado por Zea como el punto de culminación en la confrontación con el colonialismo en sus diferentes formas en pro de la reivindicación de la humanidad manifiesta en todas sus expresiones concretas.

A partir de esta conceptualización Zea pasa a la narración del proceso histórico y de la conformación de la conciencia mexicana en el mismo.

Historia cuyo punto de partida es la imposición de una cultura sobre otra cultura; la imposición de los puntos de vista de un tipo de hombre sobre los puntos de vista de otro; así como los esfuerzos del uno y del otro para tomar conciencia de su situación en ese mundo que se iba formando dialécticamente, más allá de sus mutuas contradicciones.<sup>98</sup>

Zea nos habla entonces de la negación de la humanidad al indígena por parte del europeo, indígena que es equiparado con las bestias, y cuya cultura desconocida para el conquistador cristiano es considerada como fruto demoníaco. "Una gran masa de hombres queda así subordinada desde todos los puntos de vista. Su cultura es negada y su humanidad rebajada."<sup>99</sup> Posteriormente la perspectiva de esta negación cambia, cuando en lugar de la perspectiva cristiana es tomado por el europeo moderno, y así continúa Zea en un análisis que no presentaremos o no seguiremos en sus detalles, puesto que volverá a presentarse en forma sistemática en los trabajos de Zea que serán examinados posteriormente.

## 8. *Historia de las ideas en Hispanoamérica*

Hasta ahora nos hemos ocupado de acompañar a Zea en sus investigaciones de la historia de las ideas en México y su concepción filosófica, pero ya desde 1942 Zea comenzó a preocuparse por el contexto del continente americano al publicar un artículo bajo el título de *En torno a una filosofía americana*,<sup>100</sup> y poco tiempo después de sus investigaciones sobre el positivismo en México publicó una importante investigación en 1949

<sup>98</sup> *Idem*, p. 199.

<sup>99</sup> *Idem*, p. 200.

<sup>100</sup> L. Z., *En torno a una filosofía americana*, pp. 165-177.

bajo el título de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. En esta última investigación Zea se había dedicado a indagar el fenómeno del positivismo a nivel hispanoamericano (sin Brasil), pero una vez en la tarea llegó a la conclusión de que era imposible explicar el positivismo sin un análisis previo del pensamiento que le precedió, el del periodo romántico. En *Dos etapas . . .* intenta la búsqueda de una serie de ideas en la que se hiciese patente una unidad de espíritu que surgiera a su vez de una problemática común y de las soluciones logradas. Este objetivo es logrado por Zea en lo que se refiere a la etapa denominada romántica, donde se da en gran medida la unidad de los problemas y de las soluciones propuestas en una Hispanoamérica que acaba de sacudirse de encima el yugo español. En el periodo de adopción del positivismo, en cambio, el análisis de Zea se hará más particular en lo que se refiere a las circunstancias nacionales específicas y a la variedad de situaciones y de soluciones.

Es interesante, empero, el comenzar señalando que el primer apartado de este libro, publicado en 1949, se titula *Sentimiento de dependencia*, donde Zea comienza refiriéndose a Hegel y a su idea de que América es "el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena".<sup>101</sup> Considera que América seguirá siendo un continente sin historia propia, "una dependencia de la historia europea", hasta que no niegue históricamente ese ser otro, exclusivo eco y reflejo. En su opinión la historia puede encontrarse caracterizada por un proceso en función de la *Aufhebung* hegeliana o por un proceso de mera acumulación. En el primero de los casos se trata de un proceso dialéctico caracterizado por el desarrollo íntegro de cada periodo, o sea por la conformación íntegra de un determinado modo de ser, de tal modo que se dé la superación-asimilación del mismo en la dinámica del proceso. Explica Zea:

Dentro de una lógica dialéctica negar no significa eliminar sino asimilar, esto es, conservar. De acuerdo con esta lógica lo que se es, se es plenamente, para no tener necesidad de volver a serlo. Cuando se asimila plenamente no se siente lo asimilado como algo ajeno, estorboso, molesto, sino como algo que le es propio natural. Lo asimilado forma parte del propio ser en forma tal que no estorba el seguir siendo. Cuando se asimila no hay necesidad de volver a repetir las experiencias del pasado. La conciencia histórica ofrece esta experiencia, haciendo inútil su repetición.<sup>102</sup>

Ésta es para Zea la verdadera historia, una historia de negaciones dialécticas, de asimilaciones, de superación en la experiencia y en la conciencia.

<sup>101</sup> L. Z., *Dos etapas . . .*, p. 15.

<sup>102</sup> *Idem*, pp. 15-16.

Pero ésta no ha sido, en su opinión, la esencia de la historia americana, en la que no se dio el proceso asimilativo de la negación dialéctica. "Nosotros los americanos tenemos aún en la epidermis al conquistador y al conquistado, al colonial, al liberal romántico y a todo esto que fue nuestro pasado."<sup>103</sup> A final de cuentas Zea considera que los americanos se encuentran a lo largo de toda su historia midiéndose con una misma realidad, o con una misma problemática, la realidad colonial, o sea la de su dependencia. "Siempre está patente el problema *de la dependencia y la independencia* del hombre hispanoamericano. Ilustrados, liberales, conservadores, positivistas y revolucionarios, no han hecho otra cosa que expresar en diversas épocas y con diverso lenguaje el mismo y siempre latente problema."<sup>104</sup> Más aún, considera que todas esas posturas adoptadas por los mexicanos a lo largo de la historia frente a su problemática de dependencia colonial no fueron sino el enmascaramiento de una realidad que ni se asimiló ni se superó.

De hecho Zea está elevando la concepción de la evolución dialéctica para rechazar los intentos americanos de considerar al pasado propio como algo ajeno y negativo que es necesario nulificar para comenzar de cero. Esto último es imposible para Zea porque implica el amputamiento de una parte del propio ser, de una parte esencial como lo es el pasado propio. Un pasado como el español, por ejemplo, que es imposible simplemente repudiar, porque sigue presente en los hábitos, en la mente, en la costumbre. "El pasado —dice Zea— si no es plenamente asimilado, se hace siempre presente." La alternativa del pasado o el futuro, tal cual fue predicada ampliamente en el siglo XIX es negada del todo por Zea, que en sus estudios históricos había acompañado estrechamente esos intentos de negar el pasado propio en función de modelos tomados fundamentalmente de los grandes países sajones o de Francia. Se postularon para un futuro ideal sus constituciones políticas, sus filosofías, literaturas y su cultura en general. Pero la utopía se hizo cada vez más inalcanzable y a pesar de todos los esfuerzos Zea señala que "los hispanoamericanos siguieron siendo hispanoamericanos, esto es, hijos de esa circunstancia y realidad llamada Hispanoamérica".<sup>105</sup> Es así que el pasado se perpetúa en el presente y con él se perpetúa la problemática esencial de América. La conciencia asimilatoria, estipula Zea, debe tomar el lugar de la meramente negativa. ¿Acaso una postura idealista viendo en esencia la única salida histórica en el logro de una determinada conciencia? Sí y no. Sí en el sentido que se trata

<sup>103</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 18.

<sup>105</sup> *Idem*, p. 55.

evidentemente de la conformación de una conciencia determinada, pero se trata precisamente del llamado de Zea de volver a la realidad propia, a la circunstancia americana, a la negación del confrontamiento con la realidad en función de una conciencia utópica y al urgimiento a una confrontación que parta de la conciencia de la realidad propia. *Partir de la conciencia de la realidad* en función de sus posibilidades específicas, para poder consumarlas y en el proceso dialéctico elevarse a una nueva problemática, sin llevar el lastre de problemáticas existenciales que se acumulan bajo el común denominador de la dependencia y se perpetúan en el presente por lo utópico de las soluciones que se les intentaron ofrecer. Utopías importadas en lugar de soluciones que surgieran de la conciencia de la realidad propia y permitieran su asimilación. Habíamos visto cómo de la crisis de la Segunda Guerra Mundial se había dado una revalorización de lo europeo como categoría axiológica y una elevación de la necesidad y la urgencia de un filosofar propio; y ahora he aquí cómo surge del estudio la propia evolución histórica la misma necesidad de volverse sobre la circunstancia propia y postular una evolución dialéctica a partir de la misma, en lugar de la negación de una lógica formal en función de las categorías axiológicas del exterior.

El estudio de Zea en *Dos etapas...* se abocará entonces al análisis de esos periodos, romántico-liberal y positivista, que intentaron esa negación del pasado pero en realidad lo perpetuaron.

Comienza refiriéndose a la labor histórica de la filosofía de la Ilustración, que empieza por destruir el principio de la autoridad que constituía la base de la doctrina filosófica oficial, la escolástica. Los ilustrados hispanoamericanos comenzaron por diferenciar y separar lo religioso de lo filosófico explicitando que la religión se relacionaba a lo divino y se encontraba en la esfera de lo absoluto, en tanto la filosofía correspondía al mundo de lo humano y debía ser regida exclusivamente por el conocimiento que surgía de la experiencia y del ser humano mismo. Apoderándose de la nueva ciencia moderna el hispanoamericano comenzó a indagar su flora y fauna, la tierra y el cielo americano, develando así lo propio y lo peculiar. Luego, de la realidad física se fue develando una realidad moral y social. De los problemas de la naturaleza, nos dice Zea, no se tardó en pasar a los políticos. "América era distinta y no por eso inferior a Europa." Se comenzó a hablar de la autonomía y de la independencia.

En México, en Nueva Granada, en el Perú, Chile y el Plata, los hasta ayer hombres de ciencia se trocaron en conspiradores y guerreros; los telescopios, microscopios y otros instrumentos científicos, en fusiles y cañones; los tratados científicos, en programas libertarios. En Santa Fe de Bogotá y otras

ciudades hispanoamericanas fueron sacrificados muchos de los hombres de ciencia que poco antes habían sido felicitados por los virreyes.<sup>106</sup>

Así surgió la independencia política de la metrópoli española, y con ella lo que Zea denomina el despotismo ilustrado, el intento de preparar por la fuerza a esos pueblos a ser libres. Serán esos los intentos de Bolívar, O'Higgins, Rivadavia y otros liberadores. Surgirán así las dictaduras en nombre del pueblo, la libertad y el bienestar popular; dictaduras liberales o dictaduras conservadoras. "No se había realizado más que un cambio —escribe Zea—, el dictador español era substituido por el nacional. Sólo en eso consistía la independencia." Y lo que sobrevino a esa independencia no fue sino la violencia, las dictaduras, las revoluciones, la anarquía. Y frente a esta situación la nueva generación encontrará la raíz del mal en el pasado colonial en el que se había conformado la actitud mental que evitaba el progreso una vez lograda la independencia. Se imponía la emancipación mental, y esta generación —nos dice Zea— se apartaría del idealismo del racionalismo ilustrado que había funcionado en América sin relación a la realidad de la misma. En gran parte se volverán hacia un romanticismo, tomando del europeo su preocupación por la realidad histórica y cultural, y de éstas la preocupación por el destino nacional. Pero he aquí que paradójicamente —señala Zea sagazmente— en tanto los europeos encontraban en sus historias nacionales la justificación de su destino nacional, los hispanoamericanos encontraban en su historia todo lo negativo de tal destino. En la Colonia, en el pasado, se encontraba todo lo que prolongándose en el presente obstruía el desarrollo y el progreso. En este espíritu, como sabemos, son publicadas las obras de Sarmiento, en Argentina, de Lastarria, en Chile o de Mora, en México.<sup>107</sup> A lo largo y a lo ancho del continente se intenta borrar por completo un pasado que sólo es obstáculo en el presente. A la independencia política se quería agregar la independencia mental. Contra el utopismo racionalista en el que habían caído los ilustrados —explica Zea— echarán mano al tradicionalismo francés donde ahondarán en la tesis de la incapacidad de los pueblos para auto-gobernarse y sobre la necesidad de la existencia del gobierno independientemente de la voluntad del pueblo. Del romanticismo social elevarán la necesidad del mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo; y el socialismo se captará en su carácter moral y no en función de la necesidad de una reestructuración social. La escuela histórica y el eclecticismo aportarán, por su parte, la aspiración a destacar lo propio y lo original. Se

<sup>106</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>107</sup> *Idem*, pp. 33-34.

leerá entonces a Maistre, Chateaubriand, Constant y De Bonald (tradicionalismo francés), a Bentham (utilitarismo), a Saint Simon (socialismo utópico), o a Cousin (eclecticismo).

Mas todo este movimiento constituye, según Zea, la preparación del terreno para la rápida adopción del positivismo:

Muchos de los miembros de esta generación, a la que podemos llamar prepositivista, se sentirán altamente sorprendidos al encontrar que sus ideas coinciden, en su casi totalidad, con las de la filosofía positivista, a pesar de no haber tenido antes noticias de ella. En realidad Augusto Comte ha resumido en su filosofía todo ese conjunto de corrientes filosóficas con las cuales se ha encontrado. Nada tiene entonces de extraño su rápida influencia en Hispanoamérica. Trabajando con las mismas corrientes filosóficas europeas, los precursores de nuestra emancipación mental se esforzaban por lograr en Hispanoamérica la misma síntesis que la filosofía positiva llevaba a cabo en Europa. Nada de extraño tenía que coincidieran los americanos con los europeos, y que los primeros vieran en el positivismo la filosofía que se habían esforzado por alcanzar con sus propios medios.<sup>108</sup>

Zea señala que el positivismo fue visto por los hispanoamericanos "como el instrumento más idóneo para lograr su plena emancipación mental y, con ella, un nuevo orden que había de repercutir en el campo político y social".<sup>109</sup> En Argentina se creyó poder instrumentar al positivismo para acabar con la mentalidad absolutista y tiránica; en Chile se consideró que posibilitaría la realización de los ideales liberales precisamente; en Uruguay se creyó que era la receta para acabar con los cuartelazos y la corrupción; los cubanos creyeron encontrar en el positivismo la justificación de su independencia de España. Fue siempre y en todos los casos, concluye Zea, un remedio radical para imponer otra realidad en lugar de ese pasado que los abrumaba. El logro de la ansiada emancipación mental se intentará alcanzar fundamentalmente por medio de la educación positivista, en la esperanza de que la misma borre el espíritu de la Colonia y posibilite la conformación de un espíritu práctico acorde al ejemplo sajón. Pero si bien la adopción de la doctrina educativa es casi uniforme a lo largo del continente, Zea señala que en otros campos, el político prominentemente, se da una gran variación en el modo de la adopción del positivismo. En Cuba, por ejemplo, se rechaza al comtismo, y en medio de su lucha por la independencia se prefiere al positivismo inglés; en Chile, tanto el comtismo como el positivismo inglés son comprendidos desde la perspectiva liberal, etcétera.

<sup>108</sup> *Idem*, pp. 42-43.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 45.

La esperanza de asemejarse al modelo sajón pareció, por momentos, cobrar realidad en medio de una época de gran desarrollo para los pueblos de América. Las industrias se multiplican y la riqueza que se acumula al son de los ferrocarriles que comienzan a surcar estas tierras —escribe Zea— parecen justificar las esperanzas que había despertado el positivismo. Pero como había ocurrido en México, también en el contexto hispanoamericano Zea detecta en medio del progreso material que el mismo es disfrutado exclusivamente por una estrecha oligarquía nacional y por la gran burguesía norteamericana y europea. En realidad —resume Zea—

las mismas fuerzas coloniales continúan ejerciendo su predominio, aunque hayan cambiado de lengua y de ropaje. Dichas fuerzas vuelven a levantar cabeza, esta vez puestas al servicio de nuevos imperialismos. Los golpes de Estado, las revoluciones y cuartelazos siguen enseñorándose en nuestra América. El militarismo y el clericalismo continúan siendo las fuerzas negativas, pero aliadas a los intereses de las diversas pseudo-burguesías hispanoamericanas. Todos los males con los cuales se quiso acabar mediante una educación positiva, resurgen estimulados y acrecentados en muchos aspectos por los intereses de los nuevos imperios, de los cuales Hispanoamérica pasa a ser colonia.<sup>110</sup>

Nuevamente Zea considera que América se encuentra entre un pasado colonial, presente aún, y un futuro anhelado constantemente, inalcanzable por lo utópico de su visión. ¿Por qué se perpetúa el uno y no se hace jamás realidad el otro? El análisis de la historia de las ideas realizado por Zea en México y en América Hispana, lo lleva a la conclusión de que frente a la realidad problemática se importaron soluciones hechas, antiéticas de las circunstancias reinantes, pero que no surgían de la misma, y en su irrelevancia sufrían uno de estos dos destinos: o que se convertían en meras utopías académicas o que se convertían en instrumentos ideológicos al servicio de uno de los sectores sociales posibilitando la racionalización de sus intereses sociales y políticos y la perpetuación de la problemática esencial. Zea considera que es necesario poner término a las utopías irrelevantes y a las estrechas racionalizaciones ideológicas interesantes, y volver entonces la atención a la realidad misma, a la realidad concreta y propia, tomando conciencia de la misma. Pero, como ya lo señalamos, no se trata de una toma de conciencia que será el punto de resumen del proceso histórico, en el sentido hegeliano, sino fundamentalmente la comprensión de un pasado del cual no se reniega, propio, y que sólo a partir del mismo se deberá postular el camino de su transformación. Par-

<sup>110</sup> *Idem*, p. 54.

tiendo de esa toma de conciencia de un pasado que aún es presente vigente, se llegará a la solución de la problemática real. Pero se plantea ya en estos momentos la interrogante si acaso es suficiente con esa toma de conciencia para dar paso al cambio esencial, y si Zea no se desentiende de la posibilidad de que la toma de conciencia, conceptualizada de tal o cual forma, sea instrumentada nuevamente por los intereses sociales dominantes. ¿Una mera toma de conciencia en abstracto independientemente del sujeto histórico de la misma? ¿De quién precisamente? ¿Y acaso al preguntar por ese quién en lo que se refiere a la diferenciación social no se impondrá necesariamente la diversidad de los ángulos de concepción de los diferentes grupos sociales? Con el desenvolvimiento de sus ideas a través de numerosos escritos, Zea irá respondiendo también a estos interrogantes.



## II. DE LA IDEA DE LA DEPENDENCIA A LA HISTORIA UNIVERSAL

### 1. *América en el contexto universal*

En lo que hemos considerado como la primera etapa en el desarrollo del pensamiento de Leopoldo Zea señalamos que éste se abocó esencialmente al estudio de la historia de las ideas en México y en América Hispana, con el objeto de acompañarlas en el proceso de una progresiva toma de conciencia, y detectar asimismo los obstáculos históricos que han evitado esa toma de conciencia que él considera como vital para la posibilidad de una praxis que se mida con la problemática esencial de México y América. Sus estudios lo hicieron llegar a la conclusión de que el desarrollo histórico del continente se da en función de su constante confrontación con su condición de dependencia colonial. Las soluciones anheladas no surgieron ni de la importación de utopías irrelevantes ni de la instrumentación ideológica en función de estrechos intereses oligárquicos. Y será precisamente esta dependencia cultural y económica lo que constituirá para Zea el marco común de la circunstancia americana, a la que se dedicó a continuación de sus estudios sobre México. Pero el concepto de dependencia lo llevó no sólo a ampliar el marco de sus investigaciones de lo mexicano a lo americano, puesto que esa dependencia implica también esencialmente una relación de la parte con la totalidad de la estructura, y por lo tanto a partir de 1952<sup>1</sup> se abocará al intento de la comprensión de la circunstancia americana en función del análisis del marco de la totalidad del sistema colonial, las metrópolis, las colonias, y sus relaciones recíprocas. De este modo Zea pasará de la historia de las ideas en México y en Hispanoamérica a la idea de la historia en general, aunque desde la perspectiva de la América colonial y dependiente. Este viraje se llevará a cabo principalmente en dos libros escritos por Zea en la década de los cincuenta, *América como conciencia* y *América en la historia*.<sup>2</sup> En su

<sup>1</sup> Parecería que Zea comienza fundamentalmente a ampliar el contexto de sus estudios al marco universal en *El Occidente y la conciencia de México*, y que lo hace en gran parte bajo la influencia de algunos de los elementos del pensamiento de Toynbee.

<sup>2</sup> L. Z., *América como conciencia*, México, Ediciones Cuadernos Americanos, 1953. L. Z., *América en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

nuevo contexto Zea continuará estudiando el desarrollo histórico a través de la conformación dialéctica de la conciencia concreta; pero no sólo intentará la interpretación sistemática que da unidad y significado a los acontecimientos en el proceso histórico, sino que, continuando la línea que había aplicado en sus últimos estudios sobre México, tratará de elevarse al análisis de la trascendencia humana del conocimiento alcanzado, y de ese modo comenzará a ubicarse en el plano de la reflexión filosófica propia y emprender sistemáticamente el camino hacia una filosofía propia de la historia americana.

En *América como conciencia* examinará la visión de la misma desde la perspectiva propia de los americanos y desde la perspectiva europea, y a partir de la confrontación entre ambas la conformación histórica de la conciencia americana. El concepto de dependencia lo ha llevado a relacionarse en el plano histórico a una circunstancia relevante que va más allá de lo mexicano y lo americano, una circunstancia mundial. Y es así que se ve compelido a dibujar diferentes grados de circunstancialidad y de verdades acorde a los mismos:

Así como existen verdades válidas para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión, así también existen verdades que pueden valer para toda la humanidad, para todos los hombres; se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre. Esto puede entenderse fácilmente si no se olvida que la verdad expresa una forma de la realidad, la cual es siempre circunstancial: los hombres participan de una circunstancia personal —un punto de vista que les es propio— pero esta circunstancia personal participa a su vez de una circunstancia más amplia, de una circunstancia en la cual se encuentran otros hombres, la circunstancia social —la cual permite la convivencia— pero esta circunstancia social participa a su vez de otra más amplia, por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social, se identifican como hombres, como género hombre; ésta es la que podemos llamar circunstancia humana. Todos los hombres, para ser hombres, participan de una circunstancia que les es propia: humanidad.<sup>3</sup>

¿Acaso ahora se desprende Zea del circunstancialismo particular para considerar una circunstancia total y universal? Cuando expresa que "hay una y absoluta realidad, lo que no es absoluto son los puntos de vista desde los cuales esta realidad puede ser captada", parecería que se mueve entre una ontología universal y una epistemología relativista, y sería entonces comprensible, como lo señalamos, la observación de Abelardo

<sup>3</sup> L. Z., *América como conciencia*, pp. 43-44.

Villegas de que la circunstancia se hace sumamente elástica y de que es difícil afirmar la existencia de una realidad absoluta puesto que nadie puede dar noticia de ella.<sup>4</sup> Pero en *América en la conciencia* Zea es en verdad consciente de esta problemática: "Acaso exista una Verdad eterna e inmutable, pero desgraciadamente para los hombres tal verdad no está a su alcance. Tal verdad, de existir, no es obra de los hombres ni para los hombres..."<sup>5</sup> De aquí que, primeramente, al hablar Zea de una circunstancia universal, pero captada esencialmente desde diversas perspectivas, la está planteando como una totalidad problemática en lo que se refiere a la confrontación de las diferentes perspectivas. Considera que la filosofía *aspira* en último término a resolver los problemas de la circunstancia humanidad, aspirando entonces al alcance de verdades universales más allá de las circunstanciales; pero el filosofar es obra del ser humano, y sus circunstancias particulares, "aquellas que hacen del hombre una persona, que le dan su individualidad o personalidad", se presentan como límites particulares en su afán de universalidad. "El fin último de la filosofía es la realización plena del hombre, pero sus límites están siempre en la misma esencia del hombre." O sea que podemos concluir que el ideal filosófico universal se da en realidad para Zea como *un ideal regulativo*, que puede tener la virtud de impulsar constantemente al ampliamento y pluralización de las perspectivas epistemológicas propias, a la vez que la conciencia de la limitación esencial implica un freno consciente al deseo de la imposición universal de nuestra perspectiva particular. Zea concluye sagazmente señalando que "podemos concluir que el límite de nuestras ambiciones y el conocimiento de tal límite será también el conocimiento de los límites de todo hombre".<sup>6</sup> O sea que la limitación que se debe reconocer como propia es una limitación universal propia de todo hombre en cuanto tal. Y he aquí que de hecho sí está postulando a final de cuentas *precisamente como verdad universal* la limitación circunstancial del conocimiento humano, limitación universal para cualquiera de las perspectivas particulares. De este planteamiento parecería surgir ya *a priori* que las posibilidades que se abren son las de la confrontación de las perspectivas existentes o la de la convivencia entre las mismas en el mutuo reconocimiento. La primera puede resolverse en la imposición y la supeditación, en la dependencia a la que había llegado a detectar históricamente Zea; la segunda será el objetivo a lograr.

En *América en la conciencia* comienza por tratar de captar la con-

<sup>4</sup> Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 150.

<sup>5</sup> L. Z., *América como conciencia*, p. 41.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 47.

ceptualización de América tanto por parte de los mismos americanos como por parte de los europeos. La perspectiva americana es planteada en los términos ya expresados por Zea en otros escritos, como un problema de identidad, problema que se da fundamentalmente en relación al europeo del cual son descendientes. Niega rotundamente el que los americanos puedan considerar a la cultura precolombina como una cultura propia: "Cierto que somos el fruto del mestizaje; pero lo que corresponde al indígena se ha fundido en tal grado que ya no tiene para nosotros ningún sentido. La Cultura Precolombina carece de sentido para nosotros; no nos dice vitalmente nada. Existe un punto de vista, el nuestro, para el cual es plenamente ajena." <sup>7</sup> Pero por otro lado a pesar de que las creencias, el modo de pensar y las concepciones del mundo del americano son europeas, de todas formas son consideradas como "ajenas". Los americanos se sienten "bastardos que usufructúan bienes a los cuales no tienen derecho". Esto surge del hecho de que los americanos desean adaptarse a la cultura europea en lugar de adaptar ésta a su circunstancia propia, la circunstancia americana. Y esta actitud surge a su vez, explica Zea, del hecho de que el reconocimiento de la preponderancia de la circunstancia propia frente a los ideales europeos implicaría precisamente su reconocimiento como americanos, que es lo que no están dispuestos a reconocer. "Es la enfermedad a la que en Hispanoamérica llamamos *criollismo*." El criollo es captado entonces por Zea como un inadaptado con una esencial problemática de identidad: "América le parece poco, Europa demasiado." La conciencia de una realidad propia a la que habría que adaptar las ideas europeas implicaría precisamente la conciencia de su diferencia específica y con ella de su inferioridad acorde a los patrones europeos. Y Zea resume esta situación: "En el fondo, este hombre sufre un gran vacío. Siente que no puede alcanzar lo que anhela; que no puede hacer de América otra Europa. América, pese a todos sus esfuerzos se resiste siempre a ser lo que no es." <sup>8</sup> En esta negativa a reconocerse en tanto americanos Zea ve la raíz misma de la dependencia cultural de América, dependencia que viene así a expresar en el contexto americano la autonegación y la valorización propia en función exclusiva de los criterios europeos. El constante fracaso del hispanoamericano reside precisamente en esc empeñarse a realizar lo que no le es propio: "La historia del hombre americano está formada por este querer vivir en el futuro; por este negarse a reconocer que tiene una circunstancia que le es propia; por este empeñarse en ser utopía europea, por este negarse a ser americano." <sup>9</sup> Pero los estudios de Zea hicieron patente lo irreduc-

<sup>7</sup> *Idem*, p. 52.

<sup>8</sup> *Idem*, pp. 54-55.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 56.

tible de una realidad siempre presente, y en esa "irreductible americanidad" que se hace patente en el fracaso constante de las utopías europeas o sajonas, Zea cree poder detectar la posibilidad de un camino propio que, partiendo de una toma de conciencia de la particularidad específica pueda elevarse a un apartamiento a la cultura universal.

Frente a esta perspectiva propia del americano en función de la negación de su ser y su querer ser otro, la perspectiva de América en la conciencia europea se da con peculiaridades propias y en función del momento histórico en que América es descubierta por los europeos.

América fue descubierta por Europa cuando ésta se encontraba en medio de la enorme crisis que implicó el surgimiento de la modernidad a partir del medioevo y de la cultura cristiana, paralelamente al proceso de creación de los Estados modernos y las guerras entre católicos y el reformismo. Alentados por el espíritu de la aventura y por la libertad del que éste surgía, ambos expresión esencial del hombre moderno, los europeos se lanzaron al descubrimiento y la conquista de nuevos mundos. Se trata de dejar atrás la problemática realidad europea en crisis y salir en busca de la Tierra de Promisión, de aquí que Zea eleve la idea de que América apareció en principio en la conciencia europea como una gran utopía. "La imaginación del europeo colocó en estas tierras ciudades fantásticas, diseñadas conforme al ideal de un solo ingeniero. Legislaciones, Estados, costumbres y religiones ideales fueron colocadas en este continente."<sup>10</sup> Y en verdad es de esta primera idealización utópica de América que surgirá la problemática de su valorización por el europeo y de la autovalorización del americano. La realidad era muy diferente y al chocarse con la misma vino la decepción. "Como ideal representará la suma de todas las perfecciones, como realidad, la suma de todos los defectos. Unos verán en ella el ideal de la nueva humanidad, otros la infrahumanidad."<sup>11</sup> Por un lado el dilema de la identidad propia del americano, por otro las diferentes conceptualizaciones de América en función de las proyecciones propias de la cultura europea. Y de la dialéctica concreta del choque entre ambas posturas se irá dando, según Zea, la conformación de la conciencia americana a través de la historia.

Zea comienza señalando que durante la Colonia se negó la humanidad de los hombres y de los pueblos del nuevo continente. Ante los ojos cristianos del europeo conquistador éstos aparecen como un "fruto demoníaco", e inclusive cuando los misioneros se dedican al estudio de la cultura indígena lo hacen exclusivamente desde la perspectiva evangelizadora, y se les

<sup>10</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 81.

estudia no para comprenderlos mejor sino con el objetivo de facilitar la imposición de las concepciones y los puntos de vista del conquistador. Se quiere occidentalizar y cristianizar, y para ello, y sólo para ello, es necesario el conocimiento de esa "cultura diabólica". Pero el intento de imposición y de "redención" terminará convirtiéndose en la primera de las superposiciones o yuxtaposiciones que caracterizarán el desarrollo de la cultura americana, y la realidad indígena llamada a desaparecer continuará como parte de la misma:

Se destruyen y arrasan todos los templos e ídolos de aztecas e incas; todo ese mundo en el cual puede esconderse el "demonio" que lo ha inspirado. Sobre el mundo arrasado se superponen templos e imágenes cristianas. Sobre cada *teocalli* azteca se levanta una iglesia cristiana. Y sobre pueblos enteros, como el de Cuzco en Perú, se levantan otros pueblos, apoyándose en las piedras incaicas los palacios de los nuevos señores del occidente. Dos mundos parecen unirse, pero sólo quedan superpuestos.<sup>12</sup>

Y este intento de arrasar con los pueblos indígenas y con su cultura encuentra su justificación en la perspectiva propia del conquistador. Zea lo expresa en términos que es preferible citar textualmente:

América se presenta ante los ojos europeos que la han descubierto y conquistado, como "reo" ante Dios. Pero más que "reo" ante Dios, lo es ante una cultura con una concepción de mundo y de vida que le es ajena. Ante esta cultura tendrá que responder del delito o "pecado" de tener otros puntos de vista, otra concepción del mundo y de la vida. Su pecado es haber escapado, por quién sabe cuántos siglos, a la acción cosificadora del mundo occidental. Ahora este mundo lo enjuicia y condena. En adelante, si habrá de salvarse, si ha de justificarse como trozo de humanidad, tendrá que serlo de acuerdo con los juicios de su vencedor. La cultura indígena, al ser analizada e interpretada con categorías que no le corresponden, pierde su fuerza expresiva y se oculta detrás de ese mundo que le ha sido superpuesto. Detrás de cada cruz, símbolo del dominio occidental, se oculta el "demonio" de esos pueblos haciéndose reconocer por sus hijos e influyendo secreta, pero poderosamente, en sus conquistadores. Una fuerza muda y sorda, pero terriblemente influyente, se dejará sentir llenando de inquietud al hombre que en ella va a surgir como síntesis de dos mundos superpuestos.<sup>13</sup>

Es así que ya desde este primer encuentro, desde la confrontación primera, se comienza a dar lo que se constituirá en esencia del desenvolvimiento de

<sup>12</sup> *Idem*, p. 98.

<sup>13</sup> *Idem*, pp. 98-99.

la conciencia americana: por un lado el intento de amputar el pasado, residencia del pecado, y por otro la irreductibilidad de la realidad americana que continúa haciéndose patente en el proceso histórico, e influyendo asimismo en él. A pesar de que nos extendemos algo en las citas textuales no podemos menos que traer nuevamente las palabras de Zea al respecto:

El mundo indígena que había sido arrasado y destruido empieza a resurgir subterráneamente. Los ídolos e idolillos que, junto con los templos, habían sido enterrados, surgen sonrientes y burlones en los adornos de los nuevos templos cristianos. En los frisos, en las columnas y cornisas dejan ver sus diabólicas carillas. Penetran en los templos disfrazados con las figuras angelicales que adornan sus cúpulas y techos. Sus muecas se dejan sentir debajo del oro de los extraños retablos. Aparecen en los cristos y santos a los cuales se rinde una no menos extraña devoción. En las fiestas religiosas el mundo "demoniaco" condenado por el europeo vuelve a resurgir...<sup>14</sup>

De este modo el nuevo mundo americano comenzará a surgir no solamente de la imposición del conquistador sino también de la manifiesta supervivencia del mundo cultural del conquistado, y lo americano comenzará a conformarse con características propias y diferentes de las de lo ibérico. Y es precisamente en este mismo punto de partida que con la diferencia que implica la comparación, comienza a darse también el sentimiento de inferioridad.

Pero más aún, el conquistador español que impondrá su sello en la conformación del nuevo mundo americano, impondrá un sello que porta aún los ribetes del mundo medioeval que era desplazado por el modernismo. Zea ve en ellos no sólo el aventurero moderno sino también al cruzado del medioevo. Y esa España que aún se debate contra la pujanza del modernismo intentará convertir a América precisamente en un baluarte bien defendido para evitar que entre en el mismo la pérfida semilla del modernismo. Zea señala que durante la época de la Colonia España impone sobre América un cerco político y social, en tanto la Iglesia católica impone un cerco mental, la misma filosofía escolástica que había entrado en crisis en Europa al tener que confrontar al modernismo.

El rompimiento del cerco colonial se hará en función de las influencias de las nuevas filosofías (Descartes, Locke, Bacon, Condillac, Newton, etcétera) y del avance de las ciencias experimentales a costas del aristotelismo y del tomismo. Pero el modernismo racionalista y científico volvería a condenar a América, aunque desde una perspectiva diferente de la escolástica. América sería ahora captada al margen de la ilustración y del pro-

<sup>14</sup> *Idem*, p. 102.

greso, y Zea nos recuerda al naturalista francés Jorge Luis Buffon y su empeño en demostrar la inferioridad del mundo americano, de sus especies animales a las que considera degeneradas, y de sus hombres con supuestas deficiencias físicas. O, en cambio, el prusiano Cornelio de Paw, que considera al americano como una criatura débil que ha degenerado.<sup>15</sup> La fauna, la flora, el suelo y el hombre de América son enjuiciados negativamente desde la perspectiva científica del modernismo europeo, y frente a ello se elevará la protesta del americano. Zea señala que esta confrontación alrededor de la valorización de América portó un marcado tinte ideológico, puesto que ambos bandos actuaron en función de objetivos políticos. Y es por ello que considera que es precisamente en esta defensa del americano frente al enjuiciamiento de la Europa moderna que comienza a conformarse la toma de conciencia de la nacionalidad americana; conciencia nacional que sería la que conduciría a las luchas por la independencia y al logro de la misma.

A partir de este punto Zea continúa describiendo la conformación de la conciencia americana acorde a los lineamientos que ya había expuesto en *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*: luego del logro de la independencia política, la necesidad de llevar a cabo la emancipación mental, tal cual intentaron hacerlo Sarmiento, Mora, Echeverría y otros. La educación sería instrumentada en el intento de negar completamente el pasado, y los ejemplos de Inglaterra o de Estados Unidos de Norteamérica se encontrarían siempre presentes.

En este momento de su análisis Zea se ve obligado a relacionarse a la América del Norte, lo que hace en un capítulo que denomina *Las dos Américas*, título que utilizó ya en 1944 para encabezar un artículo sobre el mismo tema.<sup>16</sup> Para Zea la América del Norte ocupó un lugar predominante en el proceso de la conformación de la conciencia hispanoamericana. Por un lado, durante gran parte del siglo XIX, como el objeto de imitación, como el ideal nunca alcanzado postulado por liberales y positivistas; por otro, el fracaso en el intento de asemejarse y las intervenciones de Norteamérica en los países hispanoamericanos en función de sus intereses específicos, provocaron que la admiración se convirtiera en repudio. Y de este modo al lado del sentimiento de inferioridad que surgió en comparación con el "coloso del norte", surgió también como reacción contra él una reafirmación de lo propio. Y Zea trae como ejemplo las palabras de Francisco Bilbao:

<sup>15</sup> *Idem*, pp. 111-115.

<sup>16</sup> L. Z., *Las dos Américas*, México, Cuadernos Americanos, vol. XIV, núm. 12, marzo-abril de 1944.

Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las repúblicas del sur, hemos incorporado e incorporaremos a las razas primitivas... porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne, y vosotros las extermináis jesuíticamente... He aquí lo que los republicanos de la América del Sur se atreven a colocar en la balanza al lado del orgullo, de las riquezas y del poder de la América del Norte.<sup>17</sup>

De este modo Zea considera que por oposición a la Norteamérica rechazada se van haciendo patentes cualidades propias, aunque ocultas del hispanoamericano. Y como portadores de esa conciencia propia por oposición a lo norteamericano nos recuerda a Rodó, a Vasconcelos y a Antonio Caso; todos ellos resaltando el carácter espiritual e ideal del latino frente al material y pragmático-egoísta del norteamericano. Zea cita a Caso: "Hay en el mundo quienes hacen cosas, pero sin grandeza moral; por eso han dominado y dominan todavía los Estados Unidos. Pero hay que pensar en que sobre todos los imperialismos han de flotar, tarde o temprano, el espíritu elevado y los altos ideales que llevan en su seno los pueblos latinoamericanos."<sup>18</sup> Pero Zea considera que se trata de una visión falsa o por lo menos parcial de la América del Norte, paralela a la falsa visión de Hispanoamérica que detentaban los norteamericanos. Es importante el apuntar esta postura de Zea en lo que se refiere a Estados Unidos en sus escritos a comienzos de los cincuenta:

Visiones puramente negativas. Cada una de ellas (de las Américas TM) negando todo posible espíritu o cultura a la otra. Hispanoamérica, sintiéndose impotente en el terreno del dominio material sublimó su impotencia considerándose a sí misma como la máxima expresión del espíritu en América asignando a Norteamérica un papel puramente material. Por el otro lado, la América del Norte no veía en la del Sur otra cosa que un conjunto de pueblos semisalvajes, revoltosos, dignos tan sólo de ser gobernados despóticamente. *Una a la otra, cada una de las Américas se negó capacidad intelectual, auténtica humanidad.*<sup>19</sup>

Zea señalará tanto a la Norteamérica del progreso y de la libertad como a la materialista que prestaba su egoísta apoyo a los déspotas del sur; pero es interesante poner atención a su valorización *simétrica* en lo que se refiere a la relación de cada una de las Américas para con la otra. No es por eso extraño que concluya, inclusive, en un espíritu sumamente conciliatorio, que es imprescindible una labor de penetración y de mutua comprensión, y de que es necesario que las falsas interpretaciones dejen

<sup>17</sup> L. Z., *América como conciencia*, pp. 140-141.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 142.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 143. Subrayado nuestro.

lugar a una auténtica comprensión interamericana.<sup>20</sup> En este esfuerzo conciliatorio Zea inclusive considera adecuado finalizar su capítulo sobre las dos Américas con las siguientes palabras: "Si se realiza este tipo de comprensión, esta intercompenetración de las dos partes de la América positiva, los americanos podremos pronto hacernos una pregunta más audaz, pero esta vez con la seguridad de que la respuesta podrá ser afirmativa: ¿Es posible una cultura americana sin más?"<sup>21</sup>

## 2. *América en la historia: entre la marginalidad y la utopía*

Luego de haber tratado de seguir el hilo de la conformación de la conciencia americana en su tensión dialéctica con lo europeo y lo norteamericano, Zea buscará en *América en la historia* el sentido de la historia americana en su relación con la historia en general. Pero la historia en general será captada en función del doble concepto de civilización occidental-pueblos marginados. Zea intentará también en este caso analizar la conciencia de la marginalidad de América en la historia para postular su negación como una falsa conciencia, y asimismo anteponer ideales que considera que surgen de la propia historia americana. Pero más aún, en este libro escrito en 1957, dos años más tarde de la celebración de la conferencia de Bandung, Zea encuentra y explicita el que la circunstancia de dependencia es común tanto a los pueblos de América como a los de Asia y África, y en la lucha de estos últimos contra las metrópolis colonialistas ve en realidad la misma lucha de América por el logro de su verdadera emancipación. Se trata de una misma lucha por el reconocimiento de su propia humanidad y de la completa igualdad en función de tal reconocimiento. Instrumentando algunas de las ideas básicas del filósofo inglés A. Toynbee, con quien trabó amistad cuando éste visitó México en 1953, Zea señala que el mundo occidental niega la universalización de sus propios valores, tratando de rechazar las exigencias que los pueblos marginados elevan en función de los valores occidentales que han asimilado. Democracia, libertad, soberanía nacional, desarrollo tecnológico, serán considerados como patrimonio exclusivo de las nuevas metrópolis y rechazados como posibilidad de los pueblos marginados. Es así que la posibilidad de innumerables perspectivas van siendo reducidas por Zea a dos esenciales: la de los colonizadores y la de los colonizados. Pero no se tratará de una división maniqueísta, entre lo sagrado y lo demoníaco, lo bueno y lo malo. Lo que Zea reprochará al Occidente no será su esencia, sus ideales de libertad y progreso, sino la exclusividad egoísta que lo lleva a intentar evitar la universalización de dichos ideales occidentales.

<sup>20</sup> *Idem*, pp. 153-156.

<sup>21</sup> *Idem*, pp. 155-156.

Zea comienza *América en la historia* señalando la conciencia de marginalidad del americano frente a la historia, o sea la historia europea o del mundo occidental. Pero esa conciencia se hizo patente solamente en la América Ibérica y no en la sajona, puesto que la ibérica tenía sus orígenes en aquellas España y Portugal que a su vez, por sí mismas, habían sido puestas al margen de la historia, del modernismo occidental. Y no sólo eso, sino que además pronto se llega a la convicción que la Nueva España ni siquiera sería la España europea. Desde un comienzo el americano surge con la conciencia de ser marginado o, al decir de Zea "desterrado de la historia". Los criollos ven en América un lugar de destierro, y cuando intentan volver a crear el mundo abandonado por sus padres no logran sino malas copias. "Destierro de la historia — escribe Zea — expulsión del paraíso que representa pertenecer a la Cultura Europea, es lo que se hará sentir en las diversas generaciones culturales que han surgido en la América desde la Colonia hasta nuestros días." <sup>22</sup>

Zea habla del sentimiento de culpa por el pecado original de los padres, y denuncia la falta de una verdadera conciencia histórica de esa Iberoamérica que hizo de la historia del mundo occidental la historia de la civilización y de la cultura por excelencia, con respecto a las cuales se encontraba marginada. En su opinión la concepción del ser humano en tanto ente histórico es obra del mismo hombre que ha creado la cultura occidental, la cultura moderna. En la época moderna, en medio de la crisis de la relación del hombre con Dios, el primero se convierte en el único responsable de su ser, de su hechura. Pero la filosofía de la historia de ese hombre moderno se dará para Zea como una ideología: "... la historia se hace consciente al hombre moderno como lo que justificando el presente puede también justificar su futuro. De aquí su empeño en una historia que justifique su futuro... La historia deja de ser tradición, recuento del pasado, para transformarse en un instrumento consciente de justificación del futuro". <sup>23</sup> Y de este modo Zea considera que en las grandes filosofías de la historia que serán creadas por el hombre moderno se intentará precisamente la justificación de su predominio. Siguiendo a Mannheim, señala que la interpretación lineal y ascendente de la historia comienza en el siglo XVIII y coincide con la ascensión social y política de la burguesía y con la expansión del mundo occidental, que se impondrá económica y políticamente sobre otros pueblos. Y en esta historiosofía moderna surge como predominante el concepto del progreso, idea de progreso que Zea señala

<sup>22</sup> El concepto del destierro de la historia es tomado por Zea explícitamente de la obra de H. A. Murena, *El pecado original en América*, Buenos Aires, 1954.

<sup>23</sup> L. Z., *América como conciencia*, p. 43.

que será instrumentada doblemente por el hombre moderno: por un lado para justificar su exigencia de igualdad que se le negaba en medio del mundo existente, por otro para justificar las desigualdades que él mismo creará. El progreso es captado como algo propiamente humano, pero del que participan a final de cuentas sólo los más capaces. Y de aquí que la capacidad del progreso se convierte en la fuente de nuevas discriminaciones sociales y culturales: "Progresar es así acumular, una acumulación sin fin, capitalizar. Una acumulación de bienes materiales a la que van unidos privilegios sociales, económicos y políticos."<sup>24</sup> Y más aún, Zea considera que en la idea del progreso se dará la divinización de la actividad creadora del hombre. El hombre moderno se desconecta del determinismo heterónimo, el ajeno a su libertad, pero para caer en un determinismo autónomo. Según Zea el hombre moderno se convierte en agente de lo universal, en instrumento de Dios, en una parte del mismo. Su acción, mayor o menor, será la acción de Dios, el progreso o el espíritu.

El hombre se ha convertido en instrumento de Dios, resorte del progreso o conciencia del espíritu... El hombre moderno saca, así, de su endeble ser un nuevo determinismo. Un determinismo que hace de su obrar, concreto y determinado, el obrar propio de la divinidad, cualquiera sea el nombre que lleve. Obrar que se convierte en orientación, dirección o guía de todo obrar humano.<sup>25</sup>

De este modo, por medio de la abstracción que diviniza a la acción particular del hombre moderno occidental, se convierte a su historia y a su progreso en la historia y en el progreso de la humanidad en general.

Fuera —escribe Zea— es la muerte, el destierro, la perdición del alma, la barbarie, lo marginal, lo no humano... Su misión es establecer el reino de Dios en la tierra, o el reino de la cultura, el progreso o la civilización; el reino de la libertad y la democracia, sobre todo lo que sea opuesto a ellos... Dios, el progreso, el espíritu, siempre triunfarán; los hombres y los pueblos en los cuales encarnan se destacarán precisamente por sus éxitos... El nuevo hombre, el hombre occidental y su cultura se ven y presentan a sí mismos como entes predestinados al triunfo, un triunfo permanente, sobre hombres y pueblos que no se le subordinen voluntariamente.<sup>26</sup>

El protagonista de la historia será la clase que había originado el nuevo orden social: el burgués. La aristocracia y la Iglesia, las clásicas enemigas

<sup>24</sup> *Idem*, p. 47.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 54.

de la burguesía occidental, serán excluidas de la historia, pertenecerán al pasado. Se tratará de un progreso constante, pero que detentará siempre un mismo agente histórico: la burguesía occidental. De aquí que este progreso será captado dentro del orden de intereses de la burguesía occidental. Los pueblos no occidentales con las que ésta tropezará al expandirse sobre el mundo no serán parte de ese progreso o de la historia en general, sino sólo "leyenda, cuento, inexistencia, imaginación...", o pueblos que se encuentran al margen de la historia, como lo expresaría Hegel.

Zea señala que la marginación de la historia y la supeditación en función de tal marginación se lleva a cabo por medio de la ideología burguesa del liberalismo. Basándose en la obra de Laski, señala que las relaciones sociales dentro de la sociedad burguesa se regulan en función de la idea de la libertad contractual a partir de una supuesta igualdad entre los contractantes, pero solamente supuesta, puesto que dada la desigualdad en sus condiciones materiales la libertad se da como una mera ficción. La libre competencia no será ni libre ni competencia, y no lo será ni en lo que se refiere a las relaciones sociales que creará la burguesía ni en lo que se refiere a las relaciones sociales que creará la burguesía ni en lo que se refiere a las relaciones de ésta con los pueblos "marginados". Más aún, al no poder mantenerse en esa "libre competencia" los pueblos no occidentales "demostraban" una vez más su supuesta inferioridad y justificaban otra vez la justicia del predominio occidental.

Estos pueblos, dada su debilidad y lo que la misma implicaba en la idea que se tenía del progreso, carecían de derechos. Sólo la acción de las naciones occidentales sobre estos pueblos podría lograr, a la larga, su incorporación al progreso y lo que el mismo implicaba de derechos y libertades. Estas naciones eran las abanderadas del progreso y de la libertad en el mundo. Por ello, en nombre del progreso, la libertad y la civilización iba a quedar justificada su expansión sobre otros pueblos.<sup>27</sup>

De este modo Zea señala que en el proceso de la expansión colonialista los pueblos del Occidente desarrollarían una moral doble, una conciencia para uso externo y otra para uso interno. La burguesía y los pueblos que habían luchado por sí mismos contra el feudalismo, la Iglesia y el resto de las instituciones que personificaban para ellos el retroceso y el obstáculo para el progreso, intentarían por todos los medios perpetuar las mismas instituciones en los países subordinados, con el fin de evitar que engranaran en el progreso y rompieron entonces el yunque de la subordinación. "El

<sup>27</sup> *Idem*, p. 74.

capitalismo, o sea el mundo occidental, basó su prosperidad en la miseria de otros pueblos.”

En medio de la situación colonialista Zea considera que los pueblos dominados reaccionaron al impacto occidental apropiándose tanto en América Ibérica, África, el Oriente o el Mesorient, de las armas del mismo occidentalismo y fundamentalmente del nacionalismo que cobra auge en esos países. Pero no se trata de la confrontación de dos nacionalismos similares, puesto que Zea considera que el occidental, que se encuentra caracterizado por su intento de detentar exclusivamente para sí mismo los patrones de su cultura, es un nacionalismo particularista y egoísta, en tanto el nacionalismo de los pueblos oprimidos se caracteriza esencialmente por su aspiración a alcanzar la universalización de la cultura occidental. O sea que no se sale contra la cultura occidental, que por el contrario se intenta apropiarse, sino contra el agente histórico portador de la misma, los pueblos occidentales. Los pueblos “marginales” se alzan así contra el colonialismo, pero no contra los valores de la cultura occidental, sino que se alzan precisamente en nombre de los valores esenciales de la misma. Es así que Zea rechaza los temores norteamericanos frente a los peligros que acechan a su cultura por parte de la Rusia comunista y el mundo afroasiático, puesto que considera que las amenazas no son para la cultura occidental sino para la influencia económica y política del imperialismo en el mundo. Al igual que Toynbee, Zea rechaza las conclusiones pesimistas de Spengler sobre el fin trágico de la cultura occidental, y considera que si bien el mundo occidental se encuentra frente a amenazas, las mismas no surgen sino de sus propias actitudes exclusivistas, y la posibilidad de evitar su crisis reside en su propia conducta y elección. ¿Cuál debe ser entonces su concepción del hombre en tanto libertad que le impide aceptar determinismo alguno el camino a seguir por el mundo occidental?

El del abandono de la intolerancia con respecto a los derechos de otros pueblos a organizarse política y económicamente de acuerdo con lo que reclaman sus naturales necesidades, que esto es lo que han venido reclamando para sí los pueblos occidentales . . . y aquí está la gran paradoja del mundo occidental, el Occidente que ha roto con todos los provincialismos del mundo no ha podido romper ni vencer el propio.<sup>28</sup>

Mas Zea no llama aquí a una “guerra santa” contra el imperialismo, sino que en realidad postula la esperanza de que él mismo tome la conciencia del trágico fin que sobrevendrá si no cambia su política exclusivista por otra de reconocimiento del resto de los pueblos como iguales.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 113.

Pero Zea apunta que no sólo los pueblos no europeos fueron considerados como marginales sino que también Rusia y España. Estos dos pueblos que defendieron al occidente cristiano frente a las invasiones de los mongoles, tártaros, turcos, árabes y moros, y que a su vez representaban, el primero la ortodoxia frente a Roma, y frente al protestantismo el segundo, fueron considerados como pueblos marginales de ese mismo mundo occidental. De este modo —nos dice Zea— tanto Rusia como España intentaron con el tiempo integrarse no sólo al mundo de la técnica sino también al de la cultura del mundo occidental. Disintiendo de Toynbee, Zea estipula también que tanto España como Rusia no intentaron solamente adoptar la tecnología occidental para poder mejor defender su herencia cultural específica, sino para vencer su anacronismo y ponerse a la altura de los nuevos tiempos. Zea señala que tanto el caso de Rusia como el de España y el de América Latina son diferentes del caso de los pueblos orientales, que, como Japón, por ejemplo, intentan aferrarse a su cultura peculiar aunque para ello sea necesario adoptar una técnica occidental. Tampoco son los tres casos recordados similares al caso que se podría dar en China y en la India, según Zea, del abandono de una cultura para adoptar otra diferente. Considera que Rusia, España y América Latina pertenecen y son parte de la cultura occidental, aunque una parte consciente de su atraso con referencia a la misma. En el caso de la confrontación de Rusia y del Occidente, por ejemplo, Zea no ve una lucha entre dos civilizaciones sino una lucha interna, y se aventura a elevar la posibilidad de que quizás el origen de la misma se encuentra en la división de la Iglesia cristiana. Para él la confrontación no es entre dos civilizaciones sino por la primacía dentro de la civilización occidental, cuando Rusia pretende no sólo defender sus derechos sino ser asimismo el agente por excelencia de la misma civilización occidental. El problema es el de la lucha por la primacía dentro de la civilización occidental en el ámbito de su creciente expansión.

Ayer, en tiempo de los zares y del predominio de Inglaterra y de Francia, la pugna era por la influencia en Europa; ahora lo es por la influencia en un mundo que ha sido occidentalizado, europeizado, en su casi totalidad. Y hoy, como ayer, el Occidente sigue negando a Rusia razón y derechos para intervenir en un mundo que considera como su exclusiva.<sup>29</sup>

Pero Zea señala que la misma Europa que había rechazado en diferentes oportunidades los intentos de integración de España y de Rusia, se verá

<sup>29</sup> *Idem*, p. 127.

marginada en el siglo XX por Estados Unidos de Norteamérica, que luego de la Primera Guerra Mundial se ponen al frente del desarrollo del mundo occidental, y se convierten en los máximos representantes de las instituciones liberales y del desarrollo tecnológico. En lo político y en lo económico —escribe Zea en 1956— Europa se va convirtiendo en un mero instrumento de los intereses concretos de los norteamericanos, pero Europa, como anteriormente lo habían hecho España y Rusia, reacciona reivindicando su pasado y exigiendo para sí la primacía de la auténtica cultura. Los europeos hablarán de una cultura que gira alrededor del espíritu creador del hombre, de una ortodoxia cultural que debe mantenerse frente a la heterodoxia de una cultura que degenera al girar alrededor de la técnica y del dominio de la naturaleza. Zea considera que en esta necesidad de oponerse a América del Norte, Europa se ve compelida a reivindicar un pasado que no es patrimonio de los norteamericanos, y que se patentiza en el mundo clásico y en la cristiandad. Pero el centro del mundo occidental se fija en el lugar en el que se localiza el predominio a escala mundial en función de sus valores modernos: instituciones liberales y tecnología. En el siglo XX los Estados Unidos de Norteamérica y la preocupación europea al respecto son para Zea, un ya viejo y conocido problema para la América Latina. Reseña sucintamente la política de intervenciones y agresiones por parte de Norteamérica y señala que tanto ésta como los pueblos occidentales europeos la consideraban como un área de retraso y marginación. Los latinoamericanos, con su conciencia de ser parte, aunque desterrada, del Occidente, intentaron su occidentalización, tratando de adoptar los sistemas educativos y políticos de ese mundo, y más aún, tratando de apropiarse también del espíritu discriminatorio propio de éste. Llegaron a repudiar no sólo al pasado ibero sino también al indígena, para poder asemejarse al máximo al modelo sajón. E inclusive cuando no se les repudia abiertamente se les niega su capacidad para autogobernarse, y surgen “extrañas dictaduras liberales”, o el consabido orden para el progreso.

Pero he aquí que a los desesperados intentos de occidentalización por parte de la América Latina se topan, como le había sucedido anteriormente a Rusia y a España, con el rechazo completo por parte del mismo Occidente. “Iberoamérica siguió siendo tierra de barbarie a la que sólo el Occidente podía redimir sometiéndola”, y las invasiones continuarán en nombre de la civilización, la democracia y la libertad; aunque sea en medio de la estrecha colaboración con los tiranos y el latifundismo retrógrado. Predicando la tolerancia religiosa, estética y espiritual en general, el Occidente es intolerante en todo lo que se refiere a la defensa de sus propios intereses materiales, y ello es así puesto que el rasgo específico del impe-

rialismo occidental reside precisamente en que el sometimiento de otros pueblos se da por medio del cauce del dominio económico.

La gran tolerancia que, dentro de sus fronteras, guarda el Occidente para cualquier forma de gobierno, se transforma en intolerancia si surge algún gobierno cuya única pretensión sea hacer de su país otro Occidente, esto es, un pueblo con libertades, derechos y el *confort* material necesario. Intolerancia absoluta; intolerancia para el establecimiento de instituciones democráticas y liberales, no porque sea opuesta a la libertad y la democracia, sino porque las consecuencias económicas que la institución de las mismas traen aparejadas para sus intereses materiales. Porque la implantación de la democracia y la libertad, como forma absoluta de gobierno en estos pueblos, conduce necesariamente a la exigencia de que las mismas les sean reconocidas por otros pueblos en el campo internacional. Y, con ello, surgen también las negativas para que se les siga considerando pueblos marginales, simples abastecedores de materias primas o forzosos consumidores de las mismas elaboradas. La autodeterminación interna de los pueblos iberos implica también la autodeterminación externa. Conflicto que es la raíz de la falta de comprensión de una América frente a la otra en sus inevitables relaciones. Conflicto que ahora pone en contradicción a una pareja de valores occidentales que hasta la fecha marchaban juntos, en cuanto eran sólo adoptados por el mundo Occidental. Los valores políticos y los valores económicos. La democracia liberal en contradicción con la técnica de expansión económica del Occidente. La primera negando al ser adoptada por pueblos no occidentales, el derecho a esa técnica de expansión. Una limitando a la otra y viceversa; la expansión económica negando la libertad y democracia de los pueblos que la sufren.<sup>30</sup>

Pero a pesar de que Zea presenta patentemente la crisis de valores del mundo occidental en su expansión imperialista y la confrontación con los pueblos que exigen el reconocimiento de su igualdad, de todas formas considera que esa confrontación puede resolverse en una conciliación, y más aún, considera que la misma América Latina puede convertirse, gracias a su mestizaje cultural, en un puente entre el mundo occidental y el resto del mundo, "puente entre pueblos conquistadores y pueblos conquistados".<sup>31</sup> Y si bien el lugar de América en la historia fue común al de los pueblos marginados, Zea juega con la ilusión-posibilidad vasconcelista de que en el futuro "en la historia de la humanidad, en la que hacen todos los hombres, acaso esta historia iberoamericana de mestizaje

<sup>30</sup> *Idem*, p. 188.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 191.

cultural y racial tenga una gran importancia".<sup>32</sup> O sea una América Latina que pueda contribuir esencialmente a poner fin al mundo del exclusivismo y la marginación, posibilitando el reconocimiento universal de la humanidad de todos los pueblos. Pero ¿por qué precisamente Latinoamérica? ¿Cuáles son las características específicas que provocan en Zea esas optimistas perspectivas? Zea intentará responder a esta pregunta tratando de detectar esas cualidades específicas precisamente por medio de la comparación con la América del Norte; o sea que de la misma comparación que había sido siempre motivo del agudizamiento de los sentimientos de inferioridad intentará elevar las cualidades positivas y peculiares que podrán convertirse en contribución latinoamericana a la conformación de una mejor humanidad. Y la comparación se llevará a cabo yendo a lo que él considera los ideales diversos que dieron origen a ambas Américas: por un lado la cristiandad a la que quiso permanecer fiel el mundo ibero, y por otro el modernismo, por un lado el catolicismo iberoamericano, por otro el puritanismo anglosajón.

### 3. *Las dos Américas y sus raíces ideológicas*

La diferencia básica para Zea, en el contexto relevante de sus investigaciones, entre el puritanismo calvinista y el catolicismo, reside en que el primero concluye en una postura exclusivista y discriminatoria, en tanto el segundo, sobre todo en la expresión de los erasmistas españoles y de su *Philosophia Christi*, desemboca en la postulación de una fraternidad universal. Señala que el calvinismo se presentará como la doctrina más adecuada a los intereses del hombre occidental. Para el calvinismo la salvación del hombre no se dará gracias a la existencia del poder eclesiástico, sino que la salvación del alma deberá ser obra personal y surgirá del esfuerzo individual de cada uno. Pero el esfuerzo individual podrá conducir a la salvación solamente en la medida en que cuente con la ayuda divina, que se alcanza mediante la humildad y la confianza en Dios.

El mundo, lejos de ser un lugar de simple destierro debe ser el escenario de la acción divina a través de la humana. En ésta su capacidad para actuar sobre el mundo, el cristiano encontrará respuesta a sus anhelos de salvación. Dominar a la naturaleza, transformarla en *obras*, es glorificar a Dios... De allí la necesidad de mejorar la situación del cristiano y su comunidad en la Tierra. Su prosperidad en ésta será un signo de su capacidad para hacer patente la gloria de Dios. Por eso el puritano considera su trabajo como una actividad encaminada a dar mayor gloria a Dios y mayor honor a su

<sup>32</sup> *Idem.*

comunidad. A mayor trabajo mayores frutos, y mayor gloria y honor. No se trabaja por lo puro y simplemente necesario, sino para acrecentar esa gloria y ese honor en forma tal que trascienda las necesidades propias del hombre. No basta tener lo necesario, es menester además acumular, capitalizar. El puro obrar, el puro trabajar, deja de ser un medio y se convierte en el fin del hombre.<sup>33</sup>

De este modo resume Zea, siguiendo a E. Troeltsch y R. H. Tawney<sup>34</sup> y sorprendiéndonos al no mencionar a Max Weber, el espíritu puritano y lo que sirve dentro del mismo, esencialmente al desarrollo del mundo capitalista. Es así que el éxito en las empresas emprendidas se convierte en un índice de la gracia divina, y el hombre mismo en un instrumento del Creador. Dios habla por medio de sus obras. La acumulación de los bienes materiales y la capitalización se convierten entonces en instrumentos y medios de realización de la voluntad divina. Y al toparse con los indígenas de América, estos puritanos se topan con hombres esencialmente diferentes, que trabajan meramente por lo necesario, que no acumulan salvo para subsistir. Para el puritano —señala Zea— los indígenas se han apartado del cauce divino y de la misión encomendada por Dios a todos los hombres. Los puritanos creerán que el demonio trajo a los indígenas a estas tierras remotas para poder perpetuar su dominio sobre ellos, pero no intentarán arrebatarlos de sus garras sino en tanto de su esfuerzo por dominar a la naturaleza en general. Zea no se desentiende de que el puritanismo intenta incorporar a los indígenas al orden cristiano para facilitarles la oportunidad de su salvación, una oportunidad que permite destacar a los predestinados para la salvación. Pero ésta sólo se logra por la voluntad divina, y se hace patente en las obras de los hombres y en los frutos materiales de las mismas. Los colonos podían solamente propiciar medios para que quizás se hiciera posible la manifestación de la gracia divina. Lo esencial —señala Zea— era incorporarlos al orden cristiano, sometiénolos en sus personas y en sus bienes, y darles la oportunidad.

Frente a los colonizadores no cabía otra alternativa que un sometimiento indefinido, sin que el mismo implicase la salvación del alma; o bien, no aceptar tal mundo, permaneciendo en el suyo, aferrándose a la vida natural que les era propia. Decisión esta última, que será vista por el puritano como un índice divino de que Dios no estaba con el indígena.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> *Idem*, p. 201.

<sup>34</sup> R. H. Tawney, *La religión y el orto del capitalismo*, Madrid, 1936; E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, 1951.

<sup>35</sup> L. Z., *América como conciencia*, p. 205.

Pero la permanencia del indígena en su mundo natural lo hacía no sólo un desgraciado, sino que lo convertía también en la encarnación del mal, paralelamente a la visión propia del puritano como la encarnación del bien. La incapacidad del indígena para poder comprender y querer asimilar el mundo conceptual y de fe del puritanismo, prefiriendo permanecer en el suyo, será considerado por los puritanos como un índice de la baja humanidad y de su condición de instrumento demoníaco. Había que evitar entonces la contaminación física, moral y cultural. "El indígena de América —resume Zea—, se puede decir así, fue el primer discriminado para la mayor gloria de Dios y el mayor triunfo del bien."<sup>36</sup> Es así que contrariamente a la actitud de los católicos los puritanos prohibieron el matrimonio y las relaciones sexuales con los indígenas.

Zea reconoce que el espíritu individualista por el cual el puritanismo se opuso al absolutismo religioso de la Iglesia católica le permitió también elevar la idea de una sociedad basada en la libertad individual y formar las primeras comunidades democráticas en América. Pero la sociedad puritana portará un carácter mesiánico, y se tratará de una comunidad de elegidos con la finalidad de establecer el reino de Dios en la Tierra. Zea señala que en esta concepción mesiánica los norteamericanos encontrarán la justificación de su expansión sobre otros pueblos en pro de su redención. En un principio el objetivo será el de salvar a los indígenas del demonio, o por lo menos salvar a sus territorios improductivos; luego para llevar la civilización y el progreso a otros pueblos americanos.

Y frente a este puritanismo Zea destaca en la otra América la existencia de pueblos de una mentalidad completamente diferente:

Pueblos que no hacían del trabajo por el trabajo una institución moral, pueblos que respetaban la mendicidad y gustaban del ocio. Pueblos poco o nada preocupados por el dominio de la naturaleza más allá de sus más urgentes necesidades. Pueblos cuya organización social tenía sus raíces en formas de comunidad autoritaria ... Pueblos sin sentido práctico de la vida, retóricos, conservadores, absolutistas.<sup>37</sup>

Estas cualidades que encontraban sus raíces en el pasado ibero serán rechazadas a partir de la independencia y consideradas como la causa de la marginalidad de América; pero Zea coincide con Bello en que había en la herencia ibera también aspectos positivos que era necesario conservar. "Había algo que el iberoamericano había heredado, algo a lo

<sup>36</sup> *Idem*, p. 207.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 218.

que no tenía porque renunciar, y este algo era la magnanimidad, el heroísmo, la altivez y generosa independencia”, en las palabras de Bello.<sup>38</sup>

Y más aún, tratando de profundizar en su intento de reivindicación de algunos de los aspectos esenciales del pasado ibero, Zea antepone uno frente al otro al proyecto imperialista iberocatólico y al occidental. Zea considera que antes de la expansión occidental pareció que España lograría imponer su visión católica al mundo entero. Se trataba de una España que aspiraba a la unidad cristiana por encima de toda división, pero una unidad cristiana que implicaba la aspiración y la misión de llevar la fe cristiana a todos los pueblos del mundo. Contrariamente a la actitud futura de los puritanos, el ibero consideró como su deber el incorporar al resto de los pueblos al orden cristiano, ya sea por la comprensión, por el intento de su propia reforma o por la fuerza de la espada. Por lo tanto la expansión ibera —destaca Zea— era diferente a la occidental por surgir tanto de una intención política y económica como de otra esencialmente cultural. Esta última en el puritanismo es para Zea meramente secundaria por la esencia del mismo. La mayor gloria de Dios para unos en la cristianización de los infieles, para los otros en el dominio de las tierras y sus riquezas. Por lo tanto la expansión ibera se orientará a los centros más poblados del mundo, en tanto la expansión occidental tratará por todos los medios de mantenerse apartada de los naturales. En las zonas de conquista ibérica surgirá el mestizaje racial y cultural, en tanto en las occidentales se “respetarán” los hábitos y las costumbres y se evitará el “contagio”.<sup>39</sup>

Zea estipula que el “ideal más puro” del imperio cristiano elevado por los pueblos iberos en función de su vocación evangélica, residió en el grupo de los llamados “erasmistas españoles” en el siglo XVI; parecería que lamenta el fracaso que el destino les deparó. Los erasmistas españoles, expresión del modernismo individualista, intentan postularlo en medio de la misma Iglesia católica, y siguiendo siendo fieles a la misma le otorgan un gran valor al individualismo, pero solamente como un fin hacia algo que los trasciende: la comunidad cristiana; su objetivo es la unidad cristiana de Europa y del mundo. Son discípulos de Erasmo en el sentido de que el maestro postuló la conciliación de las Iglesias dentro de la cristiandad, pero contrariamente al Maestro desean que esa conciliación se lleve a cabo bajo el predominio de la hegemonía universal de Carlos V. Zea considera que los erasmistas españoles aspiraban a unir e integrar al mundo que se encontraba amenazado por la libertad y la individualidad

<sup>38</sup> *Idem*, p. 235.

<sup>39</sup> *Idem*, pp. 243-244.

que habían irrumpido al escenario histórico. Intentan entonces una reforma dentro de la misma Iglesia, buscando la conciliación de los nuevos valores con la cristiandad, y por lo tanto se trata de una reforma católica empeñada en mantener la idea de la comunidad de la Iglesia católica. Pero más aún, en su intento de conciliación entre los nuevos valores y la tradición cristiana se manifiesta la idea de la supremacía de la comunidad sobre los individuos. La autoridad del príncipe proviene de Dios, mas el buen príncipe debe velar por la comunidad cristiana y tratar de ampliarla.

En realidad es algo difícil de comprender en qué reside el intento de conciliación, cuando éste debe darse bajo la hegemonía de Carlos V (hegemonía y conciliación no son los términos más compatibles) porque Zea no considera en este caso la posibilidad, como acostumbra hacerlo, de un significado ideológico de las ideas analizadas. Lo que le importa aquí es destacar frente al puritanismo exclusivista la posibilidad de un catolicismo que postula ideales universales, que se hacen patentes inclusive en su deseo de imponer el cristianismo a los pueblos conquistados, e integrarlos, aunque sea necesaria la fuerza, a la comunidad cristiana. Del pasado ibérico Zea intenta extraer y postular, precisamente como patrimonio de esta América, su aspiración a una integración universal sin discriminación alguna, viendo en el mestizaje de la América Latina la expresión esencial de ese espíritu universalista, y se identifica así con los conceptos expresados por Bilbao:

... hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las repúblicas, y vosotros los felices y los ricos no lo habéis hecho; hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas... porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne, y vosotros las extermináis jesuíticamente... Nosotros no vemos en la tierra, ni en los goces de la tierra el fin definitivo del hombre; el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentra en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano... He aquí lo que los republicanos de la América del Sur se atreven a colocar en la balanza, al lado del orgullo, de las riquezas y del poder de la América del Norte.<sup>40</sup>

En esta postura universalista y antiexclusivista Zea detecta de hecho ese humanismo esencial que intenta oponer a los exclusivismos discriminatorios que hacen de lo propio lo universal por excelencia. Y ese humanismo lo detecta no sólo en el pasado ibero sino también en el liberador que puso fin a la supeditación de América a España: Simón Bolívar. Liberador que continúa postulando esos ideales que Zea cree detectar en el erasmismo español fundamentalmente. También Bolívar —nos dice— soñó con una

<sup>40</sup> *Idem*, p. 269.

comunidad que, empezando por ser hispana, llegara a ser pura y simplemente humana, y considera que en la *Carta de Jamaica del Libertador* se hace patente este sueño bolivariano. Zea, deseando asimilar los valores positivos del modernismo occidental, intenta de todas formas ir más allá del mismo, desprendiéndose de sus limitaciones egoístas e interesantes, señalando que ya Bolívar postulaba ese deseo de una gran nación, formada por una comunidad de pueblos que se sintieran ligados entre sí por algo más que el mero deseo de expansión y riquezas que sembraba la desunión y evitaban la fraternidad.

Una meta común para esfuerzos comunes. Coordinación de esfuerzos orientados hacia la realización de un conjunto de valores. ¿Qué valores? Los de la cultura occidental; pero en su sentido más amplio. Los de cultura que es algo más que la cultura moderna. Los de una cultura que se inicia en Grecia, se amplía en Roma, se continúa en la Cristiandad y llega a su apogeo en la modernidad al expandirse por todo el mundo. Una cultura en la que se coordinan los derechos de los individuos con las necesidades de la comunidad; la libertad y la soberanía de los pueblos con las necesidades de una paz y acuerdo universales, que hagan verdaderamente posibles esta libertad y soberanía. Una cultura en la que no tiene por qué estar reñida la libertad de los individuos y la soberanía de los pueblos con la justicia social y la convivencia internacional. Esto es, una cultura en la que el humanismo de sus mejores creadores prevalezca sobre el egoísmo individualista que lo invalida.<sup>41</sup>

He aquí lo que Zea eleva como posibilidad de contribución latinoamericana al delineamiento de un cauce que pueda posibilitar la conciliación y la convivencia del mundo occidental, representado especialmente por los norteamericanos, y del resto de los pueblos. Pero ¿es en realidad esto un puente, algo que toque también al Occidente y redunde en su beneficio, o meramente la exigencia de poner fin a su predominio político y militar? Zea considera que el aceptamiento de ese humanismo universalista que se hace patente en América Latina, es de importancia vital para el mundo occidental, y para demostrarlo echa mano a las tesis de Toynbee al respecto, tal cual son presentadas en *Estudio de la historia*. Zea cita al gran historiador inglés en el sentido de que una de las causas de los denominados "colapsos de las civilizaciones" consiste precisamente en la incapacidad de las mismas para adaptarse a las nuevas circunstancias creadas por su propia acción. "Los instrumentos ideológicos y materiales que han sido buenos para el desarrollo de una civilización suelen no ser buenos para

<sup>41</sup> *Idem*, p. 275.

mantener a ésta dentro de las circunstancias que ha originado. El empecinamiento ha originado el colapso de las civilizaciones que han antecedido a la occidental.”<sup>42</sup> El anacronismo ideológico o el *determinismo* exclusivista constituyen una amenaza vital para el Occidente, amenaza que podrá ser sorteada —según Zea— solamente en un cambio de política y de postura en general, que permitan la verdadera occidentalización del resto de los pueblos del mundo, aunque ello implique una limitación de los intereses egoístas de la metrópoli. Zea parece creer en la posibilidad de la humanización del mundo occidental y en la posibilidad de una conciliación en el espíritu propio de la fraternidad universal, postulada por el catolicismo ibérico y manifestada en los pueblos iberos del sur.

#### 4. Desde la perspectiva periodística y política (1956-1964)

A partir de 1956, Zea comenzó a publicar semanalmente sus artículos periodísticos en el diario *Novedades*, y desde 1959 hasta 1964 se desempeñó en cargos públicos en el marco del Partido Revolucionario Institucional y de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Una vez llegado a una determinada concepción filosófica e histórica que le delineaba una visión de su mundo, sus problemas y las alternativas dentro de los mismos, Zea intentará difundir sus opiniones por medio del periodismo, y laborar por las mismas en los cargos públicos que ocupó. En este sentido su labor pública en esos años se da como una conclusión de sus estudios y el deseo de concretizarlos en la praxis. Es significativo al respecto que rechazó proposiciones de ser nominado como diputado por parte del PRI. Como lo expresa en un discurso pronunciado en noviembre de 1955, su intención no era el convertirse en un mero adorno intelectual del partido gobernante o lograr simplemente obtener puestos administrativos o “de supuesta elección”. Su objetivo dentro del marco del partido será el trabajar por la conformación de un nuevo “estilo de política revolucionaria” que implica fundamentalmente un proceso de democratización: “Los cambios de nombres o de dirigentes saldrían sobrando si no se cambian los sistemas de organización política para que en adelante se basen en la participación activa, crítica y constructiva, de todos sus miembros.”<sup>43</sup>

En los años de 1959-1960 Zea se desempeñó como director del IEPES, Instituto de Investigación Económica, Política y Social del partido, y entre 1961 y 1966 como director general de relaciones culturales de la Secretaria

<sup>42</sup> *Idem*, p. 221.

<sup>43</sup> L. Z., “La participación del intelectual en la política”, en *México, cuadernos de orientación política*, núm. 2, México, PRI, 1956, pp. 46-52.

ría de Relaciones Exteriores. Todo esto bajo la presidencia de Adolfo López Mateos, a quien conocía desde antes de su elección y con quien había trabajado amistad personal.

Pero veamos primeramente las ideas que expresa en los artículos escritos desde 1956 hasta 1959, cuando comienza a desempeñarse en sus cargos públicos. En este periodo se dedica fundamentalmente a la problemática interna en el marco del PRI y del país en general. En el marco partidario, vísperas del "destape" y de las elecciones presidenciales de 1958, Zea exige fundamentalmente una mayor democracia política, y se opone a la que se llama en esos momentos democracia dirigida "que no puede ser, en forma alguna, escuela de democracia". Al postular su exigencia de democratización y de una mayor militancia política personal de los miembros del PRI, Zea critica una situación en la que "en el partido no actúan los individuos concretos del mismo, sino los dirigentes de los sectores", y llega a presentar la alternativa de un PRI democrático o fascista.<sup>44</sup> Zea acepta el que los sectores tienen sentido como instrumentos de defensa de los intereses sociales y políticos de la nación, pero considera que son irrelevantes como instrumento político de democratización.

De lo que se trata, nada menos, es de transformar a sus miembros, haciendo que abandonen su carácter pasivo y se conviertan en militantes permanentemente activos del mismo. Para esto habrá que darles la posibilidad de una verdadera militancia. Militancia que sólo podrá venir si cada uno se sabe parte activa del mismo. Hasta ahora el PRI sólo se ha venido preocupando por conjugar los intereses de la mayoría que representa. De allí su división en sectores. El partido ha sido estructurado con vistas a una función social; pero se ha olvidado la función política de sus miembros. Ésta sólo tiene un carácter instrumental y por ende secundaria. El partido se preocupa por coordinar y cuidar de los intereses de los miembros de cada uno de los diversos sectores; pero falta siempre la participación política de éstos. La necesaria participación política que haga depender esa defensa y coordinación de intereses de la voluntad directa de cada uno de sus miembros, hecha patente en una permanente actividad política. Sólo de esta manera sus miembros, con independencia del sector al que pertenezcan y que expresa el conjunto de sus intereses como parte de un determinado grupo, podrán hacerse sentir políticamente al través de cada municipio, sector distrital y Estado hasta llegar a los últimos representantes de su voluntad.<sup>45</sup>

Esta exigencia de una mayor democratización se da en medio de la postulación de una concepción neoliberal, que para Zea implica un liberalismo

<sup>44</sup> *Novedades*, 8 de octubre de 1957.

<sup>45</sup> *Idem*, 14 de mayo de 1957.

que difiere esencialmente del clásico por su esencial preocupación social y democrática. Postula una posición intermedia de equilibrio entre la derecha y la izquierda. El lugar de México no puede estar en el mundo del capitalismo occidental, puesto que en éste, México sólo detenta una posición subordinada; llegó tarde y "forma parte del botín repartido". La burguesía nacional mexicana no tendría —en opinión de Zea— la más mínima posibilidad de competir con las burguesías extranjeras. Pero por otro lado considera que México no puede identificarse con la izquierda mundial, y ello fundamentalmente por el temor a la reacción del Occidente:

Provocación que serviría de cómodo pretexto, como ya ha sucedido en otros países en posición semejante a la nuestra, para estrechar y limitar más aún nuestras posibilidades como pueblos relativamente libres. En otras palabras, no podemos ser ni auténticos burgueses ni comunistas. Nuestra situación nos impide lo uno y lo otro.<sup>46</sup>

Y en cambio Zea postula un sistema intermedio "entre la libertad y el socialismo". Se trata de un reformismo que surge de la posición dependiente de México con relación al mundo occidental, y de la imposibilidad de que la burguesía mexicana se desarrolle tal cual lo hicieron las burguesías occidentales a costa de la pobreza de otros pueblos. En una competencia de esta índole se necesita necesariamente —según Zea— de la unificación nacional en pro de la defensa de los intereses nacionales, y esa unificación implica a su vez necesariamente una política democrática y social. "Nuestras llamadas clases fuertes necesitan de las débiles y viceversa; forman parte de una unidad que no puede destruirse si no quiere entregarse a nuestro país a la libre competencia de pueblos auténticamente más fuertes que el nuestro." Pero ello sin caer en el socialismo que limite a la iniciativa privada de la burguesía mexicana, "que de una manera o de otra ha logrado el avance económico y social de nuestro país, pese a la multitud de obstáculos con que ha tropezado".<sup>47</sup> El equilibrio, la posición media de unificación nacional que postula Zea es en verdad un reformismo neoliberal y nacionalista que intenta plantarse frente a la burguesía internacional y romper la situación de dependencia. En los términos de los estudios de Zea se trata en realidad de lograr introducir a México al desarrollo del Occidente, haciéndolo parte equitativa dentro del mismo, a pesar de su oposición y sobreponiéndose a la misma. Se trata de ese nacionalismo defensivo que busca la universalización de los valores occidentales, tal cual lo expresó

<sup>46</sup> *Idem*, 17 de abril de 1957.

<sup>47</sup> *Idem*.

en *América en la conciencia*, y que era patrimonio también del resto de los pueblos colonizados.

Pero cuando habla de la necesidad de la unión nacional de la derecha y la izquierda, debe quedar claro que ello se dará en medio de un capitalismo neoliberal. Por un lado considera al comunismo "como expresión de los más duros totalitarismos", y por otro considera a la burguesía nacional mexicana posrevolucionaria como el agente histórico más importante para el desarrollo de México en esos momentos, aunque condicionado por el hecho de que se lleve a cabo una verdadera política social y de unificación nacional. Veamos este punto con más detalle.

En realidad considera que la Revolución Mexicana posee el mismo ideal del liberalismo mexicano en el siglo XIX y que constituye "la más firme continuadora" del mismo. Los liberales del siglo XIX

se empeñaron entonces, como después se empeñaría nuestra revolución, en formar una clase capaz de crear esta nación: una burguesía. Una clase que a semejanza de la gran burguesía occidental, hiciese de México una nación capaz de competir en el mundo moderno con las grandes naciones que ya, desde entonces, imponían al mundo un nuevo tipo de imperialismo, el imperialismo económico.<sup>48</sup>

Pero Zea considera que el liberalismo y sus ideales se frustraron durante el periodo porfirista, debido a que en lugar de surgir una verdadera burguesía nacional, surgió "una oligarquía más interesada en mantener pequeños privilegios de cuerpo, entregando la riqueza nacional a la gran burguesía internacional". Se trató de una oligarquía que siguió viviendo de la explotación del campesinado y de la protección del gobierno, a la vez que entregaba los intereses nacionales a manos extranjeras. Señala que para esta oligarquía la palabra nación implicaba un mero concepto exótico irrelevante a sus intereses específicos; la integración nacional y la confirmación de la nación mexicana se encontraban más allá de sus horizontes oligárquicos. Es en este aspecto que la Revolución Mexicana tomó el hilo del liberalismo en el lugar en que se había roto por el egoísmo de la pseudo-burguesía porfirista, y logró dar origen a la formación de una burguesía nacional "capaz de crear a la anhelada nación mexicana". Pero se trataría de una burguesía mexicana que surgiría en circunstancias completamente diferentes de las que presenciaron el surgimiento de la burguesía clásica. Ya no cabía la posibilidad de enriquecerse a costa de otros pueblos, sino que por el contrario se trata de la burguesía de un país dependiente. México se encontraba a la defensiva en la constelación imperialista, y para forta-

<sup>48</sup> *Idem*, 21 de noviembre de 1956.

lecerse dentro de la misma fue necesario que la Revolución Mexicana diera lugar a la conformación de una nueva burguesía que fortaleciera a la nación por medio de la conformación de un equilibrio de intereses de las diferentes clases sociales.

La Revolución inició esa nueva etapa en la que se ha buscado el equilibrio de intereses de todos los grupos sociales que forman a la nación mexicana. Estimulando a unos; defendiendo a otros. Creando ricos, pero no tan ricos que impiden la existencia de las clases que con su trabajo hacen posible sus riquezas; protegiendo a las clases más débiles; pero que sin que esta protección signifique, a su vez, un freno a la iniciativa y participación de los grupos e individuos que en una sociedad como la nuestra, poseen los medios económicos adecuados para la explotación de nuestras riquezas.<sup>49</sup>

Zea no se desentiende de los peligros de una burguesía que se maneje exclusivamente en función de sus propios intereses inmediatos, pero pone sus esperanzas en la conciencia de que los intereses reales de esa burguesía se encuentran intrínsecamente unidos al fortalecimiento de la nación. "La conciencia de que sólo un auténtico control de intereses, la autolimitación, ha de permitir el equilibrio que tan necesario es para el fortalecimiento nacional que también lo es el propio."<sup>50</sup> De este modo Zea plantea de modo sumamente interesante la necesidad de un reformismo que surja como consecuencia de la dependencia de México, para posibilitar la unidad nacional en medio de la conciliación social y permitir así la competencia con los intereses extranjeros, con el imperialismo occidental. Lo que parecería que funda la esperanza de Zea que la nueva burguesía no caiga en los errores de la liberal del siglo XIX en México, es el hecho de que se trata de una burguesía posrevolucionaria. No cabe duda, permitámonos decirlo como historiadores, de que a pesar del carácter eminentemente popular de la Revolución Mexicana, las tesis postuladas por Zea sobre la misma y sobre el rol y el resurgimiento de una nueva burguesía nacional en su marco, nos parecen realmente acertadas. En lo que se refiere a sus esperanzas el tiempo fue dando su palabra y Zea se fue topando o tropezando con ella como veremos a lo largo de nuestro análisis.

Es en función de este nacionalismo neoliberal y antimperialista, que debemos considerar asimismo la identificación de Zea con el resto de los nacionalismos anticolonialistas que lucharon y luchaban en esos días en diferentes partes del mundo por su independencia. Y en esa postura antimperialista Zea no se topará con las dificultades de conciencia propias de aquellos

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> *Idem*, 21 de noviembre de 1956.

intelectuales que en esa época se identificaban o con el bando de los norteamericanos o con el de los soviéticos, y tenían problemas, en cada caso, para condenar los atropellos e intervenciones armadas de su propio bando. En función de su humanismo esencial Zea no tiene problema alguno en identificarse con los pueblos agredidos por exigir su independencia, sea cual fuere la identidad del agresor. Es típico en este sentido lo que escribe en momentos de las sendas invasiones soviéticas y franco-inglesa (esta última con la colaboración israelí en función de sus propios intereses), a Hungría y a Egipto en 1956. Zea señala que "no es la primera vez que se agrade a un pueblo o se borra con sangre los intentos de otro por independizarse", pero en cambio hace notar que el mundo ha cambiado. La misma expansión occidental lo ha unificado:

En cada lugar del mundo se juega algo de lo que anhelamos, algo de lo que esperamos, algo en lo que creemos. En alguna forma los sucesos en el Mesorienté, en la Europa Central, en el Oriente o en la América del Sur, son sucesos nuestros, tienen algo que ver con nosotros. Parece como si nuestro ser se hubiese alargado, prolongado... Nos dolió España en 1936; nos dolió el mundo desgarrado entre 1939 y 1945; ahora nos ha dolido Guatemala, Marruecos y Argelia y nos duele Egipto y Hungría.<sup>51</sup>

Y nuestro autor protesta por las posiciones unilaterales de aquellos intelectuales que al adoptarlas anulan e invalidan sus propias protestas. Zea considera que la solidaridad debe darse con el agredido, con el hombre en cuanto tal, cualquiera sea su nacionalidad, raza o ideología. Es lo humano y su libertad esencial y concreta lo que debe defenderse y con lo cual es necesario consolidarse. Esta postura de solidaridad con los pueblos dependientes o colonizados se verá reforzada cuando a partir de 1960 Zea se desempeñe como director de la Dirección de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores, y como tal se encargará precisamente del intercambio cultural. Llevará a cabo viajes por Asia y África y los mismos fortalecerán más aún su postura recordada anteriormente, postura que será manifestada por el mismo presidente López Mateos en su política americana y mundial. Zea se ve sumamente impresionado por el auge del nacionalismo antimperialista de los pueblos de Asia y África, viendo al nacionalismo como la esencia de esa marea anticolonialista, cualquiera sea su ideología y respetando las diferentes perspectivas posibles: "El nacionalismo transformado en socialismo con China, y el nacionalismo que se hace patente en diversas formas en otros pueblos del llamado extremo orien-

<sup>51</sup> *Idem*, 11 de diciembre de 1956.

te..."<sup>52</sup> Más allá de las divergencias ideológicas Zea exalta el común denominador de un nacionalismo que implica la reafirmación de la independencia y la soberanía, o sea de esa libertad que constituye para él lo esencial de lo humano. En ese intento de reivindicación nacional de los pueblos oprimidos cree poder detectar y reconocer el viejo ideal cristiano occidental de fraternidad universal del que nos había hablado en *América en la historia*, "... un viejo punto de vista cristiano occidental... que está logrando su más auténtica universalización, el más amplio reconocimiento a que podría aspirar un ideal: un ideal de hombres y para hombres sin más".<sup>53</sup> El ideal de la reconciliación de todos los intereses para posibilitar el desarrollo en general sin detrimento de unos en beneficio de los otros. En los conceptos originales de su filosofía diríamos que se trata de la conciliación de las diversas perspectivas en la solidaridad del mutuo reconocimiento.

Y es en este contexto que se dará también su posición con respecto a la Revolución Cubana que llegará al poder a principios de 1959 y se convertirá en comunista en 1961. Lo esencial para Zea en esta Revolución Cubana será su nacionalismo antimperialista independientemente de las posturas ideológicas adoptadas por los cubanos. En un principio Zea verá en esta revolución parte de la "marea libertaria" que parecía darse a principios de 1959 en América Latina al ser derrocados en esos años los dictadores de Argentina, Colombia, Guatemala, Venezuela y Cuba. Zea considera inclusive que estas revoluciones fueron guiadas por las burguesías nacionales que salieron contra las dictaduras que supeditaban los intereses nacionales al imperialismo, las mismas burguesías nacionales que se oponían terminantemente a las diferentes formas de intervención de los norteamericanos.<sup>54</sup> Ya a mediados de 1959, cuando se comienzan a agudizar seriamente los conflictos entre Cuba y Norteamérica, señala que Castro en realidad aspira a un mínimo de justicia social, pero que ese mínimo fue suficiente para colocarlo en una situación similar a la de Guatemala en 1954, en momentos previos a la invasión norteamericana.<sup>55</sup> Zea llama en esos momentos a postular el principio de "no intervención" en la conferencia interamericana que debía tener lugar en Santiago de Chile, y asimismo a avanzar hacia el ideal bolivariano de una colaboración y solidaridad de todos los pueblos de la América Ibérica.<sup>56</sup> Aun en 1960 Zea cree que Castro está realizando una revolución semejante a la mexicana, y a comienzos de 1961,

<sup>52</sup> *Idem*, 9 de enero de 1962.

<sup>53</sup> *Idem*.

<sup>54</sup> *Idem*, 5 de mayo de 1959.

<sup>55</sup> *Idem*, 22 de junio de 1959.

<sup>56</sup> *Idem*, 11 de mayo de 1959.

cuando Castro ha estrechado fuertemente sus lazos con la Unión Soviética, considera que sólo los mismos Estados Unidos son los responsables, con su política agresiva, del cambio en la orientación cubana.<sup>57</sup> Finalmente cuando Castro se declara marxista-leninista, a pesar de su oposición al comunismo Zea mantiene de todas formas su postura original y básica del mantenimiento del principio de "no intervención" y de autodeterminación de los pueblos, incluyendo a la Cuba comunista, y asimismo se opone terminantemente a su expulsión de la OEA. Es interesante señalar este apoyo de Zea a pesar de que eleva ciertos temores o advertencias con respeto al nuevo vecino comunista:

Nuestro pueblo estará siempre dispuesto, como lo estuvo siempre en lo pasado, a defender sus derechos, los principios que garantizan su existencia como nación, frente a cualquier presión extraña, venga de Cuba o de cualquier parte, como se ha defendido y se defiende frente a presiones que vienen de otra parte del continente o de fuera del mismo. Defender el derecho de Cuba a la autodeterminación, no es... aceptar que Cuba tenga derecho también a destruir el derecho de autodeterminación del nuestro o de cualquier otro pueblo. Todo lo contrario, es decirle a Cuba, y con Cuba a cualquier pueblo del mundo: "Te respeto, pero también debes respetarme. Te concedo y reconozco estos derechos, pero a cambio que tú también me los concedas y me los reconozcas." Es este mutuo reconocimiento en el campo social el que ha hecho posible la convivencia humana, y es, también, el único que podrá permitir la convivencia internacional.<sup>58</sup>

Es necesario reconocer que Zea se mantiene fiel a su filosofía humanista y también en la práctica exige el reconocimiento de una Cuba cuyo régimen comunista rechaza y que inclusive parecería que en un principio considera como peligroso. Veamos con algo más de detalles la postura que define en esos momentos, puesto que precisamente su falta de identificación con el viraje cubano ilustra patentemente su concepción pluralista en la conciliación de las diferentes perspectivas. Señala la incompatibilidad entre los ideales que considera propios de la América Ibero y los sostenidos por el comunismo, y dedica varios de sus artículos a tratar de analizar "¿cómo es posible que individuos o pueblos se muestren ciegos para el liberalismo democrático y acepten una doctrina que empeña sus libertades a cambio de una lejana promesa de justicia social?"<sup>59</sup> Con sidera que la explicación reside en las diferentes posturas de ambos bandos.

<sup>57</sup> *Idem*, 10 de enero de 1961.

<sup>58</sup> *Idem*, 23 de enero de 1962.

<sup>59</sup> *Idem*, 6 de marzo de 1962.

Por un lado los comunistas, que intentan por todos los medios, "la implantación, no importa cual lejana sea, de esa supuesta sociedad sin clases y de un paraíso que no alcanza a ver ninguno de los que se sacrifique por él".<sup>60</sup> Un comunismo que Zea reconoce que presenta programas atrayentes para las masas y que no vacila en apoderarse tácticamente de las banderas que portan los nacionalismos luchando contra el imperialismo por su soberanía. Y por otro lado la política de aquellos países que con una concepción liberal-democrática, exigen, a pesar de ella, limitarla meramente a sus propias fronteras y estimulan en la América Ibero las dictaduras que posibilitan la mejor defensa de sus intereses imperialistas. Y más aún, en el menor de los intentos reformistas de los pueblos subordinados por el logro de un mínimo de justicia social y de independencia económica, el imperialismo occidental ve de inmediato el espectro del comunismo.

¿Qué sucede cuando se promulgan leyes fiscales que tienden a crear ese "capitalismo de pueblo" del que habla el embajador Mann?<sup>61</sup> ¿Y qué cuando se quieren aplicar leyes antimonopolistas, y cuando, en especial, esos monopolios son extranjeros?, ¿y qué cuando se trata de llevar a su realización reformas agrarias que atentan contra grandes intereses?, ¿y qué cuando se limita la riqueza para que la misma logre mayor amplitud? Entre nosotros conocemos los resultados, como los conocen otros pueblos que tratan, como el norteamericano, de alcanzar tales metas, la acusación de comunismo no se deja esperar. Acusación de la que se hacen amplio eco las agencias noticiosas de nuestros vecinos. Y la acusación puede llegar a ser tan insistente que acaba por transformarse en realidad, como se ha sucedido con el caso cubano. Poco a poco se aísla al acusado y se acaba por entregarlo, atado de pies y manos, al que se consideraba su enemigo, el comunismo. Un enemigo que se acrecienta, no tanto por su capacidad de atracción, como por la incapacidad del liberalismo democrático para salir de sus propias fronteras extendiéndose a otros pueblos, que aspiran a sus mismas metas. Por ello es menester que lo visto en Estados Unidos como "capitalismo del pueblo", deje de ser visto entre nuestros pueblos como puro y simple comunismo.<sup>62</sup>

Más si bien Zea aspira a un cambio en la actitud norteamericana en función de los propios intereses de la misma (evitar la expansión del comunismo) y de los intereses de los pueblos latinoamericanos (entrar al mundo occidental por su propio desarrollo y disfrutar de las excelencias del mismo), además exige urgentemente una revisión total de los principios y sistemas

<sup>60</sup> *Idem.*

<sup>61</sup> *Idem.*

<sup>62</sup> *Idem.*

de los partidos liberal-democrático-revolucionarios de América Latina para que los mismos puedan seguir al frente de la orientación de sus respectivos pueblos a pesar del fortalecimiento del comunismo. Un comunismo que "pese a ser un partido ajeno a las naciones latinoamericanas y a cualquier nacionalismo, contiene programas más atractivos para una gran masa que quiere tomen en cuenta sus problemas sociales y económicos".<sup>63</sup>

O sea que Zea se define netamente en lo que hemos denominado su posición nacionalista neoliberal y se opone al fortalecimiento del comunismo en América Latina, pero si, como en el caso de Cuba, triunfa el comunismo, no vacila en reconocer el derecho de autodeterminación y la soberanía nacional como elementos imprescindibles que deben respetarse necesariamente, en cualquier caso, como la esencia misma de la posibilidad de una convivencia internacional que sea alternativa a la imposición imperialista.

Es necesario, empero, señalar que dentro del equilibrio social postulado por Zea éste se identifica para 1964 con lo que denomina la izquierda mexicana. Si en la década de los cincuenta sentimos en sus artículos la acentuación de la importancia de la burguesía nacional (aunque consciente de sus responsabilidades sociales) para fines del periodo presidencial de López Mateos parecería que dentro del equilibrio siempre postulado la acentuación ha pasado a la izquierda dentro de la Revolución Mexicana, izquierda que Zea ve personificada en la figura y la obra de Lázaro Cárdenas. Pero se trata siempre, también cuando habla de la izquierda mexicana, de ese mismo neoliberalismo nacionalista, social y antimperialista.

Desde luego la izquierda nacional, propia de países como el nuestro que no quieren verse subordinados a intereses o metas que les sean ajenos. Una izquierda como expresión del nacionalismo que va cundiendo por diversas partes del mundo, pese a la doble hostilidad de que es objeto. Una izquierda de la que depende no sólo la llamada justicia social sino la más auténtica expresión de sus individuos... una izquierda, que en vigor, ha de atender el justo equilibrio de intereses, para que los beneficios de unos no impidan, o limiten los de otros.<sup>64</sup>

Dejemos aquí el hilo de la actividad periodística de Zea, para continuar con sus estudios, que luego de un receso durante su actividad política, volverán a aparecer ya a fines de la década de los sesenta, y como veremos, con nuevos matices y desarrollos, que muy posiblemente son el resultado de su

<sup>63</sup> Véanse los artículos publicados en septiembre de 1979, en *Novedades*.

<sup>64</sup> *Idem*, 12 de mayo de 1954.

experiencia nacional e internacional a través de los cargos que desempeñó en la presidencia de López Mateos, como asimismo de la exitosa experiencia de la Revolución Cubana.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> Hemos examinado las posturas de Zea en estos años a través de sus artículos periodísticos, pero es necesario señalar que estas ideas fueron resumidas asimismo en lo esencial en un pequeño libro publicado por Zea en 1965: *América Latina y el mundo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965.

### III. ENTRE LA DESILUSIÓN Y EL DESAFÍO (1968-1978)

#### 1. *Filosofía, ideología e historia*

En el transcurso de su actividad política Zea se topó con dos factores que influirían en la revalorización de algunas de sus tesis básicas: las dificultades con las que se encontró el presidente López Mateos en su intento de democratización política y de conformar el equilibrio social en medio del capitalismo nacionalista mexicano, y el éxito de la Revolución Cubana. A estos dos elementos se agregaría posteriormente, en 1968, la influencia de los graves disturbios estudiantiles en México y la violenta represión de los mismos por parte de las autoridades.

Pero antes de abocarnos al análisis de la reacción de Zea ante estos acontecimientos y a la forma en que los asimila en sus elaboraciones teóricas, debemos señalar el hecho de que vuelve a sus labores universitarias (director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM) y a sus investigaciones, postulando nuevamente su comprensión de la filosofía en tanto un compromiso ético, social y político.

En un libro publicado en 1969, *La filosofía americana como filosofía sin más*,<sup>1</sup> Zea sale tajantemente contra las opiniones expresadas por Luis Villoro (antiguo alumno suyo y miembro del grupo Hiperión) y Alejandro Rossi, en el sentido de que México no posee una tradición filosófica y que sólo habrá una escuela filosófica propia cuando se alcance en México el nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados. Villoro considera que no se dieron en México ni el rigor ni el profesionalismo necesarios para la creación de una filosofía propia, y que a menudo se vio a la filosofía como "una especie de invención personal, más emparentada con la creación literaria que con la científica". Y Rossi, por su parte, señala que existe en Latinoamérica una tradición en lo que se refiere al desarrollo de las ideologías políticas, pero no de la filosofía.<sup>2</sup> Zea acepta la impor-

<sup>1</sup> L. Z., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

<sup>2</sup> Debate sobre "El sentido actual de la filosofía en México", en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5. A pesar de que las críticas a la obra de Zea han sido concentradas en el capítulo IV nos vemos obligados a presentar estas críticas de Villoro y Rossi "prematadamente" por la necesidad de explicar la postura de Zea al respecto en esos momentos.

tancia de la lógica, de la filosofía analítica, y de otras expresiones filosóficas similares a las mismas, pero rechaza el que dichas expresiones constituyan exclusivamente la posibilidad de toda filosofía.

La filosofía es algo más que lógica capaz de deslindar, con precisión, lo que se supone que es de lo que no es; la filosofía es, también ideología, como ha sido y es ética. Una ideología y una ética que se preguntan por ese retraso de las relaciones humanas en comparación con sus altos logros científicos y técnicos.<sup>3</sup>

En función de su concepción básica y original de la filosofía como una confrontación y respuesta a la problemática existencial propia, Zea no se desentende del "cómo" se hace, propio de la técnica rigurosa y profesional, pero considera que el "qué", el "por qué" y el "para qué" de ese hacer son propios, también ellos, de una dimensión ética e ideológica que es parte esencial de la filosofía. "Pensar bien, pero pensar para algo" —dice Zea— y señala que en esa tradición de una filosofía ética e ideológica es posible situar a un Marx (no creemos que éste hubiera estado de acuerdo), a Dilthey, Scheler, Mannheim (que sí estaría de acuerdo en la conceptualización del marxismo como ideología), Heidegger, Sartre, Camus, Toynbee, Marcuse, etcétera.<sup>4</sup>

Independientemente de la calificación de cada uno de estos filósofos lo que sin lugar a dudas poseen en común es su preocupación humana, social y política, su preocupación por el "qué" y el "para qué" frente a una realidad a superar en función del aceptamiento, a veces implícito, de diferentes categorías axiológicas. Se trata de una filosofía comprometida, en confrontación con los problemas sociales y políticos propios; una actitud filosófica que le recuerda a Zea la de los Sarmiento, Lastarria, Bilbao, Mora y otros

que, al mismo tiempo que reflexionaban sobre los problemas de su realidad, actuaban para transformarla. Filósofos *engagés*, con una filosofía comprometida, que lo mismo tomaban la pluma que la espada, lo mismo escribían un libro sobre la sociedad que les había tocado en suerte y sus problemas, como un manifiesto llamando a la acción para realizar el cambio que esa sociedad necesitaba.<sup>5</sup>

Pero Zea no se conforma con apuntar que estos ideólogos son filósofos, sino que inclusive señala que los filósofos como Leibnitz y Ayer son ideólo-

<sup>3</sup> L. Z., *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 61.

<sup>4</sup> *Idem*, véase el capítulo III.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 73.

gos, o por lo menos, expresan una determinada ideología. Señala que tanto Leibnitz como Ayer se insertan en una determinada tradición filosófica, pero en forma crítica y en relación de la relevancia de la misma a los problemas que confrontan.

Y estos problemas no son el resultado de un simple juego, de una determinada habilidad, sino de urgencias que la realidad va imponiendo y en las que se juega algo más que la habilidad, por profesional que ésta sea, la realidad no ya del filósofo sino del mundo al que pertenece. De la capacidad de Leibnitz para ordenar el mundo individualista, de mónadas, que había hecho patente Descartes en su filosofía, dependerá la justificación del nuevo mundo liberal-burgués. Como de la capacidad de un Ayer para asimilar, ordenar y recrear la filosofía considerada como ciencia dependerá a su vez, aunque sea en parte, la posibilidad y continuación de ese mismo orden burgués dominando a la naturaleza con una técnica cada vez más perfecta.<sup>6</sup>

Es en el contexto de estos conceptos que Zea considera que parecería que con el positivismo lógico, la escuela analítica, lingüística, etcétera, vuelve a repetirse en América Latina la ya fracasada experiencia del positivismo en el siglo XIX. Otra vez el intento de asimilar la nueva lógica que posibilitará el logro del desarrollo técnico y científico del mundo occidental y de la URSS, y otra vez el olvido de una realidad propia de dependencia y subordinación, que anula inclusive la misma posibilidad del cambio en función de la asimilación del positivismo o la nueva lógica. Señala que nada hizo el positivismo para cambiar la situación de subordinación, aparte de provocar el enajenamiento implícito en la creencia de que sería suficiente la palabra desentendiéndose de la acción social y política. Y pregunta sagazmente refiriéndose al fracaso de los positivistas en el siglo XIX: "¿Posiblemente habría sido diferente si nuestros positivistas hubiesen sido más profesionales?"<sup>7</sup>

De modo similar Zea debe enfrentarse a los comienzos de los setenta con la crítica proveniente de diferentes historiadores norteamericanos en lo que se refiere, no ya a la relación entre ideología y filosofía, sino entre éstas y sus investigaciones historiográficas. Charles A. Hale critica la identidad entre el filósofo y el historiador, y señala que al llevarse a cabo la investigación histórica del pasado en función de intereses específicos relativos al historiador y a la conformación de su futuro, no sólo no se aclara la historia sino que se hace más confusa. O sea que el subjetivismo comprometido implica un obstáculo para la historiografía, e inclusive

<sup>6</sup> *Idem*, p. 76.

<sup>7</sup> *Idem*, pp. 78-79.

señala Hale que los investigadores extranjeros pueden ser más apropiados para llevar a cabo esa labor libres de las limitaciones de los sentimientos patrióticos.<sup>8</sup> En el mismo espíritu William D. Ratt señala que "la meditación de Zea sobre la historia queda más allá del dominio del análisis histórico común. Se trata de metahistoria y no de historia intelectual", y rechaza, como Hale, el subjetivismo histórico de Zea que no separa a la historia del presente y del futuro.<sup>9</sup>

Frente a estas críticas Zea vuelve a reafirmar su criticado subjetivismo y "acusa" a sus críticos de que también su posición es el producto ideológico de determinados intereses propios, subjetivos:

¿escapan nuestros críticos al criticado subjetivismo? ¿No es su petición de objetividad la expresión misma de su propia situación? Esto es, ¿del contexto histórico en que se encuentran? ¿No es esta actitud expresión de una determinada ideología? Esto es, expresión de la ideología propia de una sociedad que, habiendo trascendido, no su propio nacionalismo, sino el de otras naciones, ha originado una sociedad supranacional de la que dependen sociedades como la nuestra, con una función que debe ser precisada con la mayor exactitud, dentro del engranaje de que es parte, en relación con el funcionamiento de la totalidad del nuevo y poderoso imperio.<sup>10</sup>

O sea, se trata de limitar una subjetividad que es antitética de la realidad objetiva dada, y postular una objetividad que la perpetúe. Pero Zea, que comenzó sus estudios en la historia de las ideas con el objeto de acompañar el proceso de su conformación histórica y el de la conformación del presente vigente, no puede sino ver en la investigación histórica una toma de conciencia que es tanto punto final del proceso histórico como punto de partida de la praxis que deberá conformar el futuro. A esta polémica volveremos posteriormente, y en estos momentos lo que nos interesa destacar es que Zea se despidió del sexenio de López Mateos y vuelve a su labor estrictamente intelectual y universitaria (amén de la continuación de su labor periodística) bajo el signo de la renovada postulación de la labor intelectual, filosófica e histórica, como una acción comprometida con los compromisos sociales, culturales y políticos de su momento histórico. Pero más aún, considera esencial el desarrollo

<sup>8</sup> Charles A. Hale, "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", en *Historia Mexicana*, núm. 78, El Colegio de México, oct.-dic. 1970, pp. 285-304.

<sup>9</sup> Raat, William D., "Ideas e historia en México: un ensayo sobre metodología", en *Latinoamérica*, núm. 3, 1970, pp. 175-189.

<sup>10</sup> L. Z., "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia americana", en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974, p. 16.

de una filosofía comprometida y militante, puesto que contrariamente a la opinión de otros filósofos latinoamericanos, piensa que una auténtica filosofía latinoamericana no ha de surgir solamente luego de una reestructuración revolucionaria, social, económica y política, sino que en realidad deberá ser la base previa de dicha revolución.

Auténtica no sólo ha de ser la filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, auténtica, tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma como vencerlo. Filosofía auténtica podrá haberla, también, en esta fase de nuestro desarrollo en este sentido... Filosofía auténtica, en fin, habrá en cualquiera de las fases de lo humano, lo mismo en la que aspira a su plenitud que en la que lo haga posible.<sup>11</sup>

Y no podía ser de otra manera para ese Zea, que como ya lo hemos señalado, ve en la filosofía esencialmente una respuesta vital a la problemática existencial; respuesta en busca de solución y no consecuencia de la misma. Recordemos que ya en los cuarenta enseñaba que la filosofía surgía como consecuencia de la puesta en crisis de una totalidad familiar y vigente que de pronto se convierte en extraña e inaceptable.

De este modo, con una filosofía comprometida que se autoconcepía como condición necesaria para la praxis social y política, con una filosofía de la liberación, vuelve Zea a su labor estrictamente académica y filosófica, o sea intelectual, social y política.

## 2. 1968

El 26 de julio de 1968 dieron comienzo una serie de encuentros violentos entre los estudiantes agrupados en manifestaciones públicas en el centro de la ciudad de México y las fuerzas policiacas y militares que reprimieron las mencionadas manifestaciones por la fuerza, provocando numerosos muertos entre los estudiantes y culminando el 2 de octubre con la matanza de Tlatelolco.

Estos acontecimientos conmoveron a todo México y a la opinión mundial, y no pudieron dejar de imprimir su sello sobre Leopoldo Zea. En sus primeras reacciones se expresan tanto sus simpatías por el estudiantado, como su condena de la provocación y su temor a que la misma haya tenido el objetivo de intentar poner fin a la autonomía universitaria:

<sup>11</sup> L. Z., *La filosofía americana como...*, p. 153.

¿El paso previo para exigir la anulación de la autonomía? Pocos son ya los países que en Latinoamérica mantienen el sistema de autonomía que se inició en Córdoba, Argentina... Poco a poco este sistema ha sido derogado mediante sistemas totalitarios o de provocaciones semejantes a las que vivimos. Provocaciones que presentan esta autonomía, no como lo que es, una garantía de la libertad que debe normar la educación superior de un país. La provocación presenta la autonomía como desmán, como violencia con garantía de impunidad. La impunidad de que gozan, precisamente, los grupos provocadores que han logrado el enfrentamiento que permita castigar, no en ellos, sino en la Universidad, desmanes y violencias.<sup>12</sup>

Zea teme que la provocación cree un clima de desorden que haga necesaria y hasta justificable la cancelación de la autonomía universitaria, lo que en su opinión implicaría "... el fin de todas las formas de libertad de expresión en cátedra y excátedra", y hace un llamado a los universitarios a abandonar la pasividad y protestar por la violencia y la lesión sufrida por la autonomía universitaria.<sup>13</sup> Asimismo elogia profusamente la manifestación de estudiantes y profesores, que con nada menos que cien mil participantes tuvo lugar el 13 de agosto. Tal manifestación se llevó a cabo en medio de un perfecto orden evitando toda violencia, y expresando la ira por las agresiones sufridas sólo por medio de gritos y carteles. En esta oportunidad los manifestantes no fueron agredidos y no se toparon con macanas, gases lacrimógenos, tiros o bayonetas, y a pesar de que no se sintió la presencia policial o militar, todo pasó en orden. Y se pregunta entonces:

¿Era necesaria la movilización policiaca y militar que se hizo en esos días para poner en supuesto orden a tres mil o cinco mil estudiantes? ¿Por qué no fue necesaria ahora frente a cien mil? Todo lo contrario, parece que la presencia y acción policiaca y militar de aquellos días contra cinco mil iracundos protestantes ha originado que sean ahora cien mil o más.<sup>14</sup>

A pesar de que parecería que Zea intenta librar al presidente Díaz Ordaz de la responsabilidad total por lo ocurrido, no vacila en escribir que el movimiento estudiantil ha hecho explícita la posibilidad de una amplia democratización de la nación, como asimismo una gran capacidad de politización que parecía extraña al pueblo mexicano. Y paralelamente a esta esperanza de una militancia democrática señala que la provocación es la de fuerzas que reflejan intereses internos y externos, "el mismo tipo

<sup>12</sup> *Novedades*, 6 de agosto de 1968.

<sup>13</sup> *Idem*.

<sup>14</sup> *Idem*, 20 de agosto de 1968.

de fuerzas que en otros lugares del mundo han logrado frenar el desarrollo institucional, democrático y material de los pueblos para subordinarlos a intereses que les son ajenos".

Los acontecimientos de 1968 llevarán a Zea a hablar de la crisis y el fracaso del sistema político mexicano, mas este punto será analizado posteriormente en este mismo capítulo. Y es a partir de este golpe de 1968, sumado a la exitosa Revolución Cubana y a la experiencia política en el sexenio de López Mateos, que será posible apreciar algunos cambios interesantes en el desarrollo del pensamiento de Zea.

### 3. *Nuevos conceptos filosóficos y su instrumentación en el contexto de la filosofía de la liberación*

A partir de *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, publicado en 1969, es dable detectar en los escritos de Zea una serie de conceptos filosóficos que no se habían hecho presentes antes en sus investigaciones. En primer lugar resalta su relación al marxismo y fundamentalmente al concepto de enajenación tomado del mismo. En lugar de apuntar a "la incompatibilidad de los ideales democrático-liberales con los que sostiene el marxismoleninismo", como en 1962,<sup>15</sup> Zea considera ahora al marxismo como "un rico instrumental de conocimiento e interpretación de la realidad".<sup>16</sup> Señala fundamentalmente el concepto de alienación-desalienación, o a veces lo denomina enajenamiento y desenajenamiento. Pero, otra vez, se trata de la instrumentación de conceptos filosóficos en función de su relevancia a la problemática que ocupa a Zea, quien señala que en América Latina esos conceptos "se expresan en el binomio dependencia y liberación".<sup>17</sup> En este sentido Zea se ubica en el contexto del pensamiento del Che Guevara, Frantz Fanon y Salazar Bondy, que se manejan precisamente en esa misma problemática de la dependencia, instrumentando fundamentalmente el concepto de enajenación. Aproximamiento propio también de otros pensadores del Tercer Mundo.

Pero a Zea en realidad estos conceptos vienen simplemente a permitirle expresar por nuevos medios, los difundidos en esos momentos ampliamente en los círculos intelectuales, realidades y procesos que en verdad ya había detectado por su propia vía en sus investigaciones anteriores. ¿No había ya analizado ampliamente el proceso de la conversión de determinados

<sup>15</sup> *Idem*, 13 de febrero de 1962.

<sup>16</sup> L. Z., *Latinoamérica, Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977, p. 41. La cita tomada en un estudio escrito en 1974.

<sup>17</sup> *Idem*.

seres humanos (la burguesía occidental) en humanidad por excelencia, y la de otros (los pueblos colonizados) en pueblos marginales a sus propios ojos con relación a la historia humana? ¿Y qué implica esto sino precisamente ese proceso de reificación en el que determinadas relaciones históricas son consideradas como relaciones ontológicas, en tanto el enajenamiento se manifiesta en la falsa conciencia y en la situación objetiva que lleva a unos a considerarse el hombre y a otros a aspirar meramente a serlo, enajenados de su propia humanidad? ¿Y qué es a fin de cuentas la desenajenación sino el fin de una determinada relación social, económica, política, humana en resumen, posibilitando el cambio de la relación de imposición por el de la solidaridad, tal cual lo escribió frecuentemente Zea? "Desalienación", utiliza ahora (1974) nuevos conceptos para expresar su pensamiento original,

descosificación, como expresión de un más auténtico humanismo. Sólo las cosas pueden sobreponerse, yuxtaponerse, entre sí; son los hombres los que, al reconocerse en otros hombres como sus iguales, como sus semejantes, los asimilan, los hacen su prolongación y se convierten en prolongación de ellos, en otra relación que no puede seguir siendo la de la reificación, cosificación, de dependencia, sino una relación de solidaridad.<sup>18</sup>

La misma aspiración original y esencial de Zea, expresión de su humanismo que busca la reivindicación de los hombres concretos, única expresión de lo humano, tratando de trascender la pretendida humanidad que supuestamente encarna sólo en algunos hombres. Desenajenamiento, o sea vuelta al reconocimiento del hombre en el hombre y por el hombre, en lo que Zea denomina la relación de solidaridad. Reconocimiento que puede surgir solamente de la cancelación de la relación de dependencia.

Zea no se relaciona solamente al proceso de desenajenación de los pueblos colonizados sino también analiza el enajenamiento del occidente colonizador y la posibilidad de la cancelación del mismo. Para ello presenta fundamentalmente a Sartre y a Marcuse como expresión de la conciencia de ese enajenamiento y como expresión del deseo de su superación. En Sartre ve fundamentalmente la expresión de la crisis de la idea que sobre su propia humanidad tenía el europeo, y el reconocimiento de sus propias limitaciones como consecuencia tanto de la Segunda Guerra Mundial como de la lucha de los pueblos colonizados por su liberación. Y señala que son ahora los occidentales aquellos que tienen que darse cuenta a sí mismos de su humanidad, puesta en duda en su confrontación con los hombres que habían dominado en otros continentes. Pero la interrogante

<sup>18</sup> *Idem*, p. 46.

sobre la humanidad de los colonizadores no surge, como había surgido en los pueblos colonizados, de una supuesta inferioridad ontológica indicada por la falta de progreso y desarrollo, sino que surge de su relación con otros seres humanos que en su lucha no permiten ya que se regatee su humanidad:

Ahora estos hombres se erguían poniendo en duda la humanidad del occidental. No en duda porque los considerase, a su vez, como cosas, instrumentos, sino por la forma como se había expresado en su relación con otros hombres: por su falta de humanismo. El occidental pecaba de inhumanidad al no tratar a los otros como hombres sino como objetos. En su inhumanidad se rebajaba, aniquilaba su propia humanidad al no saber respetar la de los otros. Su propia humanidad quedaba en entredicho ante la mirada de otros hombres que no podían entender cómo el hombre puede ser verdugo del hombre sin dejar de ser por esto mismo hombre.<sup>19</sup>

Y escribiendo durante la prolongada guerra de Vietnam y sus ecos en los Estados Unidos de Norteamérica, Zea señala que esa conciencia de la humanidad de los otros y de la propia inhumanidad se agudiza precisamente en esa poderosa América del Norte que se encuentra al frente del mundo occidental. Y nuestro autor señala que esa confrontación armada entre el colonialismo y los movimientos populares de liberación implica de hecho el choque entre la fuerza deshumanizada y la reivindicación de la humanidad, choque que implica asimismo la confrontación de una tecnología enajenante, deshumanizante y deshumanizada por un lado, y el hombre por otro.

Una técnica que ha enajenado a sus creadores, pero que se ha estrellado ante la voluntad de resistencia de hombres que no quieren dejar de serlo. El problema de la enajenación que ya planteaban Hegel y Marx vuelve a ser el tema central de la filosofía occidental de los últimos años, de estos últimos días. Es el tema, nada menos, de la deshumanización.<sup>20</sup>

Pero Zea no se refiere solamente a la deshumanización propia de su relación impositiva a otros seres humanos, sino también a aquella otra que se da como consecuencia de su supeditación a la tecnología moderna, y que fue expresada tan tajantemente por Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*.<sup>21</sup> El hombre transformado en instrumento de sus ins-

<sup>19</sup> L. Z., *La filosofía americana como...*, p. 112.

<sup>20</sup> *Idem*, pp. 118-119.

<sup>21</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Editorial Joaquín Moritz, 1968.

trumentos —nos dice Zea— en medio de una sociedad que lo va uniformando al igual que al resto de los productos, y haciéndole perder lo propiamente humano, su individualidad. Y refiriéndose a la violencia despegada por los Estados Unidos fuera de sus fronteras señala que

en todo esto no aparecen responsables, no hay responsables, porque no hay hombres, no hay individuos, todos ellos son parte de un sistema. Un sistema que actúa por cuenta propia, de acuerdo con una voluntad que, si bien es el resultado de un juego de intereses de individuos, éstos han hecho mutis. Un mutis en el que no queda rastro alguno de los que lo hicieron. Todos son parte de un juego que nadie juega aunque todos estén siendo jugados. Deshumanización absoluta.<sup>22</sup>

Y es este hombre occidental el que entra en crisis, reconociendo sus limitaciones, y en ellas su humanidad. Pero esa conciencia de su enajenamiento no se da en función de su lucha por la libertad, como en el caso de los pueblos colonizados, sino precisamente al toparse con esos otros que luchan por la reivindicación de su humanidad.

Este hombre ya no puede reconocerse como tal en sí mismo, mirándose al espejo, sino en los otros, en aquellos a quienes regateaba humanidad... Extraordinaria inversión de valores dentro del mundo occidental, los hombres son los otros, aquellos a quienes se negaba humanidad; son los occidentales quienes tienen ahora que justificar que son sus semejantes, que son, también, hombres.<sup>23</sup>

Y este toparse con la humanidad de otros, que hace patente la propia deshumanización y eleva la conciencia de la enajenación, surge, para Zea, cuando la técnica más poderosa se muestra impotente para doblegar la voluntad humana de algunos grupos guerrilleros, o cuando los instrumentos de represión masiva no son suficientes para doblegar la voluntad de acción de los individuos. En el Che admiran la libertad y la aventura, en Ho Chi Minh la humanidad que se encuentra más allá de toda técnica, por poderosa que sea, y Mao es el símbolo de millones de bocas hambrientas que reclaman un puesto en el mundo de prosperidad creado por la técnica.

Y finalmente, en el contexto de la enajenación del colonizador o de los pueblos imperialistas, Zea señala que la conciencia de esa enajenación produjo también la aspiración de su superación, aspiración que se manifiesta inclusive en una filosofía de la violencia. Como ilustración de esta

<sup>22</sup> L. Z., *La filosofía americana como...*, p. 121.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 120.

última cita las opiniones de Pierre Trotignon, un joven discípulo de Sartre que explica que el mundo burgués quedó indiferente frente a la conciencia de su enajenamiento elevada por Sartre, indiferente a la necesidad del cambio. De aquí deduce que éste sólo podrá provocarse por la violencia, tanto la exterior como la interior, con el objeto de poner fin y destruir la sociedad burguesa y enajenante. "El camino de nuestra libertad pasa por nuestra muerte."<sup>24</sup>

Hasta aquí sobre el Occidente, ¿pero qué opina Zea sobre el proceso de desenajenación en la misma América Latina? En su respuesta se dará una variante sumamente interesante con relación a algunos de sus escritos anteriores, y en ella parecería que se hace presente también su identificación con algunas posturas básicas presentadas por Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*. Zea considera que la filosofía de Fanon constituye la más auténtica expresión de la descolonización de la conciencia, y ello puesto que se relaciona a Europa como una mera expresión más de lo humano, con una indiferencia que no la ignora sino la considera solamente en función de los intereses propios. Y citando a Sartre, Zea señala que cuando Fanon habla de la carrera de Europa hacia el abismo, no está advirtiendo o dando la alarma, sino simplemente dando un diagnóstico. "Este médico —escribe Sartre— no pretende ni condenarla sin recurso —otros milagros se han visto— ni darle los medios para sanar; comprueba que está agonizando, desde fuera, basándose en los síntomas que ha podido recoger. En cuanto a curarla, no: él tiene otras preocupaciones, le da igual que se hunda o sobreviva."<sup>25</sup>

Y frente a esta postura de Fanon, Zea nos dice que en Latinoamérica no sentimos a la cultura occidental como el filósofo africano siente a la europea, "como un accidente que habrá de remover, adaptar y adoptar si es necesario para que sirva a la cultura del nuevo hombre", sino que predomina el deseo del tipo de Trotignon de destruir lo existente y comenzar desde cero, otra vez desde cero. Y ello implica para Zea la manifestación de una ya tradicional subordinación a la cultura europea; acompañarla inclusive en su marcha hacia el abismo. Y aquí nos sorprende Zea con la siguiente interrogante: "¿Seremos realmente una prolongación del mundo occidental? ¿No será éste estrictamente un punto de vista puramente intelectual, el punto de vista de nuestros intelectuales, de nuestros hombres de cultura, extraños al latinoamericano en general?"<sup>26</sup> Y en esta pregunta retórica se manifiesta una variante sumamente interesante en el

<sup>24</sup> *Idem*, p. 132.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 136.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 139.

pensamiento de Zea con relación a su postura frente al Occidente. Ya no se trata como en *América en la conciencia* de elevar inclusive la posibilidad de una cultura americana sin más, o sea de una cultura propia tanto de la América Latina y de la del Norte, en una única unidad que surja de una mejor comprensión mutua; ni tampoco, como en *América en la historia*, de la posibilidad de que América Latina se convierta en un puente entre los pueblos conquistados y los conquistadores; ni tampoco de la advertencia al Occidente, junto con Toynbee, de que es necesario que cambie su visión del mundo si quiere evitar el derrumbe. No se trata ya de integrarse al mundo occidental en pie de igualdad por la conciencia de que en realidad se pertenece a ese mundo. Identificándose con la postura manifestada en Fanon con respecto al occidente Zea puede permitirse escribir ya en 1969 estos otros conceptos:

Independientemente de la autenticidad del arrepentimiento del colonizador o de su insistencia en mantenerse como tal, el que ha sufrido la acción de la subordinación sabe que ha de seguir actuando para que esta situación deje de existir con independencia de la voluntad del que la ha venido realizando; independientemente del que se descolonice a sí mismo, se limpie de culpas, colabore o no con sus víctimas, la víctima ha de evitar que la situación vuelva a repetirse, realizar la acción encaminada a esto, a que se forme un mundo en que eso no vuelva a suceder. La víctima no tiene necesidad de destruir el mundo de su victimario, le bastará impedir que ese mundo mantenga la subordinación por él establecida. Pero, naturalmente, si este impedimento anula a su vez la existencia de ese mundo, su destrucción plena es ya algo secundario. Lo importante es crear un mundo nuevo en el que, acaso, quiera o pueda incorporarse el hombre, el occidental...<sup>27</sup>

Una nueva postura de indiferencia olímpica con respecto al occidente, a la Fanon.

La actitud que Jean-Paul Sartre ha destacado en Frantz Fanon, la de no ver en el mundo occidental sino lo que éste tiene de obstáculo para la realización del ideal humano del hombre no occidental, sin importarle el que este mundo vaya o no al abismo, intente o no el suicidio, resulta ser más auténtica que la del latinoamericano que habla de la corrupción de un mundo que por ello debe ser destruido, tratando de acompañar, en su enajenación, al mundo occidental hasta el abismo y la destrucción, considerando este abismo y destrucción y por ende necesarios.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> *Idem*, p. 145.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 148.

Ya no se trata de crear con fuerzas conjuntas una cultura común y un destino común, sino que son otros los matices acentuados. Pero a pesar de que Zea finaliza su *Filosofía americana como filosofía sin más* con la postulación de una filosofía de la acción, en el espíritu de Fanon, Orlando Fals Borda, Camilo Torres y Che Guevara, más allá de esta polarización que es dable advertir en su postura, apunta en la última sentencia del libro que no se tratará de "una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en dondequiera que éste se encuentre".<sup>29</sup> A pesar de la indiferencia olímpica que quisiera adoptar junto con Fanon, su humanismo básico y esencial se encuentra, parecería, refido con la misma y le impide que le sea extraño todo lo que es humano. Y en realidad expresará también en sus escritos de los setenta su aspiración a cambiar la dependencia por la solidaridad y no por la indiferencia. En una ponencia dictada en 1973 Zea volvió a postular esta idea suya:

Filosofía del hombre en su sentido más amplio, pero sin que su punto de partida deje de ser concreto, el de nuestra individualidad y el de nuestra nacionalidad. En este sentido es como buscamos cambiar la relación de *dependencia* de que tomamos conciencia por una relación de *solidaridad*, de pares entre pares, de iguales entre iguales. Nos abrimos al mundo, pero sin dejar de ser parte concreta de este mundo. Así, nuestro nacionalismo cultural, lejos de desaparecer, se acrecienta asimilando las expresiones de otras culturas a la vez que enriquecemos a éstas, en un acto de reciprocidad, con nuestras propias expresiones.<sup>30</sup>

Parecería que influido por los grandes movimientos estudiantiles de fines de los sesenta en el mundo entero, Zea radicaliza algunas de sus posturas, pero esa radicalización tiene siempre como límite su humanismo esencial. Y en otra ponencia dictada en 1973 Zea confirma definitivamente esta observación nuestra:

Nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final. El hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino el hombre, en cualquier parte que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador... Sartre, hablando de Fanon, dice que éste no odia al blanco, al europeo, sino lo ignora. Pero yo no diría que lo ignora, sino que simplemente ya no es el modelo a tomar, sino un hombre más con sus especiales problemas. El hombre visto por otro hombre.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Idem*, p. 160.

<sup>30</sup> L. Z., *Dependencia y liberación*, p. 31.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 43.

#### 4. *Pluralismo en el antiimperialismo y radicalismo en el reformismo*

Veamos otras variantes en el pensamiento de Zea a partir de fines de los sesenta.

Como hemos visto Zea consideraba a las burguesías nacionales, tanto en México como en el resto de los pueblos colonizados o dependientes, como el elemento social que debería conducir, en medio de un equilibrio social, al desarrollo de la economía nacional y a la lucha antiimperialista. Pero hacia mediados de los setenta su desilusión de la posibilidad de que la burguesía neoliberal sea la punta de lanza de la revolución antimperialista es total.

En *Dialéctica de la conciencia americana*<sup>32</sup> Zea acompañará fundamentalmente la experiencia histórica de las burguesías nacionales del siglo XX en su confrontación con el imperialismo, del neoliberalismo nacionalista contra el neoimperialismo. Y hacia el final del libro resume de este modo el proceso: "Una vez más, las clases medias latinoamericanas, lo mismo las que enarbolaron el liberalismo en el siglo XIX, como las que levantaron el nacionalismo en el siglo XX, abandonaron lo que idealmente parecían ser sus metas, vendiendo su primogenitura por el plato de lentejas que les ofrece una y otra vez el imperialismo europeo y el neoimperialismo encabezado por los Estados Unidos. En ningún caso surgió el tipo de sociedad que pretendieron crear. Esto es, sociedades semejantes a las que habían hecho posible la sociedad capitalista. Se conformaron con ser servidores de ellas, como sus equivalentes, en la Colonia, lo habían sido de los intereses de las metrópolis ibéricas. Buscando preservar sus limitados intereses, acabaron por renunciar a la posibilidad de su propio desarrollo, subordinándolo a los intereses del sistema, visto como único campo de posibilidad."<sup>33</sup> Zea reconoce que en determinada medida las burguesías nacionales latinoamericanas lograron su objetivo de integrarse al sistema capitalista sin ser meros donadores de materias primas, y "que de alguna manera se están creando sociedades industriales", y asimismo reconoce que en función de su aspiración de crear una industria nacional intentaron fortalecer a los grupos sociales más débiles, tratando de elevar su nivel social y económico para posibilitar la conformación de un mercado interno para su industria. Pero si bien considera a la historia del siglo XX en Latinoamérica como la historia de la burguesía nacional en este sentido, estipula que esa historia ha dejado bien claro que nada podrá

<sup>32</sup> L. Z., *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.

<sup>33</sup> *Idem*, pp. 318-319.

lograrse que no esté al unísono con los intereses del sistema capitalista internacional, del sistema que denomina neoimperialista.

En general las burguesías nacionalistas latinoamericanas del siglo XX seguirán la misma línea de conducta de sus antecesoras, las burguesías liberales del pasado siglo XIX. Esto es, subordinarán sus intereses a los de la gran burguesía capitalista, medrando a su sombra y haciendo depender su raquítico desarrollo del desarrollo e intereses de ésta.<sup>34</sup>

Y analiza el proceso histórico en este sentido. La Revolución Mexicana, esencialmente neoliberal para Zea, llegará según él a su máxima posibilidad con el cardenismo tratando de conformar una burguesía nacionalista desde arriba. "El cardenismo hará posible el alemanismo; es el inicio de la posibilidad de la soñada burguesía nacional." Aunque se tratará de hacerlo en medio de los ideales de la Constitución de 1917, o sea propiciando un equilibrio social bajo el poder equilibrador del Estado, que tratará también de defender los intereses nacionales. Pero ya dentro del régimen cardenista Zea señala que las presiones de los grupos sociales más fuertes se hicieron sentir seriamente, y a final de cuentas el intento de nacionalismo reformista que alcanzó en Cárdenas su mejor exponente, se vería también en México condenado al estancamiento: "La Revolución Mexicana, el primer y poderoso esfuerzo encaminado a transformar la sociedad heredada de la Colonia, irá aplicando frenos a su esfuerzo reformista en la medida en que éste pueda poner en peligro la estabilidad del país y su misma independencia."<sup>35</sup>

Los intereses de la burguesía propia y la extranjera se convierten en obstáculo para el reformismo nacionalista y social. Excepción hecha de Cuba, que frente a la presión norteamericana buscó el apoyo soviético y se alineó en el campamento socialista, Zea escribe que el resto de los intentos nacionalistas reformistas en América Latina se vieron anulados de diferentes formas, y entre ellas la violencia interna como en el caso argentino y brasileño (Vargas y Perón) o la violencia del exterior como en el patente caso de Guatemala. En el caso brasileño escribe que Getulio Vargas intentó poner término al regionalismo político, integrar activamente a los grupos sociales desamparados al progreso nacional, y de este modo, por medio de la reforma social y la unidad nacional, posibilitar un proyecto de industrialización que debería permitir el cambio del *status* de dependencia de Brasil dentro del sistema capitalista. Considera que Vargas "logra planear una economía que parece ser la antesala para la

<sup>34</sup> *Idem*, p. 315.

<sup>35</sup> *Idem*.

realización del viejo ideal de los progresistas latinoamericanos". Pero luego de haber logrado "éxitos económicos extraordinarios" durante la Segunda Guerra Mundial, al terminar ésta los intereses estadounidenses unidos a otros internos provocan la destitución de Vargas del poder en 1945 en nombre de la democracia. Señala que los Estados Unidos de Norteamérica, luego de la Guerra Mundial, transformaron sus industrias de guerra en industrias de consumo y que amplían entonces sus mercados en una renovada búsqueda de materias primas y mercados de consumo, expandiéndose también sobre áreas que se encontraban bajo la hegemonía inglesa, como el caso de Brasil. Y junto con Estados Unidos se levantan contra Vargas los grupos sociales que se sienten lesionados por su política de equilibrio nacional, o sea por su política social. El 29 de octubre de 1945 Vargas es arrojado del poder por los militares, y ya en 1946 es derogada la constitución varguista y adoptada una nueva constitución liberal.

La preocupación, considerada totalitaria, de un Estado que vigilará que no se altere el orden en el que debían ser conjurados los diversos intereses nacionales, es abandonada. Pasan al olvido las reformas sociales impuestas. La penuria económica de la clase trabajadora y de diversos grupos medios no es tomada en cuenta por una política que sólo trata de dar satisfacción a los intereses de los grupos sociales más fuertes, tanto nacionales como extranjeros.<sup>36</sup>

Pero frente a la política de un liberalismo anacrónico que es postulada por los nuevos partidos políticos, Vargas vuelve al poder en 1950 por la vía democrática con el apoyo popular de los brasileños, y consecuentemente intenta imponer un programa de reivindicación social aún más audaz que el anterior. Otra vez intenta adelantar un nacionalismo social: decreta el aumento de los salarios en un cien por ciento, crea a Petrobrás, monopolio estatal del petróleo, y a Electrobrás, central eléctrica de propiedad estatal, y toma otras medidas en el mismo espíritu. Nuevamente el golpe militar, y finalmente el suicidio de Vargas, quien escribe en su testamento: "Tuve que renunciar. Pero volví al gobierno en brazos del pueblo. Pero se ha desatado una campaña subterránea de grupos internacionales aliados a grupos nacionales rebeldes a un régimen que ofrece garantías a los trabajadores."<sup>37</sup>

Y también el nacionalismo peronista argentino sigue la misma suerte dentro de los cauces peculiares de las circunstancias argentinas, y finali-

<sup>36</sup> *Idem*, p. 204.

<sup>37</sup> Citado por Zea, *idem*, p. 206.

zando sus días en medio de la confrontación inglesa-americana alrededor del petróleo.

Zea analiza asimismo la ola libertaria que se extendió por diversos países de América Latina luego de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, y también la reacción norteamericana en medio de la guerra fría, acusando y acosando a los nacionalismos neoliberales como manifestaciones del movimiento comunista mundial.

En el contexto nacional mexicano su desilusión de esta burguesía nacional se expresa a través de numerosos artículos periodísticos en una acerba crítica de la estructura política nacional vigente y del mismo PRI. Esta crítica comienza a expresarse sobre el trasfondo inmediato de los disturbios estudiantiles de 1968 y la represión que, en su opinión "conmovieron a toda la nación y conmovieron, naturalmente, a la misma estructura política del país".<sup>38</sup> Frente a los sondeos del PRI con respecto a la posibilidad de una reforma educativa en la UNAM, especialmente en humanidades, Zea responde violentamente al reto señalando que el problema no reside en la universidad sino en la realidad nacional vigente:

Los problemas que han sacudido a la Nación no tienen su origen en la Universidad, como se pretende insinuar; la culpa de estos problemas no puede ser achacada a sus estudiantes o maestros. Si el PRI no es ni ángel ni demonio, menos lo es la Universidad; el uno y la otra, en todo caso, no son sino expresión de nuestra realidad nacional. Una realidad ya problemática, crítica, que hay que ajustar en todas sus dimensiones.<sup>39</sup>

Y en medio de esa realidad nacional considera que el PRI ha venido desentendiéndose del equilibrio de los diferentes intereses sociales a la vez que ha hecho desaparecer todo vestigio de democracia política. Recordemos que cuando Zea colaboró con la administración de López Mateos lo hizo postulando precisamente el equilibrio social y la democratización, considerando que ambos procesos se encontraban esencialmente entrelazados. Frente a la argumentación de que la revolución ha llevado al país a la prosperidad económica señala que se trata de "la prosperidad de la clase que tiene el control nacional", y se pregunta: "Pero ¿satisface esta prosperidad a los otros grupos sociales cuyo equilibrio se supone buscan siempre? ¿Cómo se expresan estos grupos en el partido creado para lograr ese equilibrio?" Y su respuesta no es la más estimulante:

<sup>38</sup> *Novedades*, 4 de febrero de 1969.

<sup>39</sup> *Idem*, 18 de febrero de 1969.

Se expresan a través de sus representantes. Representantes que en casi un ciento por ciento provienen del sector popular o que se han burocratizado, que resulta ser lo mismo. La militancia es nula... Esto es, pura y simplemente una acción política controlada. Y el instrumento de este control es el partido, el partido creado para equilibrar los intereses de los diversos sectores que forman la nación. *Un instrumento de control en manos de un grupo o sector que va transformándose en una oligarquía que recuerda la porfirista que frustró los sueños de nuestra primera burguesía nacional.*<sup>40</sup>

Y frente a esta desilusión de Zea tanto en el contexto nacional mexicano como en lo que se refiere a las posibilidades frustradas de las burguesías nacionales en su lucha contra el imperialismo, cabe preguntarnos por su reacción y por las alternativas que eleva frente al renovado desafío.

En el nivel internacional su respuesta se da en la reafirmación de su postulado básico, el antiimperialismo, más allá de la forma específica que éste pueda tomar. Frente al fracaso de las burguesías nacionales, y muy especialmente en el caso chileno, apunta al éxito de la Revolución Cubana a pesar de que la misma debió decidirse por un régimen comunista frente a las presiones norteamericanas. En ese sentido lo decisivo para él es la reivindicación de la libertad, o sea de la independencia y de la soberanía nacional, frente a la imposición imperialista; pero de hecho manifestación de esa misma libertad es la posibilidad de elegir el régimen interno independientemente que ello sea del agrado o desagrado de los otros. O sea que a nivel internacional considera que en la lucha esencial, la antiimperialista, la palabra es de los pueblos, cualquiera sea la que elijan, que esa misma elección, por diversa, es manifestación de la libertad y por ende debe ser respetada. En este contexto del pluralismo dentro del antiimperialismo Zea recuerda calurosamente también la Revolución Peruana, encabezada por un grupo de militares que derroca a Belaúnde e intenta postular una plataforma revolucionaria a pesar de la oposición de las oligarquías nacionales y extranjeras. "¿Nacionalismo a la manera peruana? ¿Socialismo a la manera cubana? ¿Socialismo por la vía democrática a la manera chilena? ¿O bien, la violencia abierta como se sentía ya en algunas regiones de América y el mundo, como Bolivia, en donde se perfilaba un nuevo intento revolucionario que será prontamente aplastado por el imperio?", se pregunta Zea, reconociendo todas las alternativas como legítimas. Pluralismo dentro del antiimperialismo. "Enfoques distintos, pero que tienden a una sola y gran meta, la transformación social, política y económica de los pueblos latinoamericanos."<sup>41</sup>

<sup>40</sup> *Idem*, 18 de marzo de 1969.

<sup>41</sup> L. Z., *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 303.

Pero a pesar del pluralismo señalado, considera que la bandera que cayó de las manos de las burguesías nacionales sería empuñada fundamentalmente por un nuevo elenco de fuerzas sociales a nivel nacional.

En todo caso se partirá de la conciencia de que se pertenece a la gran masa de explotados, independientemente del grado de esta explotación (por parte del imperialismo TM). Dentro de tal grupo podrán estar alineados los trabajadores del campo y de la ciudad, los técnicos, los profesionistas, los pequeños industriales, comerciantes, sacerdotes y militares que no hacen de la explotación del hombre por el hombre una forma de sobrevivencia. Será la unidad de estos grupos, como parte de los pueblos que sufren la explotación horizontal del imperialismo, la que permitirá su propio fortalecimiento y la posibilidad de un cambio estructural que posibilite su participación en otro orden que aquel en que sólo son considerados como instrumentos.<sup>42</sup>

Se trata entonces de lo que denominaríamos un frente popular, aunque esta vez excluyendo del mismo a la gran burguesía nacional, del mismo modo en que durante la Revolución Mexicana, por ejemplo, había sido excluida de la conceptualización nacional la clase latifundista. Pero excluyendo a la burguesía nacional, mas de ningún modo a la clase media, que se encuentra ella misma marginada por los intereses oligárquicos dominantes y por los intereses extranjeros representados por éstas. Zea considera que parecería que la historia vuelve a repetirse al darse una situación similar a aquélla de fines del siglo XIX, cuando la seudoburguesía liberal latinoamericana, convertida en una cerrada oligarquía, entró en conflicto con los grupos de la clase media marginados del poder político y de las posibilidades de avance económico. En aquellos momentos fueron precisamente esos grupos medios los que se enfrentaron a las oligarquías en nombre del nacionalismo, el antiimperialismo y la exigencia de poner fin al poder oligárquico. Pero una vez en el poder las mismas clases triunfantes se transformaron en una nueva oligarquía, evitando las posibilidades de desarrollo de otros grupos sociales, tanto del proletariado del campo y la ciudad como de grupos medios cada vez más numerosos, precisamente como consecuencia del desarrollo del subordinado industrialismo latinoamericano.

El desarrollo del subdesarrollo ha dado origen a nuevos grupos sociales que no encuentran ya acomodo dentro del sistema creado por las oligarquías latinoamericanas, pero tampoco dentro de los grupos sociales mayoritarios, los trabajadores del campo y de la ciudad. Numerosos miembros de estos nuevos grupos, a los que también podemos llamar medios, provienen ya de

<sup>42</sup> *Idem*, p. 339.

una gran parte de los grupos que llamamos mayoritarios. Son muchos los jóvenes a los que se han abierto posibilidades de instrucción, lo que ha originado a su vez la presión, exigencias y demandas cada vez más amplias de tales grupos. El núcleo del descontento contemporáneo, no sólo en Latinoamérica, sino en la casi totalidad de nuestro mundo, lo forma este amplio grupo, en cuyo centro se encuentran técnicos, profesionistas, intelectuales y estudiantes. Grupo social con una alta conciencia de su marginalización, de su estar fuera del sistema en general y de una determinada oligarquía en concreto. Se vuelve a repetir así la situación que antecedió a los movimientos nacionalistas en Latinoamérica en los finales del XIX en las primeras del XX.<sup>43</sup>

Pero, ¿por qué no se volverá a repetir en verdad la historia y los nuevos grupos medios no se convertirán, también ellos, en caso de llegar al poder, en nuevas oligarquías? Zea considera que ya en esos momentos se dan de hecho las alternativas históricas a la renovada subordinación, personificadas en los ejemplos de la Cuba de Fidel, el Chile de Allende, el Perú de los militares revolucionarios, o la renovada militancia social de la nueva Iglesia latinoamericana. Lo común a todos estos casos es que su nacionalismo antiimperialista se encuentra extrelazado esencialmente con la necesidad de un cambio en la estructura social propia, y amén de ello Zea considera que todos son expresión, precisamente, de la acción política de lo que denomina "los grupos medios". En el caso cubano señala que se trató en un principio de un grupo de jóvenes de mentalidad burguesa con la intención de llevar a cabo una revolución liberal y nacionalista, que se radicalizaron como lo hicieron para evitar una nueva subordinación. En el caso chileno señala que Allende explicitó que nunca había hablado de "una república de obreros y campesinos", sino de un gobierno de trabajadores en el que "los empleados, los técnicos, los profesionistas, los pequeños y medianos comerciantes e industriales son fuerzas sociales que deben estar y están con nosotros para la gran tarea nacional que tenemos por delante".<sup>44</sup> O sea —comenta Zea— que la responsabilidad del gobierno socialista recaerá, tanto en la etapa de su transición como en la de su institución, en un elenco social más amplio que el de obreros y campesinos, incluyendo a la misma clase media "que ahora toma la vanguardia en las revoluciones que se intentan en Latinoamérica y en varios lugares del tercer mundo". Y el mismo fenómeno es el que se da en su opinión en el "nasserismo latinoamericano" de los militares peruanos.

Un nuevo frente popular guiado nuevamente por las desplazadas clases

<sup>43</sup> *Idem*, pp. 319-320.

<sup>44</sup> Citado por Zea, *idem*, pp. 324-325.

medias buscando los caminos adecuados para la lucha antiimperialista. Pero ¿de qué depende el que estos fenómenos o ejemplos libertarios se extiendan por el continente? Como en el pasado, Zea considera la posibilidad de una conscientización de su situación real por parte de las nuevas clases medias, puesto que "la solución del problema sigue aún en manos de élites".<sup>45</sup> Pero ahora, amén de ello, considera que "para que no se vuelva a repetir la historia habrá que hacer posible la participación de las grandes masas en los cambios que se vuelvan a intentar en Latinoamérica".<sup>46</sup> La posibilidad de esta participación política popular depende para él de una educación que capacite a las masas y las haga conscientes de su situación y de la necesidad y posibilidad de su acción política. Pero una educación de este tipo sería algo problemática, aunque no imposible, puesto que depende a final de cuentas de las mismas clases que detentan el poder. Por lo tanto Zea señala que las masas, independientemente de la actitud de tal o cual élite, están entrando en un proceso de politización como consecuencia de las mismas necesidades del sistema, preocupado por mantener la economía del consumo en que se fundamenta, y elevando de todas formas el nivel educativo popular. Una politización popular que implica una constante presión popular para poner fin a situaciones de dependencia, "pero no ya bajo la responsabilidad de determinado grupo, por honesto que sea, sino con la participación de la totalidad de los pueblos que forman nuestra realidad latinoamericana".<sup>47</sup> O sea que las presiones populares propias de la politización masiva serán aquellas que en la opinión de Zea se convertirán en el límite para la posibilidad de que el liderazgo degenera en una nueva oligarquía subordinada e indiferente a los intereses populares.

Y de la misma forma en que dentro de la revolución antiimperialista se da en Zea una oscilación hacia la izquierda en lo que se refiere a los elementos sociales que deberán ser sus agentes históricos, en el contexto nacional propio, el mexicano, se dará también una radicalización, pero siempre dentro del marco reformista original. Pero volvamos otra vez por algunos párrafos a la frustración de Zea con respecto a la desvirtuación de la Revolución Mexicana, y hagámoslo por medio de uno de sus artículos publicados a fines de 1971.

La máquina de control que la Revolución consideró necesaria para mantener ese justo equilibrio de intereses, el equilibrado reparto de sacrificios y beneficios, tendrá que acabar siendo simplemente eso, una máquina de control.

<sup>45</sup> L. Z., *Latinoamérica, Tercer Mundo*, p. 111.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 112.

Una máquina de control que los grupos sociales más poderosos tratarían de hacer suya para mejor servir a sus intereses. Tal fue lo que vino sucediendo al término del régimen cardenista. Se consideró que las reformas sociales tendrían, ahora, que ser frenadas para mejor estimular a la iniciativa privada de la que iba a originarse la soñada prosperidad. La Revolución se institucionalizaría. La protección a los grupos sociales más débiles no iría más allá de lo que lo permitiesen los intereses privados que deberían ser estimulados. Para ello, la poderosa máquina de control, creada para proteger y fortalecer a los grupos sociales más débiles, se transformará en un instrumento de control de las demandas de reforma social que pusiesen en peligro el interés de los grupos sociales más poderosos. El Partido Revolucionario, transformado paradójicamente en Institucional, se encargaría de mantener el orden tan necesario para crear la riqueza y prosperidad pedida por los hamiltoneanos. Pero es esta idea de la Revolución institucionalizada, que equivale a anquilosada la que ha entrado en crisis. Es este control al servicio de unos intereses, y no de toda la comunidad, el que ha dado origen a la protesta, a la subversión, a numerosas formas de descontento y crítica.<sup>48</sup>

¿Qué hacer frente a esta situación? La respuesta de Zea a esta interrogante se resume fundamentalmente en la postulación urgente de la realización de una reforma educativa que posibilite el cambio de las estructuras mexicanas y por medio del mismo una mayor libertad y justicia social. Se trata entonces, de un proceso que debe darse dentro de la realidad a negar, dentro de ella y a partir de ella:

Esta realidad ha de ser el punto de partida de su propio cambio. Así es y así ha sido en todas las revoluciones. Toda realidad social, humana, lleva en su seno los elementos que han de transformarla. Conocerlos, estimularlos y sacarlos a flote es tarea auténticamente revolucionaria. Proponer su anulación pura y simple, es plantear una solución que, por su imposibilidad, simplemente anularía la posibilidad de su cambio.<sup>49</sup>

Pero cuáles son los elementos que han de transformar esa realidad mexicana. Zea, con su humanismo concreto, no se pierde en abstracciones, y responde casi necesariamente que ese elemento transformador debe ser evidentemente el hombre, la juventud. Y de aquí su postulación de una reforma educativa que "forme hombres que enfrenten su realidad y la critiquen, hombres capaces de realizar una inversión de valores, esto es, de hacer de las fallas de un sistema, de sus flaquezas, puntos de partida de su transfor-

<sup>48</sup> *Novedades*, 14 de noviembre de 1971.

<sup>49</sup> *Idem*, 28 de noviembre de 1971.

mación..." Una educación que posibilite el cambio y no que surja del mismo.

Para transformar la mentalidad del mexicano, haciendo de él un elemento activo en una sociedad más equilibrada y justa, no puede esperarse a un cambio revolucionario total. Por el contrario, el mismo puede ser originado en una reforma que tienda a crear hábitos y costumbres propios de hombres capaces de buscar el realizado cambio... Crear esta insatisfacción y la conciencia de la posibilidad de un cambio, puede ser más efectivo que el puro y simple proyecto de cambio como utopía irrealizable.<sup>50</sup>

Esta postura de Zea viene a ser consecuente con el cambio que se dio en su postura con respecto al agente histórico de la liberación, no el pivote de la burguesía nacional sino el frente popular, lo que Zea denomina el elenco de las fuerzas sociales de las mayorías y la clase media. De aquí la necesidad de una educación popular: "la educación, en un pasado cercano, era un problema de élites. Ahora es un problema de masas... una educación abierta que conduzca así a una sociedad abierta".<sup>51</sup> Pero más aún, para apreciar el significado de esta postulación de la reforma educativa como base de la transformación estructural es necesario que comprendamos que la misma implica la idea básica de que el hombre no debe ser liberado sino que debe liberarse. Marcuse ya ha señalado lo que considera una diferencia básica entre el marxismo original (la liberación del proletariado por sí mismo) y el leninismo (el proletariado como objeto de la liberación por parte del partido).<sup>52</sup> Se trata entonces de educar al hombre para la libertad y la justicia social que pueda generar él mismo en función de sentir las como una necesidad propia. Éste es el sentido de la educación exigida por Zea, que no instrucción.

El hombre forma parte de un sistema al que ha de ser útil. La instrucción está encaminada a capacitarlo para esta función. Educar, por el contrario, es, decíamos, formar hombres. Esto es, individuos que lejos de considerarse parte de un sistema, como el tornillo o la tuerca de una determinada maquinaria, hagan del sistema un instrumento del hombre. Del hombre que lo orienta y lo determina en lugar de ser determinado por él...<sup>53</sup>

Pero ¿no se trata a final de cuentas de un nuevo esfuerzo educativo similar al que se intentó realizar por parte de los liberales de mediados

<sup>50</sup> *Idem.*

<sup>51</sup> *Idem*, 11 de mayo de 1971.

<sup>52</sup> Herbert Marcuse, *El marxismo soviético*.

<sup>53</sup> L. Z., *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Caracas, Consejo Nacional de la Cultura, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", 1976, p. 157.

del siglo XIX, con el objeto de posibilitar el logro de nuevos modelos sociales y políticos? ¿No se trata a final de cuentas de aferrarse a experiencias ya frustradas? ¿No habrá en realidad que cambiar previamente el sistema, tal cual lo ejemplifica la experiencia cubana? Zea no deja de relacionarse a esta posibilidad, especialmente frente al éxito cubano, pero señala que para ello deberá ser necesaria previamente una élite gobernante que cambie el sistema y prepare la participación de las masas por medio de una educación adecuada. Y entonces se pregunta: "Dictadura para la libertad o dictadura para el socialismo, dependiendo lo uno o lo otro de la acción de una élite que orientará el cambio. ¿No hay entonces otra posibilidad?"<sup>54</sup> Y aquí volvemos a su respuesta original: para evitar tanto la degeneración del liderazgo en oligarquías dependientes y para evitar asimismo las dictaduras, la transformación del sistema debe encontrarse fincada en

la participación de las grandes masas en los cambios que se vuelvan a intentar en Latinoamérica. Pero esta participación, a su vez, dependerá de la capacitación política de esas masas, de su politización. Capacitación y politización que han de darse, en la situación actual por la vía educativa. Esto es, mediante una educación que capacite a estas masas y que las haga conscientes de su situación y de su necesidad de acción. Sólo así se evitará el que toda la iniciativa y responsabilidad queden en determinadas élites o grupos de poder.<sup>55</sup>

Y paralelamente a ello, tal cual lo señalamos en otro contexto, esta politización de las masas se va dando de todas formas por el desarrollo del mismo sistema y la necesidad del mismo de elevar constantemente tanto el nivel de consumo como la capacitación profesional.

Pero si hablamos de una educación que posibilite la transformación del sistema por la acción de las fuerzas populares y la clase media desplazada, debemos a final de cuentas preguntarnos ¿cuál es el sistema a crear, las nuevas estructuras postuladas a las que Zea considera que debe aspirarse? Digamos desde un principio que si bien en dos o tres oportunidades postula un sistema socialista, de ninguna manera se refiere a otra cosa que a una sociedad en la que reinen tanto la justicia social como la libertad, y en ningún momento considera, por ejemplo, la posibilidad de la abolición de la propiedad privada. En realidad se trata fundamentalmente de una postura izquierdista, pero de una izquierda dentro de la Constitución del 17 y dentro de la Revolución Mexicana. Pero al referirse a la reestructuración social y a la sociedad por crear, es interesante e importante poner atención al hecho de que Zea no entra al detalle o al dibujo de la

<sup>54</sup> L. Z., *Latinoamérica, Tercer Mundo*, p. 110.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 112.

fisonomía de la nueva sociedad, y no se aferra asimismo a modelos de tal o cual tipo a lograr. Lo que postula son los principios que hagan posible una sociedad desenajenada, verdaderamente humana, y este principio es fundamentalmente para él el principio de la libertad, misma que considera como esencia del ser humano. Pero al implicar la libertad en su misma esencia la posibilidad de elección, es imposible darle un contenido determinado de antemano. Y así expresa esta idea:

No tiene ya sentido hablar de modelos a seguir en la libertad, porque no puede haber modelos, arquetipos de libertad, sino simplemente hombres libres, cualquiera sea la forma en que esta libertad se expresa o váyase expresando. Ya que son los modelos los que acaban imponiendo nuevas subordinaciones... Son los modelos los que crean los paternalismos, las dictaduras para la libertad y en nombre de la libertad. Una libertad que se niega a sí misma al no reconocer en otro hombre su posibilidad.<sup>56</sup>

Marx tampoco entró a la descripción de la sociedad socialista y de su fisonomía, pero en cambio postuló el principio que en su opinión constituía el prerequisite que posibilitaría la conformación de una sociedad libre y justa: la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. La libertad en medio de la justicia, en medio de la igualdad. Pero Zea no considera la posibilidad real de la abolición de la propiedad privada, y por eso habla por lo general del cambio de las relaciones de imposición y subordinación no por la igualdad sino por la solidaridad. Una solidaridad que se exprese en lo social, como lo expresó en múltiples oportunidades, en "un necesario equilibrio de sacrificios y beneficios". Pero para los setenta ya no habla de un equilibrio que surja solamente de la vigilia y el orden estatal estipulado desde arriba, sino que surja también de la constante presión popular en medio de una constante politización que es manifestación concreta de la libertad. Democracia y justicia social, se encuentran condicionadas así en el pensamiento de Zea la una por la otra en lo que se refiere a su misma existencia. La libertad de la democracia no puede ser posible en medio de la injusticia social, pero la justicia social puede ser posible solamente por y en medio del constante bregar de las fuerzas populares, o sea en medio de la libertad.

Se da entonces una radicalización dentro del reformismo, tratando de alcanzar la justicia social que las experiencias neoliberales no lograron, pero deteniéndose siempre frente al temor de que en el esfuerzo por lograr la justicia social se sacrifique la misma libertad. Recordemos que Zea condenó *acerbamente* las invasiones soviéticas a Hungría y Checoslovaquia, y en lo interno es explícito al señalar que

<sup>56</sup> L. Z., *Dependencia y liberación*, p. 46.

si entre las naciones llamadas liberales se plantea el problema de la falta de conciencia social y el mismo como el meollo de la inconformidad que se hace sentir entre los jóvenes, en las naciones socialistas, lo que ahora reclaman los jóvenes es un mayor desarrollo de la libertad, del individuo, de la libertad individual que es anulada dentro de un sistema comunitario que hace de los individuos simples instrumentos.<sup>57</sup>

Diríamos que su postura podría ser resumida como libertad en la solidaridad y solidaridad en la libertad, libertad que implica la constante pugna por la defensa de los intereses populares. Y todo esto dentro de un ámbito social del que se han excluido a las clases latifundistas y del que debe excluirse la gran burguesía nacional subordinada a los intereses extranjeros.

### 5. *Filosofía de la historia americana*

En 1978 Zea publica un libro en el que resume sus concepciones básicas en lo que se refiere a su interpretación de la historia latinoamericana y al sentido que ésta adquiere en su filosofía: *Filosofía de la historia americana*.<sup>58</sup> Fue largo el camino hasta que Zea consideró posible titular de tal modo su libro. Historia de las ideas en México y Latinoamérica, el lugar de América en la conciencia y en la historia, filosofía de la liberación, y sólo ahora filosofía de la historia americana, del mismo modo en que se había desarrollado una filosofía de la historia europea que había sido considerada la historia por excelencia, dejándose al margen de la misma al resto de los pueblos. Y en verdad Zea intenta retomar el hilo de la filosofía de la historia de la que Hegel fue la máxima expresión, para hacer conciencia de que la libertad no llegará ni a su autoconciencia ni a su realización plena todo tiempo que haya hombres y pueblos, los "pueblos marginados", que no la hayan alcanzado. La filosofía de la historia por excelencia no será tal todo tiempo que no incluya como parte esencial al igual que el resto de las partes, la filosofía de la historia americana.

Zea parte de la idea básica de que toda filosofía de la historia implica un proyecto, y con ello se refiere a "algo que trasciende el conocimiento de los hechos históricos, lo que da sentido a este conocimiento". O sea que toda filosofía de la historia debe partir a la trascendencia de los hechos en función de su conocimiento; trascendencia que implica el otorgamiento de sentido por parte del hombre en el presente, en función de la conexión

<sup>57</sup> *Novedades*, 25 de mayo de 1971.

<sup>58</sup> L. Z., *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

de ese pasado con él y con su futuro. Pero ¿cuáles son y qué implican los hechos con los que se topa el historiador o el filósofo de la historia latinoamericana? La dependencia y la marginalidad. Y de éstas y en función de éstas se da precisamente el carácter específico y esencial que le otorga a la filosofía de la historia: "Atenerse simplemente a los hechos sería sólo aceptarlos. Conocerlos para cambiarlos es, por el contrario, la preocupación central de esta filosofía de la historia."<sup>59</sup> Asume sin regateos para su aproximamiento las calificaciones que le otorgan sus críticos de metahistórico y subjetivo, puesto que considera que en realidad su subjetivismo no lo es más que el de una relación objetiva a hechos que no son sino el producto de los proyectos de otros hombres. O sea que la misma realidad es subjetiva, no es otra cosa que el proyecto de otros hombres en función de sus intereses específicos. De aquí que una relación objetiva no consista sino en la identificación de los proyectos subjetivos que se hicieren realidad. Quedarse en ese mero detectamiento de los hechos implica para identificarse con los proyectos que se manifiestan en los mismos, y por eso acepta la calificación de metahistoria "si se entiende como superación de una historia que no puede seguir siendo".<sup>60</sup> Recordemos que para Zea la filosofía era esencialmente una respuesta a una problemática existencial, y que por ende también la filosofía latinoamericana es captada como una serie de respuestas a la problemática de la dependencia, respuestas que implican un diferente grado de conciencia y de libertad en el proceso de liberación. También la filosofía de la historia americana de Zea será una respuesta a la problemática de la dependencia, una respuesta que intentará ir más allá de la realidad problemática, en lo que considera que constituye la respuesta, o el proyecto, definitivos; de modo similar a la idea de Hegel que consideraba que con su filosofía se llegaba a la conciencia plena de la libertad y del desenajenamiento. Aunque nunca está de más volver a señalar que lo que es final para Hegel es principio y punto de partida para Zea, o sea una conciencia que debe constituirse en punto de partida de una praxis social y política.

Zea señala explícitamente el largo itinerario que lo llevó del conocimiento de los hechos a la comprensión de su sentido y a la necesidad de trascenderlos en medio de un nuevo proyecto filosófico, que no por medio de él:

Pero ha sido en la búsqueda de la relación que guardan entre sí las ideas de la filosofía europea adaptadas y la realidad en función con la cual se

<sup>59</sup> *Idem*, p. 25.

<sup>60</sup> *Idem*.

realizó tal adopción, que se ha ido haciendo consciente, lo que parece ser la lógica de tal adaptación. La lógica que normará la historia de las ideas así asimiladas. Un esfuerzo aclaratorio que ha dado lugar, sin habérselo en principio propuesto, a expresiones que ya se puede considerar propias, no sólo del pensamiento, sino de la filosofía latinoamericana. Son a estas expresiones que se refiere Gaos, cuando habla de la nueva filosofía originada en la preocupación que resulta ser la propia de la historia de las ideas de esta nuestra América. Como toma de conciencia de la lógica que ha dado origen a la asimilación de unas determinadas ideas de la filosofía y cultura europeas. Lógica que se expresa en lo que Gaos llama ya filosofía de la historia de Hispanoamérica. Filosofía no de los propios filosofemas adaptados, sino del espíritu o sentido que originaron esa adopción. Sentido que lo es ya de la realidad propia de esta América, expreso en las motivaciones que han dado origen a la historia de las ideas en Latinoamérica.<sup>61</sup>

Investigación, entonces, de los hechos, en el caso de Zea de la historia de las ideas en América Latina, de la que surge una determinada lógica del proceso histórico. Una historia cuyo hilo conductor lo constituye la conciencia de la dependencia y los diversos intentos por lograr su cancelación.

Y también si los intentos de cancelar esa dependencia se vieron frustrados una y otra vez, en esa evolución, de toma de conciencia en toma de conciencia, se irá dando el proceso de la filosofía de la historia americana. Pero, como ya lo señaló Zea en trabajos anteriores, se tratará de un proceso diferente al europeo, dado que en tanto el proceso del desarrollo de la conciencia europea se verá caracterizado por lo que Hegel denominó el *aufhebung*, en Latinoamérica se dará la yuxtaposición que perpetúa lo esencial de la problemática histórica.

Mas de todos modos, a pesar de esta diferencia esencial, la evolución de la filosofía latinoamericana se dará para Zea en función de la confrontación de diferentes proyectos históricos, los de la expansión eurooccidental y los propios, y de hecho plantea aquí una dialéctica histórica similar a la que dibujó anteriormente con relación a la conformación de la conciencia hispanoamericana.

Estos proyectos, que son los constitutivos de la filosofía de la historia, fueron siempre proyectos eurocéntricos, tanto en sus expresiones europeas como en sus expresiones americanas. Luego de estipular esto, pasa a un análisis que en gran parte recuerda al que llevó a cabo en *América como conciencia*. Zea se refiere ampliamente en esta oportunidad al eurocentrismo de la filosofía de la historia europea, abocándose especialmente a Hegel,

<sup>61</sup> *Idem*, pp. 16-17.

Marx y Engels, especificando que tanto el uno como los otros son ejemplos clásicos del eurocentrismo recordado.

Hegel explicó la historia como el proceso de liberación del hombre de una larga esclavitud hasta emerger como libre y soberano señor de la naturaleza. Pero en la culminación de su extraordinaria epopeya de la libertad Hegel no incluirá ni a Asia por anacrónica, ni a América y África por primitivas. Las mismas quedan al margen de la historia por excelencia, de la historia universal. Y Zea observa que esta filosofía de la historia europea-universal viene a dar sentido y justificación a un proyecto de expansión que también él es universal. Refiriéndose a la "astucia de la razón" que según Hegel se va realizando por medio de las acciones de los hombres que persiguen sus propios fines, Zea comenta que esta idea hegeliana implica en realidad la autoconcepción del europeo como instrumento de una entidad que lo trasciende, o sea un instrumento o agente que con Hegel se hace consciente de su misión como agente del espíritu absoluto y del espíritu humano.

Así Europa, al expandirse, al conquistar y colonizar a otros pueblos, no hace sino servir al espíritu, servir a la realización de lo que ha de ser el hombre propiamente dicho. Su tarea es propiciar la ampliación del espíritu como libertad en la tierra... No importa que esta incorporación parezca inhumana para quienes, precisamente, carecen de humanidad, al no haber tomado conciencia de la misma. Tal conciencia les vendrá, precisamente, por la conquista, por el hecho de encontrarse con quienes encarnan a la única expresión de la humanidad.<sup>62</sup>

También el marxismo considera a los pueblos no europeos en función de una concepción esencialmente eurocentrista, a pesar de que rechaza a Hegel tanto en su concepción de la historia como historia del espíritu absoluto, como en su conclusión de que en el pensamiento hegeliano se expresa la conciencia de la libertad en su plena realización. Para Marx y Engels la filosofía hegeliana es expresión de un paso más en el camino hacia la libertad, pero un paso que implica de por sí la conformación de una nueva forma de dominio social. Se trata de la liberación de una clase, la burguesía, y no del hombre en general. Y esta burguesía impone su dominio tanto con respecto al nuevo proletariado como sobre el resto de los pueblos, impelida por su modo de producción al dominio mundial. "Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad —se dice en el *Manifiesto del Partido Comunista*— han subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente

<sup>62</sup> *Idem*, p. 65.

al Occidente." Pero en esa expansión del capitalismo occidental se "arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras..."<sup>63</sup> Y de este modo Marx y Engels consideran que la misma expansión capitalista, con su implícita explotación, va creando las condiciones y la conciencia de un proceso que provocará el cancelamiento histórico de la burguesía y el logro de la libertad. La burguesía creando dialécticamente las condiciones del proceso de liberación tanto a nivel nacional como mundial. Es así que Engels considera la conquista de Argelia por parte de Francia como un afortunado acontecimiento para la civilización, lo mismo que la conquista de Asia central por Rusia. En 1847 escribe con el mismo espíritu sobre el triunfo de los Estados Unidos sobre México: "En América hemos sido espectadores de la conquista de México y nos hemos alegrado por ella. Es un progreso que un país que hasta ahora se ocupaba exclusivamente de sí mismo, desgarrado por eternas guerras civiles y retraído a todo desarrollo, un país que a lo sumo habría caído en el vasallaje industrial de Inglaterra, un país tal, se ve lanzado por la violencia al desarrollo histórico."<sup>64</sup> Y en otro lugar Zea cita nuevamente a Engels:

Todas esas pequeñas naciones impotentes deben estar reconocidas, en suma, a quienes, siguiendo las necesidades históricas, las agregan a un gran imperio, permitiéndoles así participar en un desarrollo histórico al cual, abandonadas a sí mismas, hubieran permanecido completamente ajenas. Es evidente que ese resultado no podrá ser realizado sin aplastar algunas dulces florecillas. Sin violencia no se puede llevar nada a buen fin en la historia.

Se trata de la expansión burguesa universal que "en todas partes, ellos no hacen más que abriarnos el camino a nosotros, los demócratas y los comunistas".<sup>65</sup>

Se trata —comenta Zea— de un eurocentrismo semejante al expresado por Hegel y por el resto de los filósofos europeos de la historia. En su concepción de la incorporación de los pueblos no europeos a la civilización por medio de la violencia imperialista que abriría el camino dialécticamente para el proceso de liberación, Zea ve simplemente otra expresión de la "astucia de la razón" hegeliana:

La violencia, la crueldad, el dominio, innatos en el hombre, sirven al hombre mismo para negar la violencia, crueldad y dominación. Sin ellas, éste no lucharía por alcanzar su libertad. Es más, no tendría conciencia de ella,

<sup>63</sup> Citado por Zea, p. 87.

<sup>64</sup> Citado por Zea.

<sup>65</sup> Citado por Zea.

como al parecer no la tenían los pueblos al margen de la historia de los pueblos europeos. Por ello, para Marx y Engels, todo esto no es sino la prehistoria de la humanidad, el ineludible antecedente que llevará al hombre a su propia realización.<sup>66</sup>

Y Zea señala aun que éste había sido el proceso histórico de Europa con Alejandro, César y Napoleón, que con su violencia dieron lugar en el europeo al despertar de la conciencia de su humanidad y su libertad. Y entonces —pregunta Zea en nombre del marxismo— “¿por qué no han de tener las mismas experiencias los pueblos fuera del mundo occidental?”<sup>67</sup>

El eurocentrismo, entonces, como propio de todas las filosofías de la historia surgidas en el continente europeo.

Zea coincide con el marxismo al aceptar que al darse la explotación, y con ella la injusticia y la violencia, universales, conducen a una respuesta revolucionaria igualmente universal.<sup>68</sup> En ese sentido ya había escrito sobre la conformación de la conciencia americana en función de su encuentro con las diversas formas del colonialismo europeo. Pero Zea apunta que se demostraron como erróneas tanto la tesis de que la revolución comunista se daría simultáneamente en los países civilizados de Europa y América del Norte, como la de que los pueblos marginados seguirían un proceso semejante al de la historia europea. Señala que no se crearían en estos pueblos burguesías semejantes a la europea, sino solamente burguesías dependientes y subordinadas a la gran burguesía occidental.

Las contradicciones, lejos de disminuir con esta relación, aumentarán conduciendo, inclusive, a situaciones no previstas por el propio Marx y Engels, al hacer explosión revoluciones socialistas, y triunfando inclusive, entre pueblos que parecían encontrarse aún fuera de sus posibilidades. Las astucias del espíritu, de la razón, lejos de conducir a las revoluciones que se suponía iban a realizarse en los países civilizados, triunfarán entre los pueblos al margen de tal civilización.<sup>69</sup>

Es por esto que Zea se permite hablar de otra historia, “la que interesa y hacen los hombres que son sometidos y explotados... la historia de otra toma de conciencia”.<sup>70</sup> Y esta “otra historia” es presentada en contraposición con la eurocéntrica no sólo porque el americano es en ella el sujeto

<sup>66</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>67</sup> *Idem*.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 101.

<sup>69</sup> *Idem*, p. 102.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 99.

y no el objeto, sino asimismo en lo que se refiere a otros aspectos esenciales. En especial nos referimos a un punto que fue presentado en forma sumamente interesante por Zea en un libro publicado recientemente: *Simón Bolívar, integración en la libertad*.<sup>71</sup> Zea señala que en la filosofía de la historia hegeliana el avance en la conciencia y la realización de la libertad se da dialécticamente valiéndose de “la astucia de la razón”, cuando el espíritu se sirve de las ambiciones y las pasiones personales de los grandes héroes de la historia para autorrealizarse. Pero en América, Zea considera que la búsqueda de la libertad se dará conscientemente, como búsqueda explícita; como necesidad y aspiración consciente y no en tanto resultado dialéctico de la conquista y la opresión. Expresa esta idea fundamentalmente al comparar a Alejandro, César y Napoleón, los prototipos de las grandes figuras históricas recordadas por Hegel, con Simón Bolívar. El mismo Bolívar a quien Hegel no menciona en absoluto y a quien también Marx, animado por su eurocentrismo —nos dice Zea— no considerará sino un agente del imperialismo británico. Alejandro, César y Napoleón “abren posibilidades a la libertad, pero no se puede decir que esté en su ánimo el logro de esta meta... Los tres son creadores de imperios —escribe Zea— y ha sido a través de estos imperios que hombres y pueblos han tomado conciencia de la humanidad que los trasciende, así como de lo que es esencial a esta humanidad, la libertad”. Pero por otro lado se encuentra Bolívar, quien “precisamente, es el apasionado de la libertad. No está en sus aspiraciones el afán de conquistas, de extensión, de dominio, sino la extensión de la libertad. Podríamos decir que Bolívar es la contrapartida de los héroes hegelianos que son expresión del imperialismo europeo y occidental a partir de los imperios macedónico y romano.<sup>72</sup> En verdad la libertad misma será la negación de los héroes hegelianos que actúan como ciegos instrumentos del espíritu; la negación de la conquista y el dominio a los que aspiran personalmente y de aquí que serán individuos que al decir de Hegel poseerán una “conciencia desdichada”. Una desdicha que surge de la conciencia de que la historia continúa por otros caminos que no son los que ellos creyeron seguir. Zea reconoce que también Bolívar será desdichado, pero señala que lo será en otro sentido: “Bolívar no sufre porque su dominio sobre hombres y pueblos se haya visto truncado; sino porque su ejercicio no ha servido a la libertad de los mismos... Bolívar siente así que fracasa cuando, queriendo hacer hombres libres y pueblos libres éstos se empeñan, por el contrario, en otorgarle poderes dictatoriales.” Y permitámonos citar a Bolívar, en pos de Zea, al rechazar las posibilidades de la

<sup>71</sup> L. Z., *Simón Bolívar, integración en la libertad*, México, EDICOL, 1980.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 10.

dictadura: "Yo no soy Napoleón ni quiero serlo; tampoco quiero imitar a César; aún menos a Iturbide. Tales ejemplos me parecen indignos de mi gloria. El título de Libertador es superior a todos los que ha recibido el orgullo humano."<sup>73</sup> De este modo Zea considera que en Europa y en la América de Bolívar se dan dos desarrollos históricos diferentes. En tanto en la primera Hegel cree detectar un avance hacia la libertad por vías del despotismo, en la segunda Zea señala que se da la constante conciencia del esfuerzo en pro del logro de la libertad "Bolívar será en este sentido un extraordinario exponente de la filosofía de la historia de pueblos que habiendo entrado a esta historia bajo el signo de la dependencia, han de luchar, a lo largo de ella para negar tal dependencia, para anular la servidumbre que la misma implica, afirmando, de esta forma, la indiscutible humanidad de sus individuos y pueblos."<sup>74</sup>

Volvamos ahora a *Filosofía de la historia americana*, donde Zea presenta por un lado el proyecto colonizador ibero y el proyecto colonizador occidental, y por otro el proyecto libertario de la revolución de independencia y de los liberales, el proyecto conservador, el civilizador y finalmente el que denomina asuntivo. Todo esto siguiendo en gran parte los lineamientos básicos que ya había presentado en *América como conciencia* y en *América en la historia*. Lo que se agrega aquí fundamentalmente es el denominado proyecto asuntivo, aunque éste ya había sido insinuado cuando Zea trató del ideal bolivariano, y cuando valorizó críticamente los proyectos latinoamericanos y las causas de su fracaso. Quizás podría decirse que este proyecto asuntivo refleja la visión del mismo Zea, aunque tratando de fincarla, como veremos, en las visiones de otros grandes pensadores americanos.

Cronológicamente posterior al proyecto civilizador que intentó imitar el modelo occidental de Europa occidental y de Estados Unidos, el proyecto que Zea denomina como asuntivo surge como una reacción contra esa supuesta superioridad de lo extraño e inferioridad de lo propio. El proyecto asuntivo toma como punto de partida la realidad propia, por más negativa que pueda parecer, para tratar de crear en función de la misma una sociedad mejor. O sea, intenta poner fin al proceso de constantes yuxtaposiciones de modelos importados que intentan ser impuestos a una realidad que se perpetúa de todas formas, para posibilitar una negación dialéctica. "El proyecto asuntivo pretende ir más allá de la propia y concreta realidad, pero partiendo y contando con ella, cabalgando sobre su conocimiento y expe-

<sup>73</sup> *Idem*, pp. 14-15.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 17.

riencia.”<sup>75</sup> El proyecto conservador había aceptado el pasado, pero no para superarlo, sino precisamente para conservarlo. Otros proyectos que habían intentado saltar al futuro prescindiendo del trampolín del pasado y del presente, quedaron simplemente en el aire. Ahora Zea detecta el proyecto asuntivo, al que considera que ya insinuaron Francisco Bilbao y Andrés Bello, y que se expresará explícitamente como negación del proyecto civilizador al término del siglo XIX y principios del XX, con José Enrique Rodó, José Vasconcelos, César Zumeta, Manuel González Prada, Alfonso Reyes, Manuel Ugarte y José Martí.

Zea se centrará fundamentalmente en los escritos de Rodó y Martí, lo que viene a expresar ya *a priori* que capta al proyecto asuntivo fundamentalmente en su confrontación con los Estados Unidos y el expansionismo del mismo en las que otrora fueran colonias ibéricas. En Rodó destaca la negativa a la imitación servil del ejemplo estadounidense, imitación que eleva la visión de una América deslatinizada. Pero la negativa de la imitación que no implica para Rodó el rechazo de una posible asimilación de elementos propios de la cultura norteamericana en función de la realidad y las necesidades propias. Y Zea resume en contadas frases lo que considera que constituye la esencia del pensamiento de Rodó:

La civilización estadounidense sí, pero sólo como instrumento al servicio de la que debe ser dinámica realidad latinoamericana. Seleccionando de esa civilización lo que esta realidad necesita para impulsar tal dinámica. Por ello no habrá que hacer de esa civilización un modelo cerrado para realizar en detrimento de la realidad que la ha tomado como ejemplo. No se trata de destruir, sino de potenciar. Y lo que ha de ser potenciado es la realidad propia de esta América . . . Ariel no es Calibán, aunque Calibán pueda estar al servicio de Ariel. La técnica, la ciencia, lo útil, al servicio del espíritu de lo que es propio de esta nuestra América. Un espíritu que se ha ido formando a través de una historia que inútilmente se ha querido borrar, por considerársele inferior.<sup>76</sup>

Y en Martí, Zea señala que se expresará el proyecto asuntivo sobre el contexto de su doble experiencia cubana de la lucha por la independencia contra España y del advenimiento de la nueva dominación. “Martí sabe del colonialismo y prevé ya el neocolonialismo.” Martí se encuentra al fin de una etapa y al comienzo de la otra. Cae muerto por las balas del colonialismo hispano, pero alcanza antes de ello a enfrentarse al peligro del neocolonialismo estadounidense. Zea cita profusamente a Martí para hacer patente su conciencia del peligro inminente frente al neocolonialismo, peli-

<sup>75</sup> L. Z., *Filosofía de la historia americana*, p. 271.

<sup>76</sup> *Idem*, pp. 276-278.

gro para Cuba y para todo el continente americano. "... yo estoy todos los días en peligro —cita a Martí— de dar mi vida por mi país y por mi deber —puesto que lo entiendo y tengo ánimos con qué realizarlo— de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América." <sup>77</sup> Y frente a este peligro Zea señala que Martí postula el partir de la propia realidad nacional. Cita al respecto otra vez las palabras del prócer cubano: "el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna en alemán o en francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en conjunto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel Estado apetecible donde cada hombre se conoce y se ejerce". <sup>78</sup> Y más aún, Zea señala que Martí considera que ello será posible por medio de una educación que le posibilite a los americanos el conocimiento de su realidad peculiar, para evitar el que por ignorancia busquen modelos extraños que provoquen una y otra vez frustraciones en su aplicación.

Otra vez Martí:

Conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La Universidad europea ha de ceder a la Universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos... Injértese en nuestras Repúblicas al mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas. <sup>79</sup>

De este modo Zea detecta lo que denomina como el proyecto asuntivo, el de la liberación a partir de lo propio, negando tanto la admiración de lo extraño como la ignorancia de lo propio, que perpetúan ambas la condición de dependencia y de subordinación. De hecho finaliza postulando "la necesidad de conocer y asumir la propia historia; de conocer y asumir la propia realidad. Saber de las propias fuerzas y utilizarlas ha de ser la más segura forma de regeneración de la realidad de esta América". <sup>80</sup>

En verdad Zea vuelve en sus conclusiones, a fines de los setenta, a su punto de partida cuando empieza su labor intelectual a principios de los cuarenta: la necesidad imperiosa del estudio del desarrollo histórico propio como condición para una toma de conciencia que haga patentes las posibi-

<sup>77</sup> *Idem*, p. 279.

<sup>78</sup> *Idem*, pp. 291-292.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 292.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 289.

lidades propias, y con esta conciencia se haga posible también el cumplimiento de la responsabilidad histórica implícita en la misma. La diferencia entre el punto de partida y el punto final reside en que mientras tanto Zea ha colaborado determinadamente en el logro de ese conocimiento de la historia americana y en hacer patente su sentido esencial en tanto dependencia que se perpetúa en medio de la lucha latinoamericana por la libertad. En esta labor suya su pensamiento y sus esfuerzos se vieron proyectados en todo el ámbito de América Latina, y a esa proyección dedicaremos nuestro próximo apartado.

## 6. *Proyección latinoamericana del pensamiento de Zea*

El valor de la obra de Zea no reside solamente en su creación intrínseca, sino en haberse constituido en el motor intelectual que dio lugar a una serie de movimientos a lo largo de todo el continente. El filósofo peruano Francisco Miró Quezada reconoce en Zea el iniciador del "movimiento" de historia de las ideas, el forjador de la filosofía de lo americano y el pionero de la filosofía de la liberación; <sup>81</sup> en este reconocimiento toman parte la gran mayoría de los historiadores y filósofos del continente que constituyen precisamente las corrientes mencionadas. Arturo Ardao, el connotado filósofo uruguayo escribe, refiriéndose al viaje de Zea por todo el continente en 1945-1946 y al libro *Dos etapas*, escrito luego del mismo:

el libro de Zea renovaba por lo pronto la historiografía del pensamiento latinoamericano por el dilatado rastreo de las fuentes, a la vez que por el recurso a la dialéctica de las ideas como instrumento para la comprensión del hombre y de la cultura de nuestra América. Pero la renovaba, sobre todo, por ser producto de una experiencia humana hasta entonces desconocida, a escala continental, en la vida filosófica de estos países. ... A lo largo de su viaje, tanto como las bibliotecas, interesó a Zea el diálogo y el intercambio con las personas. Como consecuencia, el hasta entonces disperso movimiento de historia de las ideas en nuestros países se convirtió en definitivamente orgánico. <sup>82</sup>

No es entonces extraño que en 1947 se fundara en México el Comité de Historia de las Ideas en América, presidido por el mismo Zea, que se

<sup>81</sup> Francisco Miró Quezada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981. Véase la dedicatoria. En este libro Miró Quezada presenta lo que constituye, a nuestro juicio, un excelente resumen de lo esencial de la filosofía de Leopoldo Zea.

<sup>82</sup> Arturo Ardao, "La historia de la historiografía de las ideas en Latinoamérica", en *Latinoamérica*, Anuario de Estudios Latinoamericanos, núm. 10, México, UNAM, 1974.

abocó a la promoción de reuniones de trabajo, a la publicación de una revista y de obras especializadas referentes a la temática que se comenzaba a desarrollar intensivamente en pos de la labor de Zea. En 1956 comenzaron a ser publicados los estudios sobre las ideas contemporáneas en América, que gracias a un acuerdo con la prestigiosa editorial del Fondo de Cultura Económica lograron gran difusión en todo el continente. Arturo Ardao en Uruguay, Guillermo Francovich en Bolivia, João Cruz Costa en Brasil, José Luis Romero en Argentina, Luis Villoro (en un principio) y Abelardo Villegas en México, son sólo algunos de los más destacados integrantes y promotores en ese movimiento del estudio de las ideas que se originó a nivel continental y en medio de la mutua colaboración hacia fines de los cuarenta. En 1950 se llevó a cabo en México el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía, en el que se incluyó como uno de sus tres temas el de la filosofía americana. En el temario se incluía la interrogante de si acaso "¿está ligada la suerte de la filosofía americana a la elaboración de una historia de las ideas?", lo cual constituía un claro índice de la conciencia de que la historia de las ideas en el continente se veía como un conocimiento en cuya profundización se podría quizás ahondar hasta la reflexión filosófica misma. De este modo paralelamente al estudio de la historia de las ideas se comienza a dar también, en función de la misma, el principio de una filosofía latinoamericana centrada fundamentalmente en el análisis del proceso de conformación de la dependencia y del intento histórico de la liberación. Y también aquí el papel de Zea no fue importante solamente por su aportamiento conceptual sino por su carácter pionero. Con razón señala Francisco Miró Quezada que la teoría de la cultura de la dominación, por ejemplo, se fue formando en varios frentes, como el económico, el sociológico o el antropológico, pero que "la filosofía de la liberación en tanto movimiento filosófico es indiferente de toda influencia de los economistas y los sociólogos". Y señala entonces para demostrar sus palabras la labor pionera de Zea al respecto:

La filosofía de la liberación incluye, como parte necesaria, una teoría filosófica de la dominación, pero esta teoría no es sino parte de la meditación general sobre la independencia. En relación a este tema debemos señalar que antes que los sociólogos, antropólogos y economistas comenzaran a hablar de una cultura de la dominación, Leopoldo Zea en 1956 había planteado la tesis con toda lucidez: los viejos centros de dominación ejercen su dominio no sólo a través de la violencia directa o de la presión económica, sino a través de la influencia cultural.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> Francisco Miró Quezada, "La filosofía de lo americano: treinta años después", en *Latinoamérica*. Anuario . . . , núm. 10.

Es así que la obra de Zea se proyecta sobre el continente por tres cauces principales: el carácter pionero, al fijar derroteros intelectuales para muchos de los historiadores y filósofos del continente; el aportamiento intrínseco de su obra, y finalmente el constante estímulo y empuje que propició al estudio de las ideas y al intento de conformación de una filosofía latinoamericana. Este último aporte se dio tanto por su activa participación en la organización a nivel continental de coloquios, reuniones y encuentros para la coordinación y la difusión de los estudios latinoamericanos, como por medio del Seminario de Historia de las Ideas del Centro de Estudios Latinoamericanos, que preside el mismo Zea, y que reúne en su seno numerosos alumnos de todo el continente americano, y del mundo entero. Al volver a sus países estos alumnos se han puesto, muchos de ellos, al frente de cátedras que se abocan a la temática en la que se formaron, e inclusive propician la formación de centros de estudios latinoamericanos, como, por ejemplo, el notorio caso del Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", en Venezuela.

Asimismo es interesante señalar que la influencia de Zea se hizo sentir fuertemente también en Estados Unidos, y parecería que uno de los motivos que provocaron acerbas críticas a su obra histórica por parte del norteamericano William D. Raat reside precisamente en el reconocimiento de su influencia, tanto entre los latinoamericanos como entre los norteamericanos. Raat señala en 1969 que "la historiografía del positivismo mexicano desde la aparición de los libros de Zea ha estado dependiendo del esquema y de las conclusiones de sus escritos pioneros con pocas excepciones como los trabajos de Eli de Gortari". Y refiriéndose específicamente a sus colegas angloparlantes señala: "Los escritores de habla inglesa han mostrado aún menor inclinación que sus colegas mexicanos para revisar el método y las conclusiones de Zea. Estudios como los elaborados por Harvey Salem, Sam Shulman y Patrick Romanell se han basado en el testimonio elaborado por Zea."<sup>84</sup> Y en un interesante artículo publicado en 1969 por Harold Eugene Davis sobre la historia de las ideas en Latinoamérica, a pesar de que el autor no acepta diferentes conclusiones de Zea no vacila en señalar que "Ningún otro investigador ha ejercido una influencia semejante sobre la dirección que han tomado los estudios en este campo. En un sentido más general, la obra de Zea es una prueba de la vitalidad de los estudios filosóficos en el México de nuestros días y de su predominio en el mundo de habla hispánica."<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Raat William D., *Leopoldo Zea y el positivismo . . .*, p. 173.

<sup>85</sup> Harold Eugene Davis, *Historia de las ideas en Latinoamérica*, p. 26.

Y volviendo a la influencia de Zea tanto por los cauces de la creación cultural como por el incremento de los estudios latinoamericanos, es digno señalar que en los últimos años Zea ha ido postulando, en ambos sentidos, lo que considera que debe ser una de las manifestaciones primarias de la praxis libertaria que debe darse en función de la filosofía de la liberación: la integración latinoamericana. En lo histórico Zea analiza los esfuerzos que se llevaron a cabo al respecto, y muy especialmente las ideas de Simón Bolívar;<sup>86</sup> en lo organizativo propicia, por ejemplo, la organización del Simposium para la Coordinación y Difusión de los Estudios Latinoamericanos, que se lleva a cabo en 1978 en México bajo los auspicios de la UNAM, a través del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras y la Unión de Universidades de América Latina. El mencionado Simposium se refirió a tres temas fundamentales:

1. Estudios Latinoamericanos e Integración Latinoamericana.
2. Interdisciplinariedad de los Estudios Latinoamericanos.
3. Planeación de la Integración y la Difusión de los Estudios Latinoamericanos.

Veamos algo de las palabras de Zea al inaugurar este Simposium, puesto que ellas ilustrarán plenamente la esencia de su renovado e incansable empuje a nivel continental:

Un viejo sueño en la América Latina, ha sido el de la integración de sus diversos pueblos y naciones. Integración que substituya a la que a lo largo de los siglos, bajo el signo del colonialismo o el neocolonialismo le ha venido siendo impuesto. Integración solidaria, esto es, libre, bajo el signo de la libertad que substituye a la integración impuesta por éste o aquel dominio extraño a sus fines como conjunto de pueblos libres. Integración política, como aquella por la cual luchara ejemplarmente Simón Bolívar; o integración económica como se ha intentado a través de varios organismos, en los últimos tiempos. Pero sueños siempre, una y otra vez, destruidos por intereses ante problemas, al parecer, insolubles. Por ello, al intento de integración bolivariana siguió la anarquía, y con ella, la justificación para nuevas formas de integración bajo nuevas dependencias. Sin embargo, ya de esos días como en los que ahora vivimos, se viene pensando que acaso la mejor forma de integración es aquella que tenga su origen en la conciencia y en la voluntad de todos y cada uno de sus componentes. Esto es, la integración que parte de la conciencia de su necesidad. De la conciencia de un destino común del cual dan fe las diversas expresiones de nuestra cultura. Conciencia de que se es parte de una realidad circunstancial común, con problemas

<sup>86</sup> Véase en especial el ya mencionado libro de Zea sobre Simón Bolívar.

comunes, los cuales quizás puedan ser resueltos en una acción igualmente común.<sup>87</sup>

De aquí entonces la postulación de estudios que posibiliten el mutuo conocimiento de los pueblos latinoamericanos. Donde fracasaron medios políticos y económicos Zea postula una educación que posibilite la toma de conciencia continental que haga patentes las necesidades comunes. Es ésta la nueva labor que Zea, como siempre teórica y prácticamente, intenta proyectar y promover en el continente, pero en nuestros días son muchos los que la emprenden, y no se trata ya de los comienzos de los cuarenta. Entre esos muchos, no pocos de sus alumnos.

Digamos finalmente que la filosofía latinoamericana en general comprende hoy en día numerosas corrientes; entre ellas se encuentra aquella que se ha autodefinido como filosofía de liberación. El marxismo, la filosofía analítica y otras, constituyen el objeto de interés y apego de numerosos estudiantes y profesores, y quizás con respecto a ellas el relativamente reducido y compacto grupo que postula la filosofía de lo americano, principalmente a través del estudio de la historia de las ideas, se vea como relativamente marginal. También el desarrollo de las disciplinas sociológicas y económicas, en función de la necesidad de analizar el fenómeno de la dependencia, contribuyen sin lugar a dudas al relativo aislamiento de una corriente que se centra precisamente en el análisis filosófico del devenir de la conciencia latinoamericana. Pero en el devenir intelectual de América Latina se está aún lejos de decirse la última palabra, que en este caso nunca se da. En medio de la praxis de liberación, que incluye tanto la teoría como la práctica, no son pocos los que elevan visiones apocalípticas, en las que el concepto de revolución se equipara implícitamente a la apertura de las puertas de un nuevo paraíso. La realidad revolucionaria que es o será necesariamente el *sumum bonum*. Hegel había expresado que si la realidad no coincide con la idea, peor para la realidad; y ahora nos parecería que no son pocos los que en su hipostasis de la revolución y de la realidad revolucionaria parecería que están dispuestos a invertir la frase de Hegel, y acertar que si la idea no coincide con la realidad, peor para la idea, si la conciencia crítica no coincide con la realidad revolucionaria, peor para ella. Pero en la historia del ser humano las visiones mesiánicas de todo tipo siempre chocan y chocarán contra realidades y procesos sociales, económicos y políticos que perpetuarán la necesidad de una conciencia crítica que acompañe a toda praxis, señalando no sólo los errores intrínsecos de la misma, sino

<sup>87</sup> Palabras de Leopoldo Zea. Inauguración del simposio, en *Latinoamérica*. Anuario, núm. 12, México, 1979, p. 271.

también, eventualmente, la necesidad de su cambio cualitativo y total. Es en este sentido que el desarrollo de una filosofía de la liberación, centrada fundamentalmente en la conciencia de la liberación como respuesta a las circunstancias históricas quizá pueda perpetuarse y recobrar renovado ímpetu y vigencia cuando se haga patente en la experiencia histórica que toda etapa humana, en el presente, pasado y futuro, necesitará de esa conciencia crítica que surge frente a realidades que aspiran a convertirse en absolutas. Frente a los peligros de la integración de la conciencia a los sistemas vigentes, de tal o cual tinte, el planteamiento de Zea, centrándose en el plano de la conciencia de la libertad, nos parece que puede tener mucho más que decir que lo que el mismo filósofo haya imaginado. Aunque de justicia es el decir que Zea parecería comprender perfectamente el punto que aquí elevamos, puesto que en ningún momento nos presenta el retrato de la nueva sociedad, sino que postula el principio de la libertad humana que debe constituir, en el mutuo reconocimiento y en la solidaridad, la pauta crítica para toda sociedad.

Veamos en las palabras de Zea este aspecto esencial de su filosofar:

La historia de la filosofía es la historia de la conciencia del hombre. En ella se expresa el conflicto interno del hombre, la pugna entre el yo y el mundo, que ha hecho posible la cultura, dando origen a esa serie de hechos que llamamos historia de la Humanidad. *En esta historia la concatenación no se realiza entre filosofemas o ideas abstractas, sino entre una serie de problemas concretos cuya solución se convierte, a la postre, nuevamente en problema. Los problemas que el hombre ha tenido que enfrentar y las soluciones que ha venido dando a los mismos, se van encadenando en una cadena sin fin.*

Cuando en la gesta de la liberación acechan también los peligros del mesianismo, parecería que nunca sería suficientemente apreciada la trascendencia de una filosofía centrada precisamente en el desarrollo de la conciencia humana en su constante bregar con una realidad siempre problemática.<sup>88</sup>

<sup>88</sup> L. Z., *Introducción a la filosofía* . . . , véase el prefacio. El subrayado es nuestro.



#### IV. APRECIACIONES CRÍTICAS DE LAS CRÍTICAS A LEOPOLDO ZEA

El reconocimiento de la obra intelectual de Leopoldo Zea se vio acompañado lógicamente por críticas diversas a la misma. Luego de haber presentado una exposición-interpretación de su profusa labor debemos ahora referirnos a las mencionadas apreciaciones críticas. Éstas se refirieron tanto a su historia de las ideas como a su filosofía, aunque algunas de ellas se refieren al unísono a ambas, puesto que Zea tiende en verdad a la conformación de una filosofía de la historia americana.

Comencemos con la historia de las ideas. Las críticas a ésta provinieron tanto de los historiadores estadounidenses como de los soviéticos, y se centraron tanto en su aproximamiento histórico o metodológico como en sus mismas conclusiones. La más acerba de ellas es la de William D. Raat, quien publicó en 1968 un artículo en el *Hispanic American Historical Review* que fue destacado como el mejor artículo del año en esa prestigiosa publicación, dedicado por completo a la crítica de los estudios de Zea sobre el positivismo.<sup>1</sup> Raat considera que el estudio de Zea es "por lo menos parcialmente inadecuado, tanto en la metodología como en el contenido..." Amén de ello Raat publicará en 1974 su libro *El positivismo durante el porfiriato*,<sup>2</sup> en el que llega a conclusiones diferentes a las de Zea, aunque explicitando su deuda para con él mismo. Resumamos en algunos puntos la crítica básica de Raat:

1. Zea confía acriticamente en el historicismo de Mannheim, en lo que se refiere al carácter circunstancial de las ideas y "se comprometió con la afirmación historicista sobre el papel pasivo y reflexivo de las ideas...", pero no sólo eso, sino que Raat agrega que "a pesar de la aparente contradicción, también afirmó un papel especial activo del positivismo en la historia de México porfiriano..."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Posteriormente este artículo fue traducido al castellano y publicado en *Latinoamérica*, el anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos, al frente del cual se encuentra el mismo Zea. Aquí nos referimos a la traducción para comodidad del lector.

<sup>2</sup> W. D. Raat, *El positivismo durante el porfiriato*, México, Sep-Setentas, 1975.

<sup>3</sup> W. D. Raat, *Leopoldo Zea y el positivismo...*, p. 188.

2. Dada la confianza de Zea en la relación entre la ideología y las clases sociales, sería razonable asumir que Zea tendría que comprometerse a sí mismo en algún tipo de análisis de las clases en el México de Díaz. Zea, como muchos escritores mexicanos, no emplea la vía sociológica en su estudio del papel del positivismo en la sociedad mexicana... Zea ni hizo ningún intento para demostrar sus presupuestos fundamentales que la ideología, especialmente el positivismo, estaba correlacionada en sus expresiones, a grupos sociales específicos y como tal servía a las necesidades de estos grupos... En ninguno de los múltiples libros y ensayos de Zea ha habido un intento de desarrollar un análisis estructural de las instituciones mexicanas, tales como la Iglesia o de grupos formales como la facción Científica.

Aunque Raat considera necesario agregar que "un análisis estructural del porfiriato es una empresa de primera magnitud, y por esto debería entenderse que el error de Zea no fue tanto una aberración como de simple omisión".<sup>4</sup>

3. Zea careció de crítica también en el problema del cambio social. Por décadas los historiadores liberales o los empeñados en sacar a flote la suciedad de la sociedad, en un intento de justificar la Revolución, han llenado la escena prerrevolucionaria con un mundo bajo de caracteres tales como Porfirio Díaz y José Limantour, quienes con otros, se habían comprometido en una conspiración para explotar los recursos naturales y humanos de México. La narración de Zea sobre el Ateneo estaba llena de implicaciones acerca del carácter inmoral de una burocracia atrincherada en el positivismo. La posibilidad de que el positivismo fuera una fuerza constructiva que conducía al desarrollo económico, con dislocaciones sociales inherentes, no fue considerada por Zea.<sup>5</sup>

4. Aunque Zea hizo extenso uso de *La Libertad* y otros periódicos mexicanos, su documentación estuvo frecuentemente basada en fuentes literarias o filosóficas, o en fuentes secundarias como Aragón y Ramos. Por esto, su persecución de las "circunstancias" mexicanas tiene que ser considerada como historia de la filosofía o como historia interna de las ideas. Posiblemente una explicación para tal tendencia de Zea está en que él ha hecho frecuentemente la pregunta ontológica de ¿qué es el mexicano? y no la sociológica de ¿cuál es el status social del llamado positivista mexicano?<sup>6</sup>

Y aún en el mismo sentido:

Otro resultado de su uso de la vía ontológica, fue la propensión a ver un patrón subyacente de la historia, de acuerdo al cual los eventos se ajustaban.

<sup>4</sup> *Idem*, pp. 181-182.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 182.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 183.

Esto inclinó a Zea a usar nociones estereotipadas que carecían de un significado preciso. Charles Griffin subraya en la reseña de uno de los trabajos recientes de Zea que su visión del pasado "abre paso a la tendencia que Huitzinga definía como una inflación de términos, estereotipos y antropomorfismo".<sup>7</sup>

En el mismo sentido Raat habla del carácter existencial de los escritos de Zea, "su tarea como historiador existencialista fue la de usar la historia para ilustrar cómo las condiciones del pasado limitan las alternativas del futuro". Y señala aun que

Por medio del empleo de un método existencialista, el principal objetivo de Hyperión era describir la situación peculiar mexicana y descubrir el *ethos* nacional. Este era el clima intelectual de los cuarentas en el cual Zea escribió sus volúmenes relacionados al positivismo en México.<sup>8</sup>

5. Finalmente señalemos que Raat destaca que Zea no registró ejemplos de resultados negativos, en el sentido que no concuerdan con la tesis a demostrar.

Con respecto al punto uno es interesante el señalar que en tanto el norteamericano Raat critica a Zea por aceptar acriticamente el carácter pasivo y reflexivo de las ideas, el ruso A. F. Shulgovski, como aún veremos, critica el que "las ideas son (en Zea TM) la fuerza principal motora o el freno (según las condiciones) del desarrollo de los países latinoamericanos".<sup>9</sup> En nuestra opinión la explicación de estas divergencias, como también de lo que Raat considera "aparente contradicción" por parte de Zea al postular lo pasivo y reflexivo de las ideas, aunque otorgará un papel activo al positivismo en el porfirismo, reside en que la filosofía para Zea es captada, como ya lo demostramos ampliamente, como una respuesta a la problemática concreta. Así se expresa ya en las clases que dicta en 1943 en momentos en que escribe y publica sus estudios sobre el positivismo. Pero se trata de una respuesta en función de las circunstancias y no como mero reflejo de las mismas. Una respuesta que surge en función de las circunstancias para tratar de inducir en una renovada conformación de las mismas.

En lo que se refiere al segundo punto estamos de acuerdo con Raat en que el hecho de que Zea no haya llevado a cabo un análisis estructural

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Idem*, p. 175.

<sup>9</sup> A. F. Shulgovsky, "Romanticismo y positivismo en América Latina", en *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos, núm. 12, México, 1979, p. 28.

del porfiriato no constituye "una aberración", aunque no consideramos con él que es, en cambio, "una simple omisión". Si esto es considerado como una simple omisión al estudiarse el positivismo en México, pues consideramos que toda investigación sería imposible porque necesariamente pecaría de simples omisiones de este tipo, excepción hecha, quizás, de los estudios interdisciplinarios llevados a cabo por grupos de investigación. Como señalamos en la exposición de la obra de Zea, en sus trabajos sobre el positivismo intentó detectar en la esfera superestructural las luchas sociales, económicas y políticas, y de ninguna manera un análisis económico y social del momento. Señalemos, de paso, que en el libro del mismo Raat sobre el positivismo durante el porfiriato no encontramos el recordado análisis estructural. No concordamos con Raat tampoco en su afirmación de que Zea no hizo ningún intento por demostrar que el positivismo se encontraba relacionado a prupos sociales específicos y era expresión de sus necesidades específicas. En nuestra opinión todo el libro es expresión de lo contrario, aunque posiblemente es aceptable la crítica de Raat en el sentido de que términos como clase media no sean suficientemente aclaratorios, a pesar de que Zea explicitó en diversas ocasiones lo que entiende por la pseudoburguesía mexicana contrariamente a la clásica.

En lo que se refiere al tercer punto consideramos que en verdad en los trabajos de Zea sobre el positivismo publicados en 1943 y 1944 no se le presta la atención debida al desarrollo económico que se dio en México en esa época, a no ser que lo queramos ver en la postulación del positivismo de que el desarrollo vendría en función del trabajo y del desarrollo de la industria. Pero en *Dos etapas del pensamiento latinoamericano*, publicado en 1949, Zea sí se refiere explícitamente a las industrias que se multiplican y a la riqueza que se acumula al son de los ferrocarriles que comienzan a surcar estas tierras.

Con respecto a este punto Raat señala que Zea no consideró la posibilidad de que el positivismo haya sido una fuerza constructiva que indujo al desarrollo económico, "con dislocaciones sociales inherentes". Y aquí tenemos un ejemplo interesante de lo que Zea señalaba como otorgamiento de sentido a los hechos, sentido que implica la trascendencia de los mismos. Raat habla de "dislocaciones sociales inherentes" en tanto Zea habla de que "los ferrocarriles y las industrias crecen, pero se encuentran en otras manos que las hispanoamericanas. La burguesía en Hispanoamérica no es otra cosa que un instrumento al servicio de la gran burguesía europea y norteamericana que le ha servido de modelo. Nuevamente aparece el espíritu colonial y con él sus repudiados efectos". Lo que Raat ve como "dislocaciones sociales inherentes" (¿inherentes significa necesarias e ine-

vitables?, ¿significa ello una concepción historiosófica *a priori*?), Zea lo ve como renovada manifestación de la dependencia colonial.

Con respecto al punto cuatro consideramos que el mismo Zea aceptaría el que su "persecución de las circunstancias" mexicanas tiene que ser considerada como historia de la filosofía, puesto que su documentación fue básicamente de fuentes literarias, filosóficas, o de fuentes secundarias y periódicos de la época. Ortega había escrito que "yo soy yo y mi circunstancia", y para Zea ese yo (el segundo) es la conciencia de la circunstancia y la respuesta a la misma. Su concepción de la filosofía es en ese sentido el de una respuesta a la problemática dada, como ya lo señalamos varias veces, y en ese sentido consideramos que aceptaría que se trata de una historia de la filosofía, o sea de las respuestas específicas a la problemática circunstancial. Podríamos coincidir con Raat en que Zea no se aboca tanto a la circunstancias, pero comprendiendo que se centra en la conciencia de la misma y en la respuesta otorgada en función de ésta. Agreguemos aún que evidentemente esta filosofía es también parte de la circunstancia, consecuencia de ella y asimismo factor en su conformación.

Pero lo que no podemos aceptar en este punto es que Raat considere el carácter especulativo y ontológico de los escritos de Zea, y habla del grupo Hyperión y de "su tarea como historiador existencialista", afirmando que ése era el clima intelectual en los cuarenta en México. Agrega también que la vía ontológica lo lleva a considerar un patrón determinado de desarrollo histórico, lo que provocó el uso de nociones estereotipadas, coincidiendo Raat con Griffin en la observación de "inflación de términos, estereotipos", etcétera, y que en su investigación Zea intenta aceptar los hechos empíricos a sus previas especulaciones ontológicas.

En nuestra opinión es imposible hablar —como lo hace Raat— de el "clima intelectual de los cuarenta". Zea escribe su libro sobre el positivismo en México *a principios de la década*, y el grupo Hyperión con su actitud existencialista aparece *a finales de la misma*. Los adjetivos otorgados por Griffin y citados por Raat se dan en el contexto de la crítica del primero a *América en la historia*, donde Zea desarrolla ya un tipo de trabajo que es esencialmente diferente del relevante a la crítica de Raat a los trabajos sobre el positivismo en México. Asimismo Raat trae a colación el trabajo de John L. Phelan sobre *México y lo mexicano* en el sentido de que Zea se ha hecho frecuentemente la pregunta ontológica de ¿qué es el mexicano? y no se pregunta por su *status*. Pero en todos sus escritos sobre el positivismo en México, Zea no se hizo nunca esa pregunta, y en verdad Raat, al estipular que Zea parte de una visión doctrinaria y teórica a la que pretende amoldar la interpretación histórica, intenta caracterizar con escritos posteriores de Zea de fines de los cuarenta una posición básica que

supone tenía en sus principios. En nuestra opinión, y tal cual surge de la exposición de su obra (aunque no olvidamos de que toda exposición es interpretación) Zea va al estudio de las ideas en México, volviéndose en momentos de la crisis mundial a su propia historia y tradiciones para extraer de la misma los elementos para la conformación de una cultura propia, pero ello sin valerse de la concepción existencialista. En la introducción al libro, en el primer capítulo denominado *La filosofía y la historia*, Zea no menciona en absoluto ni a Heidegger ni a Sartre, a pesar de que había escuchado como estudiante cursos sobre el primero. El estudio del existencialismo y su instrumentación se dio, a nuestro modo de ver, fortuitamente, a fines de los cuarenta y principios de los cincuenta, y precisamente como consecuencia de los estudios de la historia de las ideas, que lo condujeron a comprender la historia como una lucha contra la situación de dependencia, en medio de un proceso del que la filosofía del mexicano debería ser punto de culminación al contribuir al develamiento de la autenticidad mexicana. O sea que el proceso en nuestra opinión es precisamente inverso al considerado por Raat. Claro está que Zea parte con una determinada concepción filosófica de la historia, pero en la misma no son los preponderantes los elementos existencialistas, sino, y Raat los señala, las doctrinas de Ortega y Mannheim y como hicimos notar también Max Scheler. Amén de ello esa concepción filosófica de la historia no incluía ni por asomo el concepto de dependencia que surgiría de los estudios de la historia de las ideas de Zea, aunque sí se daba evidentemente su concepción del ser humano como libertad; pero el salto de sus concepciones filosóficas originales a las posteriores se dio gracias al trampolín de sus investigaciones en el campo de la historia de las ideas.

Finalmente, con respecto al punto cinco coincidimos con Raat (relativamente) en que Zea no registró ejemplos de resultados negativos, y es precisamente en este punto que consideramos como sumamente interesante e importante el trabajo del mismo Raat sobre el positivismo en México.

Y decimos relativamente puesto que consideramos que Zea no registró todos los ejemplos relevantes, pero en cambio es necesario señalar que no se desentendió, por ejemplo, de la intensa oposición al positivismo en esa misma época. De las diez secciones que componen su libro, en su edición unificada dos de las mismas son dedicadas por completo al análisis de las polémicas y los ataques con los que se debió enfrentar el positivismo.

Asimismo es necesario recordar las críticas de Raat y Hale, ya mencionadas en nuestro trabajo, en el sentido de que al estar el historiador (Zea) comprometido con su pasado y encontrándose su principal objetivo en el futuro, lo único que se consigue es la confusión de la situación histórica,

o que lo que hace Zea en realidad es una metahistoria subjetiva que se aleja de los hechos, "de la historia científica a la historia como arte romántico o como filosofía".

Como ya señalamos, Zea acepta el subjetivismo impugnado y el carácter metahistórico, no sólo en función de su comprensión de la labor histórica, sino señalando que los mismos son propios de todo historiador. Por nuestro lado quisiéramos señalar que es posible, evidentemente, no estar de acuerdo con tal o cual investigación de Zea en el campo de la historia de las ideas. Varios historiadores llegaron a conclusiones diferentes, pero es imposible estipular que trabajos como *El positivismo en México* o *Dos etapas del pensamiento latinoamericano* no abundan en su relación a los hechos a estudiar y son mera metahistoria. Los trabajos posteriores de Zea corresponden a lo que Zea considera como filosofía de la historia, y a las críticas a su filosofía nos relacionaremos posteriormente. Sin embargo un punto personal nuestro en lo que se refiere a la problemática de lo objetivo y lo subjetivo en la historia, sin intentar entrar del todo a este interesante e importante tema de polémica. En nuestra opinión el historiador se encuentra obligado *objetivamente* a postular una postura "subjetiva" desde su momento histórico. Considero que todo historiador se aboca no sólo a los hechos concretos, sino a señalar a final de cuentas *el proceso histórico* que surge de la conexión de los mismos en el tiempo. *Objetivamente* en cada nuevo momento histórico se da no solamente una nueva perspectiva sino también un proceso objetivamente diferente, por habérsele agregado un nuevo periodo histórico, que da sentido o *dirección histórica* diferente al proceso anterior. De este modo no es solamente el interés subjetivo del historiador desde la perspectiva de su circunstancia en el presente, sino que en verdad el historiador ve objetivamente un proceso diferente en su totalidad (ahora mayor) y en sus partes (ahora en relación a una totalidad diferente). O sea que con el desarrollo del proceso histórico se da también un cambio objetivo de la relación entre el todo y las partes del proceso histórico, y por ende en el sentido tanto de las partes como del todo. De aquí el concepto de responsabilidad histórica que surge de la conciencia que en el presente se fija un nuevo periodo histórico que dará renovado sentido al proceso histórico todo y no sólo al futuro. El problema se resume entonces a ver si es posible escribir la historia desde la perspectiva del presente o de un futuro que se quiere conformar, o sea, darle el sentido al proceso histórico que surge de la acción histórica de la generación anterior o darle el sentido de la presente en función de sus ideales a conformar. Lo primero ya es, y por tanto es historia, mientras que lo segundo no es aún y quizás no lo sea, y por consiguiente no es historia. Lo primero es escribir la historia, lo segundo

intentar hacerla. Pero hay quien concibe que se puede escribir la historia en función de su necesidad de hacerla: solamente aquellos que creen detentar un determinismo que hace de la historia por hacer lo que seguramente será. No coincidimos con ellos.

Pero objetivamente también desde el presente es dable afirmar que en la totalidad del nuevo proceso y en función de la misma, partes que en el pasado pudieran considerarse como marginales pueden surgir como esenciales en el marco del proceso y de su sentido objetivo en su nueva manifestación. La realidad manifiesta objetivamente durante la primera mitad del siglo XX los nacionalismos que surgieron en el denominado Tercer Mundo, o una revolución mexicana preñada de un profundo nacionalismo, que constituyen precisamente ese tipo de evolución objetiva que en su reconfiguración del proceso histórico al prolongarlo en el tiempo, llevan a historiadores, como es el caso de Zea, a una reconsideración también de la historia misma, buscando en ella precisamente los elementos que son relevantes a lo que se da como el renovado sentido objetivo del proceso en el presente, o sea la lucha por la liberación nacional en sus diferentes manifestaciones. Aquí, explicitando de este modo nuestra propia visión, no nos parece que haya ni subjetivismo ni metahistoria, a no ser aquel que intenta desentenderse de realidades objetivas presentes que dan objetivamente un nuevo sentido al proceso histórico y cambian la valorización o el otorgamiento de sentido a los hechos y etapas a lo largo del mismo. Manifestaciones marginales en un determinado contexto histórico pueden convertirse en esenciales en medio de un proceso que condujo a la conformación de un nuevo contexto; y nos referimos a esenciales en el mismo contexto en que eran marginales, pero ahora en medio del proceso todo. Diríamos que se trata de la diferencia entre el uno y el primero que pueden ser el mismo idénticamente, pero adoptar un sentido diferente en medio de un proceso que es el que lo convierte en uno o primero.

Raat nos recuerda junto con Arthur Lovejoy que ni siquiera Mannheim creía "que la proposición de que George Washington era un propietario de tierras fuera válida para un episcopal de Virginia y falsa para un baptista de Chicago", y comenta que "esta tradición objetiva ha permitido al historiador de las ideas en los Estados Unidos evitar las trampas de la subjetividad que acompañan a menudo el análisis interno".<sup>10</sup> Pero el que George Washington fuera un propietario de tierras es una verdad que también era captada por el vecino de Washington, sin que fuera histo-

<sup>10</sup> W. D. Raat, "Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología", en *Latinoamérica*. Anuario . . . , núm. 3, México, 1970, p. 187.

riador; es una verdad, pero la verdad histórica es mucho más que lo que pudiera saber el vecino de Washington, e implica una comprensión determinada del proceso histórico, en medio del cual el hecho de que Washington fuera propietario de tierras cobra un sentido que no era claro para su vecino. Un sentido que se va renovando constantemente en función de la reconfiguración objetiva del proceso histórico con cada nuevo presente.

Y si nos topamos aquí con la difícil problemática de lo objetivo y lo subjetivo, que es comprendido también como la confrontación entre lo científico y lo romántico o filosófico, quisiéramos mencionar el interesantísimo análisis de Marcuse sobre el carácter ideológico de la ciencia moderna, aunque no es éste lógicamente el lugar para su exposición detallada. Nos circunscribiremos solamente a recordar que en esencia Marcuse considera que la abstracción de lo concreto y la cuantificación de las cualidades son los prerequisites que posibilitan la precisión y el valor universal y las predicciones propias de la ciencia; pero esta abstracción y cuantificación surge de una determinada forma de vida y de una determinada concepción del mundo, y por tanto proyectan en verdad en una dirección muy específica: la de un mundo conformado, y que conforma de nuevo, por medio de una conceptualización en función de relaciones calculables y predecibles de unidades plenamente identificables. En este programa Marcuse señala que la cuantificación aparece como prerequisite indispensable para el dominio de la naturaleza. Pero esta cuantificación y abstracción constituye un proyecto histórico social e implica una conciencia directriz que es el sujeto histórico de la ciencia galileana: la burguesía occidental.<sup>11</sup> Y todo esto es interesante porque el análisis marxista de la sociedad capitalista eleva la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio, siendo este último el característico del régimen capitalista, constituyendo también una pura relación cuantitativa, que surge de la abstracción de las cualidades concretas de las diferentes mercancías. O sea que los mismos elementos que son los esenciales del proceso científico moderno son también los esenciales en la conformación de la sociedad capitalista. Supongamos que no nos aventuraremos en este trabajo al detectamiento de la relación causal entre ambos fenómenos, pero parecería que sería difícil desentendernos de su mutua perpetuación en el proceso histórico. No queremos entrar en este trabajo a posturas definitivas en tal o cual sentido, sino dejar sentado que la objetividad científica está lejos de ser algo que se encuentra más allá de toda reflexión en lo que se refiere a su relación histórica con proyectos sociales específicos.

<sup>11</sup> Véase Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, especialmente los capítulos 5, 6 y 7.

Y pasemos ahora al lado soviético y a la crítica a Zea por parte de A. F. Shulgovsky. Shulgovsky considera que Zea cree que las ideas son la fuerza principal motora o el freno del desarrollo histórico, y escribe que "todas las particularidades del desarrollo de las ideas filosóficas en América Latina las explica Zea a partir de los principios de la dialéctica hegeliana, del carácter de la solución de las contradicciones dialécticas, dentro de la esfera del autodesarrollo de las ideas".<sup>12</sup> Ya hemos señalado anteriormente que no es ésta la concepción de Zea puesto que concibe a la filosofía en función de las circunstancias y como respuesta a las mismas, o sea que no como mero reflejo de las mismas ni como desconectadas de ellas. Por el contrario, en sus estudios del positivismo en México y en Latinoamérica Zea destaca precisamente el carácter de instrumental ideológico de las diferentes ideas adoptadas. El positivismo es adoptado en función de los intereses de la burguesía liberal triunfante, en tanto que el surgimiento de la nueva filosofía que se opondrá al positivismo hacia fin del siglo XIX y principios del XX se da cuando "el orden sostenido no era ya el orden de la burguesía mexicana, aunque lo fuese de una parte de ella, ni era el que deseaban los explotados hombres del campo o de las fábricas. La primera deseaba un cambio político, los segundos un cambio social..."<sup>13</sup> Es por tanto difícil aceptar la conclusión de Shulgovsky.

Relacionémonos ahora a algunas de las diferentes críticas hechas a Zea en lo que se refiere a sus conclusiones en el campo de la historia de las ideas en Latinoamérica. El mismo Shulgovsky considera que la caracterización que hace Zea de los que denomina "emancipadores mentales" no es correcta.

... es imposible estar de acuerdo con las aseveraciones de Leopoldo Zea acerca de que el fin principal de su actividad lo vieron estos pensadores en la "liberación espiritual" de los pueblos de América Latina, en su "ilustración". Toda su lucha muestra en forma suficientemente convincente que tan amplia y profundamente comprendieron ellos sus tareas de lo que esto puede pensarse, al acercarse formalmente al análisis de sus concepciones. La lucha por la transformación de la realidad, he aquí el objetivo principal de la generación de románticos.<sup>14</sup>

Coincidimos con Shulgovsky en lo que se refiere al objetivo que señala como propio de la mencionada generación, pero no creemos que al respecto haya lugar a crítica alguna a Zea. Si comprendimos bien lo expuesto

<sup>12</sup> Anatol Shulgovsqui, *op. cit.*, p. 28.

<sup>13</sup> L. Z., *El positivismo en México*, p. 442.

<sup>14</sup> Anatol Shulgovsqui, *op. cit.*, p. 38.

por Zea al respecto, éste explicita precisamente que los "románticos" consideran que *el medio* más apropiado para lograr la conformación de una sociedad moderna política y económicamente reside en la emancipación mental. En *Dos etapas . . .* Zea cita, entre otros muchos ejemplos que podríamos traer, a Esteban Echeverría en el sentido de que *la emancipación social americana* sólo podría conseguirse repudiando la herencia colonial; a José María Mora en el sentido de que "toda revolución, si ha de realizarse, *sea acompañada o preparada* por una revolución mental . . ." <sup>15</sup> Debemos comprender esto en medio de la esencia del pensamiento histórico de Zea. Concep-túa el pensamiento latinoamericano en el contexto de las respuestas presentadas en la confrontación con la problemática esencial de la dependencia. En este contexto señala que la respuesta de los románticos consistió en postular una emancipación mental que implicaba la negación absoluta del legado ibérico. Esta postura de los románticos que intentan comenzar de cero en función de la pregonada emancipación mental, es lo que señala Zea como desconectado de la realidad nacional, pero sin que ello implique que considere que los románticos no aspirasen a una reconfiguración social y política por medio de la emancipación mental. Aunque esa reforma de la realidad quedaría precisamente en el marco de la utopía por no partir de la realidad misma, pero no porque Zea considere que los románticos no aspiraron a ello.

Aun en el campo de las conclusiones, Shulgovsky considera que es imposible aceptar que las ideas de los románticos-liberales se encuentran orgánicamente con las ideas de los positivistas, como lo expresa Zea; en tanto Hale y Raat consideran que no es aceptable la presentación del pensamiento mexicano del siglo XIX como un esfuerzo por el logro de la emancipación mental. Según Hale, José María Mora, por ejemplo, no rechazó su herencia española y a menudo se nutrió de los reformistas españoles de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Consideramos que estas observaciones, en menor o mayor medida, son válidas, y constituyen aportes que posibilitan la matización de un proceso histórico que en el esfuerzo sistematizador de Zea se vio uniformado, a veces a costa de importantes matices históricos.

Y ahora pasemos a la crítica filosófica, aunque ya hemos analizado las hechas a Zea desde el ángulo de la perspectiva de la lógica analítica o de la lógica positivista, así como la defensa que hace de su posición. Al respecto cabe agregar que más allá de las diferentes argumentaciones se trata evidentemente de dos concepciones diferentes del quehacer filosófico. Los críticos de Zea señalan categorías netamente definidas del *cómo debe ser*

<sup>15</sup> L. Z., *Dos etapas . . .*, pp. 56 y 80.

la meditación filosófica, de los cauces específicos que la hacen filosofía y la deslindan de otras disciplinas, y que posibilitan, al decir de Alejandro Rossi, no confundir al filósofo con el predicador, separar a la filosofía de la apolo-gética, y evitar el dedicarse a profecías o a dibujar visiones apocalípticas del género humano.<sup>16</sup> Es así como Rossi habla de "este esfuerzo por tecnifi-carnos" y de "la tecnificación de la filosofía", que debe posibilitar "la dis-tinción entre filosofía y no-filosofía". Todo ello frente a la tradición filo-sófica de Caso, Vasconcelos y Ramos (en la que evidentemente sitúa a Zea) en quienes ve los responsables de la pobreza técnica que constituye, en su opinión, un mal crónico de la filosofía mexicana.<sup>17</sup> En el mismo espíritu Luis Villoro señala que es necesario "cobrar conciencia de que la labor filosófica está más emparentada con los procedimientos rigurosos exigidos en la investigación filosófica que con el vuelo imaginativo propio de la creación literaria. Antes de ser inventores debemos aprender a ser técnicos eficaces".<sup>18</sup> Y esta apreciación de Villoro se da en medio de una aprecia-ción del devenir filosófico: la agonía de la filosofía como concepción total del mundo y de la vida paralelamente al hecho de que "más que nunca somos conscientes de la relatividad de las convicciones a sus circunstancias sociales, de la falta de precisión en el lenguaje y en sus formas de argumen-tación, de la carencia de posibilidades de verificación de sus enunciados, de la ausencia de rigor metodológico en la construcción de los sistemas".<sup>19</sup>

Estas posturas de Rossi y Villoro fueron expresadas en una discusión que tuvo lugar en 1967, sobre *El sentido actual de la filosofía en México*, en el que tomó parte también el mismo Zea, exponiendo una concepción comple-tamente diferente del quehacer filosófico. En este debate Zea acepta la exigencia de una rigurosidad y precisión en la reflexión filosófica, y recono-ce que en el pasado "la urgencia de nuestras soluciones nos hizo tomar poca atención en el instrumental que nos permitiese crear soluciones más efica-ces", pero advierte que ello no debe ir en desmedro "de lo que debe ser y ha sido la meta final de toda auténtica filosofía", que para Zea es la refle-xión sobre la problemática existencial que permita incidir en la renovada conformación de la misma. "Los grandes filósofos de la historia, aun aquellos cuya filosofía podría parecer más abstracta y ajena a la acción, han sido, de una manera u otra reformadores." A final de cuentas sólo buscaron "instrumentos más adecuados para la transformación de la realidad". Frente a la filosofía "como análisis conceptual y como crítica radical", en las

<sup>16</sup> "El sentido actual de la filosofía en México", en *Revista de la Universidad de México*, vol. xxii, núm. 5.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Idem.*

palabras de Villoro, Zea postula al pensamiento filosófico como ideología, como "instrumentos de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural".<sup>20</sup> Él ya había señalado, tal cual lo vimos en el capítulo III, una postura que implicaba un pluralismo en la concepción de la filosofía, dando cabida en la misma a diferentes y variadas concepciones o acercamientos, teniendo en común el constituir todos ellos respuestas que surgen de una realidad problemática y que intentan incidir en la solución de la misma al descubrir sus raíces últimas. Lógicamente que una apreciación de estas críticas y de las respuestas de Zea, surge, también ella, de la concepción filosófica propia. Para nosotros no es dable definir *esencialmente* una disciplina en función de sus métodos o grado de rigurosidad y precisión, o sea en función de la técnica o de los medios que utiliza. Nosotros consideraríamos como reflexión filosófica a aquella que va a las raíces de la problemática con la que se enfrenta, cualquiera que sea el contexto de que se trate, estrictamente científico, lógico, social, ético, político, etcétera. Por eso se da la filosofía de todas esas disciplinas y esos contextos en momentos en que en sus respectivos estudios se desciende a sus raíces últimas. Y ¿cuáles son sus raíces últimas? Aquellas que logran develar la trascendencia humana de la problemática tratada, cualquiera que ésta sea, que tiene sentido sólo con respecto al hombre y que lo recibe solamente de él. Es ésta una definición de la reflexión filosófica en función de su objetivo final y de su motivación primaria, y no necesariamente de técnicas y metodologías que se convierten en cauces exclusivos y esenciales de la filosofía. Al hablar de técnicas filosóficas hablamos de *medios*, pero éstos por su misma definición no tienen valor. Con respecto a ellos es su *efectividad* para conducirnos a nuestros objetivos. El convertir a los medios filosóficos en filosofía o a la filosofía en tecnología implica convertir a los medios en objetivos. Pero es precisamente lo propio de lo instrumental el ser *medios* sin valor por sí mismos y desechables en caso de que se considere pertinente. En nuestra opinión es el objetivo de la filosofía lo que la define, y éste es, en último término y en todos los casos, la trascendencia humana en el contexto o la disciplina específicamente tratadas. A pesar de que consideramos que el pensamiento filosófico de Zea es vulnerable y puede ser objeto de críticas de diferente índole, nos parece que más peligroso que esto es la pretensión de exclusividad y de pauta única del quehacer filosófico que parece reflejarse en las posturas del positivismo lógico o la filosofía analítica, en especial cuando hoy en día no pocos filósofos consideran que también estas filosofías comienzan a constituir parte del pasado filosófico. Karl Popper, entre otros muchos ejemplos, argumentó contra los positivistas lógicos, que si sólo

<sup>20</sup> *Id. m.*

las afirmaciones tautológicas o verificables son significativas, entonces un debate cualquiera acerca del concepto de "significado" debe contener enunciados carentes de sentido. Y Bryan Magee comenta que "fue la prolongada incapacidad de los positivistas lógicos para hacer frente a tales argumentos lo que llevó con el tiempo al declive del positivismo lógico".<sup>21</sup>

Es empero necesario señalar que no sería justo ver en la posición de Rossi y Villoro en el debate recordado, una mera aspiración de tecnologizar la filosofía, aunque en gran parte es ésa la impresión que se recibe. Rossi, por ejemplo, señala en el mencionado debate, que

la Filosofía en su aspecto técnico podrá tener una cierta neutralidad, pero es terrible como instrumento de *crítica*, es un arma fatal contra la estupidez y la estulticia, contra los falsos argumentos esgrimidos a veces en contextos que nos afectan a todos, no sólo como filósofos sino como ciudadanos; es un arma terrible para desenmascarar ideologías mistificadoras. Ésta es la grandeza de la filosofía, su misión socrática.<sup>22</sup>

El pensamiento filosófico de Zea se va definiendo, como vimos, en una filosofía de la historia americana. En ese sentido la disciplina a la que se aboca es la historia americana, y al comprenderla en el devenir de sus investigaciones como dependencia, marginalidad, enajenamiento y urgencia de liberación, se encuentra a sí mismo tratando de la trascendencia humana del devenir histórico americano, y por lo tanto ahondando en la reflexión filosófica de la historia americana. Claro está que se puede criticar no sólo la rigurosidad o la metodología, sino inclusive la misma justificación de ser de la filosofía de la historia, y recordar con Raat que "la filosofía de la historia es filosofía pobre y mala historia", pero no entraremos en este marco a un debate de este tipo y dejamos al lector la posibilidad de mantener o descartar del campo de la filosofía (o catalogarlas simplemente como pobre filosofía) a obras como las de Hegel u otros filósofos de la historia.

Aun en el plano filosófico, encontramos una interesante crítica de Zea por parte del checo Zdenek Kourim, quien destaca en Zea fundamentalmente características existencialistas, y le critica a final de cuentas su idealismo en el que se hace "evidente la insostenibilidad de uno de los principales postulados del pensamiento existencialista: superar o, mejor, excluir la contradicción entre el realismo y el idealismo".<sup>23</sup> Kourim recuerda que Zea

<sup>21</sup> Bryan Magee, *Popper*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 65.

<sup>22</sup> "El sentido actual de la filosofía en México", en *Revista...*

<sup>23</sup> Zdenek Kourim, "Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea", en *Latinoamérica*. Anuario de Estudios Latinoamericanos, núm. 7, México, UNAM, 1974, p. 98.

destaca las dificultades que se oponen al esfuerzo por universalizar los valores del mundo occidental, pero frente a las mismas señala que Zea no presenta "ninguna otra solución salvo la de una llamada moral". Y continúa al respecto: "el papel atribuido a la conciencia en ella (la filosofía de Zea) es casi divino: gracias al saber compartido, puede lograr una transformación radical de la circunstancia... El principio elemental de esta concepción es poco más o menos el siguiente: por una moralización de la realidad, se debe conseguir su transformación". Kourim considera que en Zea se da la ruptura de la unidad de la acción y la comprensión y ello evita que su doctrina tenga carácter revolucionario alguno, resolviéndose a final de cuentas en la mera "aspiración a la moralidad".<sup>24</sup> Parecería que se trata para Kourim de un abismo que se abre entre la comprensión en tanto conciencia de la realidad y la posibilidad de la acción revolucionaria, abismo que considera que Zea trata de salvar solamente en función de una moralidad intrínseca al ser humano en cuanto tal. Le falta aquí a Kourim la comprensión y la relación con el proceso social por parte de Zea.

A pesar de que no consideramos a Zea como fundamentalmente existencialista, y seguramente no para 1970, cuando fue escrito este artículo, de todas formas nos parece que la crítica de Kourim con respecto a la dificultad o a la problemática de la posible superación de la contradicción del idealismo y del realismo, de la conciencia y de la práctica, toca uno de los puntos esenciales en el pensamiento de Zea, puesto que éste precisamente concibe a la filosofía como una respuesta encaminada a posibilitar la praxis social.

En un artículo escrito en su época existencialista, en 1950, Zea escribe que una filosofía, como tal, lo que hace, y ha hecho siempre, incluyendo al marxismo, es dar una conciencia, hacer que el hombre o la sociedad, el individuo o el grupo, tome conciencia como tal, para que en esta forma pueda actuar en consonancia. En el caso concreto del existencialismo lo que puede hacer es dar a los individuos conciencia de su responsabilidad social para que actúen de acuerdo con ella o sufran, conscientemente, las consecuencias de su irresponsabilidad.<sup>25</sup>

¿Se trata entonces de presentar una teoría que haga patente la verdadera conciencia de la realidad y el mero saber en común será suficiente para posibilitar la praxis social? Así parecería surgir del texto citado, pero debemos ver esto con más detalle. En *América como conciencia*, escrito en 1953, Zea escribe que "la teoría no puede ser otra cosa que el

<sup>24</sup> *Idem*, pp. 98-99.

<sup>25</sup> L. Z., "La filosofía mexicana en los últimos 50 años", en *La filosofía como compromiso...*, p. 168.

fundamento de la práctica” y explicita que “de lo hecho se dedujo lo que se podía hacer. De los hechos concretos eran abstraídas las posibles relaciones del hombre con sus circunstancias; las posibles formas de práctica, de aprovechamiento, sobre tales circunstancias”.<sup>26</sup> O sea que Zea considera que existe una relación esencial entre teoría y praxis, pero hablando de una teoría que surge como conciencia de la realidad histórica en su desarrollo. En este aspecto parecería que la postura de Zea es similar a determinadas interpretaciones del marxismo. Escribe, por ejemplo, Adolfo Sánchez Vázquez:

El socialismo, para ser realizado, requiere mancomunadamente de un saber, de un conocimiento de lo real y de una conciencia de su valor, de su superioridad, de lo que lo haga deseable. Si se reduce el socialismo a un producto necesario sin hacer de él algo valioso por lo que debe lucharse, la actividad práctica de los hombres por su realización sería incomprensible... Si se reduce en cambio, a un ideal deseado, al margen de las condiciones necesarias para su realización, no pasaría de ser una utopía.<sup>27</sup>

En Zea no se trata de un postulado utópico, puesto que su pensamiento se da precisamente a partir del análisis del desarrollo de la historia americana y del intento de analizar las causas de la frustración histórica que perpetúa la condición de dependencia. Pero el análisis se lleva a cabo fundamentalmente en el plano del desarrollo y la conformación de la conciencia americana, y no de la evolución social y económica, y por eso puede cuestionarse, como lo hace Kourim, si en verdad se da en Zea en el proceso de liberación la conexión entre los elementos sociales específicos y la conciencia de la realidad o la teoría. O sea, para poner el problema en sus términos definitivos, ¿caso Zea postula un ideal moral que surge de la comprensión de la realidad del momento histórico, y que posibilitará por sí misma la praxis libertaria, o considera que el ideal deseado coincide con los intereses objetivos de determinados elementos sociales que se convertirán en el agente histórico de su realización? En nuestra exposición del desenvolvimiento del pensamiento de Zea hemos tocado esta problemática. Cuando Zea habla de la incorporación al mundo occidental lo hace pensando fundamentalmente, en los cincuenta, en un determinado agente social del cambio: las burguesías nacionales. Marx había considerado a la burguesía como un elemento revolucionario en un determinado momento histórico; Zea consideraba en aquellos momentos que

<sup>26</sup> L. Z., *América como conciencia*, pp. 171-172.

<sup>27</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, ERA, 1971, pp. 36-37.

en medio de la realidad americana y de la problemática esencial de la dependencia serían las burguesías nacionales aquellas que en función de su propio interés económico pudieran llevar a cabo una política social y nacional de liberación de la dependencia. En su opinión ellas habían sido las que posibilitaron la Revolución Mexicana al verse lesionadas en sus intereses específicos por la oligarquía porfirista. O sea que no se trata de un mero moralismo, sino de intentar conectar el ideal de la negación de la dependencia, que surge de la realidad de la dependencia, con el agente histórico de la burguesía nacional como líder de un nacionalismo reformista, un nacionalismo neoliberal decíamos. Atento a los desarrollos de la realidad en sus propios días, para los setenta Zea expresa su desilusión de la burguesía nacional y considera que el elemento social en función de cuyos intereses propios podrá darse el proceso de liberación es ahora el de las clases populares, excluyendo a las burguesías nacionales que han demostrado su subordinación a la burguesía internacional. Son estos elementos sociales, a los que en nuestro trabajo hicimos amplia alusión, los que deberán tomar conciencia de sus intereses específicos y de la praxis implícita en la misma. Aunque evidentemente el elemento social que sea agente del cambio revolucionario no se reduce de ningún modo para Zea al proletariado, como tampoco la conformación de la conciencia que sea punto de partida para la praxis social se da desde la vanguardia revolucionaria de un partido de corte leninista. Parecería que Zea no considera que la teoría o la conciencia puedan darse u otorgarse desde afuera, sino que el ideal debe ser en primer lugar una educación que posibilite la libertad y la independencia crítica del criterio personal, hombres libres como condición previa de la liberación. ¿Paradoja? No dentro de la comprensión dialéctica. Los hombres como objetos del proceso de liberación—eso sí parecería una incongruencia, puesto que el mismo concepto de libertad implica la concepción del hombre como sujeto esencial y no como objeto—. No se puede ser objeto de liberación, es posible solamente liberarse, el acto de autoliberación, y de aquí el alejamiento de Zea de todo marco dogmático, ya en lo teórico como en la posible organización de la praxis social. Como ya lo hemos visto, su labor se dará fundamentalmente en el plano de la educación a nivel continental, para posibilitar la conciencia y la responsabilidad histórica, y ello en medio de lo que considera debe ser una educación popular.

Y finalmente relacionémonos a las críticas y la disputa alrededor de la misma existencia de la filosofía latinoamericana. Las interrogantes que se elevaron al respecto fueron las de si había existido o existía una filosofía latinoamericana; si en general era posible una filosofía tal; y a final de cuentas si existía o era posible una filosofía auténtica y original propia del

continente. Gran parte del debate se llevó a cabo con relación a la filosofía mexicana, pero la problemática es la misma por extensión al continente todo.

En verdad las respuestas a estas interrogantes se dieron *a priori* en función de las diferentes concepciones de lo que es la filosofía en general, y ya hemos visto las divergencias al respecto. Luis Villoro no vacilará, en función de su idea de la filosofía, en señalar en 1968 que "la filosofía como autorreflexión nacional (parece que) hubiera agotado o cumplido su tarea". Y agrega: "Ya no interesa tanto la filosofía como una fórmula de expresión histórica peculiar, sino de nuevo como tarea reflexiva sobre problemas que carecen de 'carácter circunstancial' . . . parece estar pasando una etapa la cultura como intento de expresión de una realidad histórica propia, versión espiritual de cierto nacionalismo."<sup>28</sup> O sea que según estos conceptos parecería que Villoro acepta la existencia de una filosofía mexicana o latinoamericana en el pasado, pero como una etapa que ha sido trascendida históricamente por nuevas formas de filosofar desconectadas del carácter circunstancial de tal o cual índole. Pero esa superación detectada por Villoro del periodo de la filosofía nacional, se da en su opinión precisamente en función del fracaso de la misma. "¿Quién sigue actualmente el 'monismo estético' de Vasconcelos o el 'existencialismo de la caridad' de Antonio Caso? Tampoco la corriente de 'la filosofía de lo mexicano' formó una escuela, porque no dio respuesta a las cuestiones fundamentales de la filosofía, ni pretendió hacerlo." ¿Y por qué fue así? "por falta de rigor, por carencia de suficiente profesionalismo . . . sólo habrá una escuela de filosofía propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados".<sup>29</sup> O sea que el rigor y la profesionalización filosófica son los que permiten relacionarse a las cuestiones fundamentales de la filosofía y la constitución de escuelas filosóficas. Y en esta perspectiva Villoro abarca también la posibilidad de una filosofía propia o latinoamericana. Y explicita en forma sumamente incisiva:

Sólo habrá una escuela de filosofía propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados. El punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica. Por ello creo que la misión de las nuevas generaciones no ha de ser proponerse una filosofía "original", sino lograr un tratamiento riguroso en filo-

<sup>28</sup> "El sentido actual de la filosofía en México", en *Revista . . .*

<sup>29</sup> *Idem.*

sofía y acceder a un pleno profesionalismo. Y ésta sería la vía para lograr, sin proponérselo explícitamente, una filosofía latinoamericana. Que el camino a la "originalidad" en filosofía, no pasa por la peculiaridad, sino por la hondura y el rigor de pensamiento.<sup>30</sup>

O sea que para Villoro una filosofía latinoamericana o propia sería simplemente aquella que se diera como consecuencia de una reflexión filosófica rigurosa y profunda, pero tratando de una temática universal por medio de un instrumental filosófico aceptado universalmente y sin conexión necesariamente a la circunstancia propia. Y todo ello como parte de una crítica total a lo que Villoro considera como lo esencial en el pensamiento de Zea, aunque no lo recuerda personalmente en el mencionado debate:

El sentido actual de la filosofía latinoamericana me parece que consiste ante todo, en una saludable renuncia. Renuncia a la vanidad de los sistemas personales y a la vacuidad de las concepciones confusas. Liberación, de una vez por todas, del atractivo de las generalidades convincentes, de las analogías fáciles, de las consonancias retóricas. Acceso, en cambio, a la sencillez de la razón, a la precisión conceptual, a la claridad. ¿No sería ésta la condición para conseguir la autenticidad, que tanto hemos buscado?<sup>31</sup>

Desde un ángulo similar al de Zea, Abelardo Villegas, también participante en el recordado debate, intenta neutralizar las acerbas críticas de Villoro. Villegas rechaza la conceptualización de hecho de la filosofía europea como criterio de lo filosófico, como pauta de lo que debe ser la filosofía en tanto desarrollo de sistemas filosóficos. Villegas tiene una visión muy diferente de esa filosofía europea: "...un conjunto muy heterogéneo y muy contradictorio de filosofías. Filosofías que no sólo se contradicen entre sí, sino que ellas mismas están desgarradas por contradicciones internas." Y de aquí su conceptualización de la misma filosofía si ése es el panorama presentado por aquella filosofía ejemplar: "Apenas adquirimos una conciencia de la esencial problematicidad de la filosofía y de la cultura europea toda, cuando tal filosofía cesa de aparecer como una dádiva y surge como un conflicto que nos invita a participar en su solución." E insinuando sagazmente a las posturas sustentadas por Villoro y Rossi, Villegas hace el inventario de algunos de los problemas propios de esa filosofía:

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Idem.*

Problemas como el de la existencia de una pluralidad de filosofías contradictorias entre sí (¿acaso por diferencias de rigurosidad exclusivamente? TM); como el de la validez e invalidez de la metafísica y el consecuente rechazo que implicaría esta última de gran parte de la tradición filosófica (como parecería surgir de las posturas de la filosofía analítica o del positivismo lógico TM); como el de la inexistencia de cosas filosóficas y la reducción de la filosofía a un método lógico, en contraste con una noción de la filosofía como práctica revolucionaria transformadora del mundo; incluso como el de la abolición de la filosofía, considerada como cosa del pasado y actividad reaccionaria, en contraste con lo necesidad de una filosofía sistemática, que sea trasunto de la unidad del hombre con su mundo, como conciliación entre subjetividad y objetividad, teoría y práctica, universalidad y unidad, etcétera.<sup>32</sup>

Como de paso, al hablar Villegas de los problemas de la filosofía europea recuerda una serie de éstos frente a cuyas alternativas la decisión no depende de la medida de rigor o cientificidad de la metodología. Y sin quedar debiendo en lo acerbo de sus definiciones a la crítica total, Villegas concluye al respecto: "Mientras no cobremos conciencia de esta radical problemática de la filosofía, nuestra sociedad filosófica no pasará de ser una sociedad de profesores repetidores, especies de ecos empobrecidos de quienes no han sido capaces de aprehender esta esencial dinámica de la filosofía."<sup>33</sup> Pero, como decíamos, las posiciones en estas divergencias surgen de la concepción previa que se tenga del quehacer filosófico, y por tanto no es sorpresivo que Villegas salga en un ataque total sobre la base misma de la concepción de la filosofía de sus colegas en el debate:

El inventario de los problemas reales de la filosofía requiere el ejercicio de tal espíritu crítico, y la solución de los mismos, el enfrentamiento directo con los objetos de la filosofía. En rigor, los problemas de la filosofía no se plantean propiamente en las contradicciones del cuerpo teórico, por así decir, sino en las que surgen entre el cuerpo teórico y su confrontación con los objetos. Entonces, en ningún momento de nuestro filosofar podemos excusarnos de ese contacto empírico con los objetos, sea cual fuera la índole de éstos, pues los cambios en la filosofía, el avance de la misma surgen de esta confrontación. Ello excluye la enseñanza de la filosofía como un menester puramente libresco, en cuanto que este tipo de enseñanza nos impida la realización de esta operación filosófica fundamental.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> *Idem.*

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> *Idem.*

El mismo Zea, lógicamente, mantiene fundamentalmente en este debate el carácter ideológico de la filosofía, en el sentido de una reflexión sobre la realidad que permita la praxis social a partir de la misma. A su postura ya nos hemos referido ampliamente al destacar el carácter ético, social y político de su reflexión filosófica. Desde su punto de vista ha existido y existe una filosofía latinoamericana propia, que se da a pesar de la importación de las filosofías europeas, puesto que surge como respuesta a circunstancias propias y no meramente calcando lo europeo sino instrumentándolo en función de los propios intereses y las propias circunstancias.

Augusto Salazar Bondy resume en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* el debate recordado a nivel continental, y al final del libro eleva sus propias conclusiones al respecto. En su opinión, la filosofía latinoamericana fue hasta el presente una filosofía inauténtica e imitativa en lo fundamental. Esto fue así porque ese pensamiento filosófico se dio en medio de una cultura y una sociedad alienadas por el desarrollo conectado con la dependencia y la subordinación. "Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que la expresa por su negatividad. Nuestra sociedad no puede menos de producir semejante pensamiento defectivo." Y de aquí su conclusión de que

la constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación. Nuestra filosofía genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuanto más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana.

O sea que una filosofía auténtica exige en realidad la previa reestructuración social y la independencia, aunque Bondy agrega que "puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia".<sup>35</sup>

En *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, escrito por Zea en gran parte como reflexiones sobre la problemática presentada por Bondy, nuestro autor señala que se ha dado, se da y se dará una filosofía latinoamericana auténtica en la misma medida que se dio un pensamiento que intentó medirse con la problemática de la dependencia y del desarrollo, independientemente del grado de desarrollo alcanzado por nuestras socie-

<sup>35</sup> Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 125-126.

dades. Y ello es así porque para Zea el grado de desarrollo no es el índice de la autenticidad de la reflexión filosófica, al punto que nos llama la atención sobre el hecho de que no calificaría precisamente de auténtica a gran parte de la filosofía del mundo supradesarrollado.

...inauténtica es, desde luego, una filosofía que habla del Hombre y no sabe reconocer lo humano en hombres que no cumplen con determinadas características, las propias de los que hacen la clasificación. Inauténtica es la filosofía que crea una idea del Hombre que es la negación del hombre mismo. Así como la que habla de la libertad abstracta, para limitar con supuestas justificaciones ideológicas, la libertad concreta de determinados grupos de hombres... Inauténtica es también la filosofía de pueblos supradesarrollados que en nombre de la seguridad y de todos los valores que dicen tratar de proteger justifican la destrucción de pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad... La inauténticidad de la filosofía no es así, un problema de desarrollo; por ello el desarrollo o el supradesarrollo no dará como consecuencia una auténtica filosofía latinoamericana.

Y más aún: "Aceptar este supuesto es ser precisamente inauténticos, seguir dependiendo de las expresiones del hombre occidental... No volvamos a repetir la vieja historia, aceptando que sólo seremos plenamente hombres, que tendremos una auténtica cultura y una no menos auténtica filosofía, cuando nos asemejemos, una vez más, al hombre occidental en su desarrollo..."<sup>36</sup> Surge nuevamente en esta postura su perpetuo apego a la misma esencia de todo su pensamiento filosófico: la autenticidad o inauténticidad de una filosofía no se dará en función del grado de desarrollo alcanzado por el hombre sino en función de su relación para con el resto de los seres humanos; auténtica será aquella filosofía que postule el reconocimiento de la plena humanidad en todos los hombres, y traduzca esa conciencia a una relación de igualdad y solidaridad. La brújula del humanismo de Zea es así a final de cuentas, aquella que lo orienta hacia las posiciones que ha de tomar en todas las controversias. La filosofía como reflexión radical sobre la situación concreta del ser humano para poder permitirle ampliar cada vez más su humanidad en función de su proyección en las relaciones con sus semejantes.

La autenticidad de nuestra filosofía no podrá, así, provenir de nuestro supuesto desarrollo, como tampoco le ha venido a la filosofía occidental, en cuyos creadores se hace consciente ahora la enajenación. Ésta vendrá de

<sup>36</sup> L. Z., *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 152.

nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus últimas raíces, tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre.

Y es por ello que Zea plantea claramente que "la autenticidad no ha de ser la consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de su posibilidad... la filosofía que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma cómo vencerlo".<sup>37</sup>

Pero inclusive cuando Zea postula como auténtica filosofía aquella que es elevada para tratar de superar las propias condiciones de dependencia, manifiesta plenamente hasta qué punto no existe para él en realidad la problemática de una filosofía latinoamericana (su libro se titula como recordamos *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*), sino meramente una filosofía que parte del ser humano para llegar a él; que parte de la reivindicación de la humanidad de todos los hombres concretos, cualesquiera sean sus circunstancias y sus diferencias, para llegar a la postulación de una relación de solidaridad en la igualdad de los hombres por doquier:

Es un solo hombre una sola humanidad, el que de una manera u otra va realizándose y, en este sentido, nuestro filosofar no puede ser tan especial que sólo lo sea de un tipo de hombre. No sólo el filosofar del subdesarrollado que aspira a desarrollarse, sino del hombre en sus diversas expresiones, uno afirmando su humanidad ante quienes la ponen en duda, el otro aceptando la existencia total de otras muchas expresiones de lo humano. De no ser así pasaremos de una inautenticidad a la otra, de la de los subordinados a la de los nuevos subordinadores. Y no es precisamente de esto de lo que se trata. El nuevo hombre no ha de ser el que someta a otros hombres, sino el que impida, de una vez y para siempre, esta posibilidad.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> *Idem*, p. 153.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 157.



## BIBLIOGRAFÍA

(Se reseña a continuación solamente las obras que han sido citadas a lo largo de la investigación y no todas las consultadas con relación a la misma).

- ARDAO, Arturo, "La historia de la historiografía de las ideas en Latinoamérica", en *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos, núm. 10, México, UNAM, 1974, pp. 25, 38.
- DAVIS, Harold E., "La historia de las ideas en Latinoamérica", en *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos, núm. 2, México, UNAM, 1962, pp. 9-38.
- GAOS, José, *En torno a una filosofía americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.
- , *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Editorial STYLO, 1947.
- HALE, Charles A., "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", en *Historia Mexicana*, núm. 78, El Colegio de México, oct.-dic., 1970, pp. 280-304.
- KOURIM, Zdene, "Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea", en *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos, núm. 7, México, UNAM, 1974, pp. 76-100.
- KRAUSE DE KOLTENIUK, Rosa, *La filosofía de Antonio Caso*, México, UNAM, 1961.
- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, 6a. ed., México, Editorial Joaquín Mortiz, 1969.
- , *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- MAGEE, Bryan, *Popper*, Barcelona, Grijalbo, 1974.
- MIRÓ QUEZADA, Francisco, *Proyecto y realización del filósofo latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- , *Despertar y proyecto del filósofo latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- , "La filosofía de lo americano: treinta años después", en *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos, núm. 10, México, UNAM, pp. 11-23.
- MURENA, H. A., *El pecado original en América*, Buenos Aires, 1954. *Novedades*, periódico mexicano, 1940 - 1980.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, "Revista de Occidente", 6a. ed., Madrid, 1966.
- RAAT, William D., *El positivismo durante el porfiriato*, México, Sep-Setentas, 1975.

- , "Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología", en *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos, núm. 3, México, UNAM, 1970, pp. 175-188.
- , "Leopoldo Zea y el positivismo: una revaluación", en *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos, núm. 2, México, UNAM, 1969, pp. 171-189.
- RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3a. ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951.
- Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5, México, UNAM, 1968.
- ROMANELL, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana*, México, El Colegio de México, 1954.
- SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.
- SALMERÓN, Fernando, "Los filósofos mexicanos del siglo XX", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 3a. ed., México, UNAM, 1980, pp. 249-293.
- , *Las mocedades de Ortega y Gasset*, 2a. ed., México, UNAM, 1971.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, ERA, 1971.
- SHULGOVSKI, A. F., "Romanticismo y positivismo en América Latina", en *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos, núm. 12, México, 1979.
- TAWNEY, R. H., *La religión y el orto del capitalismo*, Madrid, 1936.
- TOYNBEE, Arnold J., *Estudio de la historia*.
- TROELTSCH, E., *El protestantismo y el mundo moderno*, México, 1951.
- VASCONCELOS, José, *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 4 vols., 1957-61.
- VILLEGAS, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, 2a. ed., México, UNAM, 1979.
- ZEa, Leopoldo, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Editorial STYLO, 1948.
- , *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, 1949.
- , *La filosofía en México*, México, Ediciones Libro-Mex, 1955, 2 vols.
- , *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943.
- , *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1944.
- , *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- , *La filosofía como compromiso*, México, Tezontle, 1952.
- , *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa y Obregón, 1953.
- , *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, 1953.
- , *América en la conciencia de Europa*. México, Los Presentes, 1955.

- , *América en la historia*, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- , *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, México, Imprenta Universitaria, 1956.
- , *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, 5a. ed., México, UNAM, 1974. (Primera edición en 1953.)
- , *El pensamiento Latinoamericano*, México, Editorial Pormaca, 1965. 2 vols.
- , *América Latina y el mundo*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- , *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, B. Costa Amic, 1968.
- , *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.
- , *Latinoamérica. Emancipación y neocolonialismo*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971.
- , *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974.
- , *La cultura y el hombre de nuestros días*, Caracas, Instituto Pedagógico, 1975.
- , *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial Mexicana, 1976.
- , *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", 1976.
- , *Latinoamérica - Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977.
- , *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- , *Simón Bolívar. Integración en la libertad*, México, Edicol, 1980.
- , *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, México, UNAM, 1981.
- , "La participación del intelectual en la política", en *México. Cuadernos de orientación política*, México, PRI, 1956.
- , "El positivismo", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 3a. ed., México, UNAM, 1980.
- , "Identidad en América Latina", en *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, núm. 1, México, UNAM, 1968, pp. 9-23.
- , "Latinoamérica y el antiimperialismo", en *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, núm. 5, México, UNAM, 1972, pp. 9-41.
- , "La integración cultural y social latinoamericana", en *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, núm. 8, México, UNAM, 1975, pp. 9-26.
- , "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia", en *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, núm. 10, México, UNAM, 1977, pp. 125-138.



## CONTENIDO

Prólogo	7
I. Toma de conciencia e historia de las ideas	9
1. Horizonte y raíces de la preocupación filosófica de Leopoldo Zea, 9; 2. Ideología e instrumental filosófico, 14; 3. Historia de las ideas en México, 20; 4. Un paréntesis conceptual, 29; 5. Historia de las ideas en México (II), 33; 6. Un breve paréntesis existencialista, 36; 7. La conceptualización filosófica del proceso histórico, 43; 8. Historia de las ideas en Hispanoamérica, 46.	
II. De la idea de la dependencia a la historia universal	55
1. América en el contexto universal, 55; 2. América en la historia: entre la marginalidad y la utopía, 64; 3. Las dos Américas y sus raíces ideológicas, 72; 4. Desde la perspectiva periodística y política (1956-1964), 78.	
III. Entre la desilusión y el desafío (1968-1978)	89
1. Filosofía, ideología e historia, 89; 2. 1968, 93; 3. Nuevos conceptos filosóficos y su instrumentación en el contexto de la filosofía de la liberación, 95; 4. Pluralismo en el antimperialismo y radicalismo en el reformismo, 102; 5. Filosofía de la historia americana, 114; 6. Proyección latinoamericana del pensamiento de Zea, 124.	
IV. Apreciaciones críticas de las críticas a Leopoldo Zea	131
Bibliografía	155

*Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina* fue impreso para la Dirección General de Publicaciones por Enkidu Editores S.A. de C.V. Su composición se hizo en tipo Garamond 11:12, 10:11 y 8:9 puntos. La edición consta de 1000 ejemplares que se terminaron de imprimir en papel cultural crema de 90 grms. en octubre de 1992.

