

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

**Una mirada al pensamiento libertador de
Leopoldo Zea**

Autor: Victoriano Ramírez Resendiz

**Tesis presentada para obtener el título de:
Lic. En Filosofía**

**Nombre del asesor:
Fernando Martínez Sifuentes**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No.960701

CLAVE 16PSU0024X

ESCUELA DE FILOSOFIA

TITULO:
**EN BUSCA DE UN HUMANISMO
LATINOAMERICANO**

UNA MIRADA AL PENSAMIENTO *LIBERADOR* DE LEOPOLDO ZEA

TESIS

Que para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFIA

Presenta:

VICTORINO RAMIREZ RESENDIZ

ASESOR DE TESIS:
LIC. FERNANDO MARTINEZ SIFUENTES

UVAQ

M.R.

MORELIA MICH.,

SEPTIEMBRE, 2010.

**EN BUSCA DE UN HUMANISMO
LATINOAMERICANO**

**UNA MIRADA AL PENSAMIENTO *LIBERADOR* DE
LEOPOLDO ZEA**

*A mi esposa
Magdalena.
Y a mis hijas
Magdalena,
Quetzalli y
Patricia Fernanda,
a su paciente y exigente espera.*

*A mi mamá, porque me enseñó mis primeras letras.
A mi papá, porque me acercó a las Sagradas Escrituras.
Y a mis hermanos por su gran apoyo.*

A mis amigos, maestros y compañeros, todos.

*Agradezco al Licenciado Fernando Martínez Sifuentes,
por su invaluable asesoría.
A todos los maestros de la UVAQ
y a los maestros del Seminario Conciliar de Querétaro por
ayudarme a descubrir que la filosofía es parte de mi vocación.*

INDICE

1. INTRODUCCIÓN	5
2. VIDA Y OBRA DE LEOPOLDO ZEA	10
2.1. Biografía	10
2.2. Obras:	14
3. INFLUENCIAS:	16
3.1. Antonio Caso	16
3.2. José Vasconcelos	17
3.3. Samuel Ramos	18
3.4. José Gaos y el influjo de Ortega y Gasset.....	20
4. ALTERIDAD: SUBSTRATO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA	28
EN LEOPOLDO ZEA	28
4.1. La <i>toma de conciencia</i> y el otro.....	28
4.2. Alteridad: Encuentro dialógico, dialéctico y analógico con el otro	33
5. TOMA DE CONCIENCIA DE NUESTRO ORIGINAL Y AUTÉNTICO FILOSOFAR	44
5.1. Hacia un <i>filosofar</i> latinoamericano	44
5.2. En busca de la <i>originalidad</i> y <i>autenticidad</i> de la filosofía latinoamericana	50
5.3. El diálogo sobre la <i>originalidad</i> y <i>autenticidad</i> de la filosofía Latinoamericana	54
6. HUMANISMO Y LIBERACIÓN: EL HOMBRE COMO PROBLEMA	73
6.1. Igualdad del hombre y de los hombres en la diversidad.....	73
6.2. El hombre latinoamericano ante el <i>colonialismo</i> y <i>neocolonialismo</i>	75
6.2.1. La colonización Ibera	79
6.2.2. La colonización anglo-puritana	94
6.3. El hombre latinoamericano frente a la <i>marginación</i> y <i>barbarie</i>	107
6.4. <i>Dependencia</i> y <i>liberación</i> del hombre latinoamericano: Hacia un humanismo analógico y liberador	126
7. CONCLUSIÓN	153
8. GLOSARIO	162
9. BIBLIOGRAFÍA	167
9.1. BÁSICA.....	167
9.2. COMPLEMENTARIA	168

1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento filosófico latinoamericano desde su nacimiento, a partir de la emancipación política de los pueblos latinoamericanos de la corona española, se ha visto a sí mismo, profundamente interrogado sobre su *identidad* dentro del panorama filosófico universal, desde el siglo XIX con Juan Bautista Alberdi hasta finales del siglo XX con Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy. En la pregunta sobre su identidad, están también, las cuestiones sobre su *legitimidad, autenticidad y originalidad*. En el proceso de ésta búsqueda de respuesta, se han abierto dos tendencias claramente definidas:

1) *La tendencia universalista*, que se ha empeñado en seguir los planteamientos paradigmáticos más relevantes de la filosofía europea.

2) *La tendencia americanista* que ha trabajado de forma insistente para fundamentar y legitimar su pretensión de filosofar *desde y para* América Latina, tomando en cuenta específicamente su circunstancia sociocultural: historia, política, religión, cultura, etc.

Nuestra tesis busca inscribirse en la corriente del pensamiento filosófico latinoamericano con *tendencia americanista*, desde la perspectiva del filósofo mexicano, Leopoldo Zea; que apoyado en el *historicismo y raciovitalismo perspectivista* de Ortega y Gasset y también de la *filosofía histórica* de su maestro José Gaos, propugna por una filosofía humanista y analógica de diálogo intercultural y multicultural y de liberación, en la era post-colonial y postmoderna de la globalización.

Nuestra tesis trata de ser un esfuerzo de *intellectus amoris*, porque parte desde la propia realidad y circunstancia latinoamericana, pero sin dar la espalda a la filosofía europea y universal, como expresión de diálogo multicultural e intercultural.

Con este pretexto y contexto teórico, los elementos más significativos de la tesis insisten en:

- La importancia de profundizar y proponer una filosofía humanista de *alteridad analógica* latinoamericana, como presupuesto básico para un

diálogo intercultural y multicultural en la era post-moderna de la globalización.

- La filosofía latinoamericana se caracteriza por pensar a partir de su *realidad y circunstancia concreta* y simultáneamente se dirige a un *hombre real y concreto, de carne y hueso*, como diría Unamuno, retomamos la propuesta humanista de Leopoldo Zea, de forma crítica, y la matizamos a partir de la filosofía escolástica novohispana de *Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Francisco Javier Clavijero*.
- La filosofía latinoamericana debe continuar como una *filosofía de la liberación* en tanto la realidad empobrecida de nuestra América persista, pero al mismo tiempo, matizamos que el instrumental teórico y epistemológico de la filosofía latinoamericana en la obra de Leopoldo Zea, no está exento de ser confrontado y complementado con otras posturas filosóficas, como fruto y expresión de una verdadera sinfonía del pensar latinoamericano.

Y con el afán de *ignorar menos* y amar más el pensamiento propio de nuestra América Latina, es esencial y necesario para quien aquí escribe, acercarse y profundizar más sobre las ideas filosóficas que han forjado, transformado y siguen motivando al hombre latinoamericano.

Bajo el supuesto general de que en las facultades de filosofía, los estudiantes admiramos, retomamos y cultivamos más el pensamiento de filósofos europeos, con frecuencia imitándolos, relegamos la filosofía que se formula desde nuestros lindes geográficos y socio-culturales. Por eso, nosotros filosofamos desde el pensamiento de un mexicano que piensa *desde y para* América Latina, con apertura al pensamiento filosófico universal.

Y como el *logos*, el *verbo* y la *palabra* no son exclusivos de nadie y que con su pronunciación expresamos lo que sentimos, pensamos y razonamos, o más aún, dialogamos con los *otros* y el *otro*; tratamos de hacer un ejercicio de *inteligencia sentiente* (Zubiri), para expresar nuestro punto de vista y realizar una propuesta ante la realidad de América Latina.

Ahora bien, desde el siglo XIX hasta el siglo XX, la filosofía *americanista* como *filosofía sin más* ha defendido su *identidad*, y con ella ha dado muestras de *legitimidad*, *autenticidad* y *originalidad*. Pero al mismo tiempo, ha ido modificando su *ser y que hacer* desde la problemática que su realidad va presentando en su contexto particular. Sin embargo, la filosofía latinoamericana que se ha planteado desde Juan Bautista Alberdi hasta los más recientes planteamientos de Leopoldo Zea y Salazar Bondy, ha sido calificada de ser una filosofía *contextual*, *regionalista* y hasta *tropical*, por su connotación geográfica, circunstante e histórica. También ha recibido el calificativo despectivo de una filosofía *del genitivo*, por el énfasis *de la liberación* y con escasa visión de universalidad. Y por si fuera poco, la filosofía de la liberación latinoamericana, ya se considera superada y obsoleta, porque sus métodos para diagnosticar la realidad socio-política a partir del marxismo para transformarla, no han cambiado la realidad de América Latina.

Ante tales críticas, los filósofos latinoamericanos han ido evolucionando en sus puntos de vista metodológicos y epistemológicos. Y se han abierto a otras corrientes de pensamiento, de tal manera que la filosofía prosiga en su papel de guía en el caminar del pueblo y del hombre latinoamericanos en continuo proceso de liberación. Tal es el caso, por ejemplo; de Leopoldo Zea, Salazar Bondy, Francisco Miró Quezada, Luis Villoro, Mauricio Beuchot, entre otros.

Empero, el desaliento no ha permeado en los pensadores latinoamericanos para que se crucen de brazos. Por el contrario, han explorado nuevas rutas de reflexión. En este contexto, la obra de Leopoldo Zea sigue siendo un referente importante en torno al *talante* del *filosofar* latinoamericano, porque está convencido del *carácter circunstanciado de todo filosofar*. Además, toda filosofía, lo quiera o no, da cuenta de su realidad y circunstancia. Por tal motivo, según Leopoldo Zea, una auténtica filosofía será la que se realice de cara a la propia circunstancia socio-cultural, dando cuenta de ella en su profundidad. Y a través de la profundización en la propia realidad circunstanciada, es posible hacer aportes con perspectiva de validez universal. La universalidad no consiste en elevar la reflexión del hombre de América a *paradigma de lo humano*, sino, precisamente, partiendo de lo específicamente humano, *del*

hombre de carne y hueso, es como se abre a la universalidad el pensamiento filosófico latinoamericano.

A partir de estos presupuestos básicos surgen tres preguntas fundamentales: ¿Cómo hacer que la filosofía latinoamericana continúe reafirmando su proceso *asuntivo* hacia la universalidad anhelada de Leopoldo Zea?

La filosofía latinoamericana de Leopoldo Zea ha sido reconocida también, como una *filosofía de la liberación*. En este sentido, nos preguntamos: ¿Cuál es el concepto de liberación que Leopoldo Zea le imprime a su filosofía?

Y finalmente, según Leopoldo Zea, todo filosofar guarda una profunda relación con el hombre que se interroga. Entonces, si el hombre que se interroga, es el hombre latinoamericano, que está inmerso en una realidad sociocultural concreta: ¿Por qué ese *hombre* latinoamericano, que se interroga y filosofa, *desde y para* su realidad debe liberarse y para qué?

La filosofía del pensamiento latinoamericano, ante la pregunta sobre su *identidad, legitimidad, autenticidad y originalidad*, se ha caracterizado por ser una filosofía que piensa desde su específica realidad y circunstancia sociocultural. Pero como esta realidad es un devenir constante, pone en entredicho sus temas y presupuestos epistemológicos de cara a su universalidad. Empero, mantener una postura dialógica y crítica en torno a un humanismo analógico, de alteridad, originalidad y de liberación, se propone como hito indispensable, más no único, del pensamiento filosófico latinoamericano, como horizonte de universalidad:

- Esta investigación busca señalar la importancia que reviste estudiar y profundizar, sobre las ideas de la filosofía latinoamericana, para confirmar que, pensar a partir de nuestra propia realidad, retomando el instrumental teórico y epistemológico que nos van legando los pensadores latinoamericanos, constituye una tarea esencial y necesaria para dar continuidad y actualidad al pensamiento filosófico latinoamericano de cara a su universalidad.
- Sustentando como idea fundamental el papel que juega el tema del humanismo analógico en el diálogo intercultural y multicultural, con perspectiva de liberación en Latinoamérica.

- Todo esto, desde la perspectiva del pensador mexicano, Leopoldo Zea y otras posturas dialogantes, para proponer vías de solución alternativas en torno a la realidad de América Latina, a través de un diálogo intercultural y multicultural, reafirmando que la filosofía de la liberación con carácter humanista y analógica, es clave para continuar el proceso de liberación del hombre latinoamericano.

Por eso, en el itinerario de nuestro trabajo de investigación, en la introducción planteamos el problema. En el apartado número dos abordamos la biografía y las obras más importantes de Leopoldo Zea. En el apartado número tres, señalamos las influencias recibidas en la formación intelectual de Leopoldo Zea. En el apartado número cuatro, planteamos el tema de la *alteridad* como substrato del filosofar latinoamericano de Leopoldo Zea con el que se abre un diálogo y se propone la analogía. En el apartado cinco, pasamos revista al diálogo suscitado en torno a la *originalidad y autenticidad* del filosofar y la filosofía latinoamericana, el cual llega hasta nuestros días. Y finalmente en el apartado seis, rastreamos la propuesta propiamente humanista de Leopoldo Zea, en la que se plantea al *hombre como un problema* frente al colonialismo y neocolonialismo, ante la marginación y la barbarie y ante la dependencia, liberación.

2. VIDA Y OBRA DE LEOPOLDO ZEA

2.1. Biografía

Leopoldo Zea Aguilar, nace en la ciudad de México, el 30 de Junio de 1912, dos años después de haber iniciado la revolución mexicana. Desde los cuatro años vive con su abuela Micaela:

Nací en medio de la tragedia al inicio de la Revolución Mexicana. Vivía con mi abuela materna. Con ella supe lo que era el hambre. Pero también he vivido el triunfo de esta tragedia y con ella los errores de quienes fueron los encargados de hacer realidad las demandas de los que murieron por hacerlas¹.

Conoce los fusilamientos y vidas que cobraba la revolución: el asesinato de Zapata, Villa, y Carranza, así como el triunfo de los generales Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles:

Por mi memoria pasa la tragedia de 1913 dirigida a detener la revolución puesta en marcha. Tiempo después, recuerdo la entrada a la ciudad de México de Zapata, Villa y Carranza, que presencié montado sobre los hombros de mi madre o tomado de la mano de mi abuela. También está mi nunca olvidado recuerdo de la ropa ensangrentada de Emiliano Zapata, expuesta en un escaparate de la entonces calle de Plateros con la leyenda: 'Fin de un bandolero'.²

La abuela consigue una beca para que Leopoldo estudie la educación primaria con los hermanos de *La Salle*, que termina en 1924. Desde temprana edad lee a *Salgari*, *Julio Verne*, *Alejandro Dumas*, *la Ilíada*, *la Odisea*, *la Eneida* y *la Divina Comedia*³. En 1929, Leopoldo Zea participa en el proceso político de la candidatura a la presidencia de la república de José Vasconcelos, pero tras su fracaso, el joven tiene que trabajar para ayudar a su abuela. En 1933 obtiene una plaza de mensajero en *Telégrafos Nacionales*. Colabora en el diario *El Hombre Libre*. Reanuda sus estudios en la secundaria nocturna y después pasa a la Escuela Nacional Preparatoria de la UNAM. En 1936 consigue un puesto de despachador nocturno en *Telégrafos*, lo cual le permite inscribirse y

¹ ZEA, Leopoldo. *Agradecimiento por los homenajes que he recibido al cumplir 90 años. Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. Alberto Saladino y Adalberto Santana (Compiladores). FCE-IPGH. Colección Tierra Firme. México 2003., p. 542.

² ZEA, Leopoldo. *Algo Personal. Excelsior*, 15 de Abril de 2001. *El Nuevo Mundo en los retos del Nuevo Milenio*. Versión digital en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>.

³ ZEA, Leopoldo. *Auto-percepción intelectual de un proceso histórico. Autobiografía intelectual*. En *Antropos*. Revista de documentación científica de la cultura. No. 89. 1988., pp. 1-2. Versión digital en: <http://www.ensayistas.org/antologia/XXA/zea/zea2.htm>.

estudiar en la facultad de derecho por las mañanas y en la facultad de filosofía por las tardes. En sus cursos de letras, Samuel Ramos lo entusiasma con un curso sobre Ortega y Gasset.

Ante el acontecimiento de la guerra civil española, 1936-39, el presidente Lázaro Cárdenas acoge a un grupo de intelectuales exiliados, provenientes de la escuela de Madrid y Barcelona⁴, quienes fueron ubicados en la *Casa de España* en México, que a propuesta de José Gaos, más tarde será el *Colegio de México*. Inmediatamente, Leopoldo Zea se inscribe en los cursos de José Gaos, Luis Recasens Siches, Joaquín Xirau, Juan Roura Parella y José Medina Echeverría. Poco tiempo después, Alfonso Reyes y Daniel Cosío Villegas recomiendan al joven Leopoldo Zea para que se convierta en becario de la Casa de España en México. En 1942 inicia como profesor de *Introducción a la filosofía* en la Escuela Nacional Preparatoria. En el mismo año Leopoldo Zea publica en *Cuadernos Americanos* su estudio programático: *En torno a la filosofía americana*; que establece ya de manera seminal las líneas centrales de su pensamiento. Bajo la tutoría de José Gaos, en 1943, recibe el título de *Maestría* en filosofía por la UNAM, con la tesis, *El positivismo en México*, que se publica el mismo año en el Colegio de México:

Tenía que obtener la maestría y el doctorado. 'Zea —me dijo Gaos—, ¿sobre qué quisiera hacer su tesis? 'Sobre los sofistas griegos' —me apresuré a contestarle—. Me interesaban porque ellos hablaron del hombre como medida de todas las cosas. Gaos sonrió y me replicó paternalmente: 'Zea, por mucho que usted sea capaz de hacer en este campo no aportaría mucho o nada. ¿Por qué no trabaja usted sobre algún tema de la filosofía en México?'. Sin replicar, internamente me pregunté: ¿A quién le puede interesar saber cómo los mexicanos interpretamos bien o mal filosofías que no hemos creado? Pero acepté, quería seguir aprendiendo. Acordamos que trabajase sobre el positivismo en México⁵.

Al año siguiente se doctora, siguiendo tanto a los maestros españoles como a los mexicanos: Antonio Caso, Samuel Ramos y Eduardo García Márquez, con la tesis, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, dirigida por José Gaos, y se hace merecedor al *Magna Cum Laude*. En 1944, por

⁴ REYES, Nevares Salvador. Monserrat Alvira y Octavio Fernández de Teresa, Compiladores. *El exilio español en México 1939-1982*. FCE. México. 1982., p. 205-234.

⁵ ZEA, Leopoldo. *Lecciones de José Gaos*. *Arena, suplemento cultural de Excelsior*. 4 de Marzo de 2001. En: *El Nuevo Mundo en los retos del Nuevo Milenio*. Versión digital en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>.

recomendaciones de Antonio Caso se hace cargo de la cátedra de filosofía de la historia, de la *Facultad de filosofía y letras*, ante quien el consejo universitario le exime de la oposición a la cátedra. Mientras tanto, José Gaos considera que Leopoldo debe continuar lo iniciado con el Positivismo en México en el campo de la historia de las ideas, pero abarcando a toda América Latina.

En 1945-46 Leopoldo Zea recibe una beca de la fundación Rockefeller que le permitirá viajar durante medio año por Estados Unidos y un año por América latina⁶. En sus viajes conoce a varios filósofos latinoamericanos con quienes forma el núcleo para iniciar la investigación de *la Historia de las ideas contemporáneas en América*. Fruto de este viaje, en 1949 publica la obra, *Dos etapas del pensamiento Hispanoamericano*, que luego ampliará en 1976 con el título: *El pensamiento latinoamericano*. En el mismo año, Leopoldo Zea lidera el *Grupo Filosófico Hiperión*, que bajo la influencia de Samuel Ramos, dirige la colección *México y lo Mexicano*⁷ con la que se buscaba responder a la pregunta: *¿Qué es el mexicano y su cultura?*

A partir de 1953 las preocupaciones de Leopoldo Zea se van ensanchando porque va madurando con sus experiencias nacionales y latinoamericanas. En esta etapa se preocupa por *engarzar el pensamiento o filosofía hispana, ibero o latinoamericano en el contexto del pensamiento sin más, de la filosofía como una expresión más de un quehacer que no se limita a una región de la tierra*⁸. Desde entonces, su filosofía será una *filosofía de la historia*, una filosofía *original* deducida de las ideas de la región, una filosofía propiamente *Latinoamericana*.

⁶ En este viaje conocerá los países de Argentina, Chile, Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Cuba. El viaje será definitivo para entablar contacto con otros filósofos latinoamericanos: Francisco Romero, Vaz Ferreira, Arturo Ardao, Cruz Costa, Enrique Molina, Guillermo Francovich, Francisco Miró Quesada, Benjamín Carrión, Germán Arciniegas, Danilo Cruz Vélez, Mariano Picón Salas, Raúl Roa y otros pensadores jóvenes.

⁷ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Porrúa. 5ª. Ed. México, 1992., p. X-XI. Cf. IBARGUENGOITIA, Antonio. *Suma Filosófica Mexicana. Resumen de historia de la filosofía en México*. Porrúa. 4ª. Ed. México, 2000., pp. 58-60. El grupo filosófico *Hiperión* estaba integrado por Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega.

⁸ *Op. Cit. Autopercepción intelectual.*, p. 5.

De ahí que en 1953 publica, *América como conciencia*. Sin embargo, en 1954 Leopoldo Zea participa en el PRI, y aunque lo invitan a colaborar como funcionario público renuncia a ello, inclinándose por su vocación filosófica e intelectual. En 1956 colabora en el periódico *Novedades* y después en *Excélsior*. En 1957 publica *América en la historia* e *Historia de las ideas de América*, 1959.

A pesar de su resistencia a los cargos públicos, Adolfo López Mateos lo nombra en 1960, *director general de relaciones culturales de la secretaría de relaciones exteriores*. Durante este período, visita Europa, África y Asia. Entre 1968-69, polemiza con el peruano Augusto Salazar Bondy, sobre si *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, a lo que Leopoldo Zea, responde que la *filosofía americana es filosofía sin más*. En 1969, renuncia a relaciones exteriores y acepta la *dirección de la facultad de filosofía y letras*. Ahí permanece definitivamente poniendo en marcha varios proyectos. En 1970, es nombrado Director general de difusión cultural de la UNAM y presidente del consejo nacional de difusión cultural. También dirige la revista de la *Universidad de México* 1970-1976. Entre sus labores de dirección y de trabajo docente continúa su reflexión americanista. En 1975, publica *Dialéctica de la conciencia americana*, *Filosofía de la historia americana*, 1978, *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, 1981. Y a partir de 1982, es nombrado director del centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos, coordinador de FIEALC Y SOLAR⁹. En 1983, publica *Filosofía de lo americano*, *Discurso desde la marginación y la barbarie* 1988, *Descubrimiento e identidad latinoamericana* 1990, Y *Regreso de las carabelas* 1993.

Gracias a su extraordinaria labor histórica, filosófica, docente, y de embajador cultural, recibió el reconocimiento nacional, designándolo, *Maestro Emérito* por la UNAM, en 1970. Además recibió varios doctorados *Honoris Causa*¹⁰. En el 2000 recibió la medalla Belisario Domínguez ante el *Congreso de la Unión* y murió el 8 de Junio de 2004 en la ciudad de México.

⁹ FIEALC, es la federación internacional de estudios sobre América Latina y el Caribe y SOLAR, es la sociedad latinoamericana de estudios sobre América Latina y el Caribe.

¹⁰ UNAM, (1985), París (1984), Moscú (1984) Uruguay (1985). También recibió el Premio Nacional de Ciencias y Artes (1980). Por su actividad cultural y filosófica recibió: La legión de honor de Francia (1964), el Sol de Perú (1966), La orden del Libertador (1982), La orden Andrés Bello (1985), La orden de Alfonso Sabio de España en 1985 y otras condecoraciones en Italia (1963), Yugoslavia (1963) y Premio Gabriela Mistral (1987), etc.

Por todo esto, Leopoldo Zea es reconocido como miembro de la *generación de Medio Siglo*¹¹, y también será recordado como maestro de varias generaciones de filosofía en la UNAM, así como personaje fundamental de la *literatura mexicana del Siglo XX*, porque: *el interés de los estudios de Leopoldo Zea no radica en la brillantes del estilo o de la exposición, sino en el rigor y la concentración mentales, en la disciplina y en la pasión con que su autor se entrega a sus tareas filosóficas*¹².

2.2. OBRAS:

1943. *El positivismo en México.*

1944. *Apogeo y decadencia del positivismo en México.*

1945. *En torno a una filosofía americana.*

1948. *Ensayos sobre filosofía en la historia.*

1949. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo.*

1952. *Conciencia y posibilidad del mexicano.*

1952. *La filosofía como compromiso y otros ensayos.*

1953. *América como conciencia.*

1953. *El Occidente y la conciencia de México.*

1953. *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía.*

1955. *La filosofía en México.*

1955. *América en la conciencia de Europa.*

1956. *Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana*

1956. *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica.*

1957. *América en la historia.*

1959. *La cultura y el hombre de nuestros días.*

1960. *América Latina y el mundo.*

1960. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía.*

1960. *Dos ensayos: Del liberacionismo a la Revolución. El problema cultural América-Latina.*

1968. *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia.*

1969. *La filosofía americana como filosofía sin más.*

1969. *América Latina y el mundo*

¹¹ KRAUZE, Enrique. *La historia cuenta. Antología.* Tusquets. México, 1998. Cf., pp. 162-186.

¹² MARTÍNEZ, José Luis y Christopher Domínguez Michael. *Literatura Mexicana del Siglo XX.* Consejo nacional para la cultura y las artes. 1ª. Ed. México, 1995., p. 143.

1971. *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo.*
1971. *La esencia de lo americano.*
1971. *Precursos del pensamiento latinoamericano contemporáneo.*
1974. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana.*
1975. *La historia de las ideas en América Latina.*
1976. *Dialéctica de la conciencia americana.*
1976. *El pensamiento latinoamericano.* Edición muy aumentada de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, (1949).
1976. *Filosofía y cultura latinoamericana.*
1976. *Filosofía latinoamericana.*
1977. *Latinoamérica: Tercer Mundo.*
1978. *Filosofía de la historia americana.*
1980. *Simón Bolívar. Integración en la libertad.*
1981. *Latinoamérica en la encrucijada de la historia.*
1981. *Sentido de la difusión cultural latinoamericana.*
1982. *Latinoamérica, un nuevo humanismo.*
1984. *Filosofía de lo americano.*
1985. *El positivismo y la circunstancia mexicana.*
1986. *América Latina como autodescubrimiento.*
1987. *Convergencia y especificidad de los valores culturales en América Latina y el Caribe.*
1988. *Discurso desde la marginación y la barbarie.*
1989. *El descubrimiento de América y su sentido actual.*
1990. *Descubrimiento e identidad latinoamericana.*
1991. *Quinientos años de historia: sentido y proyección.*
1991. *Ideas y presagios del descubrimiento de América.*
1993. *Filosofar a la altura del hombre.*
1993. *Regreso de las carabelas.*

3. INFLUENCIAS

3.1. Antonio Caso

Antonio Caso escribió en sus valiosas reflexiones sobre los problemas de la cultura mexicana que: *La invención genial flota, si así puede hablarse, en la atmósfera intelectual de la época que lo engendra. Esto no significa rebajar o menospreciar al individuo de excepción, sino situarlo positivamente, en su ambiente histórico*¹³. Éste es el caso del talante intelectual de Leopoldo Zea. En su formación filosófica, recibe la influencia de sus maestros mexicanos pertenecientes a la generación del *Ateneo de la Juventud*: Antonio Caso, José Vasconcelos y posteriormente de Samuel Ramos, quien no perteneció a la generación. De ellos reconoce las primeras orientaciones para introducirse en el terreno de las ideas de México y América Latina.

Entre los ateneístas, Antonio Caso figura como el maestro por antonomasia en el ámbito de la filosofía. Así lo reconocieron varias generaciones. Desde su cátedra en la *Escuela de Altos Estudios*, formó a múltiples discípulos y los abrió a varias corrientes filosóficas. Antonio Caso dio a conocer a sus discípulos a Meyerson, Husserl, James y Bergson. De Antonio Caso y de los demás miembros del Ateneo de la Juventud, Leopoldo Zea reconoce a la generación que enfrentó al *positivismo* en México. Antonio Caso dio a Leopoldo Zea *las primeras indicaciones para entrar en este campo casi inexplorado que es el positivismo mexicano*¹⁴. El positivismo según Antonio Caso, era una filosofía que *ahorraba el pensar*, y los defensores del positivismo, como Gabino Barreda, Emeterio Valverde, José Fuentes Mares, quisieron dar a México una serie de derechos absolutos, con un gobierno perfecto, una república ideal, utópica, pero se olvidaron que *no legislaban para la eternidad*, ni para los arquetipos de Platón, sino para los mexicanos. El positivismo *formó una generación de hombres ávidos de bienestar material, celosos de su prosperidad económica*¹⁵, para justificar sus prerrogativas políticas y sociales

¹³ CASO, Antonio. *México, Apuntalamientos de la cultura patria. México y sus problemas. Fuentes de la cultura latinoamericana*. Leopoldo Zea (compilador). T. II. FCE. Colección Tierra Firme. 1ª. Reimpresión. México, 1995., p. 105.

¹⁴ ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE. 9ª. Reimpresión. México. 2005., p. 10.

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 30-31.

durante la dictadura de Porfirio Díaz. Contra el positivismo, Antonio Caso levantó su doctrina espiritualista en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, de 1919. A partir de una *cosmovisión cristiana, de las ideas y los sentimientos cristianos*, pidió a los autores de la *exaltación biológica* que confesaran la existencia de actos humanos, y reclamó la afirmación de otro orden irreductible a la economía vital; esto es, *la existencia*. Para Antonio Caso: *La filosofía de nuestro tiempo, ha de fundarse en la experiencia; pero en toda la experiencia: en la del laboratorio y en la del oratorio. La filosofía ha de ser respetuosa de lo real; humilde servidora de su fin, que es la verdad, la inteligencia cabal del mundo*¹⁶. Según Leopoldo Zea, *Antonio Caso también se preocupó por los problemas de la cultura mexicana y como expresión más amplia de los mismos, por los de la cultura latinoamericana, considerando que era menester, partir de lo concreto, la realidad inmediata, que en su caso era México y sólo de aquí saltar a lo universal*¹⁷.

3.2. José Vasconcelos

Al igual que Antonio Caso, José Vasconcelos fue miembro del *Ateneo de la Juventud* y también luchó contra el positivismo. Profesó un *monismo estético* con una metafísica neoplatónica. José Vasconcelos planteó la necesidad de una filosofía Iberoamericana, como expresión de una visión integradora de las razas, como producto del mestizaje de las demás en su obra, *La raza cósmica*¹⁸. Y en su obra, *Indología de 1926*, denuncia enérgicamente el colonialismo cultural al que estaba sujeta América Latina. Ésta sólo atendía lo que hacía y pensaba Europa, ignorando la propia realidad latinoamericana con respecto a sus tradiciones, realidad socio-política y otros problemas

¹⁶ CASO, Antonio. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Clásicos de la economía mexicana. Facultad de economía. 1ª. Ed. Facsimilar. UNAM. México 1989., p. 18ss. Más adelante Caso, afirma contra el positivismo: “*Es ley primera de prudencia filosófica, pensar que no se hizo el mundo en corroboración de ‘ideologías’ exclusivas; sistemas o expresiones económicas del pensar intelectual; sino que las teorías filosóficas, se conciben con el sólo propósito aceptable de acercarse cada vez menos arrogantemente, a la verdad*”. *Ibíd.*, p. 18. Recordemos que Antonio Caso se ocupó de la filosofía mexicana en sus obras: *Visión de Anáhuac* (1917), *La última Tule* (1942) y *Letras de la nueva España*, (1946).

¹⁷ ZEA. *Op. Cit. Fuentes de la cultura.*, p. 96.

¹⁸ VASCONCELOS, José. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. 16ª. Ed., Austral, México, 1992.

particulares. José Vasconcelos exigía analizar nuestra propia historia y después buscar una filosofía americana con una conciencia creadora, iniciadora y preparadora del porvenir:

Toda filosofía implica, por lo menos en parte, una manera de pensamiento que procede de la vida colectiva y en ella se arraiga. (...) el pensamiento fatalmente mantendrá relación con su mundo, aun cuando sólo sea para separarlo y salvarlo. (...) Ninguna de las razas importantes escapa al deber de juzgar por sí misma todos los preceptos heredados e importados para adaptarlos a su propio plan de cultura o formularlos de nuevo, si así lo dicta esa soberanía que palpita en la entraña de la vida que se levanta. (...) En efecto, bien visto y hablando con toda verdad, casi no nos reconoce el europeo, ni nosotros nos reconocemos en él (...) no nos reconocemos en el indio ni el indio nos reconoce a nosotros. La América española es de esta suerte lo nuevo por excelencia, novedad no sólo de territorio, también de alma.¹⁹

José Vasconcelos considera que la filosofía latinoamericana ha de partir de la realidad que nos es propia y a partir de ella; en tanto, filosofía, han de deducirse las expresiones universales de la misma.

3.3. Samuel Ramos

A la generación del Ateneo de la Juventud le sucedió *La generación de los Mascarones*. En el edificio de Mascarones se impartían las clases de filosofía de la Universidad Nacional de México. Desde allí, Antonio Caso ejerció su magisterio y formó a varios discípulos. Entre ellos destacó Samuel Ramos. Samuel Ramos era el más brillante de los discípulos de Antonio Caso y José Vasconcelos. Con ellos colaboró cercanamente, pero también tomó distancia crítica. Recordemos que Samuel Ramos mantuvo una polémica muy famosa con Antonio Caso en la que le criticaba su estancamiento filosófico en Bergson y Boutroux. Samuel Ramos, influido por sus maestros mexicanos, pero también siguiendo a Ortega y Gasset, Max Scheler y el neokantismo, trató de desentrañar el ser del hombre de México y su cultura. De Samuel Ramos, Leopoldo Zea recuerda: *fue el maestro Samuel Ramos, quien me orientó y estimuló, así como me proporcionó varios libros²⁰* para las tesis de maestría y

¹⁹VASCONCELOS, José. *El pensamiento iberoamericano. Indología 1927. Fuentes de la cultura Latinoamericana*. T. I. Leopoldo Zea (compilador). Colección Tierra Firme. FCE. 1ª. Reimpresión, México, 1995. Cf., pp. 337-343.

²⁰ZEA. *Op. Cit. El positivismo en México.*, p. 10.

doctorado. Empero, la deuda con Samuel Ramos fue más allá. Con la publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México* en 1934, Samuel Ramos, siguiendo a Sigmund Freud, pero especialmente Alfred Adler y Ortega y Gasset, movido por *un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura*, a través de una interpretación de nuestra historia, trató de explicar la caracterología y la filosofía de la cultura de México y del mexicano, observando los vicios y virtudes nacionales, cuyo conocimiento era indispensable para emprender una reforma espiritual de México²¹. Evidentemente la obra de Samuel Ramos fue duramente criticada. Sin embargo, varios años después, el ensayo mostró su consistencia, no sólo en México, sino en todo el continente americano, siendo muy citado en múltiples libros y artículos. Es aquí, donde nace el *Grupo filosófico Hiperión* 1949, que liderado por Leopoldo Zea, retomó las preocupaciones de Samuel Ramos y continuó la tarea de indagar sobre el *hombre de México y su cultura* desde una visión interdisciplinaria, inmiscuyéndose en el ser del mexicano, su cultura, su historia, y su filosofía²². De las conferencias, cursillos, y otras publicaciones, surgió una colección de artículos bajo el título, *¿Qué es el mexicano?* Después, en 1952, apareció la colección *México y lo mexicano*. Con estos presupuestos, Leopoldo Zea publica: *Conciencia y posibilidad del mexicano*, *Occidente y la conciencia de México*, y *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. Al respecto, escribe Leopoldo Zea:

*Esta es mi participación en un movimiento en el que naturalmente me sentí comprometido, ligado tanto a mis maestros José Gaos y Samuel Ramos, como a los jóvenes que en aquellos días tomaron con extraordinario entusiasmo esta tarea de identificación de nuestra humanidad y de los frutos que la misma había originado*²³.

²¹ RAMOS, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Colección Austral. 46ª Reimpresión. Planeta. México, 2006. Cf., pp. 10ss. La primera edición es de 1934 y la segunda de 1938. Según el escritor, Raúl Cardiel Reyes, resulta extraño que Ramos en 1943 haya reconocido la influencia de Ortega en sus tesis sobre la necesidad de una genuina y original cultura mexicana. Él piensa que los conceptos centrales de sus tesis, están ya dados desde 1922 en las reflexiones vasconcelianas, sin que sea necesario recurrir a la filosofía de las circunstancias de Ortega y Gasset.

²² El *Grupo Filosófico Hiperión*, estaba integrado por Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega y Leopoldo Zea. Es importante decir que la colección *México y lo mexicano* se publicó de 1952 a 1957. En ella participaron los *hiperiones* y otras personalidades de la vida intelectual mexicana. Cf. *Op. Cit.* MARTÍNEZ, J.L. *La literatura del siglo XX.*, p. 143.

²³ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*, *El Occidente y la conciencia de México*, *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. 5ª. Ed. Porrúa, México, 1992., p. XII.

Como puede observarse, la deuda, el influjo y los estímulos por parte de los maestros mexicanos, son importantes en el proceso de formación intelectual de Leopoldo Zea. Sus maestros ya habían avanzado en el pensar mexicano y latinoamericano, lo cual quedará reafirmado y ensanchado con la llegada de los filósofos transterrados, especialmente del filósofo José Gaos.

3.4. José Gaos y el influjo de Ortega y Gasset

En la primera mitad del siglo XX, llegaron a México de la escuela de Madrid, José Gaos, Julián Marías, Recasens Siches, María Zambrano, José Gallegos Rocaful y otros filósofos que recibieron el influjo de Ortega y Gasset.²⁴ José Gaos fue uno de los discípulos preferidos de Ortega y Gasset más allá de sus discrepancias intelectuales. De Ortega y Gasset, José Gaos retoma la *teoría de la circunstancia*, que servirá de estímulo y fundamento para una *historia de las ideas* en los países de lengua española, tomando como base la realidad circunstante de los pueblos latinoamericanos.

El *circunstancialismo* de Ortega y Gasset es expuesto por primera vez en 1914 en las *Meditaciones del Quijote: Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*²⁵. La valoración de las *circunstancias* por parte de Ortega y Gasset, expresa la indisoluble unidad del ser, *yo* y *el mundo*. El *yo* está situado en un lugar específico, en el mundo del que el *soy yo*, no se puede separar. Es un todo indiviso. Es la realidad humana en su concreto vivir histórico. Es una realidad *radical*, en el sentido de que ahí radica la vida del hombre. Toda vida se halla dentro de las *circunstancias o mundo*. El mundo aloja la vida, es su entorno, su circunstancia. *Yo y mundo* es la vida misma, es una unidad dinámica.

El mundo para Ortega y Gasset, es el *repertorio de nuestras posibilidades vitales*. La circunstancia nos interroga, nos envuelve, nos da qué pensar, pero al mismo tiempo, representa *lo que podemos ser*, ella nos abre a una infinitud de posibilidades. Es a decir de Ortega y Gasset, *nuestra potencialidad vital* y

²⁴ *Op. Cit. El Exilio español.*, Cf. pp. 206-207. Incluso, a Unamuno, los filósofos españoles lo asimilaron a través de las doctrinas que recibieron de Ortega.

²⁵ REALE Giovanni, Darío Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. T. III. Del Romanticismo hasta hoy.* Herder, Barcelona. 1995., p. 943.

representa *lo que podemos ser*²⁶. En ese mundo espacio-temporal se desenvuelve la vida entera del hombre y de todos los hombres. El hombre tiene que habérselas con su circunstancia, es parte de su vida. El hombre no puede salvarse, si a la vez no *salva* su circunstancia. La vida individual y personal está comprometida con su entorno, éste impela al hombre a salvarse junto con él, porque *este sector de la realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: solo a través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo*²⁷.

La preocupación por la circunstancia humana, que es siempre histórica, necesariamente exigía hacer una reflexión filosófica sobre esa historia, historia de la realidad autóctona. Esta preocupación, surgió primero en España. Los pensadores; José Gaos, María Zambrano, Luis Recasens Siches, Juan David García Bacca y Joaquín Xirau, preocupados por el papel que jugaba España en el contexto mundial, buscaron incorporar dentro del contexto de las doctrinas filosóficas europeas al pensamiento hispano. En América, se dio un fenómeno paralelo, pero difería del pensamiento hispano según la realidad nacional y continental de los pueblos latinoamericanos.

Son significativas al respecto las obras: *Ariel* de José Enrique Rodó, *Facundo* de Domingo Sarmiento, *La raza cósmica*, de José Vasconcelos, *La evolución de las ideas argentinas* de José Ingenieros y la *Historia de la filosofía en México*, de Samuel Ramos. Todo este rico mosaico de búsquedas, vino a ser consolidado y reforzado con la llegada de los transterrados. El papel de José Gaos será básico para estimular y fundamentar la historia de las ideas en los países de lengua española, porque reinterpreta con gran originalidad el pensamiento de Ortega y Gasset y de formas distintas lo incuba en sus alumnos²⁸.

²⁶ ORTEGA y Gasset, José. *La rebelión de las masas. Grandes obras del pensamiento*. Atalya. Barcelona, 1993. Cf., p. 71, ss. Recordemos que el racio-vitalismo es un deslinde y una respuesta hacia el idealismo neokantiano que Ortega recibió en la escuela alemana de Marburgo bajo la influencia de Herman Cohen y Paul Natorp.

²⁷ ABELLÁN, José Luis. *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. 1ª Ed. FCE. Madrid, 1998., p. 146.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 148-141.

Leopoldo Zea debe mucho al influjo y guía de su maestro José Gaos. A él, debe la tutoría de sus tesis, tanto de maestría como de doctorado. José Gaos recomendó a Leopoldo Zea dedicarse al pensamiento de la realidad mexicana y lo abrió al amplio campo de la historia de las ideas de Hispanoamérica:

‘¿Sobre qué quiere hacer su tesis?’, pregunta Gaos. ‘Sobre los sofistas griegos’, contesta Zea. ‘No dudo que haga usted un buen trabajo, pero este tema ha sido ya agotado en Europa. ¿Por qué no busca un tema sobre la filosofía en México, más al alcance de su mano y en la cual podrá ofrecer algún aporte?’²⁹

El aporte de Leopoldo Zea en sus tesis de maestría y doctorado sobre *El positivismo en México*, fue más que evidente gracias a la guía de su maestro:

Quiero hacer patente que la sugestión de estas ideas, las que me llevaron a realizar este trabajo, la debo a mi maestro José Gaos. A él no sólo debo estas ideas y mi formación filosófica, sino también un asiduo cuidado en los trabajos preliminares a la realidad de esta que es su síntesis. Anotando, corrigiendo, sugiriendo, sobre estos primeros trabajos es como he recibido su ayuda³⁰.

El influjo intelectual de José Gaos y otros pensadores, se dio en dos vertientes. Por un lado, José Gaos puso lo mejor de sí para potenciar la filosofía mexicana y a los filósofos mexicanos, debido a su *total e impagable deuda* que tenía con Lázaro Cárdenas y los intelectuales mexicanos; Antonio Caso, Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas y Jesús Silva Herzog, que lo recibieron junto a los *refugiados* españoles durante la *guerra civil*. El interés de José Gaos por el pensamiento mexicano está presente en sus obras: *En torno a la filosofía mexicana* (1952-53), *La filosofía mexicana de nuestros días* (1954) y el *Pensamiento de lengua española* (1945). En ellas reivindica la *búsqueda del alma nacional mexicana* hecha por Alfonso Reyes y el sistema de Antonio Caso; reconoce en Samuel Ramos el antecedente del movimiento que Leopoldo Zea constituyó y que el Ateneo de la Juventud ya había vislumbrado. Dedicó algunos de sus trabajos a Vasconcelos, Edmundo O’ Gorman, Antonio Gómez Robledo, Julio Jiménez Rueda, Leopoldo Zea, etc. José Gaos vio con simpatía todo este movimiento, exponiendo sus críticas y elogiando sus aciertos, pero motivando a los filósofos mexicanos a ir más allá del pensamiento nacional, orientándolos para evitar ser *malas copias* del

²⁹ ZEA. L. Op. Cit. *Autopercepción intelectual.*, p. 3

³⁰ ZEA. L. Op. Cit. *El positivismo en México.*, p. 10.

pensamiento occidental e insertándolos en la temática universal. Lo cual exigía la creación de una filosofía peculiar de cara a su universalidad³¹.

La búsqueda de la universalidad de la filosofía hecha por americanos constituye el otro aspecto por el que José Gaos insistió. La filosofía debía tener unas *notas* específicas porque se trataba de lograr una filosofía americana universal. Ésta debía empeñarse en *salvar las circunstancias* a la manera de Ortega y Gasset. No se deseaba una simple *filosofía en general*, sino una filosofía *in situ*, de lengua española o americana hasta *hacer y llegar a tener* una filosofía original:

La filosofía resulta de la nacionalidad o la continentalidad, sit venia verbo, de sus autores, quizá incluso a pesar de ellos, sin más que ser filosofía, pero auténtica. Si españoles, mexicanos o argentinos hacen filosofía, sin más habrá filosofía española, mexicana argentina, americana. ¿Perogrullada? Quizá necesaria... La filosofía ¿sería original de suyo, por su naturaleza? ¿Filosofía (si auténtica)=original?... La cuestión no está pues, en hacer filosofía española o americana, sino hacer españoles o americanos filosofía³²

El tema debía ser puesto a discusión. Para José Gaos la filosofía tenía que ser *histórica*, porque los temas de los filósofos han sido temas de circunstancias y en este sentido, históricos: *americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, sobre su circunstancia, hagan sobre América³³*. Para José Gaos *todo lo humano es histórico* y la sociedad misma se presenta como *histórica*. La *realidad histórica* está constituida por acontecimientos históricos, pero esta historia, se *funda en un documento, en literatura o ciencia histórica*. Sin embargo, la historia necesita de historiadores, sin ellos no habría historia escrita, como tampoco historiografía.

³¹ ABELLÁN. *Op. Cit. El exilio filosófico en América. Cf.*, pp. 159-165. El autor denota la gran contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica.

³² GAOS, José. *¿Filosofía 'americana'?*. En *Cima*. Núm. 5 de Febrero de 1942. *Op. Cit. Fuentes de la Cultura...*, p. 482. En otro pasaje José Gaos escribe: *La negación de la índole de filósofo al pensamiento hispánico es conclusión de razonamientos que pueden sintetizarse en esta fórmula: Filosofía es la Metafísica de Aristóteles, la Ética de Spinoza, la Crítica de la razón pura, la Lógica de Hegel. Es así que Los motivos de Proteo, Del sentimiento trágico de la vida, las Meditaciones de Quijote, La existencia como economía, desinterés y caridad, se parecen muy poco a aquellas obras. Luego éstas no son Filosofía. Más, ¿Por qué no razonar de esta otra manera? Los Motivos, el Sentimiento, las Meditaciones del Quijote, la Existencia se parecen muy poco a la Metafísica, a la Ética, a la Crítica, a la Lógica. Y son Filosofía. Luego no es exclusivamente la Metafísica, etc., sino también los motivos, etc. Cf. Op. Cit. El Exilio filosófico. P. 152.*

³³ GAOS, José. *¿Cómo hacer filosofía?* En *Cima*, núm. 6, Marzo de 1942. *Ibid.*, pp. 484-489.

En José Gaos, el concepto de historia *implica la pluralidad sucesiva y superpuesta de las colectivas generaciones*, que no es privativa de los hombres cultos de la vida urbana, sino de toda la sociedad humana³⁴. La historia vista como realidad humana es para José Gaos, historia con minúsculas, pero la reflexión sobre esa realidad humana es *ciencia o saber*. El historiador vuelto al pasado y presente, selecciona lo *influyente*, lo *representativo* y lo *permanente*. Pero, es consciente que la historia no es sólo conservación y memoria, sino también destrucción y olvido. La experiencia histórica es la base de comprensión de las ideas pasadas vistas desde el presente³⁵.

En sus *Notas para una interpretación histórico-filosófica*, José Gaos insiste en la importancia del historicismo para el pensamiento hispanoamericano. Describe una doble etapa en la historia de Hispanoamérica:

- *La dependencia colonial* de los países americanos respecto de la metrópoli.
- *La independencia colonial* de los mismos.

La ideología ilustrada del siglo XVIII, democrática, liberal, republicana, antiimperialista, influye en la independencia espiritual y política de las colonias respecto de la metrópoli. A partir de entonces, surge un movimiento de renovación cultural y búsqueda de identidad, que trata de romper con un pasado de sojuzgamiento y servidumbre, del que no logra deslindarse del todo, porque Hispanoamérica sigue importando filosofías extranjeras, no siempre elegidas con discernimiento³⁶.

³⁴ GAOS, José. *Sobre sociedad e historia. Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. Obras Completas. T. VII. UNAM. México, 1987. Cf., pp. 157- 169.

³⁵ CORTES, Rodríguez Pedro. *El sentido filosófico de la historia en José Gaos*. Círculo latinoamericano de fenomenología. En *Humanitas*. Revista filosófica de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Vol. I. Año 34. UANL, México, 2007., pp. 99-114.

³⁶ GAOS, José. *Las ideas y las letras. El Pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica*. UNAM. México. 1995., pp. 136-137ss. La filosofía moderna de Bacon y Descartes es conocida, influyente y promovida por Feijoo, y 'los mexicanos humanistas del siglo XVIII' que fueron los jesuitas desterrados a Italia en 1767: Clavijero, Javier Alegre, Andrés Cavo, Basoazabal, José Márquez, Manuel Fabri y Juan Luis Maneiro. Cf. *PLANCARTE*, Gabriel Méndez. *Humanistas del siglo XIII*. UNAM. México. 1991. Después, los neoilustrados y sus derivaciones, que promovieron la renovación de los estudios filosóficos y el interés por ellos: Lafinur y Agüero, Caballero, Varela, Luz y Caballero y Martí de Eixalá. Después los movimientos que importaron filosofías extranjeras: el krausismo en España, y el positivismo en la América española, que van desde Sanz del Río, hasta Don Manuel B. Cossío, desde Barreda hasta Varona e Ingenieros.

Sólo hasta la generación del 1898 en España; con Larra, Unamuno, de Costa, de Ganivet; y en América; con Bolívar, Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó y Vasconcelos, surge la preocupación intelectual por España y por América. A pesar de todo, José Gaos encuentra en Luz y Caballero, en Alejandro Korn, Antonio Caso, Francisco Romero, Samuel Ramos y García Bacca, *los gérmenes y hasta los comienzos de una filosofía en el sentido más riguroso, original de Hispanoamérica*³⁷. Sin embargo, el pensamiento hispanoamericano contemporáneo a José Gaos, es *fundamentalmente político, nuclear y formalmente estético*, influido todavía por la *ilustración* y el *inmanentismo* del hombre moderno, al grado de que constituye, *la más reciente y no menor aportación de Hispanoamérica a una filosofía propia y universal*³⁸.

De acuerdo con José Gaos, las notas definitorias de la filosofía hispanoamericana hasta entonces eran *estéticas y políticas*. En adelante, su caracterización *formal y material* debía ser *histórico-filosófica*, que atendiera nombres centrales, generaciones y figuras, influencias, ideas y obras. Los rasgos que debía tener esta filosofía debían ser:

- *Estética*: en sus formas de expresión y comunicación; cuidadosa de sus formas verbales, literarias, escritas y orales. José Gaos insistía en que los filósofos americanos debían dejar el *verbalismo hispánico*, la *oratoria académica*, *el ensayo*, y *el artículo periodístico*, para escribir verdaderas obras, si no *magistrales*, sí, creativas y auténticas.
- *Política*, en el sentido original griego de la *polis*, arraigada en *nuestra vida* y realidad humana, atenta a la circunstancia *nacional, internacional y multinacional*; de *éste mundo*, de *ésta vida*, del *más acá*.
- *Pedagógica*, en su acepción práctica y teórica, dado que todos estamos conformándonos y coeducándonos siempre. La filosofía en cuanto, *cumbre de una cultura* debía ser científica y formal, con un grado correlativo de responsabilidad. Si bien es cierto que el pensamiento hispanoamericano podía caer en un *inmanentismo* americano al modo contemporáneo, habría de serlo en función de una filosofía de

³⁷ *Ibíd.*, pp. 101-138.

³⁸ *Ibíd.*, pp. 139-143.

Hispanoamérica en general. Debía ser una *filosofía de la historia* que incluyera una *metafísica* de los *pueblos, y razas, de nuestra vida* y de *nosotros* los hombres de lengua española. Sólo una metafísica nos llevaría a la *trascendencia*.

- La *utopía* humana. El pensamiento necesitaba una *Meditación de Utopía* que equilibrara la relación concreta entre *circunstancia* e *ideal*, como inspiradores conjuntos de *otra vida, otro tiempo, otro mundo, otro lugar*; porque el hombre es el único ente utópico. Y *América, el último lugar sobre la tierra para la material utopía humana; utopía, trascendencia*³⁹.

Pero, ¿Cuál es el papel de la filosofía y cuál es el papel del filósofo, según José Gaos? El concepto *acabado* de la filosofía en José Gaos implica *el concepto del sentido de la filosofía*. La filosofía debe *tener relación con la humanidad* y mientras no se conozca esta relación, no se sabrá qué es la filosofía *acabadamente*⁴⁰. ¿Y el filósofo? El filósofo es *un hombre de escuela, de gabinete, de recinto y encierro (...) es el príncipe de las ideas, el dueño y señor de los principios*⁴¹. El filósofo es un personaje con poder intelectual, pero crítico y distante del poder político. Gracias a José Gaos, Leopoldo Zea pudo conocer otras fuentes de la filosofía; entre ellas:

- El historicismo de Karl Mannheim y William Dilthey.
- La fenomenología de Husserl y Scheler.
- El existencialismo de Sartre y Heidegger.

Pero sobre todo, en su filosofar, siempre estará presente el diálogo con otros filósofos, tanto europeos como latinoamericanos: Hegel, Marx, Toynbee, Sartre, Francisco Romero, Ardao, Alejandro Korn, Cruz Costa, Francovich, Mayz Vallenilla, Salazar Bondy, Miró Quesada, entre otros, etc. Por todo lo dicho quizá y con justa razón, casi al final de su vida, Leopoldo Zea confesará de su maestro José Gaos:

³⁹ *Ibíd.*, pp. 146- 228.

⁴⁰ *Op. Cit.* GAOS, José. *Filosofía de la filosofía.*, p. 107.

⁴¹ VILLEGAS, Abelardo, Gustavo Escobar. *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas. Antología. El filósofo en José Gaos.* Extemporáneos. México, 1983., p. 182.

¿Por qué soy como soy? Perdonen tanta insistencia. Porque mi abuela cuidó de mí en medio del caos revolucionario, por haber encontrado al maestro José Gaos. Un hombre que llegó a México considerado como transterrado, y no exiliado. Bronco, impertinente, pero con un gran corazón, abierto a quienes quisieran ser sus discípulos. Fue por él que empecé a conocer el mundo. Primero América, después otras regiones de la tierra que se derivaron de este conocimiento.

José Gaos fue el que me conminó a visitar España, con Franco o sin Franco; fue el mismo día en que un nuevo infarto puso fin a su rica vida: 'En España encontrará la otra parte de su identidad'. Con él aprendí a ser incómodo, molesto por decir lo que se debe decir y no lo que se quiere que se diga⁴²

⁴² ZEA, Leopoldo. *Agradecimiento por los homenajes que he recibido al cumplir 90 años. Op Cit., Visión de América.*, p. 542.

4. ALTERIDAD: SUBSTRATO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LEOPOLDO ZEA.

4.1. La *toma de conciencia* y el Otro.

En gran parte de la obra de Leopoldo Zea está presente el concepto de *conciencia*. Frecuentemente Leopoldo Zea, habla de *toma de conciencia*, *conciencia de la historia*, *conciencia del hombre*, *dialéctica de la conciencia*, *conciencia americana*, *conciencia de la realidad*, *conciencia crítica*, etc., al grado de que algunas de sus más importantes obras se titulan: *Conciencia y posibilidad del mexicano*, *El Occidente y la conciencia de México*, *América como conciencia* y *Dialéctica de la conciencia*.

Pero, ¿Qué es la conciencia? ¿Qué significa tomar conciencia? ¿A qué se refiere Leopoldo Zea cuando utiliza la categoría de conciencia y qué relación guarda ésta con la filosofía latinoamericana?

Hablar de *conciencia* y de *toma de conciencia*, no significa entender la conciencia en un sentido *abstracto*:

Con esta palabra se hace referencia a una serie de hechos concretos, a una realidad viva y plena, tanto como lo es la existencia humana en el más auténtico de los sentidos, el de convivencia humana. Existir es convivir, esto es, vivir con los otros. La conciencia propia de lo humano, hace posible la convivencia. Conciencia es saber en común, saber de los otros y con los otros⁴³.

La palabra latina *conscientia*, significa *conocimiento*, *confidencia*, *complicidad*, *el estar enterado de una cosa secretamente*. Leopoldo Zea, en lugar de entender la conciencia como *conocimiento* y *confidencia*, prefiere el término *complicidad*. Esto es, *participación de los unos con los otros*. Algo propiamente humano, *siempre en relación con los otros*. Tener conciencia, *tomar conciencia*, es *algo permanente al hombre*. Es una tarea infinita, porque nunca se alcanza plenamente. *Mediante la toma de conciencia cada uno de nosotros, como hombre tratará de hacerse cómplice de la existencia de los otros o de hacer a éstos cómplices de su propia existencia⁴⁴*. Tomar conciencia es buscar la complicidad de los otros. Sin el otro la conciencia es pura abstracción

⁴³ Op. Cit. *América como conciencia*, p. 58.

⁴⁴ Op. Cit. *El Occidente y la conciencia de México*, p. 58.

individual. La conciencia es tendencia hacia el otro. Es búsqueda de encuentro, atracción hacia el diálogo con un otro, para establecer complicidad entre un yo y un tú, entre un nosotros y los otros.

Pero tomar conciencia de los otros, implica partir de nuestra *conciencia individual*. Es decir, para encontrarme con el otro y los otros, es necesario un proceso que pasa primero por la *auto-gnosis*. Ésta, no es otra cosa que la búsqueda continua del *conocimiento legítimo de nuestro ser* que exige auto-comprender y reconocer *nuestra humanidad, nuestra personalidad y su capacidad creadora*⁴⁵ con sus limitantes. Hablar de toma de conciencia individual es reconocer en el individuo su unicidad, algo que *no puede dividirse*, porque es único e irremplazable⁴⁶. Tomar *conciencia de sí*, no es quedarse encerrado en sí mismo, sino tender puentes hacia los otros desde sí: *Se toma conciencia del propio ser humano para desde este punto de vista situarse ante los demás en un plano de igualdad, de semejanza, con independencia de toda accidentalidad*⁴⁷. Sin embargo, tomar conciencia de nuestro propio ser, es sólo un primer paso dentro del proceso que la misma conciencia del hombre en general va tomando de su propio ser.

La conciencia también es *conciencia concreta de una realidad determinada*⁴⁸. Tomar conciencia, es voltear la mirada de forma racional e intencionadamente hacia el lugar y circunstancia en la que estamos situados, voltear la mirada hacia el otro colectivo, o mejor, a los otros, como pueblos concretos, desde su realidad situada y circunstanciada. Esto es, tomar conciencia de nuestra realidad nacional, mexicana, argentina, chilena, brasileña, boliviana; de pueblos particulares ubicados dentro del continente americano y al mismo tiempo como pueblos latinoamericanos dentro de un contexto mundial y global:

*Se va tomando, también conciencia del papel que guardan dentro del todo. Se va pasando del nacionalismo, más o menos ingenuo, sin conciencia del conjunto de la estructura de que es parte, a una conciencia de relación que cada una de estas partes guarda con el todo*⁴⁹.

⁴⁵ *Op. Cit. Conciencia y posibilidad del Mexicano.*, p. 18

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 51.

⁴⁷ *Op. Cit. Dos ensayos sobre México y lo mexicano.*, p. 118.

⁴⁸ *Op. Cit.*, p. 12.

⁴⁹ ZEA, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*. Alianza editorial mexicana. 1ª. Ed. 1976, p. 45.

Se trata de la toma de conciencia *colectiva*, que en sus entrañas lleva aspiraciones, anhelos, moralidad, religión, concepción del mundo, de la vida, de las cosas, de la naturaleza. Es una comunidad verdaderamente humana que liga a hombres con hombres, de hombres con mujeres y de naciones con otras naciones. No se trata de entidades abstractas y deshumanizadas. Se trata de una comunidad de individuos que se saben personas, únicas y a la vez responsables de su actuar. En este orden de ideas a la filosofía, le corresponde el papel de *concientizadora del hombre latinoamericano*⁵⁰, le corresponde articular los modos de *actuar, de vivir y convivir* de la comunidad de pueblos y hombres latinoamericanos.

La conciencia también es *dialéctica*. O mejor, existe una dialéctica en la toma de conciencia individual y colectiva, en *la toma de conciencia americana*. Según Leopoldo Zea, la *conciencia dialéctica* se da en la historia a través de una serie de luchas en la que el hombre se *enfrenta* a otro hombre para tomar conciencia de sí y de los otros. A nuestro juicio, pensamos que no necesariamente el enfrentamiento es la condición necesaria para que se dé la toma de conciencia. Ciertamente en la historia de América Latina han existido enfrentamientos y luchas, pero no es necesario que ellas y el enfrentamiento sean la condición necesaria para una toma de conciencia dialéctica. En lugar de *enfrentamiento* preferimos hablar de *encuentro* de unos con otros⁵¹. Si en el encuentro, los unos tratan de cosificar a los otros, los otros se resisten a ser cosificados y se afirman ante los primeros para que éstos les reconozcan su dignidad, igualdad y semejanza. Por un lado se busca negar a los unos su semejanza, su ser hombres, pero por otro lado, éstos quieren que se les reconozca como su igual, como su semejante, *su ser hombres*.

A través de subterfugios se busca negar a los otros su humanidad, pero al mismo tiempo se la afirma a ellos cuando se pide el reconocimiento de la propia. Este es el caso de América latina, que desde el primer encuentro del

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 54.

⁵¹ Cabe decir aquí, que el término, *encuentro* y *reencuentro*, será retomado por Leopoldo Zea con ocasión de la conmemoración del Quinto Centenario del descubrimiento de América, al señalar el *encuentro de dos Mundos. Descubrimiento y encuentro* para Leopoldo Zea, si bien no se niegan entre sí, fueron expresión de la discusión que originó la conmemoración del Quinto Centenario. De esto hablaremos más adelante. Véase al respecto, *América Latina como encuentro cultural*. BECK, Heinrich. Universidad Otto-Friedrich, Alemania. En *Cuadernos Americanos*. Año VII, Vol. 5, N° 41, Septiembre-Octubre, UNAM. México, 1993, pp. 158-166.

hombre americano con el europeo en el siglo XVI, desde la llegada de los españoles y portugueses a tierras americanas, unos quisieron afirmarse transmitiendo su cultura, su religión, su forma de organización social y política. Pero no lo hicieron dialogando durante el encuentro, sino mediante la violencia y la conquista, a través de la *espada y la cruz*, no afirmando, sino negando la humanidad de los hombres naturales de éstas tierras a quienes buscaban evangelizar y conquistar. Aunque hubo quienes defendieron la dignidad de éstos hombres y afirmaron su *otredad*, empero quizá, en lugar de dialogar se dominó, en lugar de convivir se oprimió, en lugar de coexistir se colonizó, y al momento de evangelizar se destruyeron unas creencias en defensa de otras, afirmando una dignidad y simultáneamente negando otra, la de los otros:

La dialéctica no es sino el regateo mediante el cual se exige y concede humanidad. En este regateo se juega la existencia del hombre. Regateo que suele tomar caracteres de tragedia cuando entra en juego la fuerza, la imposición brutal, la conquista, mediante las cuales el hombre cree afirmarse negando a los otros toda posible semejanza⁵².

En la confrontación entre la negación y afirmación de los unos sobre los otros, se amputa la humanidad, se rebaja. En éste rebajamiento nombramos a los otros como esclavos, siervos, obreros, negros, indígenas, campesinos, encomendados, tercermundistas. Les negamos su semejanza con los otros, a veces bajo la pigmentación de la piel; negra, morena, amarilla, ya sea bajo el pretexto de clase social a que pertenecen, ya bajo el tipo de sexo, de educación y de pueblos inferiores, porque forman parte de una cultura diferente. Otras bajo el credo que profesan. Lo humano queda supeditado a conceptos de tipo accidental, mientras lo más importante de ésta conciencia dialéctica no es otra cosa que la toma de conciencia de nuestra humanidad, al mismo tiempo que tomamos conciencia de la de los demás, que *lo humano no es lo que separa o distingue, sino lo que hace semejante⁵³*.

Ésta conciencia dialéctica sigue siendo actual y no ha sido, ni podrá ser ajena a nuestra América. En América se dan situaciones, pugnas, luchas, semejantes a las que se dan en otros lugares. Pugnas locales, geográficamente determinadas, pero también semejantes situaciones se dan a nivel planetario. Leopoldo Zea, ve en la raíz de todos estos conflictos a una y sola gran

⁵² *Op. Cit. Dos ensayos sobre México.*, pp. 115-116.

⁵³ *Ibíd.*, p. 116

estructura: la estructura capitalista. Ayer encabezada por Europa occidental y ahora por los Estados Unidos⁵⁴.

Finalmente la conciencia también es *conciencia histórica*. La conciencia es inseparable de la historia. Quien toma conciencia de esa historia es el hombre. Pero esa historia no la forman los puros hechos, sino también *la conciencia filosófica que de ellos se tienen*. Tomar conciencia de la historia implica comprender la historia. Comprenderla exige la capacidad para colocar un determinado hecho en el lugar preciso que le corresponde, ya sea en el pasado o en el presente. Si se asume el pasado se debe también asumir el presente. A través de ésta comprensión se tiene una *idea más clara de sí mismos*, mejor conciencia de sí mismos. Pero primero necesitamos comprendernos como pueblos históricos, diversos y semejantes: argentinos, mexicanos, peruanos, chilenos, colombianos, brasileños, etc., reconociendo que cada uno tiene una historia muy propia y específica bajo múltiples diferencias. Tomar conciencia histórica es captar lo que nos caracteriza como pueblos determinados, con las diferencias que existen entre sí de hombres y pueblos latinoamericanos y de lo que tenemos en común como tales. Esto sólo es posible a través de una tarea de comprensión histórica, de las ideas, pensamientos, cultura y filosofía de cada uno de los pueblos americanos y del conjunto de ideas, pensamientos, cultura y filosofía que nos sean comunes. Se trata en síntesis:

De tomar conciencia de nuestro pasado, con el fin de asimilarlo en forma tal que no llegue a representar una amenaza para nuestro futuro; y al mismo tiempo, de tomar conciencia de nuestro sitio o situación dentro de ese conjunto de pueblos al cual pertenecemos, y que lleva el nombre de América⁵⁵.

Desde luego, esto no es posible, si no se da una comprensión de nosotros mismos como pueblos, para que después comprendamos a otros pueblos como nuestros semejantes. Pero una cosa es la conciencia histórica que tengamos de nosotros mismos y otra será la que los otros tienen de nosotros como pueblos.

⁵⁴ *Op. Cit. Dialéctica de la conciencia.*, p. 46.

⁵⁵ *Op. Cit. América como conciencia.*, pp. 14-15.

Y aunado a la conciencia histórica está la preocupación de la *conciencia ontológica*; es decir, tomar conciencia del ser de América, de su humanidad; conciencia de su relación, de su puesto, en el mundo de lo humano (...) y naturalmente, la historia, la forma como el hombre americano entiende su historia, ha sido y sigue siendo una de las claves para esta toma de conciencia⁵⁶. Conocer pues, la historia de América es tomar conciencia de nuestro ser americanos. Y es profundizando en la historia americana como tendremos mejor conciencia de nosotros mismos como individuos y como pueblos hispanoamericanos y latinoamericanos.

Por lo tanto, en síntesis, tomar conciencia implica:

Toma de conciencia de una realidad y una historia a partir de la cual será posible una acción más racional, la que pueblos como el nuestro necesitan llevar a cabo para que sus hombres no sigan siendo instrumentados, ni subordinados a intereses que, una y otra vez, les han sido siempre ajenos. Toma de conciencia sobre nosotros mismos, y de lo que, asimismo, tenemos de otros hombres. El mexicano, y como mexicano el americano, como punto de partida de una toma de conciencia más amplia, la propia de la humanidad de la que como hombres somos parte⁵⁷

4.2. Alteridad: Encuentro dialógico, dialéctico y analógico con los otros.

Una de las preocupaciones recurrentes en el pensamiento filosófico de Leopoldo Zea es el de la *convivencia con el otro*. El *otro* y los *otros*, siempre aparecen en su filosofía como pinceladas dentro de un cuadro sin las cuales, no se puede comprender toda la visión panorámica y contextual de lo que está plasmado en una obra y de lo que ahí se quiere expresar o decir. Su actitud y visión fundamental es reivindicar *el reconocimiento del otro* y la apelación constante a un *diálogo y entendimiento con el otro* en la *igualdad* y la *diferencia*. Aunque Leopoldo Zea no hace una expresa reflexión sistemática sobre la alteridad, sin embargo, nos parece, que es un tema transversal que está presente en gran parte de su obra.

⁵⁶ *Op. Cit. El pensamiento latinoamericano.*, p. 18.

⁵⁷ *Op. Cit. Dialéctica de la conciencia.*, p. 12.

De acuerdo con Leopoldo Zea, el *otro* entra en relación con *los otros* cuando se *toma conciencia* de ellos a través de la *convivencia*, pues, la *conciencia*; ya lo hemos dicho desde el inicio, es *saber en común, saber de los otros y con los otros*. (...) *Esto es, participación de los unos con los otros*⁵⁸. En la *convivencia los hombres toman conciencia, no sólo de su propia existencia, sino también de la existencia de los otros, sus semejantes*⁵⁹. Al grado de que *el hombre dejaría de ser hombre sin la sociabilidad, la convivencia, el obligado ser o estar con el otro*⁶⁰. Mediante la toma de conciencia cada uno de nosotros se hace cómplice de la existencia de los otros. Pero esta complicidad es una tarea muy difícil, pues pareciera que estamos más capacitados para imponer a otros nuestra existencia antes que aceptar y convivir con la de los otros.

La conciencia no siempre nos muestra *la igualdad* y la semejanza con ellos, sino que también nos muestra *la diversidad*, y en el momento en que ésta busca afirmarse, puede negar plenamente la semejanza, privilegiando la diferencia. El reconocimiento de la semejanza exige el reconocimiento de que todos somos iguales, que el yo es semejante a los otros. Sin embargo, en el reconocimiento de la individualidad, de la personalidad común a todos los hombres, al poner *el acento en la diversidad* dentro del ámbito de la convivencia, se hacen adversas las relaciones y emergen conflictos que plantean serios dilemas al reconocimiento de la diversidad. En la convivencia no siempre existe cordialidad, diálogo y fraternidad. En el encuentro con los otros, con frecuencia uno trata de afirmarse frente al otro, busca situarse ante sí mismo y por encima de los otros, generando así una relación social *dialéctica*.

¿Cuándo sucede históricamente el encuentro con el otro?, ¿Cuándo tomamos conciencia de la diversidad? Leopoldo Zea, sitúa el encuentro con el otro el 12 de octubre de 1492 con la llegada de Cristóbal Colón a América⁶¹. En ese

⁵⁸ *Op Cit.* ZEA. L. *América como conciencia.*, p. 58.

⁵⁹ *Op. Cit.* ZEA. L. *Dialéctica de la conciencia.*, p. 25 ss.

⁶⁰ *Op Cit.* ZEA. L. *La filosofía americana como filosofía sin más.*, p. 27.

⁶¹ ZEA, Leopoldo. *Sentido y proyección del descubrimiento. Regreso de las Carabelas*. UNAM, México, 1993. Para Leopoldo Zea, *encuentro, descubrimiento, encubrimiento o tropiezo*, es todo a la vez. Pero lo importante de este tema es mostrar el sentido y la relación que guarda el encuentro en nuestros días y lo que puede significar para el futuro: *Un pasado que dialécticamente ha de ser negado para que no se repitan acciones como la conquista y la colonización; el predominio de unos hombres o pueblos sobre otros.*, Cf., p. 167.

momento de nuestra historia, tomamos conciencia de la diversidad y la diferencia. Cabe añadir que ya los pueblos autóctonos se habían dado cuenta de ello, sólo que fue más acentuada durante el encuentro con el mundo occidental a través de la llegada de los españoles y portugueses a tierras americanas. En la diversidad, el yo se autodescubre que no es como el tú y el tú comprende que no es como el yo. En la afirmación de uno y otro sin aceptación mutua se rompe el equilibrio de la igualdad para afirmar así una superioridad: El yo se afirma como hombre por excelencia y exige que el otro sólo lo sea en la medida en que se asemeje a él. Aquí la relación se torna vertical y denota un desajuste, pues ya no se trata de semejanza, sino de simple copia o *calca*: Ser como el otro lo pide y exige. Aquí se anula la humanidad del otro, su ser hombre, su personalidad e individualidad y toda la riqueza humana que él puede aportarme:

Más que reconocer en el otro a un semejante hago del otro un instrumento o prolongación de mi propia individualidad, de mi propia personalidad; lo convierto en un simple campo de mi desarrollo, me agrando, crezco a costa de él. En el otro no reconozco a mi semejante, sino a mi mismo como prolongación personal mía⁶².

Y si se dan las condiciones de posibilidad para el diálogo, en el momento en que busco afirmar mi palabra ante el otro, puedo no escuchar y sólo tratar de imponer mi palabra frente al otro. Al pronunciar mi palabra puedo negar al otro y al mismo tiempo impedirle su afirmación. Y también el otro puede imponerme su palabra negando mi afirmación. Cuando afirma me niega y cuando afirmo lo niego. Cuando el hombre se afirma a sí mismo, puede negar a sus semejantes toda semejanza. Los otros en tanto semejantes son cosificados y al mismo tiempo se les amputa su humanidad. Los otros son rebajados en su humanidad y pueden convertirse en *esclavos, siervos, obreros*. Se establecen así múltiples formas de discriminación, de dominio, manipulación y exclusión bajo los accidentes de clase social, credo, sexo, color de la piel y de cultura⁶³.

Naturalmente, el yo se resiste a ser semejante al otro, en el sentido de *copia o calca*. Cada uno trata de afirmar su propia identidad, personalidad e individualidad. Incluso, la postura del otro de alguna manera limita la mía, hasta la incómoda. Su forma de pensar y de ser puede ser incomprensible para mí y

⁶² *Ibíd.*, p. 26.

⁶³ *Op. Cit. América como conciencia.*, p. 60.

hasta inaceptable. Lo mismo puedo decir de la mía hacia él. Mi individualidad limita también la de los demás. Y es aquí donde existe un punto de convergencia, que al reconocerme diverso de los demás, y al encontrar un límite en ellos, ahí también reside mi semejanza y desemejanza. Ahí en la semejanza y en la diferencia se hace necesaria la búsqueda de un equilibrio, de respeto mutuo, de diálogo accesible, de convivencia fraterna y tolerante. Respeto y tolerancia que con frecuencia se rompen para dar lugar a una dolorosa lucha, que en la historia de la humanidad se manifiesta en una pugna que realiza el hombre para situarse ante sí y ante los otros, donde uno hiere y el otro es herido. Esto es, en la historia se da una serie de afirmaciones entre el otro y los otros, y en el enfrentamiento se presentan como negaciones. A este *juego de afirmaciones y negaciones*, según Leopoldo Zea, le ha dado George Wilhelm Friedrich Hegel y después Carlos Marx, el nombre de *dialéctica*.

Empero, lo que hemos afirmado del individuo, también se puede afirmar de los otros individuos, grupos sociales, comunidades, pueblos y naciones. Una nación, puede imponer el orden o la perspectiva que sólo ella quiere para sí. Puede hacer del hombre y de los otros un simple objeto de aprovechamiento, porque ella es el arquetipo o modelo ante el cual todo guarda semejanza. Los pueblos y las sociedades serán vistos con características de lo *infrahumano* desde ese arquetipo. Pero como los otros se resisten y no quieren ser calca del arquetipo, se enfrentarán a esa nación o pueblo y el resultado será una lucha llena de *contradicciones y paradojas*. Es la *dialéctica*, entendida *como regateo mediante el cual se exige y concede humanidad*. Regateo que alcanza caracteres de tragedia, al imponer un modelo, con sus propias expresiones de cultura o civilización⁶⁴.

Pero, ¿Quiénes son los otros y el otro?:

Los otros, según Leopoldo Zea, son los que están en los márgenes, fuera del centro. En Grecia antigua eran los extranjeros, los esclavos y las mujeres. En Roma, sucesora de Grecia, eran los que estaban *fuera de la ley, del derecho, del orden de la ciudad, la civitas por excelencia*, los *bárbaros*. *Los otros* —afirma Leopoldo Zea— *son los mal hablantes, y por tanto entes que han de ser sometidos. El maldito es quien subvierte el orden por excelencia. Y por maldito,*

⁶⁴ *Op. Cit. Dialéctica de la conciencia.*, p. 27ss.

*arrojado o aherrojado, esto es, fuera de tal orden*⁶⁵. Los otros son lo que no pueden pronunciar el discurso del *logos* y del *verbo*, los que están *fuera del logos, fuera de la razón*.

El Otro, antiguamente fue Grecia, Roma, y modernamente todo el mundo Occidental: Alemania, Italia, Francia que en algún tiempo fueron potencias imperiales y con ellas hoy, también Estados Unidos. *Los otros*, los que están fuera, los *malditos y bárbaros*, son África, Asia, los pueblos árabes, los pueblos latinoamericanos y todos aquellos pueblos marginados por el centro occidental. En este orden relacional, sitúa Leopoldo Zea también a Britania aunque en otro tiempo fue potencia imperial. Incluye además a Rusia; ambas, porque están separadas del centro debido a obstáculos naturales; Rusia por sus estepas eslavas y por su relación con los pueblos mongoles y turcos, y Britania por el brazo del mar. España es también miembro de los otros porque está situada al otro lado de los Pirineos, antes potencia, ahora pueblo alejado del centro. En síntesis, *el Otro* es Occidente y *los otros* son los que están fuera del orden de Occidente y de la perspectiva del hombre moderno:

*Fuera es la muerte, el destierro, la pérdida del alma, la barbarie, lo marginal, lo no humano. Los hombres, pueblos o naciones que se aparten de este orden estarán fuera de todo posible orden, pues no se reconoce la existencia de otro que pueda ser diverso al establecido por el hombre moderno; fuera por ende todo lo que justifique su existencia*⁶⁶.

Ahora bien, los otros aunque son distintos del otro, sin embargo, en la igualdad y la diferencia, se constituyen también como *lo Otro*, porque se trata del mismo hombre que es semejante y desemejante, igual y diferente: *Ningún hombre es igual a otro y este ser distinto es precisamente lo que le hace igual a otro, ya que como él posee su propia e indiscutible personalidad. Todos los hombres son individuos concretos y por serlo semejantes entre sí*⁶⁷. Aquí se impone una pregunta: ¿Si el otro y los otros es uno y mismo hombre pero, a la vez diverso, si el hombre es igual en la diferencia, por qué insistir en una dialéctica de afirmaciones y negaciones?, ¿Por qué tenemos que seguir soportando unos pueblos, en tanto otros que somos, la marginación y el abandono de nuestros

⁶⁵ ZEA Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. FCE. Primera reimpresión. México, 1990., P. 16.

⁶⁶ *Op. Cit. América en la historia.*, p. 51-52.

⁶⁷ *Op. Cit. Autopercepción intelectual.*, p. 13.

semejantes, si somos sus semejantes?, ¿Por qué insistir en la diferencia a costa de negar el resquebrajamiento de la convivencia dialógica y fraterna con el otro?

Al llegar a este punto, Leopoldo Zea reconoce, que el *regateo* dialéctico, no puede seguir hasta el infinito. Sería un absurdo continuar ese camino sin llegar a una síntesis comprensiva. La afirmación del reconocimiento de la diversidad y la igualdad quiebra el hecho y la idea de que un tipo de hombre sea *un ente superior o inferior a sus semejantes*. Desde ésta postura, se torna imperiosa la necesidad de la *comprensión* y no la *imposición* entre unos y otros. Para entendernos y *universalizar* la convivencia respetuosa *no es necesario despojarse o despojar a otros de lo propio*. Por muchas que sean las diferencias, *en lo propio de otros hombres y otros pueblos habrá algo que sea común a todos*. Se trata de buscar lo que de común tengamos entre sí: *lo humano*⁶⁸. Pero no se trata de una simple comprensión. Se trata de una comprensión que tiene como punto de partida el *logos*, *la razón*, que *permite comprender lo que conoce al igual que permite comunicar lo comprendido a otros hombres, a sus semejantes*; es decir, el restablecimiento de la convivencia entre el otro y los otros, entre la cultura occidental y la marginal, tiene como punto de partida y de llegada, *el logos como comprensión y comunicación*, el logos como *razón que comprende y como palabra que comunica: el logos como instrumento de comprensión y comunicación, como puente entre los hombres sin menoscabo de sus ineludibles diferencias*⁶⁹. La convivencia exige diálogo, comprensión y comunicación razonables entre las partes, entre América Latina y Europa, entre América Latina y América Sajona y de éstos con los demás hombres, pueblos y continentes.

En suma, lo que Leopoldo Zea propone, es la reivindicación del otro, en el que estamos incluidos nosotros, los hombres y pueblos latinoamericanos, asiáticos, africanos, árabes, etc. Reclama la igualdad en la diferencia, desde las cuales se puedan derrumbar las barreras entre pueblos y naciones, de culturas marginales y marginantes. Es un reclamo al *Logos de la modernidad* que lejos de reconocer la igualdad en la diferencia, la sometió a la limitada concepción

⁶⁸ *Op. Cit. América como conciencia.*, p. 110.

⁶⁹ ZEA, Leopoldo. *Filosofía de la cultura. Cultura occidental y culturas marginales*. Edición de David Sobrevilla. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Trotta, Madrid, 1998., p. 197.

de sus intereses. Es un reclamo a la *alteridad cerrada de occidente* que se cubrió los ojos con el logos de la exclusión. El logos moderno, lejos de propiciar la comprensión y la comunicación dialógica entre el otro y los otros, se *redujo a una afirmación totalitaria, incuestionable, magistral*. Empero, Leopoldo Zea, aquí se muestra prudente, pues reconoce que algunos pensadores como Francois Chatelet, Michael Serres y Jaques Derrida, *filosofan desde lo diverso, lo nómada* y no buscan someter la realidad a sus prejuicios racionales. Aceptando esto, Leopoldo Zea, bajo el presupuesto de que los problemas de la filosofía, *no son a fin de cuentas, sino problemas que plantean al hombre la relación con la naturaleza y la relación con los otros*; siguiendo a Edgar Morín, reconoce que la verdadera racionalidad debe ser abierta y dialogante hacia lo otro, porque: *La razón que ignora la diversidad de los seres, la subjetividad, la afectividad, es simplemente algo irracional. Hay que conocer el mito, el amor, el afecto y el arrepentimiento para comprender lo otro y, con lo otro a nuestros semejantes*⁷⁰.

A partir de este planteo, a nuestro juicio, pensamos que el reclamo de Leopoldo Zea a la racionalidad moderna, ignora o deja de lado dos aspectos fundamentales: Primero: que la racionalidad moderna y sobre todo posmoderna, si plantea un logos de alteridad y de apertura dialógica pero, sólo posteriormente fue directamente orientada hacia los pueblos marginados de Latinoamérica, cuando los latinoamericanos increparon y se enfrentaron a ese logos excluyente. Segundo, que la alteridad que plantea Leopoldo Zea es reductible a una pura relación horizontal yo-tú, del otro y los otros, pero nunca se abre analógicamente a lo *Totalmente Otro*, que metafísicamente hablando es el Otro absoluto, en quien, pensamos, se puede fundamentar mejor la igualdad y la diferencia, y a un tiempo, el compromiso ético por la dignidad del marginado a partir del *Totalmente Otro*.

Para fundamentar lo que aquí afirmamos, recordemos que ya Martín Buber nos había advertido del riesgo que comportaba la relación YO-TÚ. Cuando se afirmaba el Tú, no comportaba ninguna cosificación del dialogante. Ni cuando se afirmaba el YO, comportaba una forma de autoafirmación sobre el Tú. Martín Buber, ya escribía que la igualdad de los hombres residía en la

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 211.

*responsabilidad amorosa de un Yo por un Tú, desde el más pequeño, hasta el de por vida escarnecido en la cruz*⁷¹. Más aún, la relación Yo-Tú comportaba necesariamente una relación dialógica, cuyo puente de unión se daba a través de *la palabra*, que no es otra cosa sino el *logos*, como puente de comunicación entre el Yo y el Tú: *La palabra básica Yo-Tú –afirma Martín Buber– funda el mundo de la relación. Cuando se dice Tú se dice el Yo del par de palabras Yo-Tú. Y algo más importante, en la afirmación del Tú no sólo comportaba el Yo individual, sino el Tú de la naturaleza, el mundo de las criaturas que se mueven ante nosotros. En el Tú, también está presente la relación clara y lingüística con el otro, en tanto ser humano, con el que podemos dar y aceptar el Tú. Y finalmente en el Tú, se encuentra también el Tú eterno, que se presenta en cada Tú singular. Escuchemos las bellísimas palabras de Martín Buber:*

*Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno. De esta acción mediadora del Tú de todos los seres procede el cumplimiento de las relaciones entre ellos. O en caso contrario el no cumplimiento*⁷².

Si como afirma Martín Buber, en el Tú está presente el mundo de la relación con la naturaleza, con el ser humano, en tanto uno y diverso, y si en el *Tú singular*, aceptamos que existe una *mirada* orientada hacia *Tú eterno*; o mejor aún, que en cada *Tú singular*, *la palabra básica se dirige hacia el Tú eterno*, ¿Cómo no podríamos afirmar la igualdad y la diferencia, el respeto, el dialogo amoroso entre del Tú singular y el Tú plural, incluido en el *par de palabras Yo-Tú*? Personalmente, pienso que desde ésta perspectiva podemos fundamentar mejor la igualdad y la diferencia, el encuentro con los otros de forma dialógica y analógica y no sólo a través de una horizontal dialéctica.

Desde otra perspectiva, pero con analogías similares y diferentes, Emmanuel Levinas nos habla de la relación con el Otro; quien por cierto se deslinda de Martín Buber. Y con el cual, queremos reforzar lo que aquí sostenemos.

⁷¹ BUBER, Martín. *Yo y Tú*, 4ª Ed. Traducción de Carlos Díaz. Caparrós, Madrid, 2005., p. 21.

⁷² *Ídem.*, pp. 14 Y 69. El compromiso dialógico de Buber, tomó expresión histórica y real en su compromiso y defensa por el diálogo entre el pueblo árabe y el pueblo judío. En Buber, ética y política son inseparables. De ahí su activismo en aras de la paz y la justicia que se evidenció en los reclamos que hizo a favor de los refugiados árabes, del respeto a sus tierras, de la posibilidad de su retorno y su pronunciación en contra de la militarización de la región Palestino-Israelí. Buber, hasta sus últimos días, guardó una *coherencia ejemplar entre la filosofía dialógica y sus implicaciones políticas*. Cf. RIVINOVICH, Silvana. *Martín Buber, ética y política*. En *La jornada semanal*. N° 738. 26 de Abril de 2009.

Emmanuel Levinas no sólo habla del otro como un simple Tú, sino que yendo más allá del *tuteo* de Martín Buber, también se refiere al otro, pero de la *diferencia*, del *extranjero*, *huérfano* y desvalido, cuya *mirada* y *rostro* me imponen el *no matarás*. Emmanuel Levinas afirma el deseo metafísico que tiende a *lo absolutamente otro del Otro*. Esto es, va más allá de la pura relación de alteridad horizontal yo-tú y del *logos* egológico moderno de cogito cartesiano para abrirlo metafísicamente al Tú eterno.

Para Emmanuel Levinas no basta *tomar conciencia de la existencia de los otros* como afirmaba Zea y como también había sostenido Martín Heidegger y Edmundo Husserl. Sino que para Emmanuel Levinas, el *sujeto existente* es más importante que la pura *existencia* y *convivencia con los otros*. El otro, no es un simple *alter ego*, un otro como otro yo husserliano, ni otro atrapado en el ser de Martín Heidegger, sino que también es un ente entre entes, no sólo es existencia, sino *sujeto existente*. El otro es *distinto* y *distante*, es *lejano*, *diferente*. El otro no es el otro de la filosofía occidental que reduce lo otro a *lo Mismo* y que queda atrapado en la conciencia dialéctica de George Friedrich Hegel, ni el otro del *yo pienso* cartesiano. No es el otro de la filosofía occidental que *reduce lo otro a lo Mismo*⁷³. Es el otro real y existente con un rostro y una mirada que me interpelan *desde fuera*, desde *la exterioridad*, desde su debilidad y desvalimiento, desde su hambre, miseria y pobreza:

*El otro es mi prójimo, mi próximo; su rostro me lo indica. Es diferente, por lo que me debe ser no indiferente. Soy responsable de él, a tal punto que debo sustituirlo. Ponerme en su lugar, comprenderlo; y cargar con su debilidad, rescatarlo hasta reemplazarlo o cambiarme por él en su calabozo. Pero no como un obsequio que hago sino como un deber que cumplo*⁷⁴.

La proximidad, la presencia externa del otro y su desvalimiento me llevan no sólo a su aceptación, sino a una responsabilidad y compromiso ético por él, pues mi responsabilidad por el otro es previa a mi libertad, igualdad, y a mi diferencia. Su dolor me concierne primero, su rostro sufriente de huérfano, de viuda y de extranjero se me imponen antes que la racionalización de sujeto-objeto. Su rostro y todo su cuerpo no es un objeto que se me ofrece, sino una

⁷³ BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. Véase especialmente, *Emmanuel Levinas (1906.1905) De otro modo que amar*. Torres Asociados. 1ª Ed. México, 2004., p. 107ss.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 118.

persona cuyo rostro se me impone y me ordena un mandamiento: *No matarás*. En Emmanuel Levinas, el otro o *la diferencia no es ontológica, sino ética: es no indiferencia*⁷⁵.

Pero hay más. *Lo Otro en tanto que Otro es Otro*. Esto es, el rostro humano del otro me *abre a la dimensión de lo divino a una relación con lo Trascendente*, porque la pura relación social en la igualdad y en la diferencia con los otros es sólo inmanente, y le hace falta una apertura *hacia lo Trascendente*, a lo *infinitamente Otro*, que nos solicita y nos llama en el prójimo:

*La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del extranjero, de la viuda y del huérfano*⁷⁶.

Desde esta perspectiva, con Emmanuel Levinas, afirmamos ante Leopoldo Zea, que no puede haber una pura relación con el otro en la igualdad y en la diferencia si no hay un compromiso ético con ese otro, existente, real, sufriente, pobre, desvalido, huérfano y extranjero. Que no basta el puro reclamo de *comprensión y comunicación* a la razón moderna, si no se abre a lo *infinito* y a lo *finito*. Que no basta la pura *conciencia y complicidad de la existencia de los otros, del ser o estar con los otros*, ni la pura relación dialogal o dialéctica con los otros, si no existe un compromiso *cara a cara* con el rostro, la persona del indio, del mestizo, del negro y la mujer latinoamericanos, en tanto otros. Y que no solo debe haber una relación dialéctica, si no existe también una relación *analógica* con el otro en relación con el *infinitamente Otro*. Pues: *El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios*. Más aún. *El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro –todo su cuerpo y persona– en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela*⁷⁷. Y porque no decir, en la finitud del hombre pobre y latinoamericano en la que Dios se manifiesta.

⁷⁵ *Ídem*.

⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 7ª. Ed. Sígueme. Salamanca, 2006. p. 101.

⁷⁷ *Ibíd.* p. 102.

Valoramos que Leopoldo Zea supere el dilema del problema postmoderno de la diferencia y lo articule en un discurso dialógico y dialéctico al establecer de forma radical la igualdad en la diferencia⁷⁸. Pero pensamos que debido a su historicismo extremo y acuciado por la problemática latinoamericana del reclamo al logos egológico moderno europeo, insista sólo en la relación dialógica y dialéctica, y deje de lado la relación de alteridad analógica que se abre al *Infinitamente Otro*. Pensamos que desde una alteridad analógica, que no ignora al *otro* ni al *Totalmente Otro*, se da un compromiso ético más exigente, porque se me impone y me exige: el *no matarás*. Ética, metafísica e historia no están excluidas, sino que se complementan y exigen en el *rostro* y persona del otro, que se abre al trascendente e infinitamente Otro. Pensamos que este aspecto es fundamental para una visión integral del hombre y de toda relación de alteridad incluyente.

⁷⁸ MARTINEZ, José Luis Gómez. *Leopoldo Zea, (1912-2004)* University of Georgia., 2004, p. 4.

5. TOMA DE CONCIENCIA DE NUESTRO ORIGINAL Y AUTÉNTICO FILOSOFAR.

Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura. Bastará que sean americanos los que filosofen para que la filosofía sea americana.

Leopoldo Zea.

5.1. Hacia un *filosofar* Latinoamericano.

Toda filosofía es expresión y manifestación concreta de una realidad determinada. Toda filosofía parte de una preocupación que hunde sus raíces en sus propias e ineludibles circunstancias, sean históricas, políticas, sociales, religiosas o culturales. El hombre que filosofa no puede filosofar si no busca resolver un problema u objeto determinado que su realidad le plantea.

Así lo intuyó por primera vez, en Latinoamérica, Juan Bautista Alberdi al plantear la necesidad de una *filosofía americana*. En sus *Ideas para proceder a la confección del curso de filosofía contemporánea*, dictadas en el Colegio de Humanidades en Montevideo 1842, afirma que no hay una filosofía única que formule soluciones universales a las cuestiones de fondo, porque cada país y cada época, y más aún, cada filósofo tiene su peculiar forma de filosofar. Cada escuela o sistema brinda soluciones distintas a los problemas que le plantea el espíritu humano. Si aceptamos que ha existido una filosofía oriental, griega, romana, alemana, inglesa, francesa; ¿Por qué no puede existir una filosofía americana que se aplique a las necesidades sociales, políticas religiosas, morales, históricas o de literatura americana? Nuestra filosofía, si es posible y si tiene sentido, ha de tener en cuenta las necesidades y problemas de los países americanos, porque según Alberdi: *Americana será la (filosofía) que resuelva el destino de los problemas americanos*⁷⁹.

⁷⁹ ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para proceder a la confección del curso de filosofía contemporánea*. Op. Cit. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Zea Leopoldo. Compilador., Cf., pp. 145-149. Alberdi en su tesis doctoral de derecho defendía abandonar la tradición cultural española y sostenía imitar al pensamiento francés. En un principio, Alberdi se contradice al buscar formular una filosofía americana imitando a la francesa. Posteriormente formula la necesidad de elaborar una filosofía americana pero a partir del historicismo romántico europeo, buscando armonizar las filosofías nacionales con la filosofía universal. Pero, finalmente, en sus *Ideas del curso de filosofía contemporánea* madura en sus posturas y se decanta por una filosofía americana. Cf. BERLEOGI, Carlos. *Un acercamiento a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. En *Pensamiento*. Revista de investigación e información filosófica. Vol. 61. Núm. 230. Mayo-Agosto. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 2005., pp. 256-257.

Existe una *¿Filosofía ‘americana’?* Y si existe, *¿Cómo hacer filosofía?* Tales son las preguntas que formula José Gaos un siglo después. José Gaos, siguiendo a Ortega y Gasset, a partir del famoso programa de la salvación de las circunstancias, afirma que hasta ahora no hay una filosofía española o americana como ha existido filosofía griega, alemana, francesa o inglesa. No hay una filosofía americana que se *contraponga* a la europea, pero es deseable que la haya. Lo que los americanos buscaban en ese momento no era seguir copiando e importando de Europa una determinada filosofía, sino de producir originalmente *in situ* otra filosofía⁸⁰. Empero, a José Gaos le parece una novedad que no está justificada del todo por la historia: el *afán de tener* una filosofía original y peculiar de América. Lo que se debe responder a fondo de una filosofía americana es *¿si tener una filosofía, hacer filosofía, poseer filosofía, ser filósofo es realmente algo tan deseable como parece o se cree*⁸¹? José Gaos admite que es deseable en todos los pueblos y culturas, pero para llegar a tener *una filosofía original*, lo congruente es esforzarse por *hacer filosofía*, esto es, *filosofar*. Sólo filosofando se es filósofo. El latinoamericano no debe preocuparse tanto de lo americano o lo español, sino *de lo filosófico de la filosofía española o americana: La cuestión no está, pues, en hacer filosofía española o americana, sino en hacer españoles o americanos filosofía*⁸².

Pero la cuestión es: *¿Cómo hacer filosofía?*, se pregunta José Gaos. Y enseguida responde: lo que se debe pensar es cómo se ha hecho filosofía en el pasado y cómo se hace filosofía en el presente; es decir, es necesario recurrir a la historia de la filosofía. Todo filósofo ha pensado desde una circunstancia histórica y se ha encargado de sus circunstancias. Significa *hacer de las circunstancias tema de la filosofía. Los temas de los filósofos han sido temas de sus circunstancias y en este sentido, circunstanciales*⁸³. José Gaos, está consciente que toda filosofía y todo filósofo no tienen una respuesta definitiva y eterna a las problemáticas que se plantean. De ello da pruebas la historia de la filosofía misma. Cuántos sistemas o tesis filosóficas no han sido criticados, corregidos y superados. De ahí concluye José Gaos que el

⁸⁰ *Op. Cit. GAOS, José. ¿Filosofía americana? Fuentes de la cultura...*, p 481.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 482.

⁸³ *Op. Cit. GAOS, José. ¿Cómo hacer filosofía? Fuentes de la cultura.*, p. 487.

imperativo de una filosofía americana que pretenda *ser original y auténtica* debe tomar en cuenta la circunstancia americana, porque *americana será la filosofía que americanos hagan sobre su circunstancia*⁸⁴. Aunque, todo depende de cómo se entiende *América* y cómo entiende el americano su *circunstancia*.

Hasta aquí hay un aspecto que es importante resaltar. Tanto la postura de Juan Bautista Alberdi como la de José Gaos, coinciden en que la filosofía americana no defiende una *razón americana*, sino un modo específico, *americano*, de valerse de la razón, de la *palabra*, del *logos*. Esto es, pensar por sí mismos, sin repetir *imitativamente* los filosofemas de la filosofía europea. Se trata de pensar auténtica y originalmente, de buscar y crear nuestra propia reflexión filosófica latinoamericana.

Este camino es seguido por Leopoldo Zea en su ensayo programático de 1942: *En torno a una filosofía americana*, que después es recogido y matizado en su obra, *América como conciencia de 1953*. Allí analiza el problema de la *autenticidad y originalidad* de la filosofía americana, misma que continúa hasta 1976. La cuestión a resolver es si, ¿Existe la posibilidad o imposibilidad de una filosofía americana? Y si es posible, ¿Cuáles son las tareas de esta filosofía?⁸⁵ Hemos constatado ya que Juan Bautista Alberdi y José Gaos habían respondido afirmativamente. La afirmación es seguida por Leopoldo Zea, pero desde su propia perspectiva. ¿En qué consiste su tesis? Contextualicemos la interrogante.

En el momento en que se formula la pregunta sobre la posibilidad de la filosofía latinoamericana, ha pasado la Primera Guerra Mundial y tiene como horizonte la Segunda Guerra Mundial. Los valores emanados de la cultura europea que se presentaban como paradigmas universales para todo hombre se derrumban. La filosofía europea que hasta ése momento se presentaba como arquetipo de lo humano se quiebra. Es sintomático por ejemplo, que durante la primera

⁸⁴ *Ibíd.* P. 487.

⁸⁵ Recordemos al respecto que hasta 1959, un grupo de filósofos latinoamericanos al reunirse por sexta vez se plantearon por última vez el interrogante de si *¿Existe una filosofía latinoamericana?* Y de buen criterio decidieron no volver a plantearse jamás la pregunta, porque al plantearse se estaba ya reflexionando filosóficamente, estaban de una u otra manera filosofando, se filosofaba ya sobre la realidad concreta de ésta nuestra América. Sin embargo, somos del pensar que vale la pena retomar la pregunta para reafirmar nuestra filosofía latinoamericana y a partir de su re-memorización, *tomar conciencia* de nuestro filosofar y pensar latinoamericano, para propiciar otras búsquedas del filosofar.

Guerra Mundial, Spengler escriba *El Ocaso de occidente* (1918-1922). Pero también es interesante que después de la Primera Guerra de 1918, Max Scheler escriba: *Lo eterno en el hombre* (1921). Empero, el resquebrajamiento de la filosofía europea es claramente evidenciado durante la Segunda Guerra Mundial a través del pensamiento de Jean Paul Sartre en *El ser y la nada*, y de Albert Camus, en *El extranjero*. El hombre occidental se siente inseguro de sí mismo. Ante el sufrimiento, la orfandad y la desolación provocados por las dos Guerras, Europa se mira a sí misma en su miseria y descubre desde su angustioso desgarramiento que sus propias acciones la condujeron a tropezar con las limitaciones de su misma humanidad⁸⁶. En este contexto, el filósofo americano descubre que las ideas del hombre europeo se tornan sin sentido y vacías, y se interroga *si debe prestarles fe, o entregarse al caos en que ha caído el europeo al perder la fe en sus obras, en su cultura*⁸⁷. Digamos que la falta de credibilidad en el *sin sentido* del pensamiento filosófico europeo pierde consistencia para el filósofo latinoamericano y éste debe buscar un filosofar que no sea copia del europeo, puesto que éste, está en crisis y no tiene mucho que ofrecer al hombre latinoamericano. Entonces, el hombre latinoamericano empieza a preocuparse y a preguntarse, si hasta ahora, *¿Ha hecho auténtica filosofía, filosofía sin más?* Y lo primero que observa, es que lo hecho hasta ahora no ha sido más que *copiar, repetir e imitar* el pensamiento europeo:

*Más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal. No hemos filosofado con auténtica pureza. No hemos hecho filosofía sin más. Nos preocupaba la filosofía como oficio y no el filosofar como tarea. Para nosotros filosofar equivalía a reflexionar sobre lo reflexionado por otros, o encuadrar nuestro pensamiento a los sistemas con los cuales nos encontrábamos. Más que filósofos hemos sido expositores de sistemas que no habían surgido frente a nuestras necesidades*⁸⁸.

⁸⁶ REALE, Giovanni. *Op. Cit. Historia del pensamiento.*, pp. 968-971.

⁸⁷ ZEA, Leopoldo. *Op. Cit. Autopercepción intelectual.*, pp. 14-15.

⁸⁸ ZEA, Leopoldo. *Op. Cit., América como conciencia.*, p. 7.

Se toma conciencia de que lo expuesto hasta ahora no era filosofía, sino *letra muerta* y repetición de otros problemas que no eran nuestros. Nuestra filosofía era inauténtica, pero necesaria. Entonces, debíamos empezar a *filosofar*:

*No debemos empeñarnos tanto en hacer filosofía, sino en filosofar. Esto es, debemos empeñarnos en dar solución a nuestros problemas en forma semejante a como los filósofos clásicos se han empeñado en dar solución a los problemas que su mundo les fue planteando. (...) Simplemente debemos preocuparnos porque nuestras soluciones sean auténticas soluciones. Soluciones para el hombre de carne y hueso...*⁸⁹

¿Filosofar? sí, filosofando. Es el primer paso para que los americanos hagamos filosofía. Empero, ese filosofar ya existía. Ya se había filosofado en el pasado. Ahí estaba el pensamiento de Andrés Bello, Victorino Lastarria, José Vasconcelos, Bolívar, José Martí, Alberdi, Alfonso Reyes, etc., Pero ese pensamiento había sido *ignorado* y *menospreciado*. ¿Por qué? Porque esos pensadores no eran semejantes a los clásicos europeos, porque su pensamiento no se parecía al europeo y porque su filosofar carecía de *rigor*. La única filosofía, la oficial era la europea. El filósofo americano tomaba conciencia de que ignoraba el pensamiento hecho por americanos y entonces debía revalorar *lo propio, ir a este pensamiento, a nuestros pensadores, a nuestros clásicos*, porque su pensamiento ya era *distinto, diverso de sus modelos*. Se trataba de valorar el pensamiento que formaba parte de nuestro acervo cultural filosófico, de algo que ya nos era propio pero que hasta ahora lo habíamos despreciado e ignorado⁹⁰. Es aquí cuando América, voltea hacia su cultura pasada y contemporánea y descubre que su filosofar, dejaba de ser labor de solitarios incomprendidos, porque como afirmaba Francisco Romero, llegaba a una etapa de *normalidad filosófica*. En América Latina se normaliza la filosofía cuando sale de la cátedra académica y del cenáculo, cuando los filósofos se agrupan, intercambian ideas, participan en congresos y coloquios nacionales, continentales e internacionales, llegando así a un verdadero *clima filosófico*.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 8

⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 10-14.

Pero el filosofar americano si pretendía ser filosofía auténticamente americana, lo sería, según Leopoldo, por *el intento y amplitud de sus soluciones; es decir*, si pretendía ser filosofía con *mayúsculas*, debía resolver sus problemas circunstanciales con *miras a la solución de los problemas de todo hombre*. La *universalidad* de la filosofía latinoamericana surgiría cuando resolviera *los problemas inherentes a la humanidad*, cuando tratara de *resolver los problemas que todo hombre se plantea por el hecho de ser hombre*, cuando abordara, *aquello que de común tengamos con los demás hombres*⁹¹.

Pero al propugnar por una filosofía propia, el hombre latinoamericano toma conciencia de que su filosofar, guarda una relación profunda con *la cultura europea*. Por un lado, reconoce y acepta la cultura precolombina y las concepciones del mundo indígena, pero las observa carentes de sentido para el presente, y aunque reconoce el mestizaje, de suyo, no siente la vitalidad de la cultura precolombina como la sentía el indígena. Pero tampoco siente a la cultura europea como suya. La siente ajena, lejana y por eso no quiere adaptarse a ella. Sin embargo, renunciar o deslindarse totalmente de ella, era caer en una falsa postura:

*Queramos o no, somos hijos de la cultura europea. De Europa tenemos el cuerpo cultural, lo que podemos llamar el almacén: lengua, religión, costumbres; en una palabra, nuestra concepción del mundo y de la vida es europeo. Desprendernos de ella sería desprendernos del meollo de nuestra personalidad: no podemos renegar de dicha cultura, como no podemos renegar de nuestros padres*⁹².

Pensar así significaría ignorar una parte esencial de nuestra historia, significaría renunciar a algo que está en la base de nuestra personalidad. Nuestra personalidad cultural no puede afirmarse sólo renegando de la cultura de la cual somos hijos. Significa aceptar la profunda relación que guarda la cultura americana con la europea, con todo y lo que no nos guste o discrepemos de ella. América siempre ha vivido bajo el *envolvimiento* de Europa. Hemos sido *dependientes* e *imitadores* de ella; en el modo de pensar, en nuestra concepción del mundo, lengua, religión, política, economía y costumbres. Por un lado, retomamos sus ideas y las adaptamos a nuestra

⁹¹ *Ibíd.*, pp. 19-31.

⁹² *Op. Cit.* ZEA, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*. P. 5. Semejante cita aparece en *América como conciencia*. Cf. *Op. Cit.*, p. 43. Zea afirma que la cultura europea es algo que *no podemos negar ni evitar*.

realidad, pero al mismo tiempo nos sentimos ajenos a ellas. No las sentimos nuestras. Algo nos inclina hacia lo europeo. Pero, al mismo tiempo, en el fondo, algo se resiste a ser europeo: *lo americano*. Empero, al valorar lo nuestro y al tratar de asumirlo, en el momento en que lo comparamos con otra cultura, sea europea o norteamericana, lo sentimos *inferior e insuficiente*⁹³. Sentimos que no está a la altura de su cultura y circunstancia particular. Pero precisamente, como su circunstancia y cultura no es la nuestra, es entonces cuando reconocemos *un sentimiento de responsabilidad* frente a las nuestras, frente a nosotros mismos, y entonces decidimos que ha llegado el momento de reconocer nuestra *mayoría de edad*. Cuando reconocemos maduramente nuestro pasado sin renegar de él y nos ubicamos frente a nuestras circunstancias positivamente, reclamamos nuestro *derecho a la ciudadanía universal*⁹⁴. Esa ciudadanía universal de la que hablaba Alfonso Reyes. América, reclama un puesto en la historia universal, un papel de colaboración. América toma conciencia que tiene frente a sí una *tarea y misión* que desempeñar: ¿Cuál es esta misión? Hacer auténtica y original filosofía de acuerdo a la realidad y circunstancia americana.

5.2. En busca de la *originalidad* y *autenticidad* de la filosofía latinoamericana.

Nunca una filosofía europea se preguntó si su filosofar era *auténtico y original*. El interrogante nació con el filosofar latinoamericano. En la historia de la filosofía occidental, los filósofos griegos, romanos, franceses, ingleses o alemanes, nunca se preguntaron por la originalidad y la autenticidad de su filosofía. Simplemente se pusieron a filosofar. Ni Platón, ni Aristóteles, o cualquier otro griego se plantearon semejante pregunta. Ni Marco Aurelio, Epicteto o Cicerón, jamás se interrogaron por una filosofía latina. Lo mismo vale decir de René Descartes o Francois Marie Arouet, Voltaire sobre una filosofía francesa. Ni en la mente de Thomas Hobbes o de John Locke existió la tarea de hacer una expresa filosofía inglesa. Lo mismo podríamos decir de

⁹³ *Ibíd.*, pp. 40-42.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 10.

Emmanuel Kant o Friedrich Hegel de una filosofía alemana. Lo griego, lo latino o inglés, francés o alemán de estas filosofías les viene de su origen.

La originalidad ha sido una de las mayores preocupaciones de la filosofía y cultura americanas. La misma pregunta sobre *lo concreto, lo peculiar* y sobre la *posibilidad de una literatura, filosofía o cultura americanas* y sobre *la esencia del hombre americano* son una clara preocupación sobre la *originalidad americana. La originalidad de América y del hombre americano es el tema de este pensamiento*⁹⁵.

Si los filósofos de la cultura occidental nunca se habían planteado la pregunta por lo original y auténtico de su cultura filosófica, ¿Por qué el americano si se la plantea? El planteamiento sobre la originalidad surge cuando el americano se sitúa no *frente* a la cultura occidental, sino *ante* la cultura occidental; es decir, la preocupación por *la originalidad no es entendida como la creación de algo único, especial, ajeno, irrepetible. No se trata de buscar lo distinto por lo distinto. Lo que se busca es la diversidad, pero en función de un todo del que es parte*⁹⁶. Se trata de *colaborar* desde lo diverso, según la tesis de Leopoldo Zea.

En su sentido más lato, la palabra original se refiere al *lugar de origen*, por el *origen* de que algo surge o *ha surgido*. Una cultura original por su origen, por el *sujeto* que la expresa y no por su *forma* de expresión. El americano busca participar en la cultura universal en términos diferentes de los puramente imitativos. No quiere ser *eco, sombra, reflejo y repetición* de la cultura occidental. El americano no quiere ser sujeto pasivo del filosofar, sino sujeto activo y parte del filosofar. Ser original implica, *partir de sí mismos, de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que sean ajenos a la realidad de la que hay que partir*⁹⁷. El americano busca colaborar en la elaboración de la cultura como *un igual entre iguales*.

⁹⁵ ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Ariel. Barcelona. 1976., p. 48.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 48.

⁹⁷ ZEA, Leopoldo *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. Vigésima Ed. 2005. p. 26.

En el fondo, existe un afán de reconocimiento sobre la posibilidad y capacidad del hombre americano para participar en la creación y recreación de la cultura filosófica. Antonio Caso, decía que si al menos, el americano no podía dejar de imitar, era necesario inventar un poco, *asimilar* o *adoptar*. La imitación que repite, en sí, es reprochable porque no genera nada nuevo. Sin embargo, la adopción que recrea tiene un sentido positivo. Esto es, si algo se puede imitar de la cultura occidental es *adoptar y adaptar su espíritu de originalidad e independencia* y no los *frutos de ese espíritu*. No se trata de copiar de los *frutos* de ese espíritu, sino de crear *nuestros propios frutos* con espíritu.

Pero la pretendida originalidad, ¿Se debe entender como la capacidad de los latinoamericanos por *crear sistemas filosóficos tal y como los han creado los filósofos europeos*? ¿Nuestra filosofía para serlo, debe crear sistemas filosóficos? ¿Debe haber un Platón o un Aristóteles latinoamericano? ¿Necesitamos de un Emmanuel Kant o Friedrich Hegel americano? Según Leopoldo Zea, no necesariamente. Tampoco es necesario un sistema semejante. Lo que sí necesitamos es un *espíritu* y una *actitud* semejante a la de esos filósofos y sistemas. La filosofía también se ha expresado de múltiples formas que no han sido obligatoriamente sistemáticas; por ejemplo, el *poema* de Parménides, las *máximas* de Epicteto, los *diálogos* de Platón, la *apología* de Sócrates, los *pensamientos* de Marco Aurelio o de Blaise Pascal, el *teatro* de Jean Paul Sartre o la *novela* de Albert Camus.

Los primeros filósofos americanos inician filosofando desde sus realidades nacionales, imitando los frutos de la cultura europea. Ahí está la escolástica, la ilustración, el positivismo, el existencialismo. Siempre se trató de una filosofía prestada y en ocasiones repetida, pero también enfocada a problemas semejantes a los que atendieron aquellas filosofías. De hecho, los grandes sistemas filosóficos no estaban desligados de una problemática concreta, ya fuese social, política o religiosa. Ahí está la *república* ideal de Platón, *la ciudad de Dios* de San Agustín, *la escolástica* de Santo Tomás de Aquino, los sistemas de René Descartes, Friedrich Hegel o Carlos Marx. Muchas de esas filosofías nacieron bajo una preocupación concreta, social, cultural, política o religiosa, y hasta justificaron un determinado orden social o político⁹⁸. Son hijas

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 14-32.

de su historia y realidad circunstancial. Lo mismo podemos decir de la filosofía latinoamericana, porque nace bajo su ineludible realidad histórica.

Pero ahora se trata de no repetir, sino de *adoptar y adaptar*. En la adopción y adaptación, *se encuentra el meollo de la autenticidad y originalidad que tanto parece preocupar a nuestros filósofos*⁹⁹. Se trata de *no eludir*, sino de *seleccionar, adaptar lo que mejor convenga a nuestras necesidades*, a nuestra realidad. Esto quiere decir, que no podemos romper absolutamente con la cultura occidental. Ella tiene conceptos, técnicas e instrumentos de valor universal que no pueden ser ignorados y que críticamente se pueden aplicar a las peculiares circunstancias de nuestra propia cultura y realidad. *Todo pensar se apoya en lo ya pensado para continuar y ampliar la reflexión*¹⁰⁰. Originalidad no es sacar algo de la nada. Es hacer de lo ya existente algo diverso. Ser original es ser capaz de re-crear, de reajustar y reacomodar, de mejorar y proponer. Pero al mismo tiempo, la filosofía latinoamericana no tiene por qué tener un papel de subordinación, ni de dependencia. Por el contrario, debe exigir el lugar que corresponda a su dignidad. Y si algo debe imitar, ya lo hemos dicho, es el *espíritu* y su *actitud crítica*. Escuchemos a Andrés Bello:

*¡Jóvenes, Aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia de pensamiento! Bebed en las fuentes; a los menos en los raudales más cercanos a ellas. Interrogad a cada civilización en sus obras; pedid a cada historiador sus garantías. Esta es la primera filosofía que debemos aprender de Europa*¹⁰¹.

Pero, ¿Hemos hecho auténtica filosofía? ¿Qué caracteriza o distingue si una filosofía es auténtica o no? ¿En qué se basa la autenticidad de la filosofía latinoamericana? Hemos dicho que los grandes filósofos nunca se preguntaron si su filosofía era original y auténtica. Simplemente se pusieron a filosofar. De *la actitud*, de cómo resolvieron sus problemas se dio la autenticidad. En este sentido, la autenticidad de la filosofía latinoamericana depende de la *actitud* de cómo enfrenta su realidad: *Auténtica en la actitud frente a la realidad a qué ha de enfrentarse el filósofo*¹⁰². De la actitud que tomemos frente a ella y de la lucidez y creatividad para resolverla. Inauténtica será la *repetición* y la *copia*. Platón, Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Locke o Hegel

⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 26-39

¹⁰⁰ ZEA, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana*. ANUIES, México, 1976., p. 18.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁰² *Ibíd.*, pp. 21-27.

no se preocuparon por hacer auténtica filosofía, sólo buscaron dar solución a los problemas que su realidad les planteaba. Ciertamente influyó su genio y talento, pero siempre partieron de su realidad. Unas veces sometiendo a crítica lo anterior, otras veces ofreciendo alternativas. En este sentido, la filosofía latinoamericana será auténtica si parte de su propia realidad y si busca dar soluciones y alternativas adecuadas a ésta.

Pero no sólo la actitud del filosofar es característica de autenticidad, también es la *búsqueda* de lo que *se pretende y quiere lograr*. ¿Qué se busca? ¿Qué queremos lograr? Nuestro filosofar latinoamericano busca conocer la verdad y también compartir la verdad desde su propia experiencia circunstanciada. Sabemos que no hay una verdad absoluta, universal y válida para todo hombre, sino que ésta con frecuencia es relativa y que por lo mismo está sujeta a revisiones para expresarse de mejor forma. Finalmente también, la filosofía latinoamericana busca desentrañar su identidad: *Se busca lo que somos, lo que hemos sido y lo que podemos seguir siendo*¹⁰³.

Pero, ¿A caso ésta búsqueda de identidad y atención a las circunstancias de la filosofía latinoamericana, no es *relativismo* o *particularismo*, que va en detrimento de la universalidad de toda la filosofía?

Ésta cuestión, propició un diálogo en torno a la postura de Leopoldo Zea sobre la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana, que todavía llega hasta nuestros días.

5.3. El diálogo en torno a la *originalidad y autenticidad* de la filosofía latinoamericana.

A finales de los años sesenta y principios de los setenta, tuvo lugar un intenso debate en torno a la cuestión sobre la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana. El debate no ha terminado y todavía está presente. Esto significa que no ha sido una discusión superflua, sino que tiene especial importancia, porque no se trata sólo de dos notas características de nuestra filosofía, sino que se trata de la esencia misma de nuestro filosofar y del ser y quehacer de la filosofía latinoamericana.

¹⁰³ *Op. Cit. La filosofía americana.*, p. 104.

En este apartado sólo abordaremos a ciertos autores que dialogan directamente con Leopoldo Zea, ya sea siguiendo sus planteamientos o criticando radicalmente sus premisas y presupuestos. Dejamos de lado aquí las críticas a su *filosofía de la historia e historia de las ideas*, que han sido más estudiadas y criticadas.

El debate se inició entre dos discípulos de José Gaos: Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. De acuerdo con Horacio Cerutti Guldberg, ambos se enfrentaron en más de dos ocasiones, al grado de que el debate continuó hasta la obra póstuma de Salazar Bondy en sus *Diálogos indios*¹⁰⁴. El mismo debate, es uno de los antecedentes del nacimiento de la filosofía de la liberación.

Augusto Salazar Bondy, realizando una síntesis apretada de la filosofía hispanoamericana, parte del presupuesto de que sólo poseemos datos fidedignos de ésta a partir del siglo XVI. Y analizando las distintas corrientes filosóficas acuñadas y cultivadas por los filósofos hispanoamericanos, desde la escolástica hasta la analítica y lingüística, desde Juan Bautista Alberdi hasta Ernesto Mayz Vallenilla, Bondy llega a la conclusión de que nuestra filosofía no es original ni auténtica porque tiene más rasgos negativos que positivos¹⁰⁵ expresados en el desacuerdo que existe entre los mismos filósofos sobre la existencia o no de una filosofía original y auténtica.

¿Por qué razón Salazar Bondy niega la existencia de la originalidad y autenticidad de nuestra filosofía? Bondy señala varios argumentos.

- El *ontológico*. América Latina tiene un *defecto de ser*, ausencia de un *ser pleno*, porque su ser es *carencial y defectivo*, que al interpretar la realidad ofrece una imagen incorrecta y distorsionada de la vida real.
- El *cultural*. Hispanoamérica posee un hondo defecto de cultura, porque está alienada por una cultura de dominación, que origina una conciencia *mistificada, enajenada y enajenante*, que imita y repite un pensar ajeno a su realidad vital e histórica, propiciando una filosofía sin vigor espiritual ni rigor intelectual.

¹⁰⁴ GULDBERG, Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3ª. Ed. FCE. 2006. Cf., pp. 263-273.

¹⁰⁵ BONDY, Salazar Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI. 18ª. Ed. 2004., pp. 33-72. La primera edición es de 1968.

- El *sociopolítico*. ¿Dónde se encuentra la causa de ésta situación? Salazar Bondy responde que está en la situación socio-política de *subdesarrollo, dependencia y dominación*. De ahí concluye que:

*El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y marginados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental*¹⁰⁶.

Salazar Bondy, también sugiere que nuestra reflexión filosófica debe sumergirse en la realidad histórica de nuestra comunidad, sin depender de los centros de poder, para construir un pensar *riguroso, realista y transformador*, que cancele el subdesarrollo y la dominación, reconociendo que la reflexión posee un carácter provisional e instrumental.

Pero, la tesis de Salazar Bondy, hoy parece insostenible, porque hace depender el desarrollo filosófico de las condiciones socio-económicas. Para Salazar Bondy habrá filosofía auténtica cuando no haya pueblos subdesarrollados. Y es que la filosofía ha florecido en las condiciones más difíciles (recordemos la filosofía de Boecio, la misma filosofía que nace en la Atenas de Platón y Aristóteles, y hoy la filosofía de la liberación en América Latina, etc.).

En América Latina el subdesarrollo no impidió la imaginación literaria y artística, hoy reconocida a nivel mundial, por ejemplo; en la obra de Neruda, Octavio Paz, Gabriel García Márquez, el arte de Botero o los muralistas mexicanos.

Leopoldo Zea responde a Salazar Bondy diciendo que la inautenticidad de la filosofía latinoamericana no es producto del subdesarrollo como si la filosofía auténtica sería consecuencia automática del desarrollo. Aceptar el presupuesto de Salazar Bondy, es para Leopoldo Zea, seguir dependiendo de las expresiones del hombre occidental, es repetir la misma historia, de que seremos plenamente hombres y tendremos auténtica filosofía cuando nos asemejemos al hombre occidental en su desarrollo. Para Leopoldo Zea, lo auténtico de nuestra filosofía, estará en la *actitud del hombre*, en la actitud del filósofo latinoamericano para enfrentarse a esa realidad de subdesarrollo, de

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 89.

pobreza y marginación. La autenticidad *vendrá de 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*¹⁰⁷.

Para Leopoldo Zea, la filosofía por más inauténtica que haya sido en la historia pasada, tiene algo de auténtica, porque de sus intentos y fallas puede deducirse lo auténtico y positivo de ésta filosofía. Si la filosofía para serlo debe cancelar el subdesarrollo, es decir; si debe adoptar el marxismo como ideología para cancelar la situación histórica de dominación del pueblo latinoamericano, Salazar Bondy, ¿No tendría que preguntarse si el marxismo adoptado no es una de las variantes que corresponden a los centros de poder, que en su movimiento dialéctico incluía en sí al colonialismo y al imperialismo a superar?

A todas luces, el debate recae, en la cuestión sobre la relación entre filosofía e ideología, en la relación entre filosofía y política: ¿Nuestra filosofía debe desentenderse del orden social y político y por eso debe ignorar su aspecto ideológico? Somos del pensar que no. Pero el problema es saber, ¿Qué o cuál ideología o bajo qué racionalidad? Sin embargo, esto no significa reducir nuestro filosofar únicamente a estas cuestiones, desatendiendo otros temas fundamentales de la tradición filosófica universal, como el problema del Ser, Dios, la muerte, la vida, la cultura, la existencia, el hombre, el conocimiento, etc.

Sobre la posibilidad y existencia de una filosofía de nuestra América, Leopoldo Zea concluye frente a Salazar Bondy, que sólo cabe una respuesta; que la filosofía:

*No sólo es posible, sino que lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad. En esta filosofía, en la de lo que ha sido posible realizar, está la base de lo que se quiere seguir realizando*¹⁰⁸.

¹⁰⁷ ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Op. Cit., p. 113 ss. La primera edición es de 1969.

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 117.

Otra de las polémicas en torno a la originalidad y autenticidad de la filosofía fue la suscitada entre Leopoldo Zea y la filosofía analítica. La filosofía analítica fue propulsada en México por Robert Schirokauer Hartman (1910-1973) que venía de Alemania y Estados Unidos, y por Nicolás Molina Flores (1915- ¿?). En México formalmente nace a partir de 1967, con la fundación de la revista *Crítica*, del Instituto de investigaciones filosóficas de la UNAM promovida por Fernando Salmerón, Luis Villoro, Alejandro Rossi y otros.

En una mesa redonda de discusión sobre *el sentido actual de la filosofía en México*, en el que participaban Leopoldo Zea, Abelardo Villegas y José Luis Valcárcel por un lado; y por el otro, Luis Villoro y Alejandro Rossi y otros. Luis Villoro desde su postura analítica, –refiriéndose a Leopoldo Zea– señalaba que en México *no existía una tradición o escuela filosófica vigente* porque carecía de *rigor* y de suficiente *profesionalismo*¹⁰⁹. Dicha filosofía, carecía de especificidad *científica y técnica*, y se mostraba incapaz para *crear sistemas filosóficos*. Luis Villoro, veía en la obra de Leopoldo Zea, *una especie de invención personal, más emparentada con la creación literaria que con la científica*, y sostenía que *el camino a la originalidad* de una filosofía latinoamericana, no pasaba *por la peculiaridad, sino por la hondura y el rigor del pensamiento*, por un *tratamiento riguroso y profesional*. Por su parte, Alejandro Rossi, consideraba que la filosofía mexicana ponía *el acento más en sus aspectos ideológicos y culturales que en sus posibles aciertos o defectos filosóficos*. Es decir, era más ideología que filosofía. Por lo cual, todavía estaba por *escribirse un trabajo que valorase filosóficamente la lógica*; por ejemplo, de Porfirio Parra.

A estas críticas responde Leopoldo Zea, dos años después, en 1969, en su obra, *La filosofía americana como filosofía sin más*, misma en la que respondió a Salazar Bondy.

Frente a Luis Villoro, Leopoldo Zea afirma que Antonio Caso, José Vasconcelos o Samuel Ramos ciertamente no formaron una tradición filosófica, porque formar escuelas no es la única finalidad de la filosofía, sino que la importancia reside en filosofar y hacer filosofía.

¹⁰⁹ MEDIN, Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. FCE-UNAM. 1ª. Ed. 1998., p. 211 ss.

Desde Sarmiento hasta Mariátegui y otros, ya se puede hablar de una verdadera tradición filosófica distinta, que no puede ser borrada en nombre *del rigor y del profesionalismo*. ¿Acaso la verdadera y única tradición filosófica es la que emana del positivismo lógico, la escuela analítica y lingüística, vinculadas a Russel, Carnap, Moore, Wittgenstein, Bachelard y Gonseth? Para Leopoldo Zea, parece que se vuelve a repetir la experiencia del positivismo del siglo XIX e inicios del XX. La creencia de que la adopción del positivismo, bajo la *ciencia* y la *técnica*, y ahora, con la *nueva lógica* del círculo de Viena nos permitirá alcanzar el desarrollo científico y técnico de los pueblos desarrollados, es insostenible. Y es que Luis Villoro había afirmado que sólo tendríamos *escuela filosófica propia* cuando alcanzáramos un *nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados*¹¹⁰. Luis Villoro olvidaba que precisamente el positivismo del pasado, al desatender la realidad propia de pobreza y subdesarrollo de América Latina, en nada cambió la relación de subordinación al modelo que nos inspiraba. La nueva lógica tampoco cambiaría esta situación. La ciencia y la técnica habían sido puestas al servicio de la servidumbre y capacidad de dominio que se quería extender a la misma filosofía.

En cuanto a la falta de capacidad para la creación de sistemas filosóficos, Zea reconoce que quizá, Vasconcelos es el único que intentó crear un sistema, pero no ha sido la principal preocupación de la filosofía latinoamericana, por ejemplo; en Antonio Caso, Alejandro Korn o Francisco Romero. Nuestra filosofía se ha caracterizado quizá por la agudeza de algunas reflexiones, pero ha puesto la entereza en resolver problemas concretos, de una realidad que no es sólo *lógica y metodología*. Nuestra filosofía se ha preocupado más de problemas sociales, políticos y culturales. Ha sido una filosofía comprometida más con su realidad que preocupada por ajustarse a los cánones de la filosofía científica. Ahí está la actitud de Bilbao, Lastarria, Mora, Alberdi, José Vasconcelos, José Martí o Simón Bolívar. Además, hoy, ya nadie se preocupa por crear sistemas. Ahí están los intentos de Heidegger o Sartre, que terminaron en novelas, cursillos, ensayos o teatro. En este contexto, Leopoldo Zea reconoce que es:

¹¹⁰ *Op. Cit. ZEA. La filosofía americana como filosofía sin más.*, p. 49 ss.

Bienvenido este rigor y profesionalismo, pero entendiéndolo como un instrumento para cambiar una situación que debe ser cambiada, y para entender mejor, también una tradición que debemos asimilar. (...) Filosofar, pura y simplemente filosofar para resolver nuestros problemas¹¹¹.

Por su parte, Alejandro Rossi, afirmaba que la filosofía era más ideología que filosofía. ¿Acaso las posturas de Marx, Dilthey, Scheler, Mannheim, Heidegger, Sartre, Merleau Ponty, Camus, Toynbee y Marcuse no han sido ideológicas? Según Leopoldo, la misma metafísica, los mismos sistemas filosóficos desembocan en una ideología. Muchas obras filosóficas contienen ideología, por ejemplo; *La república, La política, La ciudad de Dios, El discurso del método, La fenomenología del espíritu*. Alejandro Rossi olvidaba con Luis Villoro que Gottfried Leibniz al ordenar el mundo individualista de mónadas que hizo patente René Descartes propiciará el nuevo orden liberal burgués. Lo mismo puede decirse de Alfred Jules Ayer, que al recrear la filosofía como ciencia posibilitará la continuación de ese mismo orden liberal burgués dominando la naturaleza con una técnica más perfecta. Lo que pasa es que la realidad de nuestra filosofía exigía una postura ideológica que se empeñara en resolver los problemas más cercanos y urgentes, tales como el de la pobreza, el subdesarrollo o la relación de subordinación al mundo occidental. Por eso, ante la analítica, escribe Leopoldo:

La filosofía es algo más que ciencia rigurosa, 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 técnicos¹¹².

Esto no quiere decir que nos desentendamos de una filosofía como ciencia rigurosa y técnica, ni de una lógica que aporta las reglas al mismo rigor, pero es necesario saber *cómo se hace y para qué se hace*.

Empero, la postura de Luis Villoro ha evolucionado con el tiempo y sin deslindarse de la filosofía analítica se acerca críticamente a la postura de Leopoldo Zea, al afirmar que la historia de América Latina, desde sus inicios, puede leerse como *una lucha constante por liberarse de las distintas formas de*

¹¹¹ *Ibidem.*, p. 61.

¹¹² *Ibidem.*, p. 46-47.

*dominación*¹¹³, por la supresión del sometimiento de unos hombres por otros. Desde el punto de vista espiritual la historia de América ha sido un esfuerzo por alcanzar una cultura y un pensamiento auténticos, en el intento de romper nuestra enajenación de formas de pensamiento prestadas y lograr la *autonomía* que nunca hemos alcanzado. Nuestra filosofía tiene la obligación de *reflexionar sobre las vías y condiciones de realización de una comunidad libre y racional*.

Luis Villoro reconoce que América Latina está enferma de discursos ideológicos, pero proclamar el fin de las ideologías es una *salida de avestruz*. Lo prudente es averiguar por *la vía racional en qué consiste un pensamiento ideológico, para reconocerlo y aclarar su función*. ¿Luis Villoro acepta que una ideología sigue siendo una vía racional para la filosofía latinoamericana? Si es así ¿Qué ideología? ¿A caso sigue siendo la que emana de la analítica?

Volviendo al tema de la autenticidad de la filosofía, Luis Villoro analiza un problema que a nuestro juicio es vital para la filosofía latinoamericana, a saber: *el reto que plantea la globalización sobre la relación entre el proceso de unificación de los particularismos con lo universal*. La relación entre culturas particulares y cultura universal. Dicho con sus palabras: *universalismo frente a particularismo cultural*. Filosofía universal frente a filosofía latinoamericana. El dilema entraña un conflicto de valores, ¿Hasta dónde sacrificar unos y optar por otros? ¿Cómo afirmar características particulares sin dañar el acceso a lo universal? ¿Cómo asumir una cultura ajena sin dañar la propia identidad? Esta dualidad debe ser superada según Luis Villoro, si en lugar de universalidad hablamos de *integración de lo particular a una unidad superior*. Si en lugar del particularismo se afirma una cultura autónoma, integrada, libre de enajenación. Así, *Integración, unidad, comunicación y autonomía* serían los rasgos de la *autenticidad*. Empero, el dilema según Villoro, podría reemplazarse por una oposición más clara y radical: *cultura auténtica frente a cultura inauténtica*¹¹⁴.

Pero, ¿Qué diferencia existe entre una y otra? ¿Cuándo una cultura o filosofía es auténtica e inauténtica? Según Luis Villoro, una persona es auténtica cuando es congruente con sus *razones* y sus convicciones, con sus *motivos*

¹¹³ VILLORO, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. FCE. 2ª. Ed., 2007., p. 12. Ss.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 156ss. Especialmente el ensayo: *Autenticidad en la cultura*.

de creencias y actitudes¹¹⁵. *Autenticidad es toda convicción que se funda en razones propias y personales*: En cambio, inautenticidad es cuando se toman prestadas razones ajenas sin someterlas a discusión, cuando se reiteran argumentos sin examen crítico y se recibe pasivamente el pensamiento de otros. Esto es aplicable a la filosofía, a la ética, a la política y a la ciencia. Será auténtica una filosofía y cultura latinoamericana cuando exprese la *autonomía de la razón*. Inauténtica será cuando dependa de un discurso ajeno. Y será *ideología*, la reiteración de creencias aceptadas sin discusión, que sirven a los intereses de los grupos que las formulan.

Pero la cultura también obedece a *motivos*. El motivo induce a la acción, guía nuestro comportamiento, deseos, intereses e impulsos emotivos. La autenticidad se da cuando nuestros comportamientos responden a sus motivaciones y fines. Pero es inauténtica cuando no satisface necesidades, fines y deseos reales de una comunidad. Repetir creencias y actitudes que corresponden a motivaciones ajenas y a otros grupos sociales es formar una cultura inauténtica, es imitar, y a la postre es ideología.

Concluyendo, para Luis Villoro, autenticidad quiere decir, *autonomía de la razón*. Y respecto a los *motivos* que impulsan a la autonomía, significa *congruencia con la vida real*. Por lo tanto, la filosofía y cultura latinoamericana será auténtica cuando sea *autónoma* en su razonar y no imite ideas prestadas sin revisión crítica ajena a sus necesidades reales. Pero también la filosofía será auténtica cuando formule un *pensamiento disruptivo*¹¹⁶, esto es, cuando ponga en cuestión las creencias adquiridas, cuando se emancipe de las convenciones y rompa la sujeción a los aparatos conceptuales que reiteran un dominio, esto es, la filosofía será auténtica cuando sea un *pensamiento de liberación*.

En la polémica de Leopoldo Zea y Luis Villoro sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana se confrontan, la concepción historicista y la visión analítica. Ante estas posiciones antagónicas, Gabriel Vargas Lozano propone una alternativa para salir del escollo: Consiste en aceptar tres aspectos:

¹¹⁵ VILLORO, Luis. *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI. 18ª. Ed. 2008. Cf., pp. 74-175.

¹¹⁶ Op. Cit. *El concepto de ideología*. P. 125. Véase su Ensayo: *Filosofía y dominación*.

- *La autenticidad del individuo en cuestión.*
- *La autenticidad de la filosofía en tanto que es expresión de una cultura.*
- La necesidad de reconocer que *no hay una sola concepción de la universalidad*, pues, ésta depende de otra cuestión: cuando se abordan cuestiones de filosofía práctica, como la ética, la filosofía política, filosofía de la historia o filosofía de la cultura, forzosamente deben incorporarse problemas que afectan al concepto único de universalidad¹¹⁷.

Por otro lado, Francisco Miró Quesada, también mantuvo una vigorosa polémica con Leopoldo Zea desde 1946, año en que ambos se conocieron. Ambos diferían desde el inicio sobre cómo *debería ser* la filosofía latinoamericana. Para Leopoldo Zea la única manera de hacer filosofía auténtica en América Latina era pensar a fondo sobre *nuestra propia realidad* y desentrañar el *sentido de la historia*, mientras que para Miró Quesada, hacer *filosofía auténtica* consistía en meditar sobre los grandes temas de la filosofía clásica y universal, tratando de hacer aportes relevantes a los problemas tratados¹¹⁸. Para Miró Quesada era irrenunciable un filosofar técnico, *cuidadoso* y *riguroso*, de *análisis científico*, *claro* e *inteligible*, que afirmara nuestra condición humana a través de la creación de una *cultura auténtica*.

Desde los años 50 y 60 la polémica derivó en un debate entre dos posturas antagónicas, entre regionalistas y universalistas. Posturas que hoy tienen una posición más conciliadora. Sin embargo, debe resaltarse que la interpretación de Miró Quesada sobre la búsqueda de una filosofía auténtica y original reside en afirmar que no se trataba de un sueño guajiro, sino de un gran *proyecto* intelectual pensado desde hace más tres generaciones:

¹¹⁷ LOZANO, Gabriel Vargas. *Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX. Filosofía de la cultura en México*. Varios. Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo y Plaza y Valdez. 1997., p. 106.

¹¹⁸ QUESADA, Francisco Miró. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Col. Tierra Firme. FCE. 1974., pp. 7- 21.

- La generación de los *patriarcas*.
- La generación de los *forjadores*.
- La generación *técnica* o también *joven*, hasta desembocar en una cuarta generación, en la que ya se verifica y se muestra una verdadera, auténtica y original filosofía, expresada en una amplísima variedad temática.

El proyecto de filosofar auténticamente nace lleno de *carencias*. Después de que América Latina rompa con la colonia, también rompe con su tradición cultural. La filosofía enseñada era de tradición clásica y medieval que repetía mecánicamente ideas. De pronto, unos hombres inconformes con ello empiezan a leer filosofía. Tratando de comprenderla, devoran las novedades de la filosofía europea y las comienzan a enseñar. Ellos son los *patriarcas*. No conocían los sistemas filosóficos, no sabían griego ni latín. Trataron de *entender* lo que leían pero no lo *comprendían*, porque no tenían una tradición filosófica. Esto provocó un *desajuste*, un *desenfoque*, porque sólo la filosofía europea era la única que debían conocer y estudiar. Ante el desajuste, los patriarcas entendieron que su tarea era preparar a las futuras generaciones de discípulos para que pudieran leer a los grandes maestros de la filosofía occidental¹¹⁹.

Los patriarcas enseñan a la *generación intermedia*¹²⁰ la filosofía de Henri Bergson, Benedetto Croce, Nietzsche, el neokantismo y la filosofía de la cultura. Inician la batalla contra el positivismo. Estudian con seriedad y con vehemencia, pero sienten *carencia* en su filosofar. Sienten la exigencia de ir a los textos mismos, a los clásicos. Pero primero debían estudiar las lenguas clásicas y extranjeras para recuperar la tradición *perdida* o *anabásica*. Descubren que para comprender a los autores inmediatos, necesitaban comprender a los antecesores de éstos y así llegar hasta el origen. Era una tarea *descendente*, de *retroceso al origen*. Exigía la reconquista de la modernidad y de ésta a la antigüedad.

¹¹⁹ *Ibidem.* p. 45. entre los *Patriarcas* están: Caso, Vasconcelos, Vaz Ferreira, Korn, Medina, Deustua, Farías Brito, etc.

¹²⁰ Los miembros de la *generación intermedia* son: Emilio Oribe, Samuel Ramos, Francisco Larroyo, Guillermo Héctor, Víctor Andrés Belaúnde, Francisco García Calderón, Oscar Miró Quesada, Honorio Delgado y Mariano Iberico. La Generación joven o cuarta Generación: Frondizzi, Virasoro, Reyna, Ardao, Pucciarelli, Cruz Costa, Francovich, Vallenilla, Máynez, Villoro, Zea, etc.

Empero, el pensador latinoamericano siente la necesidad de tener también una tradición propia y comienza a escribir sobre la historia de las ideas de sus países. Inicia un movimiento recuperativo vernáculo. Son los discípulos de los primeros discípulos, o generación *joven*. Ellos buscan llevar el proyecto de los patriarcas hasta sus últimas consecuencias a través de una delicada especialización científica, técnica y humanística. La tarea no es fácil. La pregunta inicial consistía en saber sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Pero se enfrentan al problema de si hacer filosofía auténtica significaba hacer filosofía europea. Nacen así dos concepciones complementarias: La concepción *estática* y la concepción *dinámica*. Por un lado se buscaba comprender el sentido profundo del filosofar europeo, de sus sistemas y teorías. Pero, para captar su sentido, se requería pensar sobre el problema, distinguir sus aspectos, su conexión con otros problemas y sus posibles soluciones. Se trataba de *re-pensar lo pensado* y al hacerlo, era ya pensar por sí mismos. Se trascendía el pensamiento del otro, distanciándose de él y se generaba una nueva visión del problema re-pensado. El sentido dinámico, lograba un pensar *diferencial* en el replanteamiento. La filosofía era ya original y auténtica porque se re-planteaban los grandes problemas de los filósofos europeos desde su comprensión particular.

Pero los filósofos latinoamericanos al comparar su reflexión con la filosofía europea, sintieron un *complejo de inferioridad* y un desgarramiento de *labilidad ontológica*, que los hacía oscilar entre la *fe* y la *duda* para concretizar el proyecto. Sabían que era posible, pero tenían duda de poder lograrlo. Ante esta situación, la generación joven se bifurca en dos tendencias de respuesta: la respuesta *afirmativa* y la respuesta *asuntiva*. Para la primera, la autenticidad ya era posible. Para la segunda, debían esperar en el futuro.

La actitud *afirmativa*¹²¹ postulaba la toma de conciencia de nuestra circunstancia histórica, de la realidad vernácula, del desentrañamiento de nuestro propio ser, y exigían responsabilidad y compromiso del filósofo hacia los problemas y circunstancias que vivían. En cambio, la actitud *asuntiva*¹²², postergaba el proyecto para otra generación que poseyera las circunstancias

¹²¹ *Ibidem.*, p. 77ss.

¹²² *Ibidem.*, p. 81 ss.

culturales propicias para tal fin. Mientras tanto, se preparan con las nuevas técnicas. Deciden estudiar la filosofía europea, sus problemas y teorías para después aportar soluciones. Piensan que al tratar los temas de la filosofía universal, sean especulativos o prácticos, ella tiene un valor intrínseco que trasciende la época histórica. La especulación de temas puros y abstractos puede llevar a resultados profundos y duraderos, y a través de ellos, podían afrontar mejor la misma realidad. La originalidad advenía re-pensando los temas de la filosofía universal.

Miró Quesada se inclina por la línea *asuntiva*, pues afirma que lo principal es *contribuir al crecimiento y maduración del pensamiento latinoamericano*. Por eso, debe *dedicar sus mejores esfuerzos a la práctica de la filosofía occidental*. Pues:

*Aunque su única actividad consista en la especulación pura sobre temas abstractos y generales, con pretendida validez universal y suprahistórica, que nada tengan que ver con su realidad inmediata, estará cumpliendo con su responsabilidad. Y tal vez en esta manera esté más cerca de la realidad*¹²³.

Años después (1981), Miró Quesada afirma que desde la *tercera*, pero sobre todo, en la cuarta generación, *la filosofía latinoamericana ha alcanzado, en todos los campos, un empuje y una originalidad que le confiere innegable importancia*. El proyecto de las generaciones pasadas, *se ha transformado en realidad*. Y hoy día *hay auténtica filosofía en América Latina*. Ya no se trata de un simple despertar y proyecto, sino de *proyecto y realización*¹²⁴. Francisco Romero hablaba de *normalidad filosófica* en la época de los forjadores. Ahora, según Miró Quesada, hemos llegado ya a la etapa de *naturalidad filosófica* en América Latina. Pero, ¿Cuál es el criterio para saber si un filósofo hace filosofía auténtica? Según Miró Quesada:

*Se hace filosofía auténtica cuando se piensan los problemas a fondo, cuando se sigue el pensamiento hasta las últimas consecuencias, cuando por el hecho de hacer esto se desemboca en una solución o simplemente en un planteamiento personal que contribuya a esclarecer el problema abordado o acercarse con mayor eficacia a su simple solución*¹²⁵.

¹²³ *Ibidem.*, p. 118.

¹²⁴ QUESADA, Miró, Francisco. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. Tierra Firme. FCE. 1981., p. 16.

¹²⁵ *Ibidem.* p. 20.

Esto es precisamente lo que la filosofía en América Latina está ya realizando. Sólo que Miró Quesada, matiza su postura frente al *rigor*. Ahora sostiene que: *Toda la filosofía no puede ser rigurosa (...) y –más aún– la pérdida del rigor no significa pérdida de orientación, imposibilidad de llegar a conocimientos de validez universal.* Y como el rigor no es tan fácil de distinguir, hay que tomar *una actitud abierta*.

A todo este debate, podríamos añadir otras posturas¹²⁶. Pero lo que aquí nos interesa señalar, es que ante el problema que persiste, entre la visión *particularista* de Leopoldo Zea y sus seguidores; que formulan una filosofía desde la problemática que la realidad y la circunstancia latinoamericana plantea, y la postura *universalista*, que trata de abordar los grandes temas de la filosofía universal y europea sostenida por muchos filósofos; entre ellos, Salazar Bondy, Alejandro Rossi, Luis Villoro, Miró Quesada y otros, pensamos que hace falta una visión conciliadora entre ambas posturas. Según Ardao, ambas posturas en América Latina han sido justificadas. Sin embargo, José Luis Gómez Martínez¹²⁷, sostiene que entre ambas posturas antagónicas lo que ha faltado es un diálogo razonable.

Y quizá, hoy día, quien ha ofrecido una posible mejor solución conciliadora a ésta cuestión, no perfecta, ha sido Mauricio Beuchot. Mauricio Beuchot, después de la muerte de Leopoldo Zea, escribió que entre los aciertos de Leopoldo Zea, sobresalían; que la filosofía mexicana y latinoamericana abordaba los problemas propios de América Latina, pero sobre todo, que la filosofía podía *adoptar métodos y modos de pensamiento* europeos para *usarlos y aplicarlos a lo nuestro*, dando como resultado algo *diferente y peculiar*, que podríamos llamar filosofía mexicana o latinoamericana¹²⁸.

Desde esta perspectiva, Mauricio Beuchot *adopta y adapta* del pensamiento y de la tradición filosófica escolástica, la racionalidad de la *hermenéutica analógica*, la cual aplica a la filosofía latinoamericana, a su misma realidad y a otros temas relevantes.

¹²⁶ La postura *desarrollista* de Francisco Romero y la ética de *emancipación liberadora* de Enrique Dussel y Andrés Roig, o la posición *liberadora y problemática* de Cerutti Guldberg, etc.

¹²⁷ MARTÍNEZ, Gómez José Luis. *La crítica ante la obra de Leopoldo Zea*. En <http://www.ensayistas.org/jlgomez/estudios/zea-critica.htm>. 2009. p. 1.

¹²⁸ BEUCHOT, Mauricio. *Leopoldo Zea (1912-2004)* En *Letras Libres*. Cf. <http://www.lettraslibres.Com/index.php?art=9738>.

Mauricio Beuchot, discute y propone *la injerencia de la hermenéutica en la búsqueda de la identidad de la filosofía latinoamericana*, pues ésta, está buscando su identidad al tratar de definirse y justificarse.

Según Mauricio Beuchot, se requiere de una hermenéutica porque que la hermenéutica es *la disciplina de la interpretación de textos*¹²⁹. La hermenéutica está situada entre la ciencia y el arte. Es *ciencia* porque reúne las condiciones para tener un objeto y un modo de proceder. Pero no es pura ciencia porque requiere de una aplicación. Y en esto, es *arte*, porque sigue ciertas reglas mínimas de procedimiento para lograr una obra.

El texto es el objeto a interpretar. Puede ser *escrito, hablado o actuado*¹³⁰. El texto es emitido por un autor y recibido por un intérprete. *Escritor y lector* se relacionan mediante el *texto*. Para entender el texto, el lector requiere de un *código lingüístico o cultural* para captar lo escrito por el autor. Debe tomar en cuenta el *contexto del código: la cultura o la tradición en la que su ubica*. Tanto el autor y el lector se fusionan en un horizonte de comprensión. Ambos ahí se compaginan. Pero la comprensión nunca es completa, sólo es proporcional y parcial. Por eso, Interpretar es poner un texto en su contexto, y contextualizar, también es *colocar lo particular en lo universal*.

En la interpretación hay un pretexto, conocer el significado del texto. El significado puede partirse en dos: en *sentido* y *referencia*. *Sentido* es lo que captamos o comprendemos cuando escuchamos una expresión. *Referencia* es aquello a lo que la expresión remite, lo que designa, sea cosa, estado de cosas u objetos que señala. De este modo la hermenéutica consiste en comprender el sentido de un texto.

Pero la hermenéutica también es un instrumento útil para el estudio de los fenómenos culturales, que pueden ser vistos y estudiados como textos, porque se interesa por el *qué y por qué* de una cosa, por el fin y la forma de su especialidad. Como la filosofía latinoamericana es un fenómeno cultural, necesita de la hermenéutica para buscar lo que la *constituye como tal (identidad)* y también su *finalidad*, aquello que *pretende como tal, (justificación)*.

¹²⁹ BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Herder, 2004. P. 34. Ss.

¹³⁰ *Ibíd.* p. 35.

Para Mauricio Beuchot, la hermenéutica analógica es *el instrumento adecuado para estudiar el sentido de la filosofía latinoamericana. Para leer los discursos, para captar y discernir lo que los hace ser latinoamericanos y no europeos o norteamericanos*¹³¹.

¿Por qué ha de ser hermenéutica analógica? Para Mauricio Beuchot, no se trata de cualquier hermenéutica, sino de una *hermenéutica analógica*. La hermenéutica analógica: *es una construcción teórica que consiste en la interpretación vertebrada según el modelo de la analogía, entre la univocidad y la equivocidad*¹³². En la semántica hay tres modos de atribuir un predicado a un sujeto: el *unívoco*, el *equívoco* y el *análogo*:

- La *univocidad* es la significación *idéntica* para todos los significados.
- La *equivocidad* es la significación *diferente* para todos los significados, es oscura y confusa, y se aplica de modo diferente a los individuos que significa.
- La *analogía* es el modo de significación de un sujeto que está entre lo unívoco y lo equívoco. Se predica de sus sujetos en parte igual y en parte diferente. La analogía ni es pura identidad ni es pura diferencia. Está entre una y otra. La analogía preserva la diferencia, incluso la privilegia por encima de la identidad.

La *univocidad* pretende interpretar como única vía un texto de forma clara y distinta, haciendo que las demás sean inválidas o falsas.

La *equivocidad* acepta tantas interpretaciones cuantos intérpretes haya. Pueden ser confusas y relativistas al no seleccionar criterios suficientes para distinguir cuáles son válidas y cuáles no.

La *analogicidad* acepta que no hay una sola interpretación válida, sino más de una; pero tampoco todas son válidas, sino un grupo de ellas, en el cual, se pueden señalar grados de aproximación a la verdad textual o la verdad del texto; es decir, requiere de una jerarquía de interpretaciones que permita establecer cuáles se acercan a la verdad del texto y cuáles se alejan.

¹³¹ BEUCHOT, Mauricio. *La hermenéutica analógica y el problema de la filosofía latinoamericana. La hermenéutica en América Latina. Analogía y barroco*. Samuel Arriarán, Coordinador. ITACA. 2007., p. 23.

¹³² *Ibidem.*, p. 24ss.

La *analogía* es el *equilibrio* entre el extremo univocista y equivocista. Al univocismo pertenece el cientificismo reduccionista o particularismo. Al equivocismo pertenece un relativismo irreductible o universalismo. En la actualidad estamos distendidos entre el univocismo cientificista y el equivocismo de los posmodernos. Para unos solo puede haber una interpretación válida. Para otros toda interpretación es válida. Todo se hunde en la relatividad y la subjetividad. De ahí que es tiempo de recuperar la interpretación analógica porque guarda el equilibrio entre ambos.

La analogía es *semejanza*. Algo entre la identidad y la diferencia. Tiene más de diferencia que de identidad; sin embargo, en la semejanza predomina la diferencia. Por eso, la analogía puede ayudar a integrar lo particular en lo universal, sin que lo particular se destruya, devorado por lo universal. En una hermenéutica analógica hay más cabida para lo particular y diferencial que para lo universal, idéntico y homogeneizador. La hermenéutica analógica permite interpretar la filosofía latinoamericana como un fenómeno cultural que optima la particularidad y una parte de universalidad, pero resalta que lo particular es más grande y fuerte que lo universal.

La filosofía de Otto Apel y Jürgen Habermas sería universalista, porque la construcción del otro es demasiado unívoca, al grado de borrar las características que matizan y diversifican otras culturas, como la latinoamericana. Pero hay posturas relativistas y particularistas o equívocas en las que sólo cuenta la diferencia y no la identidad que da la comunidad. Este es caso de Richard Rorty y de Emmanuel Levinas. También la filosofía latinoamericana sería relativista, especialmente, de Enrique Dussel¹³³. Lo mismo podríamos decir de las posturas de Leopoldo Zea. Aunque para éste, la universalidad será posible cuando los latinoamericanos abordemos los problemas que todo hombre se plantea. Pero, aquí volvemos nuevamente a la equivocidad, porque cada hombre se plantea los problemas según su propia cosmovisión, según su situación y realidad histórica, y puede ignorar la perspectiva de universalidad.

¹³³ *Ibidem.*, pp. 28-29.

De todo esto concluimos, siguiendo a Mauricio Beuchot, la importancia de acudir a la analogicidad para insertarnos en tanto otros análogos a la universalidad, y en tanto otra filosofía particular a la filosofía universal, sin perder las características diferenciales propias. Si aceptamos esta visión analógica, la filosofía latinoamericana tendrá continuidad con la filosofía europea, sin disolverse en ella, pero también sin disolverse en su mismidad y caer en un relativismo. En todo pensamiento filosófico se dan las dos fuerzas, de lo universal y lo particular: *Y podemos correr el riesgo de ser universalistas o particularistas, sin acordarnos de que lo universal se da encarnado en lo particular, que lo particular tiene su vida porque la participa de lo universal*¹³⁴.

El puro universalismo es univocismo. Disuelve las filosofías particulares en el todo de la filosofía universal, concretamente la europea. En cambio el equivocismo es particularismo, disuelve la universalidad en las filosofías particulares y regionales, como la latinoamericana americanista. Para evitar esto, es necesario aceptar un *analogado principal*, esto es, una *filosofía modélica*, un *paradigma ideal* que nos ayude a evaluar y criticar las distintas filosofías según su grado de aproximación o distanciamiento del ideal regulativo. *Ni universalismo reduccionista, ni particularismo irreductible*. Necesitamos de la *mediación*, el equilibrio y la medida, donde la filosofía latinoamericana sea vista en su especificidad, sus matices particulares, sin perder su conexión con la filosofía universal.

Estamos de acuerdo con Mauricio Beuchot al reconocer que la filosofía no se puede desconectar de lo griego y ni de lo europeo. También es cierto, que *no es posible pretender ser tan original como para sacrificar a la filosofía de la tradición que ha tenido y querer ser algo distinto*¹³⁵. Pensamos con Mauricio Beuchot y compartimos con él que se debe respetar la génesis de la filosofía y su pertenencia a esa tradición que comienza con los griegos. Sin embargo, esto no quiere decir, sólo repetir o imitar el modelo ideal y regulativo. Hace falta la autonomía de la razón, su parte disruptiva y liberadora, el rigor y profesionalismo del filosofar del que hablaba Luis Villoro, Salazar Bondy, Miró

¹³⁴ BEUCHOT, Mauricio. *Filosofía mexicana del siglo XX*. Torres Asociados. México, 2008., p. 319. Esto mismo es válido para la filosofía mexicana. Para Beuchot, la filosofía mexicana no debe desvincularse de lo universal ni olvidar sus exigencias propias.

¹³⁵ Cf. *Op. Cit. La hermenéutica analógica*. p. 30.

Quesada y que el mismo Mauricio Beuchot valora. Es cierto, hay variantes y matices, pero permanece lo sustancial y esencial. Romper esta con esta postura sería separarnos del diálogo razonable. No hay otras opciones de hacer filosofía en América Latina¹³⁶, aunque se diga que nuestra originalidad no es total y sólo es relativa¹³⁷. Pero, desde la analogía no sería relativista ni equivocista. La hermenéutica analógica permite a la reflexión sobre la filosofía latinoamericana la posibilidad de preservar su propia particularidad o especificidad latinoamericana, pero sin perder la vinculación con la filosofía universal.

Finalmente, es oportuno decir aquí que la *hermenéutica analógica*, actualmente busca interpretar la realidad latinoamericana no sólo a partir de fenómenos culturales de texto, de signo o símbolo, sino también se aplica a realidades vastas; como la educativa, cultural, jurídica, literaria, religiosa, histórica, política o sociales. Desde la hermenéutica analógica se busca *interpretar para transformar* y se compromete con la sociedad a la que *interpreta* y busca transformar¹³⁸. En esto reside su gran aporte y cuya riqueza, puede ayudar mucho a superar el dilema que dejaron las posturas antagónicas de la filosofía latinoamericana, entre universalistas y particularistas. Pienso que es esencial para esta solución, la asunción-afirmativa de la interpretación *analógica*, porque ella también aportará a la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana.

¹³⁶ CUELLAR, Arriarán Samuel. *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿Qué?* POMARES-UPN. Barcelona, 2007., p. 110.

¹³⁷ RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *La filosofía en Latinoamérica: Originalidad y método*. En PAIDEAIA. Universidad Gama Filho, Río de Janeiro. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lati/LatiRodr.htm>, p. 1.

¹³⁸ SOSA, Néida Beatriz. *Hermenéutica crítica y analógica. Diferencias y confluencias. La hermenéutica en América Latina. Analogía y barroco*. Op. Cit., pp. 40-41. Véase también: *Hermenéutica analógica, historia y política*. PESCADER, Carlos. *Ibidem.*, pp. 95-115.

6. HUMANISMO Y LIBERACIÓN: *EL HOMBRE COMO PROBLEMA*

6.1. La igualdad del hombre y de los hombres en la diversidad.

*Todos los hombres son iguales por ser distintos, pero no tan distintos que unos puedan ser más o menos hombres que otros*¹³⁹. Ésta es la tesis central que recorre todo lo largo y ancho de la obra de Leopoldo Zea. Por esta razón, su filosofía es reconocida como una filosofía *humanista, dialógica e incluyente*. Como una filosofía del ser humano, para el ser humano, no sólo como ente individual sino, y sobre todo, como ser social¹⁴⁰, porque para Leopoldo Zea, todos los hombres son iguales en su humanidad pero distintos en su particularidad.

La tesis de Leopoldo Zea no es nueva. Con matices diferentes ya había sido proclamada por la declaración de independencia de los Estados Unidos de Norteamérica desde 1776. Y posteriormente fue asentada por la ilustración francesa en la declaración de los Derechos del Hombre de 1789. Después reafirmada por la declaración universal de los Derechos Humanos de 1948. Empero, la novedad, pensamos, reside en la defensa apasionada de la dignidad del hombre latinoamericano, que acaece desde mediados del siglo XVI, entre la polémica de Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, cuando el hombre latinoamericano era considerado como un simple *homúnculo* y con apenas *vestigios de humanidad*. Desde ahí, creemos, el hombre en Latinoamérica es planteado *como problema*. Problema frente al cual, Leopoldo Zea ofrece su propia interpretación y ofrece su particular perspectiva antropológica; pero, ¿Por qué se plantea al hombre de Latinoamérica como problema? ¿Cuál es su visión del hombre latinoamericano? Ésta es la cuestión que intentamos estudiar en este último capítulo. Y para nuestro objeto, abordaremos algunos tópicos teóricos que han repercutido en la autoconcepción del hombre latinoamericano, tales como el colonialismo y neocolonialismo, marginación y barbarie, la dependencia y la liberación del hombre latinoamericano.

¹³⁹ ZEA, Leopoldo. *Autopercepción Intelectual*. Op. Cit., p. 13.

¹⁴⁰ ESPINO, Garcilazo Glafira. *Leopoldo Zea: Filósofo humanista latinoamericano (homenaje Póstumo)*. Facultad de filosofía Samuel Ramos. Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo. En *DEVENIRES*. Año V. Núm. 10. Julio 2004. México., p. 142.

*Toda filosofía es obra de un hombre y como tal se realiza en un determinado tiempo y lugar, siendo ésta la razón de su condición histórica*¹⁴¹. El pensamiento siempre dialoga con su circunstancia histórica. El hombre que filosofa se dirige a su circunstancia, porque los problemas que éste se plantea tienen su origen en su circunstancia, de ahí que sus soluciones sean también circunstanciales. De las circunstancias se extraen las ideas y filosofemas de sus autores: los hombres. El acercamiento a esas ideas y a esas circunstancias es la vía de *acceso para interpretar al hombre*. Más aún, *si se quiere conocer al hombre, si se quiere saber qué clase de ente es el hombre* es menester conocerle a través de la filosofía. La filosofía es una de las vías para conocerle. El hombre es un ente histórico¹⁴² y un ente filosófico. Hombre, filosofía e historia están indisolublemente unidos. No se puede conocer al hombre si no es a través de su historia. No se puede conocer su historia sino es a través de sus ideas, y no se puede conocer al hombre si no es por medio de la filosofía. A la filosofía se entra penetrando simultáneamente en la vida concreta de los *hombres de carne y hueso*, a los filosofemas de los hombres que los originaron, a *su sentido humano*¹⁴³. Y ésta filosofía se *realiza sobre conceptos particulares* que pueden versar sobre ideas o hechos históricos, políticos, sociales, culturales, religiosos, e ideológicos, etc. Uno de esos conceptos que aborda la filosofía de Leopoldo Zea, es la compleja idea del hombre latinoamericano ante el colonialismo y neocolonialismo.

¹⁴¹ ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México*. Op. Cit., p. 21.

¹⁴² Leopoldo Zea escribe: *Todo hombre es un ente histórico. Es historia. Y su obra será también historia. La historia es algo propio del hombre, de todos los hombres. Así, todos los hombres, como todas las sociedades y culturas, son históricos, tienen historia*. Cf. *América en la historia*. Op. Cit., p. 37.

¹⁴³ ZEA, Leopoldo. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. Textos Universitarios. UNAM. 1ª. Ed. México, 1983., p. 6ss.

6.2. El hombre latinoamericano ante el *colonialismo* y *neocolonialismo*.

De acuerdo con Leopoldo Zea, el 12 de octubre de 1492, Cristóbal Colón tropieza con un nuevo mundo, extraño y virgen, las Antillas de América. Ante su extrañeza, Colón se inquieta ante el hombre americano: *esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley... ellos no tienen secta ninguna ni idolatría*¹⁴⁴. Sin proponérselo Colón inicia la universalización de la historia, pero también con él, inicia el proyecto de la conquista y la colonización de América¹⁴⁵. Pero, ¿En qué consistió la colonización de América? ¿Podemos seguir hablando de neocolonialismo en América Latina? ¿De qué manera el colonialismo y el neocolonialismo han repercutido en el hombre latinoamericano? ¿Cuál es la postura de Leopoldo Zea al respecto?

Desde su obra temprana, *América como conciencia*, Leopoldo Zea asocia el concepto de *imperialismo* con el de *colonialismo*. Sostiene que la cultura occidental establece una serie de *notas discriminatorias* que originan lo que se da el nombre de *imperialismo*, cuya consecuencia y natural realización se da en el *colonialismo*, entendido como relegación del hombre no occidental *al campo de lo infrahumano, de la barbarie*. Dicha asociación tiene consecuencias antropológicas negativas, porque ser hombre griego, francés, inglés o alemán, significó ser hombre por excelencia, mientras que ser hombre al margen de occidente significó, apenas, una *forma balbuciente de la auténtica humanidad*¹⁴⁶.

Apenas iniciado el descubrimiento y la conquista de América, se comenzó a negar a estos hombres y pueblos su calidad de humanos, al reconocer en la cultura indígena un fruto del *demonio*. Los misioneros cristianos estudiaron la vida, las costumbres y cultura indígenas con la intención de evangelizar; pero según Leopoldo, nunca para comprender sus puntos de vista, sino para cambiar e imponer la concepción del mundo y de la vida propia de los

¹⁴⁴ BENITEZ, Morales Otto. *Aspectos históricos y culturales de América Latina y el Caribe y su relación con la realidad actual. Latinoamérica encrucijada de culturas*. Leopoldo Zea y Mario Magallón (compiladores). IPGH-FCE. México, 2000., p. 67.

¹⁴⁵ ZEA, Leopoldo. Su ensayo: *Autodescubrimiento de América. Regreso de las carabelas*. Algo similar escribe Zea: *¿Qué son estas gentes? ¿Bestezuelas? ¿Ángeles del perdido paraíso? ¿Gente del Gran Khan?*. Cf. *Op. Cit.*, pp. 127-130.

¹⁴⁶ *Op. Cit. América como conciencia.*, p. 61. La auténtica humanidad estaba presente sólo en el hombre occidental, afirma Zea.

conquistadores. Se buscaba occidentalizar y cristianizar el mundo conquistado. Esto quedó patente en la destrucción de los templos, ídolos aztecas e incas. Sobre cada teocalli azteca se levantó una iglesia cristiana. En el Cuzco de Perú sobre las ruinas y piedras de los templos se levantaron los palacios de los nuevos señores. América es juzgada como un *pueblo en pecado* y se presenta a los ojos europeos como un *reo ante Dios*. El hombre y la cultura indígenas quedaban subordinados al conquistador. Ambas culturas quedaban superpuestas. En nombre de Dios y su providencia se sometían estos pueblos para hacerlos entrar en el redil de la cultura europea:

El primer paso de la conquista sería un enjuiciamiento sobre el hombre conquistado. ¿Quién era este hombre que había permanecido fuera de la cultura universal? ¿Era un hombre? ¿Era un bruto? ¿Qué clase de hombre es? Con estas preguntas surgen las grandes polémicas en torno a la naturaleza del hombre americano, en torno a la naturaleza de los indígenas¹⁴⁷.

Conquistar y colonizar para los europeos es también una forma de *dominar*. La forma de dominio dependió de la diversa situación en la que se encontraban dichos pueblos. La conquista del norte de América fue diversa de la del sur. En el norte y en el sur los conquistadores se encontraron con pueblos indígenas. En la altiplanicie americana, formada actualmente por México, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia se encontraron con grupos sedentarios con un alto grado de cultura. Mientras que en el norte, actualmente Estados Unidos, incluyendo a Argentina y Uruguay, se encontraron con una cultura rudimentaria de pueblos nómadas. Ahí se desalojaron a sus pobladores hasta su exterminio, mientras que en el altiplano la forma de dominio se adaptó a la forma cultural y social existente. Aquí el español no exterminó al indígena, simplemente estableció la *servidumbre*. En la llanura y en el norte, el europeo y americano trabajaron con sus propias manos, *self made man*, mientras que en el altiplano el trabajo físico y material fue *cosa de indios*. Desde ésta perspectiva, se bifurcan dos modos de ser y de vivir: América ibera y América sajona.

Al inicio de la conquista, los hombres de América hispana traen consigo la concepción de un mundo en retirada, la mentalidad de cristiandad, que se enfrentaba frente a la modernidad. España vivía una decadencia religiosa que

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 70.

la relegaba de Europa. Mientras que al norte llegaban los representantes del mundo moderno, perseguidos por las nuevas ideas, los *pilgrims* de Inglaterra, que se alzaba como nueva potencia. España que no podía ya influir con su catolicismo en Europa, cierra sus fronteras culturales a las tierras que está colonizando y hace del nuevo mundo un baluarte cerrado para defenderlo del modernismo que estaba corrompiendo el viejo mundo. Según Leopoldo, la colonia convierte en baluarte a América conquistada a través de un cerco político, social y mental. Se establece una correlación entre ambos cercos; primero se educa para respetar el orden mental que deviene de la colonia, y éste se impone a través de una filosofía: *La escolástica*. Pero no es la filosofía de Santo Tomás de Aquino, ni de Francisco Suárez, es una filosofía anquilosada, endurecida en la defensa de los intereses y fines del mundo medieval en pugna con el modernismo¹⁴⁸. Es una filosofía que impone el respeto y sumisión al orden teocrático, está subordinada a los intereses de la metrópoli. Ella impidió al americano acercarse a la ciencia experimental. Por lo tanto, el colonialismo para Leopoldo Zea, es un *colonialismo social y político* implantado primero por la corona española y después por los borbones. También es a un tiempo, *cultural o mental*, porque se sostenía en la filosofía escolástica esclerosada, ante la cual, la única salida del espíritu creador del hombre americano fue el barroco.

Este planteamiento es posteriormente replanteado por Leopoldo Zea en su obra madura: *Filosofía de la historia americana*. Ahí realiza un planteamiento hegeliano-marxista de filosofía de la historia; pero, trata de superarlo. Lo llama *dialéctica del neocolonialismo*. Se pregunta, si la relación dialéctica hegeliano-marxista *amo-esclavo, patrón-proletariado* ha terminado históricamente o si por el contrario, la *relación metrópoli-colonia, colonizador-colonizado*, no son sino expresión de la misma relación amo-esclavo, patrón-proletariado, que la historia de la *autoconciencia del espíritu* –según Federico Hegel– lleva en su interior, en el que una conciencia es *independiente* y la otra *dependiente*:

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 75ss.

La *independiente* (Señor o Amo) es porque su esencia es *ser para sí*.

La *dependiente*, (Esclavo o Siervo) es porque su esencia es *ser para otro*. Aquí la libertad se sigue manteniendo dentro de la servidumbre¹⁴⁹.

Por esta razón, Leopoldo Zea se pregunta: *¿Cómo se justifica aquí la libertad y la determinación de los pueblos*, dado que *el antiguo esclavo y siervo*, el europeo conquistador y colonizador, *sin negar su idea de libertad* impone a los pueblos sobre los que se expande *nuevas formas de subordinación*?¹⁵⁰ Más aún, el antiguo esclavo, se presenta como *el hombre sin más* y a los entes naturales que viven en tierras americanas *no los ve como sus semejantes*, sino como entes que *parecen hombres*, como *parte pura y simple de la tierra* descubierta. Son apenas *expresión de una lejana etapa de la humanidad*. Son aún parte de la naturaleza.

La conquista y colonización que se inicia en el siglo XVI, da origen a dos proyectos colonizadores: la expansión íbera sobre América durante todo el siglo XVI y la expansión occidental que encabezó Inglaterra, Francia y Holanda durante el siglo XVII. En la polémica, de Bartolomé de las Casas-Sepúlveda está presente el sentido que animó a la primera expresión de la colonización. En ella la relación amo-esclavo, señor-siervo, –según Leopoldo Zea– es superada por la relación encomendero-encomendado. En cambio, la ideología que animó a la segunda ola colonizadora, estuvo marcada por una *relación entre individuos* racionales que en nombre de la idea de *libertad*; motivada por la revolución estadounidense de 1776 y por la francesa de 1789, impusieron nuevas formas de dominio y explotación al ver a los *naturales* de estas tierras como simples *fuerzas de trabajo*, llevando la relación amo-esclavo, a una relación *entre hombres y cosas; entre hombres y objetos naturales*¹⁵¹.

¹⁴⁹ Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. FCE. 14a. Reimpresión, México, 2003., pp. 113-121.

¹⁵⁰ ZEA, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. FCE. Tierra Firme. 1ª. Reimpresión. México, 1987., p. 93.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 93-99.

6.2.1. La colonización *Ibera*.

Ante el fenómeno de la colonización ibera, como una etapa de nuestra historia Leopoldo Zea, propone una *aufhebung hegeliano*. Se trata de asumir o asimilar la historia acaecida en sus contrarios para lograr una *nueva afirmación*: la *liberación del hombre* latinoamericano. Donde Hegel creía que terminaba una historia, se iniciaba otra, la de *los marginados*. Los hombres que después de tomar conciencia de su sometimiento buscan la liberación de su espíritu como auténtica liberación de todos los hombres, sin discriminación de ninguna especie, liberación del hombre en su personalidad, individualidad, somática y cultural, *hombre pleno y por lo mismo libre*¹⁵². Es desde esta perspectiva por la que Leopoldo Zea reflexiona sobre los *proyectos*: el colonizador ibero del siglo XVI y sajón del siglo XVII y XVIII.

A través de la historia, en el encuentro entre individuos y pueblos o grupos humanos se han dado relaciones de *dependencia* según Hegel y otros filósofos de la historia. Sin embargo, las relaciones que se dieron entre Europa y los pueblos sobre los que se expandió en el siglo XVI, fue diferente. En la historia de Europa, el conquistador hizo suya la cultura del conquistado, provocando un mutuo enriquecimiento. Esto sucedió con Grecia y Asia, Roma y Grecia, Roma y los invasores bárbaros, España y los moros. Alejandro Magno formó un poderoso imperio sobre pueblos no griegos, pero helenizando las culturas egipcias y persas. Algo semejante hizo el Imperio romano cuando latinizó a los pueblos bárbaros. En España moros y cristianos acaban mestizándose. En ellos, negar no significó eliminar, dejar fuera, sino conservar y asimilar; síntesis dialéctica y cultural. Esta síntesis dialéctica no la encuentra Leopoldo Zea en el colonizador ibero y portugués. La síntesis se hará después de varios siglos de dominación y de luchas. Los colonizadores imponen su cultura a los indígenas, tratan de cristianizarlos, pero sin asimilar su cultura. Y si algunos misioneros tratan de rescatar algunos aspectos de la cultura indígena lo hacen partiendo de la idea de que la cultura prehispánica contiene expresiones de la cultura cristiana que se pretende imponer. Hubo una *asimilación sorda*, que no fue consiente en el hombre que sufrió la conquista y colonización. En cambio, en la conquista y colonización inglesa, francesa y holandesa del siglo XVII, no

¹⁵² *Ibíd.*, p. 102.

había un móvil cultural ni evangelizador. El fin era *explotador* de materias primas y de trabajo barato. La cultura del colonizador era superior a la cultura indígena. Su única relación fue de *subordinación*. Estos países buscaron llenar el *vacío de poder* que dejó el coloniaje ibero, bajo una lógica de competencia y de supervivencia del más apto. No se dio ninguna absorción, ninguna dialéctica de síntesis en ambas colonizaciones, sino sólo la *instrumentación* colonizadora de los hombres y pueblos latinoamericanos¹⁵³.

Leopoldo Zea, ve en la filosofía de Aristóteles el antecedente más remoto de la instrumentación colonizadora ibera. De la relación Amo-esclavo del mundo griego se pasa a una *prolongación anacrónica* que justificará filosófica y moralmente la conquista y colonización ibera en América. En efecto, para Aristóteles, algunos seres desde su nacimiento, unos estaban destinados a *obedecer* y otros para *mandar*. El que mandaba era al amo, el ciudadano griego, mientras el esclavo o extranjero debía obedecer. Amo y esclavo son hombres, pero de diversa naturaleza. Según esta visión todos los hombres eran desiguales y distintos por naturaleza. En Aristóteles, el *alma* manda sobre el cuerpo como el dueño a su esclavo y la *razón* manda al instinto como a un rey. Entre los hombres existía una relación vertical de mando y obediencia que justificaba la inferioridad de unos y la superioridad de otros. En Grecia el esclavo había nacido para realizar las obras penosas de la sociedad, los hombres libres para dedicarse a las funciones de la vida civil. La virtud del hombre libre era saber mandar, la del esclavo, trabajar y obedecer. Uno dotado de razón, el otro privado de ella. El hombre libre es dueño de la razón y del logos, tiene capacidad para pensar y decidir, mientras que el bárbaro y el esclavo es el que balbucea, no puede expresarse. La superioridad del griego y la inferioridad del esclavo, es cultural y no sólo somática o natural. La ciencia es poseída por los griegos y los aristócratas, mientras que los esclavos y bárbaros carecen de ella. El orden del cosmos no puede ser transgredido porque está ordenado por Dios. Alterarlo es atentar contra el logos superior. La misma guerra es un medio para conseguir hombres subordinados¹⁵⁴. Tal será la filosofía con la que Juan Ginés de Sepúlveda justificará la conquista y colonización.

¹⁵³ *Ibíd.*, pp. 103-107.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 107-115.

En la colonia ibera el logos pagano es sustituido por el logos de la cristiandad. Evangelizar y difundir la palabra de Dios era la preocupación y misión de los hombres que llegaban a evangelizar y colonizar a América. Ante esta tarea, la pregunta que se planteaba, era saber si los indígenas eran hombres dignos o no de la evangelización. Del comportamiento de estos hombres surge la duda de la semejanza de su humanidad. Por las costumbres los indígenas estaban fuera de la ley y del derecho de gentes. La distinción se planteaba así en el plano cultural. Lo superior estará en el conocimiento y la aceptación de la religión cristiana, lo inferior en la carencia de éste conocimiento.

Juan Ginés de Sepúlveda defiende la superioridad de los españoles sobre los indígenas en la cultura y en sus dotes físicas. La cultura española había dado figuras como Silvio Itálico, Lucio Séneca, Averroes y Alfonso el Sabio. Tienen mayor fortaleza y técnica bélica. Son superiores por su religiosidad y sentimientos humanitarios. Sus dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, son incomparables a las de los indígenas (*Homúnculos*) en los cuales, apenas se encuentran *vestigios de humanidad*. No poseen ciencia alguna, ni conocen las letras ni la historia, *tampoco tiene leyes escritas sino instituciones y costumbres bárbaras*. Están *entregados a todo género de intemperancias y de nefandas liviandades*. Para Ginés Sepúlveda tales gentes *son siervos por naturaleza*. ¿Puede el emperador Carlos dudar de su derecho a conquistar y someter a tales criaturas? Por supuesto que no. Es más, dice Ginés de Sepúlveda, Dios, *da grandes y clarísimos indicios respecto al exterminio de estos bárbaros*¹⁵⁵.

¿Por qué no fueron exterminados estos bárbaros? Porque eran necesarios al orden colonizador. Según Ginés de Sepúlveda, por muchas causas graves *estos bárbaros están obligados a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de la naturaleza*. Más aún, *la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y la plata* y más provechosas que a los españoles. Dios encomienda la redención de estos homrecillos a los españoles. Tarea que debía efectuarse por la fuerza, la conquista y sumisión: *A estos bárbaros, pues, violadores de la naturaleza, blasfemos e idólatras, sostengo que no sólo se les puede invitar, sino compeler para que recibiendo el*

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 119.

*imperio de los cristianos oigan a los apóstoles que les anuncian el evangelio*¹⁵⁶. El sometimiento era necesario para incorporarlos. Ginés de Sepúlveda como Aristóteles acepta también que los *vencidos en justa guerra queden siervos de los vencedores*. Los filósofos enseñan que *es justo en derecho natural que lo imperfecto obedezca a lo más perfecto. El mismo género de servidumbre es necesario para defensa y conservación de la sociedad humana*. Todavía más, Sepúlveda justifica los crímenes, abusos, crueldades y despojos de sus conciudadanos, al decir que *aunque caigan en esos delitos, no por eso se ha de decir que la nación entera no guarda la ley natural*. Por esta razón los indígenas deben ser sometidos por el hombre colonizador. A éstos bárbaros, que *apenas merecen el nombre de seres humanos, les es más conveniente quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los ha de convertir de bárbaros, en cristianos y adoradores del verdadero Dios*¹⁵⁷. Sólo tendrán más libertad cuando florezca en ellos la *probidad y la religión cristiana*.

Leopoldo Zea concluye que Ginés de Sepúlveda cambia la relación hombre-esclavo, por la relación hombre-encomendado. Estos bárbaros, debían *con justicia ser encomendados a españoles justos y prudentes* para que los guiaran en *costumbres rectas y humanas*. Esto *no era contrario a la justicia*, ni a la *religión cristiana*, pues, *la filosofía cristiana* no prohibía dominar a los mortales, tenerlos como siervos. Las reminiscencias Aristotélicas no se pueden ignorar aquí. La ley del orden natural y el orden que Dios ha creado, confirman que el siervo sólo existe para servir. Aunque, Ginés de Sepúlveda recomienda *un imperio justo, clemente y humano*; sin embargo, no puede negar la utilidad del *imperante* sobre el súbdito y si le reconoce *libertad según su naturaleza y condición*, no niega el justo provecho material del encomendado¹⁵⁸.

Ante la postura de Ginés de Sepúlveda, se levanta la filosofía de Bartolomé de las Casas. Para Leopoldo Zea, Bartolomé de las Casas es el defensor de la *libertad* del hombre americano. Sostiene que el pensamiento de Bartolomé de las Casas ya es *moderno*. En él, el orden natural es distinto del orden sostenido por Sepúlveda y Aristóteles. El orden no deviene sólo del ámbito

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 121.

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 123.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 119-126.

natural y cultural. El orden es algo que cada individuo puede lograr por sí mismo. El hombre es el centro de la naturaleza, organiza el mundo y lo pone a su servicio. La cultura se adquiere por el ingenio, la imitación y la razón del hombre, *según la posibilidad de su naturaleza*. La capacidad para ciertas actividades, dependerá del sujeto. *La razón, el ingenio, la inteligencia no son así privativos de unos hombres con exclusión de otros*¹⁵⁹. Los hombres no son inferiores a otros porque unos tengan la inteligencia más desarrollada. Todos los hombres son iguales por la inteligencia. Son distintos por la constitución física, por la experiencia, por la historia personal. Distinción no significa incapacidad o denigración de unos por otros. *¿Cuál es entonces el papel de los colonizadores en América?*, –se pregunta Leopoldo Zea–. Su papel no es salvar a estos hombres, sino ofrecerles su experiencia, educarles y transmitir su cultura, pues son *hombres plenos*. Por la *razón y el intelecto* los indígenas pueden adquirir la verdadera religión y adaptar sus costumbres a ella. Toda una nación por más estúpida que parezca no carece de capacidad para recibir la fe. Cristo mismo dio ejemplo de cómo atraer a los hombres a la verdadera religión. Cristo fue humilde, sencillo, accesible a todos los hombres, los atrajo *con su dulce conversación e inspirándoles confianza para acercarse a Dios*. Cristo no hizo la guerra, no llevó la muerte ni la servidumbre para salvar a los hombres, al contrario, ofreció su vida, murió por otros. No vino a dominar, sino a salvar con su ejemplo. No usó la fuerza, sino sólo persuadió y atrajo *dulce y suavemente a los hombres*. Bartolomé de las Casas, contrapuso, a la ley de la naturaleza de Aristóteles y Ginés de Sepúlveda, la ley de Cristo. *¿De dónde proviene entonces la violencia y la fuerza de los colonizadores? ¿De dónde el afán de justificar la desigualdad entre los hombres por naturaleza? Contra este anacronismo pagano se lanza Bartolomé de las Casas: el que tiene encargo de predicar no debe hacer males sino tolerarlos*. Y Leopoldo Zea escribe: *Los discípulos fueron enviados a convencer, no a someter. A usar la inteligencia para hacerse comprender y enseñar a otros a usar la suya, para hacer posible tal comprensión*¹⁶⁰.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 127.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 129.

La misión que tenía España, concluye Leopoldo Zea, no era dominar, sino convencer. Su relación con otros pueblos no podía ser de superioridad sino de oportunidad. La violencia y la fuerza eran irracionales. Los verdaderos argumentos debían ser *razones persuasivas con relación al entendimiento*. Para Leopoldo Zea, Bartolomé de las Casas es el defensor de los hombres y pueblos indígenas, es el defensor de la diversidad, de la igualdad en la inteligencia racional. La verdadera salvación no esclaviza, sino que libera. El *hombre libre y racionalmente* cree en otro hombre porque *encuentra conveniente crearle, en atención a su autoridad, a sus buenas razones y también a la utilidad que halla al dar fe a sus palabras*:

La providencia estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión: a saber, la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres¹⁶¹.

Para Leopoldo Zea la modernidad de Bartolomé de las Casas es contundente porque no regatea a los hombres su calidad de hombres. Son libres y responsables, capaces de la fe y la religión por la razón. Con la razón pueden asentir, adherirse, investigar y discurrir libremente para que *el entendimiento pueda entender y conocer con libertad*. El hombre no puede ser así esclavo; ni puede *ser compelido* como pensaba Sepúlveda. La violencia ahuyenta la verdad y la impide. Bartolomé de las Casas, es ya un liberador porque se opone a la esclavitud y a la servidumbre de la colonización. Sostenía que si la predicación se imponía con el *estrépito de las armas*, los *azotes*, las *amenazas imperiosas*, el *grito*, el *miedo*, la *violencia* o cualquier método riguroso, sólo provocaría su rechazo. En conclusión, para Leopoldo Zea, el papel del europeo, del español, del cristiano en América no podía ser de dominador-colonizador. Su misión era liberar y formar un orden de hombres libres y responsables de su libertad. Lograr un nivel horizontal de comunidad, de mutua comunicación.

¹⁶¹ *Ibíd.*, pp. 129-130.

Estamos de acuerdo con Leopoldo Zea, cuando afirma que la colonización ibera, en cuanto acontecimiento histórico debe ser asumido como una realidad en sus aspectos, positivos y negativos. Debe darse una *aufhebung hegeliano*, una dialéctica de liberación. También estamos de acuerdo en el reproche que hace a la conquista y colonización ibera en lo que tiene de irracional, inhumana, y degradante del hombre americano. Valoramos su crítica a la filosofía de Aristóteles y de Ginés de Sepúlveda como razón que propició el sometimiento y la servidumbre del hombre indígena, pero que, gracias a Bartolomé de las Casas y otros misioneros, se levantó la defensa de la igualdad, la libertad, y la racionalidad del hombre americano en oposición a una visión denigrante.

Sin embargo, nos parece que Leopoldo Zea, exagera cuando afirma que la filosofía escolástica sólo sirvió para favorecer la conquista y que ésta misma filosofía, sirvió para establecer un orden mental, político y social, según los intereses de la metrópoli. Y todavía más, que el espíritu cristiano que animó la evangelización de los misioneros en las colonias, en lugar de liberar y comprender al indígena sólo sirvió para dominar y someter a los pueblos y hombres de América. Cabe señalar que ésta tesis ya era sostenida por Leopoldo Zea, desde su obra temprana, *La filosofía en México* de 1955, en la cual, siguiendo a Samuel Ramos, escribía que la filosofía escolástica fue *un instrumento que sirvió para mantener el orden establecido y negar lo moderno*¹⁶².

Por supuesto, que esta postura, queda matizada por Leopoldo Zea, cuando reconoce que Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas combatieron y denunciaron los abusos de la ambición ibera al reconocer en todos los hombres de América el derecho a formar parte de la comunidad cristiana en un plano de igualdad, sin discriminación racial y cultural alguna. Más aún, los derechos de estos hombres quedaron establecidos y se hicieron realidad en la obra de Fray Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, López de Gamarra y Vasco de Quiroga, porque trataron de comprender al indígena y supieron conciliar la modernidad con la fe de cristiandad¹⁶³. Empero, lo que nos extraña y

¹⁶² BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*. Herder, Barcelona, 1996., p. 48.

¹⁶³ Cf. *América en la historia, Op. Cit.*, pp. 225 y 246.

desconcierta, es que Leopoldo Zea, no reconozca que la base antropológica de la filosofía que motivaba a estos misioneros y evangelizadores, era de suyo, la filosofía escolástica, cristiana y humanista. Y aunque posteriormente reconoce las bases cristianas de la acción y defensa de los misioneros hacia los indígenas, éstos sólo son aceptados en su humanidad y son reconocidos como hombres en la medida en que encajaban –según Leopoldo Zea– en el *arquetipo* del modelo occidental, modelo de todo posible logos¹⁶⁴. Bajo este contexto, discrepamos de Leopoldo Zea y afirmamos que el pensamiento escolástico fue más allá del puro reconocimiento de la humanidad del indígena y que no sólo buscaba ubicarlo dentro del *arquetipo* occidental durante la colonia.

No podemos negar que algunos misioneros justificaron el sometimiento y la guerra de conquista. Entre ellos estaba Fray Toribio de Benavente, *Motolinía*, para quien la guerra de conquista tenía el mérito de impedir abominaciones tales como: la opresión, los sacrificios de los inocentes y de los guerreros indígenas. Fray Toribio de Benavente, ponderando las matanzas de algunos misioneros por los indios quería que se les obligara a escuchar la predicación y se les sometiese a la esclavitud. Fray Toribio de Benavente fue un férreo opositor y difamador de Bartolomé de las Casas¹⁶⁵. También es cierto, que desde España, algunos predicadores con formación escolástica, como Fray Bernardo de Mesa, admitían como razón de *servidumbre natural* de los indios, *la falta de entendimiento y capacidad y de firmeza para perseverar en la fe y en las buenas costumbres*. En el mismo sentido, el Obispo del Darién en 1519, Fray Juan de Quevedo, sostenía que *el siervo natural, en el Nuevo Mundo, correspondía al indio que vulgarmente era llamado naboría*; esto es, un siervo del español¹⁶⁶. Pero si Sepúlveda pensaba como ellos, debemos recordar que no fue educado en la escolástica, sino que fue influido por la visión renacentista que aprendió en Italia, al frecuentar el círculo aristotélico de Pietro Pomponazzi. Ahí tradujo *La política* de Aristóteles y escribió su *Demócratas alter*, en el que

¹⁶⁴ ZEA, L. *La filosofía americana. Op. Cit.*, p. 14-15.

¹⁶⁵ MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente. *Relaciones de la nueva España*. UNAM. México, 1994., pp. XXXVII-L.

¹⁶⁶ ZAVALA, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*. FCE., 3ª. Ed. México, 1977., pp. 51-53.

defiende la guerra contra los indios y la servidumbre natural.¹⁶⁷ En este orden de ideas, recordemos también que el escocés John Maior, desde 1510, en su comentario al *libro II* de las *Sentencias de Pedro Lombardo* justificaba la conquista por un doble motivo, a saber; por la evangelización de los infieles y la civilización de los bárbaros.

Hoy en día, existe una línea de pensamiento en América Latina, muy proclive a rechazar todo pensamiento que entrañe el influjo de la escolástica cristiana. Tal vez, sea así, porque se ve en él, una reminiscencia del pasado, el cual, se asocia inmediatamente con la colonización, la dominación de las mentes y almas americanas. Así se expresa el poeta antillano Aimé Cesaire, en su *Discurso sobre el colonialismo*, en el que defiende al hombre negro contra la *hipocresía* de la cultura occidental colonizadora. Aimé Cesaire escribe que el máximo responsable de la colonización es:

*El pedantismo cristiano, por haber planteado las deshonestas ecuaciones de cristianismo-civilización, paganismo-salvajismo, de las que no podían menos que desprenderse abominables consecuencias colonialistas y racistas cuyas víctimas serían los indios, los amarillos y los negros*¹⁶⁸.

Aunque Leopoldo Zea, tiene algo de razón en su sospecha frente al pensamiento de inspiración escolástico, por el prejuicio colonizador; sin embargo, pensamos que es injusto. No dudamos que todavía existan algunos cristianos con una visión colonizadora. Empero, pensamos que esa mirada del pasado colonial enfatiza más lo negativo y con prejuicios radicales, hace una lectura poco serena de la escolástica hispanoamericana y su época que le tocó vivir. A nuestro juicio, no se valora con suficiente profundidad el alcance antropológico que propuso Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Vasco de Quiroga o Fray Alonso de la Veracruz, en sus consecuencias políticas y sociales. Y aunque ellos tuvieron errores teóricos y prácticos, sin embargo, frente a ese tipo de cristianismo colonial y racista, frente a ese adoctrinamiento que justificaba la esclavitud y el expolio, se levantó la misma filosofía escolástica. Al respecto Mauricio Beuchot escribe sobre la escolástica:

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁶⁸ *CESAIRE*, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. *Op. Cit. Fuentes de la cultura latinoamericana*. T. II., p. 308. Leopoldo Zea, Compilador. Aimé, plantea un violento alegato contra toda clase de colonización de tipo racista occidental.

En muchos casos, se empleó vilmente como arma de la opresión; no porque de por sí y connaturalmente tuviera ese dinamismo y finalidad, sino porque así la utilizaron muchos que la conocían. (...) Pero también hubo muchos casos en que la escolástica se empleó para la lucha contra la opresión y la injusticia, con una fuerza que pocos han alcanzado en la actualidad¹⁶⁹.

Bartolomé de las Casas, –que sigue a Vitoria y de Soto– Fray Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga y Fray Juan de Zumárraga, etc., con una antropología tomista, escolástica y humanista, defendieron la dignidad, la libertad, la racionalidad y los derechos humanos del hombre americano durante la colonia y desde ahí atacaron toda servidumbre, guerra, opresión e injusticia de los colonizadores frente a los indios.

La filosofía de Santo Tomás de Aquino está en la base de esa defensa antropológica. La noción de la dignidad humana en Santo Tomás, está vinculada a la noción de persona. La noción de persona implica de suyo, una gran dignidad, inviolable e inalienable. Severino Boecio definió a la persona como la *sustancia individual de naturaleza racional*, a la que Santo Tomás añade diciendo que, *la persona es lo más digno de toda naturaleza*, es lo más perfecto en toda naturaleza. Por ser racional, pensante y volitiva, la persona tiene dignidad, por eso, *a todo individuo de naturaleza racional se dice persona*. Ahora bien, para Santo Tomás, la dignidad no es sólo un accidente del hombre, sino que es su fundamento ontológico. Esto es, su dignidad *está en el ser* mismo del hombre como persona. También, para Santo Tomás el hombre no es sólo una sustancia, sino sobre todo, es *naturaleza espiritual*: racional, volitiva, libre, consciente y responsable¹⁷⁰. En coherencia con la fe cristiana, Santo Tomás, sostiene que Dios, que es acto puro y espíritu perfecto e infinito, es quien posee mayor dignidad y ésta dignidad la recibe el hombre por *participación* y también las criaturas según *grados de perfección*. Por participación la persona humana es lo más digno de toda naturaleza. El hombre participa así de la semejanza de Dios. Y en tanto criatura, está bajo la tutela de Dios y participando de esa dignidad con los demás hombres. Empero la dignidad del hombre es *sustancial*, en el sentido de que brota de su ser espiritual; pero tiene un lado *accidental*, en el sentido de que puede

¹⁶⁹ BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en México colonial*. Op. Cit., p. 50.

¹⁷⁰ BEUCHOT, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos. Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*. Siglo XXI, México, 1993, pp. 49-53.

acrecentarla por la virtud y rebajarla con el vicio o el delito. En este contexto, para Santo Tomás, si todos los hombres poseen una alta dignidad, no podía haber esclavos por naturaleza, ni por ley natural. Y si los había, sólo habían sido hechos por los hombres, por derecho de gentes y por derecho positivo. Santo Tomás, debido a su contexto cultural no pudo rechazar la servidumbre y aunque no llega a la esclavitud se le acercaba mucho¹⁷¹.

Dentro de la concepción jerárquica del Aquinate, Dios es el más excelso, noble y digno de los seres. Lo que hace que el hombre sea digno, le viene de su naturaleza humana. Esa naturaleza humana, se hace concreta en el individuo, en la persona. Y esa persona es reflejo y semejanza del ser personal de Dios. La semejanza que tiene el hombre con Dios radica en lo que el hombre tiene de espiritual, como la inteligencia, la voluntad. De ambas se depara la libertad, que es la mayor capacidad del ser personal. Y sólo quien es autoconsciente, libre y racional, puede tener derechos naturales y obligaciones. Queda claro pues, que para Santo Tomás de Aquino el fundamento último de la dignidad humana está en Dios. Sólo él, infunde en el hombre razón y libertad. De ese mismo Dios, provienen los derechos de la persona humana, y se fundamentan en su dignidad inviolable. Por eso, En síntesis, para Santo Tomás, en la dignidad humana, en su naturaleza humana que es espiritual, está el fundamento de los derechos naturales, que hoy llamamos derechos humanos y por lo mismo, esenciales e inalienables¹⁷².

La visión antropológica de Santo Tomás de Aquino confluye en la filosofía escolástica y humanística de Francisco de Vitoria, profesor de la universidad de Salamanca. De la escolástica, Francisco de Vitoria conoce la apreciación de la dignidad del hombre como imagen y participación de Dios; y del humanismo, acepta la exaltación de la dignidad del hombre por su lugar que ocupa en el cosmos¹⁷³. Él, fundamenta los derechos humanos y derechos del hombre en la

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 55.

¹⁷² *Ibíd.*, pp. 56-60

¹⁷³ Véase. VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana. T. II. Prerreforma, reforma, contrarreforma*. Herder, Barcelona. 1989., pp. 602-618. El autor, citando a Juan Luis Vives escribe que Vitoria conocía el humanismo que venía de Erasmo de Róterdam, fue su amigo, a quien defendió en varias ocasiones con sus comentarios agudos. Cabe señalar además que la universidad de Salamanca tuvo dos escuelas; La primera fue más barroca: Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano. La segunda, promovió un tomismo más conservador: Bartolomé de Medina, Domingo Báñez y Otros. Empero, La universidad de Alcalá promovió más el humanismo de Erasmo de Róterdam.

dignidad de la naturaleza humana, que es racional y libre. Para Francisco de Vitoria, el *derecho de la persona* tiene verdadera fuerza de ley, pero la tiene en mayor grado y proporción, por razón de su fundamento ontológico: Dios. Por eso buscó salvaguardar los derechos humanos tanto de los indios como de los españoles. Aunque Francisco de Vitoria toleró la vigencia de la servidumbre como consecuencia de una guerra justa, porque para él la vida era mayor bien que la libertad, nunca dudó en defender la potestad y gobiernos legítimos de los pueblos indios y su derecho de dominio. Defendió la libertad de los indios por derecho natural. La colonización y el protectorado sólo eran aceptables para él temporalmente, siempre y cuando se apresurase la independencia del país administrado, procurando un autogobierno con voluntad de mayoría. Francisco de Vitoria consideró como derechos para conquistar a los indios: las leyes inhumanas (sacrificios humanos y antropofagia), para proteger la predicación del evangelio y evitar la persecución de los nuevos conversos. No se acepta, desde luego, que Francisco de Vitoria justificase la conquista con el pretexto de donar un gobernante cristiano a los recién conversos¹⁷⁴. Pero al ver que los indios fueron objeto de muchas injurias *por la forma en cómo se conquistó* y colonizó, pensó que la conquista y presencia de los españoles cristianos rapaces era totalmente injusta y condenable.

Durante la colonia ibera, se dan dos corrientes en la filosofía novohispana. Una legitima la conquista y la colonización y la otra, defiende la justicia social y el hombre contra la conquista y colonización¹⁷⁵. Fray Bartolomé de las Casas, aprovechando las doctrinas de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto, está en la segunda. El defendió la dignidad humana de los indios a partir del concepto antropológico-filosófico de la *persona humana*. Dicha noción proviene de la filosofía aristotélica tomista y del pensamiento cristiano. La naturaleza humana del hombre resulta del compuesto de *cuerpo y alma espiritual*. A partir de ahí, Bartolomé de las Casas extrae propiedades propias del hombre. Asienta la unidad específica de toda la humanidad sin jerarquizaciones ni

¹⁷⁴ BEUCHOT, Mauricio. *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. Siglo XXI, 3ª. Ed. México, 2004. Véase, pp. 18-35ss. Recomendamos este texto para un análisis más detallado sobre toda la polémica de la conquista. Beuchot, reflexiona sobre las diferentes posturas filosóficas durante la conquista.

¹⁷⁵ BEUCHOT, Mauricio. *Panorámica de temas en la filosofía novohispana. Filosofía de la cultura en México. Op, Cit.*, p. 74 ss.

privilegios en la definición de *animal racional*, que compete al hombre. Para él no hay diferencias sustanciales, sino sólo accidentales. Derivado de la racionalidad del hombre surge el concepto de *libertad: Como la libertad de los hombres, después de la vida, sea la cosa más preciosa y estimable, y por consiguiente sea la causa más favorable, (...) cuando hay duda en la libertad de alguno (...) se ha de responder y sentenciar a favor de la libertad*¹⁷⁶. Esta, se da en vista de que el ser humano ejerce su voluntad conforme a la razón. Para Bartolomé de las Casas, desde el principio del género humano, todos los hombres, todas las tierras, por derecho natural *fueron libres y alodiales, o sea, francas y no sujetas a servidumbre. Y siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad*¹⁷⁷. También asienta la *socialidad* del hombre. Esta es natural al hombre porque sólo en compañía con los demás el sujeto adquiere lo necesario para vivir. Finalmente asienta la *religiosidad*. Bartolomé de las Casas tiene la certeza de que el hombre está naturalmente inclinado a la *religión*. De la racionalidad nace la búsqueda de la verdad, de la libertad la búsqueda del bien común y de ambas la religiosidad. La naturaleza humana que es racional y libre es capaz de la revelación, de ahí que los indígenas debían ser atraídos por una buena doctrina moral e imbuidos a las cosas de la fe y de la religión cristiana, por *la persuasión del entendimiento por medio de razones*¹⁷⁸, y no a través de la fuerza, la injusticia o la guerra. Así lo escribe Bartolomé de las Casas en el último de sus memoriales: *Que todas las guerras que llamaron conquistas fueron y son injustísimas, y de propios tiranos*¹⁷⁹.

Desde estos presupuestos antropológicos Bartolomé de las Casas defendió el *ius naturae* o derecho natural que fundamentaba el derecho positivo que se debía respetar: *dar y conservar en su derecho al otro*. Así, el modo en que se realizó la conquista de América no cumplió la ley natural del respeto a la libertad de los indios. Y como las leyes de esa época en América eran inoperantes, insistió en la reforma de las mismas y sólo se cumplieron leyes injustas que estaban en contra de la idiosincrasia de los indios. Para Bartolomé

¹⁷⁶ PLANCARTE, Gabriel Méndez. *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. UNAM. México, 1994., p. XVII.

¹⁷⁷ *Historia de la filosofía en el México colonial*. Op. Cit., p. 67.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 67-68.

¹⁷⁹ *Op. Cit. Humanistas mexicanos.*, p. XXI.

de las Casas, el *Estado*, en cuanto órgano de poder político debía velar para que los hombres no sólo buscaran su bien particular, sino que también el *bien común*. En el Estado, un gobernante recibe la autoridad del pueblo que lo elige democráticamente. En consonancia, el hombre y cada pueblo, es independiente y tiene derecho a la *autodeterminación*. Por eso un gobernante no podía entregar el país, ni una ciudad ni los bienes del pueblo. Un rey no podía conceder encomiendas en América a perpetuidad a los encomenderos¹⁸⁰: *Oficio de los reyes es librar de las manos de los calumniadores y opresores a los hombres pobres y menospreciados y afligidos y opresos, que no pueden por sí defenderse ni remediarse*¹⁸¹.

Bartolomé de las Casas, también defendió *al derecho radical a la vida* del indígena, exigiendo que se les diera de lo mismo que ellos producían y les pertenecía, al grado de proponer, la *suspensión* del trabajo inhumano *de todos los indios de todas las islas*, dado que la servidumbre les causaba la muerte cotidiana. Todo esto dentro de un marco *comunitario* que buscaba la promoción del indio y no sólo el aprovechamiento de su fuerza de trabajo: *Hacer una comunidad en cada villa y ciudad de los españoles, en que ningún vecino tenga indios conocidos ni señalados*¹⁸². Bartolomé de las Casas buscaba eliminar el sistema de dominio y explotación del indígena para transformar todo el sistema social de producción que los expoliaba.

Los indios también, eran vistos por Bartolomé de las Casas desde una perspectiva *analógica*¹⁸³. No eran vistos por él como simples homúnculos como pensaba Sepúlveda, sino como hombres plenos de aceptables diferencias. No exigió que fueran como los europeos, sino que les respetó su diversidad. Les reconoció la igualdad que todo hombre tiene, como participante de la naturaleza humana, con derechos humanos comunes. La visión analógica, hizo que Bartolomé de las Casas aceptara las creaciones culturales de los indios y reprobara sus aberraciones, como la antropofagia y los sacrificios humanos. Desde esta visión analógica, veía en los indios a un ser pobre, prójimo y oprimido, azotado, abofeteado, y por tanto, crucificado como el

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 71-76

¹⁸¹ *Op. Cit. Humanistas mexicanos.*, p. XIX.

¹⁸² RANGEL, José Antonio de la Torre. *Los memoriales lascasianos de 1516*. En CHRISTUS, Año LXII. N° 699, Marzo-abril 1997., pp. 34-38.

¹⁸³ Véase. BEUCHOT. *Op. Cit. Hermenéutica, analogía y símbolo.*, p. 30.

Hombre y Dios Jesucristo: *Pues de esa manera señor, he hecho yo, porque yo dejo en las indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces, cuanto es parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes (...) quitándoles la vida antes de tiempo, y así mueren sin fe y sin sacramentos*¹⁸⁴. Bartolomé de las Casas, se estaba oponiendo con toda la radicalidad posible a la conquista y colonización sin más¹⁸⁵.

Finalmente, no podemos negar que Bartolomé de las Casas, al discutir los títulos de conquista, que ya Francisco de Vitoria y Domingo de Soto habían reflexionado con suficiente profundidad, en los que aparecen afinidades y fallos, no era tan contundente como ellos, porque ellos eran teólogos y filósofos de profesión. En esto, Bartolomé de las Casas es menos profundo, pero se muestra prudente al reconocer los siete *títulos legítimos* de conquista. Al reflexionar sobre ellos sólo se concentra en cuatro:

- Rechaza que los *pecados de los indios* sean título justo para hacerles la guerra. En esto sigue a Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.
- Tampoco el pecado de *infidelidad* es título justo, porque en los indios éste no existía, sino sólo la *ignorancia invencible*.
- En cuanto al título del *dominio universal del emperador*, no lo trata *ex professo* y lo rechaza de manera indirecta al defender *la legítima autoridad* y autodeterminación de los pueblos indios; aunque admite un *imperio ultramarino* de los reyes españoles como protección de los indios que hayan abrazado el cristianismo. Empero, Domingo de Soto lo supera. Él propone, en lugar de un *imperio político* de los españoles sobre los indios, una tutela formal o *protectorado* que asegurara el ejercicio libre y pacífico de la fe de los nuevos conversos.

¹⁸⁴ GUTIERREZ, Gustavo. *Dios o el oro en las indias (s. XVI)*. Sígueme, Salamanca, 1990., p. 156. Gustavo Gutiérrez enfatiza el aspecto de que las Casas defendió no sólo al indio en cuanto hombre, sino también en cuanto *hombre oprimido y pobre*, al que Bartolomé de las Casas defiende en busca de su liberación. Algo similar afirmará de los indios, Felipe Guamán Poma de Ayala.

¹⁸⁵ *Op. Cit.*, BEUCHOT. *Filosofía y derechos humanos*. Véase especialmente. *El fundamento de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas.*, pp. 70-79.

- Bartolomé de las Casas, rechaza el poder temporal del papa; pero, le reconoce sólo poder espiritual, desde el cual, tenía injerencia con motivo de la conversión de los indígenas, la predicación del evangelio, la dilatación de la fe y religión cristianas. Los otros títulos le parecían una justificación de intereses explotadores.

A pesar de todo, es muy criticable que concediera demasiado poder al rey y al papa, según queda escrito en su *Tratado comprobatorio del imperio soberano*¹⁸⁶. Pero, también a Leopoldo Zea tendríamos que reprocharle el no haber resaltado esta falla en Bartolomé de las Casas. Con todo, ya es mucho que Leopoldo Zea reconozca en la postura lascasiana un paradigma liberador moderno.

Así concluimos preguntándonos: ¿Acaso, no era profunda filosofía, la defensa de la naturaleza racional de la humanidad, dignidad y libertad de los indios? ¿Acaso no era original y auténtica, la antropología filosófica que sale en defensa de los derechos naturales, hoy humanos, de los indios? ¿Desde esta perspectiva, realmente los misioneros sólo buscaron introducir al hombre indígena en el arquetipo del hombre europeo? Al contrario, nosotros afirmamos que defendió radicalmente la dignidad de la persona humana de los hombres y pueblos americanos y sus derechos inalienables contra toda conquista y explotación inhumana e injusta. Otra cosa es que la codicia haya segado los ojos de los colonizadores para no ver ni respetar la dignidad del indígena.

6.2.2. La colonización anglo-puritana.

El 11 de Noviembre de 1620, con el desembarco del *Mayflower* en la bahía de Cod, inicia la segunda gran expansión colonizadora europea que completaba la ibera. En efecto, en el barco llegó un grupo de hombres peregrinos que venían huyendo de las guerras de religión que azotaba Inglaterra desde Enrique VIII. La reina Isabel, anteriormente había enviado expediciones a Norteamérica para formar un imperio en ultramar con objetivos de tipo económico, político, estratégico y espiritual. Humphrey Gilbert, Walter Raleigh y

¹⁸⁶ *La querrela de la conquista. Op. Cit.*, pp. 58-68.

Richard Hakluyt fundaron colonias en Virginia, pero como no fueron sufragadas por la reina, se abandonaron a la iniciativa de sus fundadores. Por tal motivo, la empresa no tuvo éxito. Sin embargo, con la llegada del *Mayflower*, María Estuardo, sucesora de Isabel, subvencionó la nueva ola colonizadora, formando compañías como las de Bristol y Londres, para realizar operaciones comerciales en Virginia del Norte (Nueva Inglaterra) y Virginia del sur (Maryland y Carolina). La misión de la expedición no era de conquista, sino de colonización, no consistía en cristianizar, sino estimular los negocios y el comercio. Las compañías se establecieron con un espíritu democrático y se fortalecieron a través de pactos comerciales y religiosos¹⁸⁷.

Para los seguidores de Juan Calvino, la salvación de las almas era individual. Defendían el libre albedrío, la libertad de conciencia, libertad de religión y de creencias; lejos de toda persecución y guerra. La misión religiosa consistía en construir una nueva Jerusalén. Los salvajes indígenas no eran buenos ni malos, solamente eran útiles u obstáculos para el negocio. El colonizador puritano aceptaba en principio la igualdad y la humanidad del indígena, pero cuando éste, no comprendía cómo la tierra que pertenecía al gran Creador de la naturaleza debía ser cedida a un dueño para explotarla, se resistía. El indígena parecía hombre, pero más bien era súbdito de Satanás y extraño a los ciudadanos de la nueva Jerusalén. Los pastores protestantes no querían incorporar a su cristianismo puritano al indígena, sino cambiar su orden por otro. Los colonizadores reconocían en los *pieles rojas*, mayor capacidad intelectual que a los indígenas mexicanos y peruanos. La racionalidad y el libre albedrío facilitaban la incorporación del indígena al imperio Inglés.

Empero, los descendientes de los colonos posteriores a Raleigh, buscaron *crear un orden nuevo*. Ya no buscaron la inclusión de los pueblos indios, no querían saber nada de estos hombres si no mostraban capacidad para formar parte de la nueva sociedad. Los indígenas se resistían a aceptar la nueva moral. El amoroso Jesús se transformaba en un iracundo Jehová bíblico que castigaba y desarraigaba. El peregrino se volvía el cazador de brujas y destructor de indígenas. Ya no es el *peregrino* que llegó en el *Mayflower*, sino

¹⁸⁷ *Historia de la filosofía americana. Op. Cit.*, p. 133.

el *pionero* que trataba de conquistar el *Oeste o Far West*¹⁸⁸. El pionero es ahora el colonizador, el guerrero y pastor. Es el hombre celoso de la individualidad que no quiere saber de individuos que se resisten a incorporarse libremente a su iglesia y sociedad. Como venía huyendo del fanatismo y la intransigencia, no podían obligar a otros hombres sin la libertad individual, a ingresar a su comunidad. La resistencia de los indígenas para adoptar los hábitos y costumbres de la nueva Jerusalén es interpretada por ellos como una *natural sordera* al llamado de Jehová. Si estos hombres se resistían a abandonar la vida nómada e improductiva, era porque reconocían que la tierra era de todos y nadie podía apropiársela. Si la resistencia persistía debían ser escarmentados. Eran ya obstáculos que debían ser desarraigados y dispersados. Por eso; al general Sheridan se le atribuye la frase de que *el mejor indio es el indio muerto*¹⁸⁹. Y a pesar de que los indios cheroquies demostraron su progreso civilizador en el famoso memorial que enviaron al Congreso de los Estados Unidos en 1835; sin embargo, no fueron respetados: Así, leemos en el memorial de quejas estadounidense:

*En verdad nuestra causa es la misma causa vuestra. Es la causa de la libertad y la justicia; (...) nos gloriamos de considerar a vuestro Washington y a vuestro Jefferson como nuestros grandes maestros. (...) Hemos practicado con éxito sus preceptos y el resultado es evidente. La tosquedad del bosque ha dado lugar a viviendas confortables y campos cultivados, (...) la cultura intelectual, los hábitos industriales y los gozos de la vida doméstica han reemplazado a la rudeza del estado salvaje. Hemos aprendido también vuestra religión. Hemos leído vuestros libros sagrados. (...) Hablamos a los representantes de una nación cristiana; a los amigos de la justicia, a los protectores de los oprimidos. (...) De vuestra sentencia está suspendido nuestro destino (...), en vuestra benevolencia, en vuestra humanidad, en vuestra compasión y en vuestra buena voluntad están depositadas nuestras esperanzas.*¹⁹⁰

A pesar de apelar a la buena voluntad de las autoridades, el presidente Andrew Jackson rechazó la petición y ordenó su expulsión y acorralamiento en reservas, pues, eran *los otros* hombres que estaban al margen de la nueva Jerusalén. El puritanismo también daba sentido a la colonización sajona en América.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 139.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 143.

El siglo XVIII es el siglo de *la razón* y de *las luces*, es el siglo que potencia el comercio y la obtención de materias primas. También es el siglo de las revoluciones. Leopoldo Zea, resalta que en este siglo la revolución estadounidense de 1776 es la primera revolución anticolonial de la historia, y la revolución francesa de 1789, es la revolución que enfrentó al despotismo que avasallaba al hombre de Europa. Las declaraciones de ambas revoluciones resaltaban la igualdad entre los hombres. De esta forma se debían respetar las diversas formas de vida. Pero primero fue el comercio, los negocios de las grandes compañías que la defensa de la igualdad.

Empero, si las declaraciones habían señalado la igualdad entre los hombres ¿Por qué se expulsaba y destruía a unos hombres en beneficio de otros? Leopoldo Zea, dice que la pregunta tenía su respuesta en el *nuevo espíritu* que caracterizaba al *neocolonialismo*; es decir, las potencias colonizadoras ya no utilizarán la fuerza, ni las armas para colonizar. El método consistía en *acercarse a los mismos pueblos para lograr su colaboración*. Así lo recomendaba, Le Mercier de la Riviere en 1767: *penetrad en los pueblos menos conocidos, menos frecuentados; presentaos ante ellos en un estado que no les pueda alarmar (...)*¹⁹¹. Sólo así se podía colonizar mejor e implementar las relaciones comerciales. La técnica permitía transportar, transformar y mercantilizar:

*Respetar, no tocar creencias, hábitos, costumbres y formas de gobierno, será también una de las preocupaciones de la nueva expresión del colonialismo. Había que tranzar, buscar alianzas, comprar servicios, dentro del sistema propio de tales pueblos, siempre en beneficio de los intereses comerciales de los nuevos imperios. (...) Había que buscar, entre los mismos naturales, entre los bárbaros y salvajes, los más eficaces servidores del sistema que el hombre occidental representaba.*¹⁹²

Por otro lado, Leopoldo Zea, descubre en el mismo pensamiento ilustrado la raíz teórica del *anticolonialismo*, y la teoría contra el *despotismo*. Denis Diderot es el primero que protesta tajantemente contra el despotismo y la barbarie impuesta por los europeos sobre los americanos:

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 145.

¹⁹² *Ibid.*, p. 146.

*¡Bárbaros europeos!, el esplendor de vuestras empresas no me ha impresionado. Su éxito no me ha ocultado en nada la injusticia, (...) habiendo sido testigo de vuestros crímenes, me he separado de vosotros, me he precipitado entre vuestros enemigos... Hago aquí una protesta solemne.*¹⁹³

Ante tal injusticia, Denis Diderot recomienda a los indígenas, *huir* y esconderse entre las selvas. A los conquistadores, les recrimina que *no son más humanos que sus predecesores*. Y todo por la sed de oro. En Denis Diderot, el despotismo y todas las formas de violencia colonial son reflejo y prolongación del despotismo y brutalidad que sufren los propios europeos por los reyes. Denis Diderot, aunque ya reconoce la igualdad entre los hombres, afirma que hay *una desigualdad original que nadie puede remediar*. Según Jean Jacques Rousseau, esa desigualdad nació en la historia, cuando un primer hombre afirmó: *esto es mío*. En el origen de la propiedad privada nació también la desigualdad entre los hombres. Sin embargo, fue el *buen salvaje*, el indio americano, quien negó al colonizador la apropiación de la tierra como propiedad privada. Empero, el *buen salvaje*, sufrió el expolio de esa civilización colonizadora. De ella ha emanado la desigualdad como expresión del espíritu humano, del uso egoísta de la razón. Sin embargo, en la misma facultad de la razón se toma conciencia de la desigualdad que debe ser cambiada, porque es contrario a la naturaleza que *un imbécil dirija a un hombre discreto, que un puñado de gentes rebose de cosas superfluas mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario*. El anticolonialismo de Denis Diderot es un anti-despotismo europeo. Pero a pesar de su protesta, el colonialismo en América permanece con otros pretextos, con otras justificaciones.

¿Qué otros pretextos y justificaciones favorecieron el colonialismo, a pesar de que en las luces surgió la protesta anticolonial? Según Leopoldo Zea, en la misma filosofía ilustrada se justificó el neocolonialismo cuando se afirmó que el buen salvaje era *un primitivo y un degenerado* por su estado natural y físico. Jean Louis Leclerc Buffon, afirmó que los americanos eran salvajes por su estado natural:

¹⁹³ *Ibid.*, p. 147.

*El salvaje es débil y pequeño por los órganos genitales (...) aunque más ligero que el europeo, porque tiene más costumbre de correr, es sin embargo, mucho menos fuerte de cuerpo; es asimismo mucho menos sensible, y sin embargo, es más tímido y más cobarde; no tiene ninguna vivacidad, ninguna actividad en el alma.*¹⁹⁴

Su cuerpo funciona más por ejercicio que por voluntad, si se le sacia el hambre y la sed, *se quedará estúpidamente descansando en sus piernas o echado durante días enteros.* En las causas físicas y naturales del nuevo mundo, *hay obstáculos que impiden el desarrollo y quizá la formación de grandes especímenes.* En ese mundo, el hombre no tenía ni imperio ni dominio propio, *no era él mismo sino un animal de primera categoría*¹⁹⁵. Si la estupidez del hombre indígena era natural, ¿No debía el indio salvaje ser colonizado y sometido? Por supuesto que sí.

Para Cornelio de Paw, los americanos son más tontos que los sajones. Al principio no fueron hombres, *sino más bien sátiros o monos.* Son *niños bobos* incurables, ociosos e incapaces de cualquier progreso. En cambio los sajones, pueden dominar la tierra y transformar la naturaleza con la técnica¹⁹⁶. También para Francois Marie Arouet, Voltaire, los hombres americanos *carecen de barba, nacen lampiños* y son siempre *vencidos por los europeos* cuando han intentado rebelarse.

En síntesis, la naturaleza americana entera es inferior a la europea, por eso, también los hombres de América son inferiores. Los hombres americanos son reconocidos por la ilustración, *iguales por la razón y el ingenio, pero inferiores por el ambiente natural,* por las circunstancias que les ha tocado vivir. Se trata de nuevas formas de justificación moral y cultural del neocolonialismo. Así lo afirma la antropóloga Michel Duchet: *A fines del siglo XVIII el eurocentrismo ligado al proceso de colonización y a una ideología de la civilización, rige todo discurso antropológico, –es– parte integrante del discurso de la historia*¹⁹⁷. Por lo tanto, el neocolonialismo para Leopoldo Zea ya no consiste en el uso de la

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 153-154.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 154.

¹⁹⁶ ZEA, Leopoldo. *El occidente y la conciencia de México. Op. Cit.*, p. 66 ss. En ésta obra se encuentra un esquema similar al que sigue en su obra, *Filosofía de la historia americana*, que aquí venimos siguiendo.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 155.

fuerza, sino en el aprendizaje de la técnica, para explotar las propias riquezas en beneficio de los nuevos conductores y señores.

Pero hay más. Para Charles Louis de Secondat Barón de Montesquieu existe otra forma de colonización *más inteligente y prudente* que la realizada por los españoles. Las naciones de Francia e Inglaterra ya no ven a los pueblos de América como objetos de conquista como los vieron los españoles y portugueses, sino como objetos de *comercio*. La formación de las nuevas colonias tiene como objeto, *extender el comercio y no el fundar una nueva ciudad o un nuevo imperio*. Esta forma de colonización no cambia los hábitos y costumbres de los pueblos. Ya no se busca civilizarlos. Lo importante es que permitan *y no estorben al proyecto de comercio y explotación* de materias primas de los nuevos colonizadores. Ciertamente, dice Louis de Secondat, que las colonias *pierden libertad*, pero ella se compensa con la protección de los *ejércitos* y las *leyes* que les ofrecen las *metrópolis*. Louis de Secondat, anuncia según Leopoldo Zea, *el neocolonialismo del que se habla en nuestros días*. Aunque Louis de Secondat criticó la forma de colonización, que consistió en trasladar europeos a sus colonias tal y como lo hizo España y Portugal en el siglo XVI y también como lo hicieron el siglo XVII, Inglaterra, Francia y Holanda; sin embargo, propone que la nueva colonización debe realizarse a través de *factorías, administraciones locales, que cuiden los intereses de las metrópolis*, sin detrimento de sus propios habitantes. Éste es el *nuevo signo del neocolonialismo*. Pero, el Conde de Mirabeau pensaba lo contrario. Consciente de que en cualquier momento las colonias podían independizarse, recomendaba mantener a los colonos *débiles y primitivos, entregarlos a un gobierno opresor e imponerles el yugo habitual*¹⁹⁸.

Antes de proseguir con la visión de Leopoldo Zea sobre el neocolonialismo, es importante afirmar, que frente a esta forma de justificación antropológica neocolonial ilustrada, se opuso decididamente, el jesuita mexicano, Francisco Javier Clavijero durante el siglo XVIII, y no sólo desde la ilustración, sino con bases escolásticas y modernas. Francisco Javier Clavijero respondió a las calumnias de Raynal, Buffon, Robertson, y del prusiano de Paw. Ellos al estilo kantiano y hegeliano decían que los indios no habían logrado un nivel suficiente

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 158.

de abstracción, a lo que Francisco Javier Clavijero respondió en su *Historia antigua de México: que sus almas son radicalmente semejantes en todo a las de otros hijos de Adán, y provistas de las mismas facultades; y nunca los europeos emplearon más desacertadamente su razón, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos*¹⁹⁹.

Francisco Javier Clavijero defiende la racionalidad del indio y desde ésta los derechos humanos. El debate con los ilustrados ya no residía en *saber si tenían o no alma racional como los europeos, sino si la tenían capaz de merecer sin tutela derechos humanos como los de ellos, o si la tenían menoscabada que eso les hiciera necesitar siempre su protección*²⁰⁰. Francisco Javier Clavijero conjunta las tesis escolásticas de Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas para defender los derechos humanos de los indios sobre la base de la dignidad humana, pero se vale de la filosofía moderna para reforzar a la escolástica en su lucha a favor de los indios. Silvio Zavala afirma que Francisco Javier Clavijero tenía conciencia de estar continuando la lucha emprendida por Bartolomé de las Casas.

Al igual que Bartolomé de las Casas, Francisco Javier Clavijero hace antropología filosófica. En su defensa de los derechos de los indios, sostiene que en cuanto a su disposición corporal, no son seres degradados ni inferiores como pensaba Cornelio de Paw. Francisco Javier Clavijero debate que no se debía juzgar la perfección de otros pueblos según el arquetipo europeo. Y si en los americanos existían *irregularidades y debilidades* no eran por razones naturales o físicas, sino por el resultado de trabajos inhumanos y por el sometimiento de los colonizadores. En cuanto a sus facultades anímicas no son menos que las de los europeos. Cornelio De Paw afirmaba que los indios tenían memoria débil, voluntad fría, incapaces de amor, de ánimo indolente y de genio estúpido. Pero Francisco Javier Clavijero basado en su experiencia, cercanía y conocimiento de los indígenas, de su lengua, ingenio y capacidades, que de Cornelio de Paw sólo imagina, acepta que los indios a veces aventajan a los europeos en virtudes, tanto prácticas como morales. Y en cuanto a su cultura, su lengua, sus leyes y religión, son la evidencia de su capacidad

¹⁹⁹ PLANCARTE, Gabriel Méndez. *Humanistas del silo XVIII*. UNAM. México, 1991., p. 5.

²⁰⁰ BEUCHOT. *Filosofía en el México colonial. Op. Cit.*, p. 234ss.

intelectual. Cornelio de Paw afirmaba que la bula de Paulo III sólo fue escrita para declarar verdaderos hombres a los americanos, a lo que Francisco Javier Clavijero responde diciendo que no sólo fue escrita para eso, sino también para sostener los derechos naturales de los americanos y para condenar la injusticia e inhumanidad de los que los trataban como bestias y bárbaros:

Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el cual me creo en estado de poder decidir con menos peligro de errar, protesto a Cornelio de Paw y a toda Europa, que las almas de los mejicanos en nada son inferiores a las de los europeos: que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa²⁰¹.

La antropología de Francisco Javier Clavijero parte del supuesto de la igualdad de todos los seres humanos, de la que surge la equidad y se conecta con la justicia. Basado en la unidad del género humano determina que hay los mismos derechos humanos para todos los hombres sin menoscabo de nadie. Francisco Javier Clavijero, como Bartolomé de las Casas es un defensor de los Derechos Humanos, que sienta sus bases en la escolástica cristiana y en la filosofía moderna. De hecho fue el realismo ontológico tomista de los universales, lo que confería a la naturaleza humana y sus derechos, la universalidad. Bartolomé de las Casas extendía los derechos humanos, los universalizaba hasta los indios en contra del eurocentrismo reinante porque quería detener su explotación y matanza y porque eran los más necesitados. Lo mismo hacía Francisco Javier Clavijero ante los ilustrados del siglo XVIII, porque no reconocían plenamente el humanismo ni los derechos de los pueblos colonizados.²⁰² La defensa de Francisco Javier Clavijero es tan amplia que llega hasta las Californias, al grado de que él mismo sufrió en carne propia la violación de esos derechos al ser expulsado de su patria de forma arbitraria. Desde el exilio siguió defendiendo la dignidad humana en contra de las posturas ilustradas. De hecho, si se dedicó a estudiar la *historia antigua de México*, fue para estudiar los productos culturales de los indígenas como

²⁰¹ ZAVALA, Silvio. *Filosofía de la conquista. Op. Cit.*, p. 123 ss.

²⁰² Véase. BEUCHOT, Mauricio. *Bartolomé de las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos*. En <http://www.Jurídicas.unam.Mx/publica/librev/rev/hisder/cont/6/est/est3.pdf>. Aquí también Beuchot presenta a Clavijero como defensor, al igual que las Casas, de los Derechos Humanos.

efectos de sus facultades cognoscitivas y creativas. Francisco Javier Clavijero también luchó para evitar la legitimización y la tutela opresora de los europeos sobre los indios²⁰³.

A pesar de estas posturas encontradas, la nueva estrategia neocolonizadora consistía, según Leopoldo Zea, en que las colonias no dependieran de la economía de las metrópolis, sino que las colonias fuesen libres en su economía, pero obligadas a vender sus productos y trabajo *dentro de las reglas del juego impuestas por el nuevo sistema*.

¿Qué hacer entonces con las colonias? Incorporarlas al sistema de producción. Explotar las riquezas de las colonias. Éste es el verdadero sentido del paso de nuestros pueblos y de los hombres de América Latina a la civilización, *la incorporación al sistema de explotación capitalista*. Civilizar es programar a éstos hombres al servicio de la explotación. Pero hay más. Una civilización, dice –Ferdinand de Saussure– sólo se asume cuando se verifica en *la constitución mental*; es decir, ahora será necesario cambiar la mentalidad de los naturales de las colonias, de lo contrario la nueva colonización como civilización será un fracaso. *El cambio de mentalidad es la nueva forma de colonización*. Colonizar es *dominar mental y culturalmente*²⁰⁴. ¿Qué camino se debe seguir entonces? La antropología que surge entre el siglo XIX y principios del XX tiene la respuesta. Se debe conocer la cultura propia de los pueblos a civilizar: *Es esencial comprender los organismos tribales y las costumbres sociales, pero también utilizarlas como un marco sobre el que se va a construir*²⁰⁵. También se deben *estudiar los valores* de las sociedades indígenas, pues se pueden convertir en *factores valiosos, en un sistema de administración adoptados a las tribus*. La antropología moderna, según Leopoldo Zea, *está encaminada a hacer más eficaz la colonización civilizadora*. La nueva antropología será el camino para estudiar a los nuevos especímenes de África, Asia y de América indígena. El neocolonialismo consiste ahora, en incorporar a los hombres *al sistema propio de los civilizadores y de sus limitados intereses*. Bajo *la libertad*, los pueblos de América *aceptarán las nuevas formas de dependencia*.

²⁰³ BEUCHOT. *Historia de la filosofía en el México colonial*. Op. Cit., pp. 234-240.

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 161.

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 162ss.

La crítica zeana al neocolonialismo, ya estaba presente en su obra *América en la historia*. Ahí había escrito que la expansión colonial de occidente tuvo como base filosófica, el *liberalismo*, entendido como *una doctrina racional, como un modo de sentir y vivir la vida, una concepción del mundo*. En ese liberalismo, la idea de libertad coincidía con la idea de la historia como *progreso, como una nueva forma de justificación en su infinito afán de predominio*.²⁰⁶ El liberalismo bajo la libre competencia, en nombre del progreso, la civilización y la libertad, justificaba la expansión sobre otros pueblos: América, África y Asia. Justificaba un *nuevo tipo de subordinación colonial, la económica del imperialismo occidental representado por Inglaterra, Francia y posteriormente, los Estados Unidos*²⁰⁷.

Dentro de este orden, las nuevas metrópolis mantenían la miseria, impedían el desarrollo y fomentaban la desigualdad de los pueblos coloniales y semicoloniales. Y aunque se resaltaba la igualdad de los hombres por la razón y el ingenio, se justificaba la desigualdad de los mismos en las circunstancias físicas, naturales y biológicas. De ahí que los habitantes de América *no son sino cosas, objetos de dominio*. Leopoldo Zea, citando a Achmed Sukarno, escribe que el colonialismo en su forma clásica no había desaparecido: *El colonialismo no morirá mientras subsista la dominación de un pueblo sobre otro*²⁰⁸.

El neocolonialismo, ya no necesitaba fuerzas militares de ocupación. El neocolonialismo ahora se apoyaba, tanto en las nuevas fuerzas liberales como conservadoras. Se trataba de un neocolonialismo *gerencial* en lo económico-productivo; *ordenador* en lo social; *renovador* en el tecnológico-científico y *adoctrinador* en lo ideológico²⁰⁹.

Y precisamente frente a este tipo de neocolonialismo económico-político, Leopoldo Zea opuso la acción de los libertadores Simón Bolívar y José Martí, que ya vislumbraron el surgimiento de la nueva potencia colonizadora; a Simón Bolívar porque junto con su lugarteniente José Antonio Sucre, ponen fin al dominio ibero en América, en Ayacucho Perú, el 9 de diciembre de 1824, y

²⁰⁶ Cf. *América en la historia*. Op. Cit., p. 61.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 74.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 91.

²⁰⁹ Cf. *Filosofía de la historia*. Op. Cit., p. 169.

porque su gesta se extendió hasta Chile, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia, que bajo el sueño de la *libertad*, pensaba para América Latina toda entera, en *una sola nación cubriendo el universo*. Y a José Martí porque se enfrentó al colonialismo hispano, siendo acribillado por las balas, y porque también con su pluma, vislumbrando ya el neocolonialismo que amenazaba la libertad de las Antillas y de toda América, insistió sin cesar en la *necesidad de fortalecer y preservar, la identidad del hombre de esta América* y hacernos conscientes de la realidad que la había originado²¹⁰ para asumirla y que no se volviese a repetir. Sin embargo, el neocolonialismo, según Leopoldo Zea, siguió vivo al terminar la segunda guerra mundial, pues, después de la guerra fría, Los Estados Unidos pugnan por mantener privilegios que antes tenía Francia e Inglaterra: *¡El colonialismo ha muerto! ¡Viva el colonialismo!*, Estados Unidos busca llenar el *vacío de poder*²¹¹. El imperialismo es una nueva expresión neocolonialista encarnada ahora por los estados Unidos.

Al respecto, Carlos Real de Azúa hacía notar con razón que el término neocolonial fue lanzado por Jean Paul Sartre en 1956 y que comenzó a usarse a partir de 1960, pero que sin embargo, después de ese año, el término ya no fue empleado en América latina pues, el *mimetismo intelectual que operaba en el área* no sabía qué hacer con dicho término –Leopoldo Zea lo sigue usando en casi todas sus obras–. En este sentido, se preguntaba Carlos de Azúa, si a partir de entonces tendríamos que *¿hablar de un orden neo-neo-colonial?*, dado que desde la obra de Tulio Halperín Donghi, el orden neo-colonial había sido, al parecer, remontado históricamente. En todo caso, reconoce que el neocolonialismo favoreció los planteamientos de conceptos como *marginalidad o periferia, subdesarrollo, dependencia, colonialismo interno*. Y aunque fueron perdiendo uso, eso no quería decir que no tuvieran *alguna presencia remanente*. Las explicaciones que de esos conceptos se hicieron ante el fenómeno del colonialismo son inconcebibles sin éste concepto. Real de Azúa, prosigue diciendo que gracias a esos términos se *objetivó la indagación de las vías y los medios de la acción imperialista* o neocolonial al inscribirlos en un *campo de referencia más vasto y esclarecedor*. Empero, –y en esto estamos de acuerdo con él–, el problema más acuciante ahora, no está tanto en polemizar

²¹⁰ *Ibíd.* Cf., pp. 188-203 y 278-294.

²¹¹ Cf. *Dialéctica de la conciencia americana. Op. Cit.*, pp. 244-245.

la economía librecambista, o quizá lo sea en sus aspectos negativos, sino que está en reflexionar sobre *la inscripción de nuestras naciones en la economía mundial, dentro del sistema político internacional*; pues, es ahí donde se juegan los mayores *reclamos e intereses* a escala mundial y regional. Y ante el cual, cualquier ejercicio profético estaría de más²¹². Y desde luego, no se debe menospreciar la realidad nacional y regional de toda el área latinoamericana, e insistimos, dentro de ese orden mundial, se deben seguir sosteniendo las bases antropológico-filosóficas que nos han mantenido en pie, pues a fin de cuentas, es a éste hombre concreto, mestizo, negro e indio, al que se busca liberar y enmarcar dentro de ese orden y contexto mundial.

En conclusión, pensamos que queda clara y específica la visión que Leopoldo Zea tenía sobre los conceptos de colonialismo y neocolonialismo y la base filosófico-política que la sustentaba. Sólo que hemos diferido de él en su visión antropológico-filosófica y nos hemos distanciado, afirmando en síntesis, que la liberación del hombre del orden colonial y neocolonial, aunque parcial y no total, no fue, ni pudo ser posible sin el influjo y sustento filosófico-político de la filosofía escolástica, humanista y cristiana que sostuvieron Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Francisco Javier Clavijero y otros, en su defensa del hombre latinoamericano frente al colonialismo ibero y sajón, o neocolonialismo europeo y después norteamericano. Defensa que tuvo y debe seguir teniendo como base; so pena de que se vuelvan a repetir las mismas atrocidades, la filosofía antropológico-escolástica, –y no sólo ilustrada o moderna– que sustenta en la dignidad humana los derechos inalienables del hombre latinoamericano, contra todo tipo de servidumbre y denigración humana. Sólo así podemos hablar de la igualdad en la diferencia y de liberación integral de todos los seres humanos, como afirma Leopoldo Zea.

²¹² DE AZÚA, Carlos Real. *Ante el imperialismo, colonialismo y neocolonialismo. América Latina en sus Ideas*. Coordinación e introducción de Leopoldo Zea. UNESCO- Siglo XXI. 4ª. Ed. México, 2006., pp. 270-299. Aunque Azúa se refiere a la predicción del futuro de la economía, nosotros pensamos que el ejercicio de la profecía, a la manera cristiana y el compromiso con el hombre latinoamericano como lo hizo Vitoria, Las Casas y Clavijero nunca sale sobrando. Y nunca dejará de ser innecesario.

6.3. El hombre latinoamericano frente a la *marginación* y la *barbarie*

Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres.

Leopoldo Zea.

Marginación y *barbarie*, en la obra de Leopoldo Zea, son dos conceptos que están estrechamente relacionados. A decir de él, *una justifica a la otra*. El calificativo de *barbarie* expresa *la supuesta incapacidad de un hombre o grupo de hombres para expresarse correctamente en una lengua que no es la propia, de la incapacidad para expresarse en forma semejante al lenguaje considerado como magistra*²¹³. La incapacidad para expresarse según el lenguaje magistral es motivo de *marginación*. El mismo calificativo de *barbarie*, llevado a otras expresiones de lo humano, como lo *somático*, lo *social* y lo *cultural*, lo convierten en objeto de *marginación*. *Marginación* y *barbarie* no son sino una sola cosa y realidad.

Ambos conceptos hacen referencia a un opuesto que es denominado como *Centro*. *El centro* no se explica sin la existencia del *margen*, la *periferia* y la *barbarie*. Se trata del dualismo *centro-periferia* que es utilizado por Leopoldo Zea para explicar lo que él denomina en sus últimas obras, *la emergencia de los marginados*, dentro de su visión filosófica de la historia, referida a América Latina y el lugar que ella tiene dentro de la historia mundial.

El bárbaro en su sentido original, es el que balbucea la palabra, el que tiene dificultad para expresarse. Bárbaro es el que no posee la verdad y con ella la palabra que la expresa. Frente al bárbaro está el único que se cree dueño de la verdad-palabra, el que tiene poder de afirmarla contra quien pretenda subvertirla o alterarla. Es el *civilizado*, el hombre libre y culto. El calificativo de bárbaro es de origen griego. Para los griegos, bárbaro era el que no hablaba bien en griego. Por eso, los que no eran griegos eran entes marginales cuya humanidad estaba en entredicho. Se les veía como menos hombres porque sus expresiones lingüísticas eran incorrectas. Y por lo mismo, eran entes que podían ser sometidos al orden e intereses de sus amos y señores. Para los romanos, el bárbaro, del latín, *balbus*, es *el individuo que balbucea, tartamudea: Bar-ba...*, era el individuo que estaba fuera de la ley, del derecho,

²¹³ Cf. *Op. Cit.* ZEA, L. *Autopercepción intelectual.*, p. 13.

del orden de la ciudad, de la *civitas* por excelencia. El que gozaba de la *civitas* era el civilizado y quien estaba al margen era el bárbaro, y por lo tanto, marginado. Logos, palabra, verdad, son expresiones de un solo orden, que se presenta como exclusivo no sólo de filósofos, sino también de políticos, grupos sociales, pueblos y naciones. Son centros de poder que ven al margen a otros hombres y a otros pueblos porque son mal hablantes, balbucientes; porque su palabra es mal dicha, mal hablada. Entes que deben ser sometidos. Éstos, son malditos, arrojados fuera de ese orden. Se trata de *la dicotomía civilización-barbarie como signo de poder y dependencia, de centro y periferia. Pueblos dominantes y pueblos destinados a ser dominados por ser bárbaros, esto es, por no ser copia exacta de sus dominadores*²¹⁴.

Pero, ¿Cómo se ha expresado la barbarie y la marginación en la historia? ¿Cuáles han sido sus manifestaciones más evidentes? ¿Cómo se ha dado la marginación y la barbarie en la historia de América Latina?

En la interpretación de la historia escrita por Herodoto desde Grecia antigua, –según Leopoldo Zea–, la marginación y la barbarie fue expresada a través de la racionalización del *logos* en dos acepciones: como *palabra* y como *razón*. Desde la *palabra*, bárbaro era sinónimo de salvaje, de hombre inculto, cuyo lenguaje le impedía expresarse conforme al lenguaje de la palabra griega. El *logos* griego era el centro ordenador, legislador y conductor. Cualquier otro *logos* tendría que justificarse ante el *logos* por excelencia. Ante ese *logos*, el bárbaro sólo podía balbucir de forma confusa, torpe e indefinida, y por lo tanto, estaba incapacitado para el diálogo. Desde el punto de vista de la *razón*, la palabra debía expresarse de forma clara y distinta, sin confusión alguna, de tal manera que no indujera al error. La barbarie conducía al error, a la confusión e indefinición. En este sentido la *doxa* u opinión se contraponía a la verdad o *alétheia*. Así, desde la perspectiva griega, se va perfilando la *civilización*, como *palabra* y *razón* que ordena, en contraposición a la *barbarie* que sólo balbucea y que debe salir del error para alcanzar la verdad²¹⁵.

²¹⁴ ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. FCE. México, 1990. Balbus: Es el “balbuciente, tartamudo, torpe de lengua, el que no pronuncia clara y distintamente”. Para el griego, bárbaro es el hombre rudo, el no griego, el extranjero. Cf. p., 16-23.

²¹⁵ *Ibíd.* p., 23-27.

Esto quedó patente en la filosofía de Aristóteles. La idea de bárbaro como ente limitado racional y volitivamente, se extenderá a través de Ginés de Sepúlveda durante la conquista y colonización de Hispanoamérica en el siglo XVI y de América sajona en los siglos XVII y XVIII. Y esa misma concepción será tomada por el racionalismo ilustrado. Aunque este reconoció la igualdad de todos los hombres por la razón y la libertad, sin embargo, quedó limitada en la misma naturaleza del hombre, porque se continuó afirmando la desigualdad de los hombres en la naturaleza física o natural; es decir, la discriminación griega sobre el bárbaro seguirá presente en América, en función de una supuesta incapacidad para el uso de la razón y del logos. La discriminación será igualmente cultural y física-natural en toda América.

Durante la expansión de Grecia, a través de Alejandro de Macedonia, la idea de *civilización* fue la vía que se impuso a la marginación y la barbarie por un centro de poder que califica, juzga y somete a partir de su propia situación, cultura y lenguaje. Pero también, desde la visión civilizadora de Alejandro Magno, se adaptó la concepción cultural griega a los pueblos con los cuales se encontró, adaptando el lenguaje griego para que esos pueblos pudieran entablar comunicación. Después de Alejandro Magno, también el imperio romano trató a los pueblos del norte como pueblos bárbaros: galos, germanos, celtas, sajones y otros. Para el romano de la *civitas*, bárbaro es el excluido de la *civitas*, de la ley y del derecho. Ya no es bárbaro, quien no puede hablar bien el latín o griego, sino el que está *fuera del orden legal* romano. El logos se presenta como ley y derecho. De la *civitas* se deriva el derecho a la ciudadanía, el derecho a pertenecer a la ciudad de Roma y por tanto, al imperio. Empero, desde el mundo al margen del imperio, desde la periferia, pronto surge la amenaza al orden legal creado por Roma. Al caer Roma, de sus cenizas surgió Europa. Ante el declive romano, la religión cristiana fue usada por Constantino para salvar el imperio. El cristianismo, antes perseguido y marginado, ahora será el instrumento para sostener el orden imperial querido por Constantino. En este periodo, se da una nueva forma de marginación y barbarie. Bárbaros serán los no creyentes, los paganos, los cuales dejarán de serlo cuando acepten, aunque no comprendan, el mensaje de salvación del cristianismo. Pero, la vieja Roma deja de ser el centro del imperio y se desplaza a

Constantinopla. Empero, el imperio romano se renueva con nuevas bases bajo el mando del rey Carlomagno (742-814), quien decide levantar el nuevo Sacro Imperio Romano desde las antiguas Galias. El Sacro Imperio se amplía, sobre bárbaros, sajones y germanos. El imperio carolingio será el eje y ámbito de lo que en el futuro será llamada Europa occidental: Francia, los Países Bajos, Alemania e Italia. Al margen de la nueva ecúmene quedará Bizancio con sus emperadores y pontífices ortodoxos; igualmente Iberia, con los descendientes de los bárbaros, dominados por Roma, godos y visigodos y frente a ellos los moros llegados de África que tiene su centro de poder religioso y militar en el Asia Menor. Asia y África también quedan al margen de occidente por obstáculos naturales, por sus grandes y extensas estepas eslavas y la cordillera de los pirineos. Las Islas británicas, estarán también al margen, debido al brazo del mar que las separa del centro. Los rusos alejados y al margen de Europa por sus estepas eslavas, mantendrán relación cercana con los pueblos mongoles y turcos, ya que gracias a la invasión normanda de Europa durante los años 834-911, permite que Rusia y Gran Bretaña se aglutinen y se organicen como naciones. Estos pueblos –enfatisa Leopoldo Zea–; el ruso, el británico y el íbero, estarán al margen de Europa; a pesar de que ellos salvaron de la destrucción a Europa durante las invasiones musulmanas. Los íberos detuvieron a los musulmanes y los eslavos a los mongoles. Empero, rusos, íberos y británicos, serán considerados marginados y bárbaros, a pesar de que siempre intentaron participar activamente de la vida política y cultural de occidente²¹⁶.

Durante el siglo XVI, iberos, rusos y británicos, se darán cita como imperios en expansión en América. El ibero, se extenderá por toda América Latina. Pero al ser expulsado, el vacío de poder será tomado por el imperio británico, que posteriormente será encarnado y continuado por los Estados Unidos. El imperio ruso que había penetrado por el pacífico proveniente de la lejana Asia, bajo presión inglesa y estadounidense, será alejado del pacífico y se refugiará en Alaska. Pero Alaska será vendida por los rusos a los Estados Unidos. De ambos, decía Francisco Bilbao: Rusia representaba la *barbarie absoluta* y los Estados Unidos la *barbarie demagógica*.

²¹⁶ *Ibíd.*, pp. 27-45. Hoy, estos pueblos ya forman parte de la comunidad europea y ya no podemos sostener que estén marginados en oposición a un centro.

La barbarie se hacía presente también en México por la invasión francesa de Napoleón III, que buscaba implantar el *panlatinismo* francés para erradicar al *sajonismo* inglés y el *paneslavismo* ruso. Aquí Leopoldo Zea, siguiendo a Carlos Marx, escribe que la nueva forma de marginación y barbarie se hará presente en el *demiurgo burgués* del nuevo imperio a través del sistema capitalista; primero Inglaterra, después los Estados Unidos de Norteamérica, durante todo el siglo XX. La filosofía moderna que va de René Descartes a Friedrich Hegel, como del mismo Carlos Marx y Friedrich Engels, viciadas de eurocentrismo, favorecerán la expansión de la conciencia imperial del mundo burgués sobre la tierra. Pero la barbarie del capitalismo será puesta en entredicho por el mismo Carlos Marx y Federico Engels al poner de manifiesto la relación que tenía el sistema capitalista creado por el mundo burgués con el mundo explotado, el de la periferia y la barbarie. Así Leopoldo Zea concluye que: *La relación civilización/barbarie se expresa ahora como burguesía/proletariado, ciudad/campo, imperio/colonia, Occidente/Oriente (...) Europa/periferia*, hasta ser sustituida por la relación *socialismo/barbarie*²¹⁷. Pero estas dicotomías sólo podrán ser superadas por la misma Europa, por el proletariado europeo y no por los marginados y bárbaros de América.

En este punto debemos decir que, sorprende mucho que Leopoldo Zea retome el calificativo de *bárbaro* en oposición a *civilizado* en pleno siglo XX, si tomamos en cuenta que su *Discurso desde la marginación y la barbarie*, en su primera edición, es de 1988. Es cierto que Leopoldo Zea desenmascara algunas manifestaciones históricas de barbarie sucedidas a través de la historia, historia que todavía sigue teniendo actos de barbarie y que seguramente en el futuro persistirán. Pero, salvando este escollo, no debemos olvidar que ya el mismo Bartolomé de las Casas y Francisco Javier Clavijero, criticaron severamente el calificativo de *bárbaro* que se les imponía a los hombres nativos de tierras americanas. Por ejemplo; el Padre Bartolomé de las Casas, se oponía a Ginés de Sepúlveda, distinguiendo varios sentidos del término *bárbaro*. Uno de los sentidos que Aristóteles daba al término bárbaro, al igual que todos los griegos, era aquel hombre que no hablaba bien el griego y que el mismo Leopoldo Zea crítica. Bárbaro era el que tartamudeaba.

²¹⁷ *Ibíd.*, Cf., pp. 46-54.

Pero en ese caso, bárbaros serían aquellos que no hablaban bien el idioma del conquistador y bárbaros seguiríamos siendo todavía los que no hablamos bien el idioma de otros pueblos, como el griego. Otro sentido era, el del hombre de poca capacidad intelectual, que interpretado por Leopoldo Zea, consiste en la incapacidad para razonar de forma clara y distinta con propensión al error, que para los españoles, se trataba de hombres de pésimos instintos y poco menos que salvajes o brutos, lo cual, los incapacitaría para gobernarse. Pero, Bartolomé de las Casas demostraba y defendía la capacidad racional y el espíritu de libertad, especificado en el grado tan elevado que habían alcanzado en civilización y cultura los pueblos americanos y que el mismo Leopoldo Zea reconoce en Bartolomé de las Casas, al inscribirlo como todo un moderno. Otro sentido de bárbaro, era el del hombre malo y cruel, al que debatía diciendo, que de estos hombres, los había en todos los pueblos y países, y si los había en todas partes, entonces todos eran bárbaros. Otro tipo de bárbaros serían los no cristianos, pero, Bartolomé de las Casas argumentaba que este no era el sentido propio, pues, el desconocimiento de una religión no obligaba a conocerla²¹⁸ y si alguien ignoraba la religión no por ello debía ser bárbaro. Otra cosa es, como Leopoldo Zea señala, que en nombre de la religión se cometan actos de barbarie, que él rechaza, y también nosotros reprochamos. En este sentido quizá, Leopoldo Zea, acierta cuando denuncia que en nombre de un centro civilizador se juzgue, se califique y someta a la barbarie a otros pueblos sin razón alguna y por pura discriminación, sin el reconocimiento de los hombres en la diversidad y la diferencia.

También, desde la misma línea lascasiana de pensamiento, Francisco Javier Clavijero, frente al prusiano Cornelio de Paw, al observar la buena disposición intelectual de los indígenas, reprochaba la acusación y el improcedente calificativo de *bárbaros* que Cornelio de Paw daba a los americanos. Francisco Javier Clavijero, alegaba que frente a seres humanos tales, no podía convenirles el apelativo de *salvajes* ni de *bárbaros*, ni alguno semejante:

²¹⁸ Cf. BUCHOT, Mauricio. *La querrela de la conquista. Op. Cit.*, p. 60.

*Bárbaros y salvajes llamamos hoy día a los hombres que conducidos más por capricho y deseos naturales que por la razón, ni viven congregados en sociedad, ni tienen leyes para su gobierno, ni jueces que ajusten sus diferencias, ni superiores que velen sobre su conducta, ni ejerciten las artes indispensables para remediar las necesidades y miserias de la vida; los que finalmente no tienen idea de la divinidad, o no han establecido el culto con que deben honrarla*²¹⁹.

Francisco Javier Clavijero, demostró con su obra histórica que los indios de México y de América, tenían desde la antigüedad una religión desarrollada, gobernantes, magistrados, leyes, ciencias y artes, por lo cual, no podían ser calificados de bárbaros. Aunque para Cornelio de Paw, los americanos sí debían ser calificados de salvajes y bárbaros, por no tener moneda, hierro, escritura, navíos, puentes y por su lengua pobre en términos numerales. Empero, Francisco Javier Clavijero demostraba que sí usaban moneda a base de especies de cacao, escritura pictográfica, matemáticas, capacidad arquitectónica, ciencia astronómica, etc. En pocas palabras, expresaba ya *la igualdad del género humano* con unos mismos *derechos*, bajo una misma *dignidad* y que gracias a sus disposiciones morales e intelectuales, quedaba excluida toda acusación de bárbaros y salvajes²²⁰.

Con esto, afirmamos que si Bartolomé de las Casas y Francisco Javier Clavijero reprocharon el calificativo de bárbaros para los hombres de América Latina, ¿Por qué seguir insistiendo en ese calificativo para los pueblos de América Latina, Asia, África u Oceanía? Ciertamente es, que se deben continuar denunciando y reprochando todos los actos que vayan en detrimento de todo pueblo y cultura, de todo hombre en menoscabo de su dignidad y derechos.

Pero, volviendo al planteamiento de marginación, Leopoldo Zea, además sostiene que América Latina está *al margen de la historia* y de la misma *filosofía de la historia* como frutos de la *cultura europea*.

Desde el punto de vista histórico, América se encuentra *al margen de la historia*, porque está fuera de la historia por excelencia, de la historia del mundo occidental, pues, *la historia es una invención occidental*²²¹. Esta historia por excelencia se inicia para América Latina en el siglo XVI y alcanza su

²¹⁹ Op. Cit. BEUCHOT. M. *Historia de la filosofía...*, pp. 237-240.

²²⁰ *Ibid.* p. 239.

²²¹ Op. Cit., *América en la historia*. Cf., pp. 18-37.

apogeo en el siglo XVIII. Se universaliza la historia en la expansión de los pueblos de España, Portugal, Inglaterra, Francia y Holanda. América Ibero, entra en la modernidad con la conciencia de estar formada por pueblos que se encuentran al margen de la historia, pueblos que estaban ya al margen de la cultura occidental. Estos pueblos eran el español y el portugués. Cuando estos pueblos llegan, conquistan y colonizan a América, pronto dejan de ser centros de poder político e inmediatamente toman su lugar los pueblos de occidente: Inglaterra, Francia y Holanda. En el momento en que éstos se tornan centro de poder, España y Portugal se vuelven pueblos marginales y de ésta marginalidad, pasan a formar parte los pueblos recién descubiertos; esto es, los pueblos hispanoamericanos y Brasil. América comienza a sentirse al margen de esa historia porque no sabe asimilar los frutos y el espíritu con que nace la modernidad²²².

América Latina, también está al margen de *la filosofía de la historia*, porque la idea de historia, iniciada desde Herodoto, Tucídides, Agustín de Hipona hasta la invención del concepto de la *philosophie de l'histoire* de Francois Marie Arouet, Voltaire, y la historiosofía de Turgot, Condorcet, Gibbon, Hegel y hasta la del mismo Carlos Marx y Federico Engels, está preñada de eurocentrismo y ha sido occidentocentrista. En esa historia el único protagonista ha sido el hombre, los pueblos, y culturas occidentales: *Fuera de la historia, creación occidental, van a quedar también todas las culturas, pueblos y sociedades que no pertenezcan a la cultura occidental que se ha erigido en protagonista de la historia*²²³. Por ejemplo; Francois Marie Arouet, Voltaire, en sus obras de *Filosofía de la historia* y en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, aunque habla de las costumbres babilonias, persas, chinas, americanas y de otros pueblos en relación con Europa, habla de la historia en

²²² *Ibíd.* Esto es, el afán de *progreso*, los pactos sociales, la vida *individualista*, su capacidad industrial y comercial, el culto al trabajo, el simbolismo de la razón por lo abstracto y el afán de desarrollo a base del uso de la técnica y la ciencia, la idea de sociedad liberal y democrática, que fue ajena a los iberos. La misma conciencia de la misión que tenían los reyes de España y la visión del mundo que proponía el catolicismo de cristiandad en su afán de universalidad fue reprochada por el mundo moderno, con sus ideas de libertad de conciencia y crítica de toda autoridad. La misma Iglesia, el clero católico colaboró en esta marginación de España y con ella de todo el mundo iberoamericano, mientras que la iglesia bajo el espíritu de Calvino favoreció la expansión occidental sobre otros pueblos, propiciando la adaptación al mundo moderno. La iglesia se convirtió en aliado inconciente de la expansión occidental ahogando la oportunidad de que el mundo ibérico fuese al mismo tiempo moderno, esto es, incluido al centro occidental –Escribe Leopoldo Zea–. *Cf.*, pp. 209ss.

²²³ *Ibíd.*, p. 54.

función de lo que ha de ser solamente útil al hombre occidental. El mismo Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, deja fuera de la historia a Asia por anacrónica, a Oriente porque se apartó de lo que el espíritu podía ser, y a América y África por jóvenes y primitivas. América en Hegel, está deformada, no ha terminado de *formarse* y sólo está en función del *porvenir*. La plenitud del *espíritu* como *razón* y como *libertad* sólo está en los pueblos de Occidente. En cambio, para Carlos Marx y Federico Engels, la dignificación del hombre no europeo dependerá de la incorporación a la historia que el europeo está realizando. Por eso, Leopoldo Zea se pregunta: *¿Eurocentrismo, semejante al que se hace ya expreso en Hegel y la totalidad de los filósofos de la historia europeos? Desde luego que sí, pues tanto Marx como Engels son ante todo hegelianos*²²⁴. Esto es, para Leopoldo Zea toda la filosofía de la historia ha sido eurocéntrica y monológica. Y esto es precisamente lo que se debe cambiar: *El monólogo eurocentrista debe ser sustituido por el diálogo entre quienes se han expandido y quienes han sufrido la expansión*²²⁵. El mundo occidental no debe ser el único que de sentido a la historia de la relación con los pueblos de la periferia. Los marginados son los que deben dar sentido a su propia historia, pero ya no de exclusión, sino de inclusión, de diálogo y comprensión.

La tesis de Leopoldo Zea, se sitúa frente a la pretensión de la cultura occidental que se erige como único centro que interpreta la vida, la historia, la filosofía, la cultura, la política, la economía y deja a un lado, la palabra, la razón y el punto de vista de los hombres y las culturas periféricas y marginales, como las de África, Asia o América. Pero, Leopoldo Zea, sabe muy bien que no basta con denunciar la marginalidad ante el eurocentrismo. Lo fundamental es ir más allá, y consiste en exigir una *razón* y un *logos* de *comprensión*, *comunicación*, *diálogo* y *punte* entre los hombres y culturas en cuestión²²⁶.

²²⁴ *Op. Cit. Filosofía de la historia americana*. Especialmente, véase el apartado, *La filosofía de la historia y América*. Cf., pp. 47-75.

²²⁵ *Ibid.*, p. 28.

²²⁶ ZEA, Leopoldo. *Cultura occidental y culturas marginales. Filosofía de la cultura*. Edición de David Sobrevilla. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta. Madrid, 1999. Cf., pp., 197-211. Frente a ese eurocentrismo, reaccionaron los filósofos: Jacques Attali, Karl Otto Apel, Habermas, Edgar Morín, Francois Chatelet, Michel Serres y Jacques Derrida. Por ejemplo Karl-Otto Apel escribió: *La filosofía universalista europea ha sido siempre en su finalidad económico-política, la expresión ideológica de un*

Se trata de dejar a un lado el carácter *exclusivista y discriminatorio* de la filosofía occidental que le dio Hegel y otros filósofos de la historia, y que pretendió darle después Francis Fukuyama, cuando al término de la guerra fría, después de la caída del Muro de Berlín y el desmantelamiento del socialismo en Rusia, declaró en 1989 el *fin de la historia*, en la que los Estados Unidos, con su fuerza moral y material, debía erigirse en soporte principal del nuevo *orden mundial* una vez desaparecido el socialismo en la Unión Soviética. En este *orden* no cabían ya los pueblos de Latinoamérica, Asia, África, ni los pueblos de Europa del Este, incluida Rusia²²⁷. Pero, este orden pronto se volvió tripartito, al formarse la comunidad Europea, la comunidad del Pacífico y los Estados Unidos. Dentro de ese orden tripolar, los pueblos del llamado *Tercer Mundo* quedaban fuera y eran mandados al *vacío de la historia, a la marginación*. Pero, los Estados Unidos, al sentir la competencia de los tigres asiáticos y la comunidad Europea, no tuvo más opción que proponer y formalizar el Tratado de Libre Comercio con Canadá y México, el cual, se extenderá posteriormente al resto de América Latina. Sin embargo, en vísperas del siglo XX, el *fantasma de los marginados por su clase, su piel, su religión, cultura, nacionalidad y origen social, también por su sexo, sus inclinaciones sexuales*²²⁸, etc., desde la *diferencia* y lo *diverso*, buscaban integrarse y participar en ese nuevo orden global. De ahí que para Leopoldo Zea, en los umbrales del *Fin de Milenio* y frente al fenómeno de la globalización, la *emergencia de los marginados*, planteaba una seria interrogante: *¿cómo formar parte positiva del mundo globalizado que se integra?*²²⁹

poder eurocéntrico. Excluidos del discurso sobre sí mismos están los pueblos de la periferia de la cultura occidental". Ibid., p. 208.

²²⁷ ZEA, Leopoldo. *Filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo*. En: *Cuadernos Americanos*. Nueva Época. Septiembre-Octubre, N° 41. Vol. 5. México, 1993., pp. 93-100. Francis Fukuyama escribió en 1989: *Quizá somos testigos no sólo del fin de la Guerra Fría, sino del fin de la historia como tal: es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal de occidente como forma definitiva de gobierno. Cf. Op. Cit. Cultura occidental y culturas...*, p. 206.

²²⁸ Él mismo. *El fin de siglo y el fantasma de los marginados*. Palabras leídas al recibir el doctorado *Honoris Causa* otorgado por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. En: *Cuaderno americanos*. Año VIII, N° 44, Marzo-Abril, México. 1994., pp. 35-42. En otro pasaje escribe Leopoldo, que ser blanco, occidental y cristiano, o WASP (blanco, anglosajón y puritano), era la expresión de lo auténticamente humano, mientras que *lo distinto* de éste arquetipo humano se castigaba *dominando y marginando a quien es distinto, peculiar, a quien posee una individualidad y no otra. Cf. Op. Cit. Autopercepción...*, p. 13.

²²⁹ Él mismo. *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*. Tierra Firme, FCE. 1ª. Ed. México, 2000, pp., 9-31.

Desde esta perspectiva, el *Discurso desde la marginación y la barbarie*, es ante todo un discurso contra *la marginación y la barbarie*, sea cual sea su forma y expresión. Se trata de ir más allá de la pura *relación civilización-barbarie* para pasar a una relación de *mutua comprensión*, en la que: *No existen pueblos civilizados y pueblos bárbaros, sino pueblos formados por hombres concretos, entrelazados en sus esfuerzos por satisfacer sus peculiares necesidades*²³⁰. Se trata que todos comprendamos que un hombre es igual a otro hombre, no por ser copia de él o de otro, sino porque todo hombre o pueblo es *semejante a otros por ser como ellos, distinto, diverso*. La diversidad, lejos de afirmar a individuos como *más o menos hombres*, les asemeja, y éste modo de ser hombres es el que *debe ser respetado: Negar o regatear tal respeto será caer en la auténtica barbarie, la del que pretende rebajar al hombre considerándolo cosa, la del que pretende utilizar a otro hombre, o pueblo, y la del que acepta ser utilizado*²³¹. ¿Una utopía más?, posiblemente; pero a ella, Leopoldo Zea dedicó gran parte de su vida intelectual, académica, diplomática y política.

Por todo esto quizá y con justa razón, se ha reconocido en Leopoldo Zea a un pensador que escribe *en y desde la periferia*²³², no sólo porque escribe desde *fuera de la historia* occidental, sino porque en la base de su filosofar, retoma a pensadores periféricos, tanto de Rusia, África, Asia, Arabia o España, para protestar contra la marginación y tratar de superarla, haciendo una historia y una filosofía de la historia; ya no sólo de Europa, ni sólo de América, sino *de todos los hombres*, posibilitando lo que él denomina, *la anhelada Casa del Hombre*, que la globalidad estaba propiciando en la formación de un mundo más abierto, tolerante, multicultural y multirracial; pero que sin embargo, desde la misma globalidad se continuaban regateando los derechos más elementales de los pueblos y hombres del llamado tercer mundo. Para Leopoldo Zea, seguía habiendo quienes donaban humanidad y quienes debía regatearla, los que poseían el verbo y los que lo pedían prestado.

²³⁰ Cf. *Op. Cit. Discurso desde la marginación...*, p., 18-19. Cf. GUADARRAMA, Gonzáles, Pablo. *Urdimbres del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie*. En *Cuadernos Americanos*. Nueva Época. N° 37, Enero-Febrero, Vol. I., p. 51ss.

²³¹ *Ibidem.*, p. 19.

²³² DEVÉS, Valdés Eduardo. *Desde la periferia y para el mundo. A Leopoldo Zea en sus 90 años*. Cf. *Op. Cit. Visión de América*. Alberto Saladino y Adalberto Santana (comp.), P. 23-30.

Sobre la idea de *marginalidad* en Leopoldo Zea, se ha dicho que está influido y debe mucho a la obra *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, quien acuñó la dicotomía y dilema: *¿Civilización o Barbarie?* Tal vez sea cierta esta apreciación, pero a nuestro juicio, existe una notoria diferencia en los planteamientos. En Domingo Faustino Sarmiento, barbarie eran las razas indias y mestizas. Civilización era lo que el hombre de occidente estaba creando en el planeta. Aquello que debía ser apropiado por los hombres de origen hispano y de toda América Latina. Civilizarse era el único camino para superar la barbarie, esto es, ser como los Estados Unidos de Norteamérica: *La América del Sur se quedará atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. (...) alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el Océano. Seamos los Estados Unidos*²³³. Civilizar en Domingo Sarmiento, exigía, si era necesario, un *lavado de cerebro* y una *transfusión de sangre*, una *nueva forma de educación* que eliminase de los latinoamericanos, estructuras mentales que impedían el acceso a la civilización. En cambio, en el *discurso* de Leopoldo Zea, no se trata de incorporarse a la civilización, sino de propiciar un *diálogo* entre iguales, sin ninguna dependencia, discriminación, o imitación alguna.

También se ha dicho que Leopoldo Zea, debe mucho a la obra *Ariel*, de José Enrique Rodó, porque sigue la interpretación que José Enrique Rodó hace de los personajes, *Calibán* y *Próspero* de William Shakespeare, en su obra, *La tempestad*. *Próspero* es símbolo del colonizador que con su espíritu práctico se iguala a norteamérica. *Calibán* es el símbolo del salvaje y el *proscrito por la barbarie vencedora*, mientras que la síntesis dialéctica de ambos reside en *Ariel*, que para José Enrique Rodó, es el bondadoso genio que *representa a la razón y el sentimiento superior*, signo de *vida y esperanza* para América Latina: *Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres. El es el héroe opónimo en la epopeya de la especie; él es el inmortal protagonista desde que con su presencia inspiró los*

²³³ Véase. SARMIENTO, Domingo Faustino. *Conflicto y armonía de las razas en América. Cf. Fuentes de la cultura latinoamericana...*, Op. Cit., p. 411. Dicha obra, es una enmienda de *Facundo*, según el mismo Sarmiento. Cf. ZEA, L. *Filosofía de la historia americana*. Véase, especialmente *La civilización frente a la barbarie.*, p. 244 ss.

débiles esfuerzos de racionalidad del hombre prehistórico (...), es el progenitor de los pueblos civilizadores²³⁴. A José Enrique Rodó le interesa más a Ariel, que a Próspero y Calibán, por lo que significa para América Latina. Idea diversa en Leopoldo Zea. Cuando éste trata el tema de la marginalidad y del lugar que Latinoamérica ocupa en el mundo, el latinoamericano que él describe, está más cerca al Calibán de William Shakespeare, tanto en su *Filosofía de la historia* como en su *Discurso desde la marginación y la barbarie*. En el epílogo de su *Discurso*, Leopoldo Zea describe a Próspero como el conquistador y colonizador, y a Calibán como el conquistado y colonizado. Pero lo más relevante quizá, reside en que uno y otro deben pedirse *perdón* y ser perdonados, reconciliados, para que *el hombre deje ser el lobo del hombre y reo, y sea, pura y simplemente hombre*²³⁵.

Siguiendo esta línea temática, uno de los discípulos predilectos de Leopoldo Zea, Tzvi Medin, afirma que Leopoldo Zea sufre una *revolución copernicana* en su pensamiento. Leopoldo Zea, en sus primeras obras, (*América como conciencia* y especialmente *América en la historia*), escritas en la línea del Tercer Mundo, se mostraba muy crítico y reaccionario frente al centro de Occidente, al hacerle ver el propio encubrimiento ideológico e histórico con Europa marginaban no sólo a los pueblos de África, Asia o América, sino también a sus propios pueblos, como el ruso, el británico y el ibero. Según Medin, el giro copernicano de Leopoldo Zea se mostraba en sus últimos escritos, al afirmar una pluralidad global de pueblos y hombres, donde exigía una relación solidaria y de respeto; sin centros ni periferias, sin descubridores y sin descubiertos, en la que el reconocimiento del otro se diera desde la diversidad solidaria sin supeditación²³⁶. Aunque lo afirmado por Tzvi Medin es cierto, sin embargo, una lectura atenta, nos ha hecho ver que Leopoldo Zea, ya exigía una reconciliación con los pueblos del tercer mundo desde sus obras,

²³⁴ Cf. ZEA, Leopoldo. *Precursos del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. Diana, México, 1979., p. 113. Rodó escribe su sueño: *Aun más que mi palabra, yo exijo de vosotros un dulce e indeleble recuerdo para mi estatua de Ariel. Yo quiero que la imagen leve y graciosa de este bronce se imprima desde ahora en la más segura intimidad de vuestro espíritu. (...) Ariel se lanzará desde allí a la conquista de las almas. Yo lo veo en el porvenir sonriéndolos con gratitud, desde lo alto, al sumergirse en la sombra de vuestro espíritu. Ibídem. p. 114-115.*

²³⁵ OLIVER, Amy A. *Viviendo en la historia. La filosofía de Leopoldo Zea*. Véase especialmente el apartado de *Marginalidad. ZEA: Destino y contra-destino de un quehacer filosófico*. UAEM. México, 1991., pp. 90-95. Cf. *Op. Cit. Discurso...*, p. 254s. Y *Filosofía de la historia...*, *Op. Cit.*, p. 163.

²³⁶ Cf. *Op. Cit. MEDIN, Tzvi. Entre la jerarquía y la liberación.*, pp. 245-209.

América en la historia y su filosofía de la historia americana, escritas a finales de los cincuentas y setentas.

Algo similar sostiene Raúl Fonet-Betancourt, que desde Europa, realiza una *crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* representada en el pensamiento de Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone y Luis Villoro, respecto de sus posiciones.

Fonet-Betancourt refiriéndose a Leopoldo Zea, escribe que si bien es cierto que Leopoldo Zea, en sus primeras posiciones denuncia el eurocentrismo frente a los pueblos de la periferia, especialmente de América Latina, posteriormente, Leopoldo Zea sufre un giro en sus posiciones sobre su filosofía de la historia, especialmente en el marco de la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, y del desafío que representaba para América Latina el año de 1992, en el que Leopoldo Zea tomó parte activa, al exigir sustituir el monólogo occidental por un diálogo ya no de exclusión, sino de comprensión y solidaridad entre Europa y América Latina.

Pero, Leopoldo Zea, bajo su base hermenéutica de *latinidad* no puede entender el reto intercultural que plantean los nuevos pueblos indígenas y afroamericanos con su movilización en una campaña por el derecho a la autodeterminación política, cultural y religiosa que reclama precisamente el diálogo intercultural de América Latina hacia dentro, esto es, con su propia diversidad de culturas²³⁷. Fonet-Betancourt reprocha a Leopoldo Zea, el hecho de reducir este desafío, a una *simple asimilación en los órdenes nacionales existentes*, a una cuestión de *falta de integración social y económica del indígena*. Para Leopoldo Zea, el indígena ya ha sido integrado en el proyecto mestizo de nación, el indígena ya tiene derechos como mexicano y no como esta o aquella otra etnia.

Fonet-Betancourt señala con certeza que Leopoldo Zea claramente busca reconciliar a América Latina con Europa románica en la herencia de la *latinidad* para asegurar la participación de la cultura iberoamericana en la dialéctica del progreso de la humanidad, pero no abre el diálogo intercultural con los muchos mundos americanos, no dialoga con la diversidad interna que él defiende hacia

²³⁷ FORNET-BETANCOURT. *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana actual*. Trotta, Madrid. 2004., p. 29.

fuera²³⁸. Esto es, la pluralidad cultural de América Latina en pueblos y culturas vivos, reclaman la cancelación de los discursos y las políticas que los subsumen demasiado rápido en un mundo mestizo, en cuya política, economía, educación, religión o administración, nunca han podido co-gobernar²³⁹. Más aún, la filosofía de Leopoldo Zea continuó promoviendo una reductora y *selectiva visión de la diversidad cultural de América Latina, sin decidirse a iniciar un diálogo intercultural con las culturas amerindias y afro-americanas, ni a iniciar un proceso de corrección reparadora que las reconciliara*²⁴⁰.

Desde esta perspectiva queremos abundar que en efecto, al interior de América Latina, y ya no sólo de toda ella, sino de forma especial en México, continúa habiendo marginación de pueblos y hombres de culturas indígenas, tanto desde el punto de vista político, cultural como económico. Por ejemplo; desde el punto de vista político, en México, a pesar de que el Artículo 2º de La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, reconoce en la nación Mexicana, *una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas, y que la ley ordena proteger el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social*, en la práctica, parece pura retórica política²⁴¹. En México, políticamente hablando se sostiene un *federalismo*. Ante ese federalismo, por ejemplo; los indígenas de Chiapas, en los famosos diálogos de San Andrés se propusieron

²³⁸ El tema de la *reconciliación* con Europa está presente en casi todos sus ensayos en torno al V Centenario de América. Véanse al respecto: *América, vacío de Europa, La utopía del mestizaje, xenofobia y raza cósmica, De la conquista a la reconciliación; Autodescubrimiento de América, Hispanoamérica, ruptura y reencuentro; Problemas de identidad e integración; Sentido y proyección de descubrimiento y Más allá de los quinientos años. Cf. Op. Cit. Regreso de las carabelas*. México, 1993.

²³⁹ Quizá por eso, Leopoldo Zea, reparó frente al levantamiento Zapatista de 1994, y también frente a la crítica que Ernesto Cardenal dirigió al PRI-Gobierno, al afirmar que la *lucha del EZLN era justa y legítima*, pues, en Chiapas se luchaba *contra la dictadura más prolongada del mundo, la del PRI*. Frente esto, Leopoldo Zea condenó la lucha armada, la redujo a una *simple escaramuza*, por no hacerse *de cara al aire*, y por provocar una desestabilización del país. Fue vista por él, como un *problema de ajuste democrático*. Véase, *Problemas de ajuste democrático en América Latina*. Cuadernos Americanos. N° 44, Marzo-Abril. Vol. 2. México, 1994. pp. 27-32.

²⁴⁰ *Ibidem.*, p. 31.

²⁴¹ GOMEZ, Magdalena. *Derechos Indígenas*, INI. México, 1995., p. 44.ss. Recordemos que en los famosos diálogos de San Andrés, Chiapas, se exigía una reforma a los artículos 4º y 115 constitucionales, para que la constitución reconociera los derechos políticos, de jurisdicción, sociales, económicos y culturales de los indígenas, de tal manera que sus demandas quedaran consagradas como derechos legítimos. Pero que hasta la fecha, sólo algunos estados, han reformado el Artículo 4º Constitucional, como Chiapas, Hidalgo, Oaxaca, Querétaro, Nayarit, San Luis Potosí, Sonora y Veracruz. Sólo Chihuahua ha ampliado el artículo 4º con Base en el Convenio 169 de la OIT. También, es oportuno decir aquí que en la mayor parte de los países de América Latina, existe semejante reconocimiento constitucional, como son los casos de Costa Rica, Chile, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Honduras, Brasil, etc.

unos acuerdos (1994-1996) en los que pedían que se fortaleciera el artículo 115 constitucional, para garantizar la participación de las comunidades indígenas en la integración de los ayuntamientos y de los municipios mayoritariamente indígenas, en los asuntos públicos y para recibir más beneficios²⁴², pero la verdad es que los municipios de los estados y las mismas comunidades indígenas, en gran medida dependen de la bondad del Gobernador y del Congreso local en turno, a la hora de negociar el presupuesto económico y otros rubros y programas para sus municipios, a pesar de que existen leyes que ya estipulan partidas presupuestales definidas, como las del ramo XXXIII y otras para el desarrollo de estos pueblos. Además, cuando un gobierno local es de extracción partidista similar al del Estado, aquél recibe más apoyo económico para solucionar sus problemas locales. De no ser así, por ser de extracción partidista diversa a la del Estado, el éxito del gobierno local dependerá de la gestión y el éxito particular que éste realice ante las instancias y dependencia gubernamentales, que en ocasiones lo obstaculizan para que sufra un descrédito en su gestión, y quien logra ventaja, es el partido que gobierna en el Estado para posicionarse políticamente. Naturalmente esto provoca una ingente marginación y menos recursos para el desarrollo social o cultural de estos pueblos. Ya no se diga, si los municipios están abandonados y marginados desde el punto de vista geográfico, como en las sierras de Chiapas, de Oaxaca, Guerrero, Chihuahua y otros estados alejados del centro. Y esta misma realidad hace eco en la relación Federación-Estado.

Desde el punto de vista cultural, sucede lo mismo. Los pequeños municipios o pueblos alejados geográficamente, no gozan del beneficio de las bellas artes, por ejemplo; como lo gozan y disfrutan las grandes zonas urbanas, donde si existen grandes manifestaciones, exposiciones, realizaciones culturales y artísticas. Lo cultural de los pueblos y culturas indígenas se reduce a sus manifestaciones religiosas y comunitarias, de usos y costumbres o de folklore y por lo regular, los programas gubernamentales casi no rozan los asuntos más

²⁴² HERNANDEZ, Jerónimo. *Derechos indígenas: Un llamado a la conciencia y la esperanza*. En CHRISTUS, Año LXII 698, Enero-Febrero, 1997., p. 28. Curiosamente los indígenas en los diálogos de San Andrés, ya pedían en el punto número 9 de su iniciativa avalada por la COCOPA, una *Educación bilingüe e intercultural.*, *Ibid.*, pp. 28-34.

neurálgicos y esenciales de su cosmovisión y cultura. Hasta hace pocos años la SEP, ha insistido que en sus programas y materias de educación exista y se imparta la educación en su lengua de origen.

Ya no se diga desde el punto de vista social. En México los grandes programas sociales, apenas brindan unos pequeños paliativos a la extrema pobreza de las grandes mayorías, sobre todo de los indígenas que viven en las periferias. Los grandes beneficios de los programas sociales, en lo que se refiere a los proyectos productivos, se quedan en los grandes centros urbanos y en los grupos más organizados y preparados para ejecutarlos, mientras que en las zonas geográficamente marginadas, apenas si saben de algún programa y proyecto productivo que los pueda auxiliar frente a su pobreza, sin que los proyectos o programas gubernamentales descubran, ni potencien su verdadera vocación productiva o económica, según las condiciones y potencialidades del lugar o cosmovisión.

Bajo este contexto, pensamos que sigue siendo necesaria la búsqueda de una relación dialogal, reparadora y reconciliadora, ya no sólo internacional o comercial dentro del marco de la globalización de la economía, en la que ya participa América Latina y el Caribe frente a la comunidad Europa y los Estados Unidos²⁴³, sino de tipo intercultural y multicultural latinoamericano, donde se escuche a los muchos pueblos indígenas de América Latina, y de forma especial de México, de tal manera que se atienda a su palabra, a la pobreza y marginación en que viven. Al respecto, pensamos que tiene razón Carlos Lenkersdorf, cuando nos exhorta a reajustar nuestra *cosmovisión* junto a una *cosmo-audición* de las culturas y pueblos indígenas²⁴⁴, como primer paso para propiciar el diálogo intercultural, sin excluir a la población mestiza y urbana.

²⁴³ ROCHA, Alberto V. *América Latina en el contexto del área de libre comercio de las Américas ALCA. Apuntes para una integración regional alternativa. Cf. Op. Cit, Visión de América Latina. P. 439ss.* América Latina se ha integrado en la economía mundial a través del ALALC (Asociación Latinoamericana de Libre Comercio), CARICOM, (Comunidad del Caribe), PA (Pacto Andino), MCCA (Mercado Común Centroamericano), CLAN (Comunidad Latinoamericana de Naciones), ALADI (Asociación Latinoamericana de Integración), CAN (Comunidad Andina de Naciones), SICA, (Sistema de Integración Centroamericana), AEC (Asociación de Estados del Caribe), MERCOSUR (Mercado Común del Sur), TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte), ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas.

²⁴⁴ LENKERSDORF, Carlos. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales.* Plaza y Valdés. México, 2008., p. 23.

Además conviene decir al respecto, que la búsqueda de ese diálogo intercultural ha sido tomada en serio por los filósofos latinoamericanos y ya se debaten propuestas concretas. Por decir algo, Luis Villoro y Enrique Dussel insisten en rescatar las tradiciones y costumbres indígenas compatibles con la tradición moderna, pero sin caer en el *fundamentalismo indígena*, para no excluir a la población mestiza y urbana. Serge Gruzinski y Néstor García Canclini sostienen el concepto de *mestizaje* o de *culturas híbridas*, pero esta propuesta tiene el defecto de no distinguir entre diversas culturas, al subsumirlas en el mestizaje, como lo hizo Leopoldo Zea. Finalmente, Bolívar Echeverría, Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán sostienen la tesis de la *modernidad barroca como mestizaje cultural*, que más que optar por las tradiciones locales o por una universalidad abstracta, se trata de plantear un *equilibrio analógico*²⁴⁵. Y precisamente, al haber optado desde el inicio de nuestra reflexión por la *racionalidad analógica* queremos enfatizar que a partir de la analogía, se puede favorecer mejor el diálogo intercultural²⁴⁶, al postular que desde ella se acepta y discierne mejor lo uno y lo diverso, lo que une y separa, lo rescatable de lo rechazable, lo semejante de lo diferente, el respeto del otro sin ser su copia, el reconocimiento de la dignidad sin racismo ni discriminaciones a través de la analogía de la semejanza humana en un ser trascendente, que defendió el humanismo novohispano de Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga o Francisco Javier Clavijero, y que Leopoldo Zea reclamó para Latinoamérica, pero que no defendió de igual forma hacia dentro de ella, especialmente de las culturas indígenas nacionales. Pensamos que la filosofía, desde una hermenéutica analógica, es válida y fructífera a la hora de afrontar el diálogo intercultural y multicultural.

²⁴⁵ARRIARÁN, Samuel Cuellar. *La filosofía Latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿Qué?* Pomares-UPN. Barcelona-México. 2007., p. 9-90. El autor también analiza el concepto de *Sincretismo en Octavio Paz*. Curiosamente el autor pide filosofar para construir un proyecto de modernidad alternativa, reexaminando y revisando el pasado y la historia de la filosofía latinoamericana desde la escolástica novohispana hasta nuestros días. Incluso pide hacer filosofía latinoamericana, no importa si ha de seguir siendo iberoamericana. Cf. *Ibid.*, p. 143 ss.

²⁴⁶ En este sentido ya está avanzando el pensamiento latinoamericano. Véanse los ensayos: *Multiculturalismo, hermenéutica analógica y el desafío de la articulación entre igualdad y diferencia*. SANCHES, M. Fernando. Y *Pluralismo y barroco. Expresiones para comprender e interpretar la cultura latinoamericana*. LUCCA, Esmeralda. *Filosofía, literatura y multiculturalismo: La cuestión de la igualdad y la diferencia*. FERNANDEZ, Bustos María Amelia. *Op. Cit. La hermenéutica en América Latina. Analogía y barroco*. Coordinador. Samuel Arriarán ÍTACA, México, 2007., pp. 45-93.

Y finalmente, debemos reconocer que hoy en día, es insostenible afirmar que América Latina esté marginada tanto desde el punto de vista histórico, como desde el punto de vista de la filosofía de la historia o desde el punto de vista filosófico, pues las mismas ideas de Leopoldo Zea son objeto de debate y estudio en universidades europeas desde hace varios años.²⁴⁷.

²⁴⁷ HUBER, Carlo R. P. *Filosofía en perspectiva latinoamericana*. Pontificia Università Gregoriana Facoltà di Filosofia. Programma degli studi. Roma, 1999-2000., p. 40.

6.4.- Dependencia y liberación del hombre latinoamericano. Hacia un humanismo analógico y liberador.

En el pensamiento de Leopoldo Zea encontramos un proceso gradual de su evolución intelectual. Primero inicia como una filosofía de *la historia de las ideas* en América Latina, después esas ideas son complementadas desde una *filosofía de la historia* y desemboca finalmente en una *filosofía de liberación*. En la etapa final de la evolución intelectual de Leopoldo Zea, una de las preocupaciones más importantes de su pensamiento consiste en *transformar* el filosofar latinoamericano y reorientarlo en la *dirección explícita de una filosofía de la liberación*. Leopoldo Zea, bebiendo en las tradiciones liberadoras de nuestra América *impulsa el movimiento de la filosofía de la liberación como horizonte amplio para la transformación de la filosofía contextual en América Latina*, y también para *contribuir a la emancipación del ser humano en todas las circunstancias de su vida*²⁴⁸. Desde este presupuesto básico, en este apartado final, nosotros indagamos ¿En qué consiste el proyecto de *emancipación* del hombre latinoamericano en el pensamiento de Leopoldo Zea? ¿De qué o de quién se tiene que liberar este hombre y quién es el sujeto de la liberación?

Para comprender cabalmente el pensamiento emancipador de Leopoldo Zea es necesario tener en cuenta que éste no es posible sin la existencia de dos conceptos fundamentales: *dependencia* y *dominación*. Ambos términos en la obra de Leopoldo Zea *aluden a situaciones concretas y empíricas, tanto a la conciencia que de ellas tienen los hombres o pueblos que en esas situaciones están involucrados*²⁴⁹. La situación de *dependencia* exige tomar conciencia de ella. La dependencia posibilita la conciencia de la misma. La conciencia de la dependencia repercute en la *realidad* dependiente que se quiere cancelar. La conciencia de esa realidad conlleva también la conciencia de una *dominación impuesta* que posibilita la misma dependencia. Las situaciones de *dependencia* y *dominación* a su vez, están en estrecha relación con los conceptos de *libertad*

²⁴⁸ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Leopoldo Zea: Transformador de la filosofía.*, p. 9. Según Fornet-Betancourt, Leopoldo Zea: *es reconocido por la crítica autorizada como el alma y el motor de un movimiento de dimensiones continentales que reorienta la filosofía latinoamericana en el sentido de una filosofía contextual de y para la liberación de los pueblos latinoamericanos y, con ellos, para la emancipación de toda la humanidad. Ibid.*, p. 10.

²⁴⁹ LIZCANO, Fernández Francisco. *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*. UAEM-UNAM. México, 2ª. Ed. 2004., p 133.

y liberación. *Libertad y liberación* hacen referencia también a *situaciones históricas* concretas y a la *toma de conciencia* que de ellas tiene los hombres y los pueblos que exigen libertad y liberación. Pero el concepto de *dependencia* exige el término de *dominación*. Cualquier realidad dependiente posibilita la dominación. Empero, el término *dependencia* es contrario al de *liberación*. Dependier, es carencia de libertad, y ser o estar dominado, es ausencia de liberación. Libre será la persona, grupo social o pueblo que actúa con autonomía, según sus propios fines e intereses. Dependientes serán aquellas personas, grupos sociales o pueblos que actúan según fines e intereses de otros. Y una realidad dependiente siempre será una realidad que está bajo control y dominio de otra realidad ajena y subordinada a ella²⁵⁰; pero, que tiene sujetos bien concretos que la hacen ser así y no de otro modo. ¿Cómo y cuándo el hombre y los pueblos latinoamericanos se volvieron dependientes y dominados?

De acuerdo con Leopoldo Zea, en las relaciones que existen entre los pueblos que forman la humanidad hay pueblos dependientes, dominados y colonizados, que mantienen correlación dependiente con pueblos dominadores y colonizadores. Concretamente, los pueblos de América Latina comienzan a ser dominados y dependientes a partir del siglo XVI con el inicio de la *expansión occidental* Ibera, el descubrimiento, conquista y colonización de América Latina por españoles y portugueses. Después de esa expansión, sucedió un vacío de poder que fue ocupado inmediatamente por los occidentales: holandeses, franceses, ingleses y belgas durante el siglo XVII y XVIII. Vacío que después será ocupado por la nueva potencia en ascenso, hasta el final de casi todo el siglo XX: Los Estados Unidos de Norteamérica. Cada uno de ellos en su momento al ejercer su poder sobre América Latina, negaron la libertad del hombre americano y con diferentes mecanismos de dominio y explotación, controlaron y manejaron según sus propios intereses a los hombres y pueblos de América Latina, hasta hacerlos dependientes, definiendo así a un tipo de hombre según su propia cosmovisión e intereses, al grado de negar toda huella de una posible humanidad al hombre de estas tierras. La esencia de estos hombres fue puesta en entredicho al ser considerados apenas unos

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 134.

homúnculos. Negando la humanidad y excluyendo a otros pueblos por ser diferentes, se comienzan a justificar así los afanes de dominio, civilización, colonialismo e imperialismo, a partir de intereses económicos, políticos y culturales, de los cuales, el hombre de América se vuelve dependiente. *Dependencia* que podía ser *impuesta o aceptada*²⁵¹.

Leopoldo Zea, interpreta la historia de América Latina, a partir del siglo XVI, como la *sucesión continua de situaciones de dependencia*. La dependencia es la característica principal y permanente de la historia de este continente. El descubrimiento, la conquista, la colonización, la marginación y el imperialismo de los pueblos occidentales sobre los pueblos latinoamericanos han generado situaciones de dependencia y dominación. Esa es la esencia de una realidad que se prolonga hasta nuestros días: *hemos sido, pura y simplemente, hombres colonizados (...) seguimos siendo un pueblo colonizado, dependiente*²⁵². Y es que las *relaciones de dependencia, entre individuos y pueblos, las ha habido en toda la historia, entre todos los pueblos y entre todos los grupos humanos*²⁵³. Pero la historia de América latina se caracteriza especialmente porque ha estado marcada por una sucesión de dependencias.

Si esto es así y no de otro modo, ¿Cuál es el primer paso que debemos realizar para liberarnos de esa dependencia? Según Leopoldo Zea, el primer paso consiste en *tomar conciencia* de nuestra *realidad dependiente*. Esa realidad exige captar su sentido y su lógica real. Exige asumir la forma de cómo se ha dado en el pasado, para que en el futuro no se vuelva a repetir:

*Debemos partir de nuestra única experiencia histórica, la de la colonización, la de la dependencia. Sólo partiendo de ella, conociéndola, podremos superarla y no repetirla. Es una realidad que sólo puede ser negada dialécticamente. Mediante la asimilación de su experiencia*²⁵⁴.

²⁵¹ *Op. Cit. Filosofía de la historia americana.*, p. 26.

²⁵² Citado en *LIZCANO. Op. Cit.*, pp. 145-146.

²⁵³ *Ibidem.*, p. 103.

²⁵⁴ ZEA Leopoldo. *La filosofía latinoamericana. Op. Cit.*, p. 50.

En efecto, desde el primer impacto colonizador, según Leopoldo Zea, se impuso sobre el indígena una cultura que le fue ajena, una cultura que sólo lo veía como instrumento de explotación. A partir de ella, el criollo se convirtió en dominador del indígena, sintiéndose señor como sus padres peninsulares, conquistadores y colonizadores. En cambio, el mestizo, hijo de india y de ibero, se sentía *bastardo*. Por un lado, quería asemejarse a su mundo paterno, pero por otro lado, sentía vergüenza de su origen materno, generando así una serie de *yuxtaposiciones*, en la que el criollo, sintiéndose superior sobre indígenas, negros y mestizos, mantenía el mismo orden de dominación dejado por la colonia. Su orden da origen a un *proyecto conservador*. Por su parte, el mestizo, ajeno al mundo de su padre y avergonzado por el mundo de su madre, busca salir de su propia realidad y sin contar con su pasado, busca transformarla, cambiarla, desde un *proyecto civilizador* que inicia como *proyecto de liberación* pero, acaba como *proyecto represor*, porque decide adoptar otro padre y en él, otra nueva dependencia. Sin embargo, en la dependencia colonial, indios, negros, criollos y mestizos, aunque diversos entre sí, son parte de un sistema que permite su explotación. *De esta forma la toma de conciencia, lejos de conducir a la liberación de los hombres que la adquieren, conduce a nuevas formas dependencia. Surge la desenajenación como punto de partida para nuevas enajenaciones*²⁵⁵. Esto se verifica primero, en la cultura que los conquistadores iberos implantaron al tratar de borrar las culturas precolombinas indígenas por considerarlas demoníacas. Después los libertadores de América, tratando de borrar la cultura que les impusieron los conquistadores, se liberaron de la metrópoli, pero sólo para caer en una nueva dependencia: Imitar a Francia o Inglaterra y posteriormente a los Estados Unidos de Norteamérica. Se pasa de una enajenación a otra. De una alienación cultural a otra²⁵⁶. Es un círculo histórico vicioso que se repite.

Alcanzada la liberación frente al colonialismo ibero, los países de América latina se involucraron en largas guerras intestinas en la que se enfrentaban dos ideologías: La filosofía heredada del orden creado por la colonia, esto es, la

²⁵⁵ Él mismo. *Filosofía de la historia americana*. Op. Cit., pp. 165-168.

²⁵⁶ Para Leopoldo Zea –siguiendo a Darcy Ribeiro– la *alienación cultural* consiste: *en la internacionalización espontánea o inducida en un pueblo de la conciencia y de la ideología de otro, correspondiente a una realidad que le es extraña y a intereses opuestos a los suyos*. *Ibidem*, p. 170.

escolástica, y una filosofía adoptada como instrumento y motor de progreso, el liberalismo. Una impuesta para mantener la dominación y otra impuesta para romper con la primera y crear un orden nuevo. Al respecto escribía Andrés Bello: *arrancamos el cetro del monarca, pero no al espíritu español*. A pesar de enarbolar las banderas de la libertad y la justicia, seguía presente la mentalidad colonial. ¿Cómo hacer que hombres formados en la servidumbre pudiesen ser los gestores de un orden liberal y democrático semejante al de los pueblos que marcaban las sendas del progreso como Francia, Inglaterra y los Estados Unidos? Ante esta cuestión, Andrés Bello afirmaba que sólo quedaba un camino: *completar la emancipación política con una emancipación mental*²⁵⁷. La filosofía que justificaba la dominación debía sustituirse por una filosofía que educase a los hombres en el uso de la libertad. Se debía romper con la herencia cultural del imperialismo ibérico para educar para la libertad. La emancipación mental o educación para la libertad, será la segunda etapa de la liberación de nuestra América. A esta tarea contribuyeron:

- José María Luis Mora (1794-1850).
- Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888).
- Juan Bautista Alberdi (1810-86).
- Juan Montalvo (1832-65).
- José Victorino Lastarria (1817-88).
- José de Luz y Caballero (1800-62).

Según ellos, la *emancipación mental*, debía sustituir a la escolástica que privó en la colonia y que enseñó a los latinoamericanos a pensar servilmente y a aceptar sin discusión verdades dogmáticas. Esta cuestión ya la hemos discutido más arriba. Empero, la lucha debía ser política y cultural, armada e ideológica si era necesario, para cambiar hábitos y costumbres impuestos. Juan Bautista Alberdi proponía partir de nuestra propia realidad, de una filosofía americana, que tomara en cuenta los *destinos nacionales*; pero, de Europa se podían tomar *aquellas expresiones que sirvieran mejor a nuestros intereses*. Se necesitaba una filosofía política, de nuestra industria, riqueza, religión y de nuestra historia. A pesar de la propuesta alberdiana, se adoptaron nuevas formas de subordinación. Se copiaron instituciones liberales y

²⁵⁷ ZEA, Leopoldo. *Op. Cit. La filosofía latinoamericana.*, p. 38.

democráticas occidentales ajenas a nuestra realidad. La consigna de Domingo Sarmiento frente al dilema *¿Civilización o barbarie?* exigía voltear a esas formas de civilización. Barbarie era la cultura de los hombres indios, negros y mestizos, ella representaba una cultura inferior. Frente a esa cultura, estaban el *Orden y Progreso* de las sociedades liberales y democráticas que se presentaban como la verdadera y gran *civilización*, a cuyo progreso se debían incorporar los hombres y pueblos de América Latina. La propuesta de Domingo Sarmiento era clara: *Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América como el mar es el océano. Seamos los Estados Unidos*²⁵⁸. *¡Progreso o retroceso!*, gritaba José María Luis Mora. *¡Republicanism o catolicismo!*, planteaba Francisco Bilbao.

Los civilizadores latinoamericanos trataron de enterrar el pasado colonial, la cultura hispana y la indígena, así como el mestizaje que surgió en la colonia, para imitar modelos culturales de Europa; instituciones políticas como las de Inglaterra y expresiones de literatura y filosofía como las de Francia. Algunos países no dudaron en seguir esa propuesta adoptando la filosofía positivista inspirada en el utilitarismo inglés y el pragmatismo estadounidense, con las que se debía educar para hacer de los americanos los *yanquis del sur*, como diría Justo Sierra. A esa educación debía suceder, la aceptación de los procesos migratorios europeos para renovar la sangre y la raza bárbara latinoamericana. Los hispanoamericanos vieron en el *positivismo* la doctrina filosófica salvadora para una emancipación mental, el *desarrollo* sería posible a través de la industria y el *orden y progreso* se instituiría a través de la ciencia²⁵⁹. Pero la educación no llegó a todas las capas sociales y el confort sólo era privilegio de unos pocos. Pronto se descubrieron las grandes diferencias sociales. En lugar del anhelado progreso, se acrecentaron los intereses de unos grupos. En México el positivismo favoreció la dictadura porfirista; en Argentina fue el instrumento educativo que sirvió para orientar la nación hacia el progreso; y en Brasil fue el instrumento que favoreció el paso del imperio a la república; sin embargo, sólo cambió el instrumental filosófico para caer en una nueva dependencia.

²⁵⁸ *Ibidem. Cf.*, pp. 42-45.

²⁵⁹ ZEA, Leopoldo. *América Latina: Largo viaje hacia sí misma*. Op. Cit. *Fuentes de la cultura latinoamericana.*, pp. 289-295.

Leopoldo Zea destaca que si la dependencia ha sido constante en la historia de América, ha sido por el intento mismo de negar la propia realidad y querer adoptar modelos extraños. De ahí la importancia de atender y asumir nuestra realidad y memoria histórica.

Pero nuestra América, después del neocolonialismo occidental, pasó a merced del imperialismo expansionista de los Estados Unidos, que inició sobre América en la guerra de 1847, por el presidente James Knox Polk contra México y que después se extendió sobre el Caribe en 1898, para ocupar los *vacíos de poder* dejados por los europeos. Los Estados Unidos, en nombre de los principios que enarbolaron su revolución, de *libertad e igualdad*, fincados después en su declaración de independencia de 1776, serán la base ideológica que sustenta un nuevo imperialismo, que bajo un supuesto *destino manifiesto*, motivaba la *tarea de hacer posible la democracia, la libertad y la seguridad de todos los pueblos*. Así lo expresaba Thomas Jefferson cuando afirmaba que *el pueblo norteamericano era un pueblo elegido, dotado de fuerza y sabiduría superiores*, para que el mundo, *se familiarizara con la idea de que el continente norteamericano es nuestro dominio propio*, según John Adams. Éste reclamaba el *derecho* a ejercer la posesión de Cuba y el control del pacífico²⁶⁰. El *Post* de Washington resumía esa filosofía expansiva diciendo que una nueva conciencia se les revelaba, *la conciencia de la fuerza; y con ella un nuevo deseo: el de hacer gala de ella*. Por eso, Leopoldo Zea escribe, que al terminar el siglo XIX, los Estados Unidos se preparaban a entrar en el XX *fuertes y ambiciosos*. Pronto se expandieron en las Antillas y el Pacífico; Cuba primero, después Puerto Rico y República Dominicana. *América para los americanos* había sido la consigna del presidente James Monroe. La política del *policía* y el *garrote* fue llevada por Roosevelt y sus sucesores a Centroamérica y el Caribe: *El orden –escribe Leopoldo Zea–, lo establecerán lo mismo los infantes de marina que los policías locales, ahora bajo la dirección de sus cada vez más hábiles servidores, plagando de dictaduras toda la zona*²⁶¹.

²⁶⁰ ZEA, Leopoldo. *Op. Cit. Dialéctica de la conciencia americana. Cf., pp. 53-111.*

²⁶¹ *Ibidem.*, p. 143.

Y es que en América Latina, la educación positivista había originado oligarquías que estaban más empeñadas en mantener el estatus de sus intereses que el logro del progreso material al que aspiraban al imitar la grandeza de los Estados Unidos. El status de la colonia seguía vivo, pero ahora por grupos oligárquicos y burgueses que se convertían en *testaferros* de los intereses extranjeros e imperiales –escribe Leopoldo Zea–. Frente a esta realidad surge otro reflexionar filosófico que hace conciencia de la aberración en la que habían caído los emancipadores mentales y positivistas latinoamericanos. José Enrique Rodó, medio siglo antes, en su obra *Ariel*, nos prevenía de ello y se enfrentaba a la *nordomanía*, al *afán por semejarse a la América del Norte*, ante la tentación de los latinoamericanos por *deslatinizar* a América. Para José Enrique Rodó, eso significaba preparar libremente *una suerte de conquista moral*. En libertad se elegía una nueva forma de dependencia. ¿Esto significa que América Latina debía renunciar al progreso? Leopoldo Zea escribe que no. A lo que se debía renunciar era a formar parte de él como instrumento. América no debía renunciar a la prosperidad material que representaba el progreso. América necesitaba de la ciencia y la técnica para el desarrollo de sus pueblos. Lo que no debía aceptarse era que un pueblo fuese servil de otro pueblo. Así lo expresa José Enrique Rodó: *Calibán puede servir a Ariel, si Ariel sabe orientar a Calibán*²⁶². José Enrique Rodó, exigía como principio a los jóvenes de América: *mantener la integridad de vuestra condición humana*. Ariel es el hombre y *el futuro humano en esta región del mundo llamado América*²⁶³. Esta nueva filosofía, para Leopoldo Zea, será la que enfrenta las nuevas expresiones del colonialismo y neo-imperialismo al nacer el siglo XX. Es la generación que pide la vuelta a la propia realidad, a nuestros problemas y a la búsqueda de sus soluciones. A ésta generación pertenecieron:

²⁶² ZEA, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana*. Op. Cit., p. 48.

²⁶³ ZEA, Leopoldo. *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. Diana, México, 1979, p. 17.

- José Vasconcelos (1882-1959).
- Antonio Caso (1883-1946).
- Alfonso Reyes (1889-1959).
- Pedro Henríquez Ureña (1884-1946).
- Manuel Ungarte (1875- 1951).
- César Zumeta (1860-1955).
- Manuel González Prada (1848-1911).
- José Martí (1853-1859)²⁶⁴.

Pero América Latina no era la única que se enfrentaba al expansionismo neo-imperial. Europa Occidental y los Estados Unidos se expandían hacia todo el globo terrestre, hacia los pueblos del llamado Tercer Mundo: Asia, África y Oceanía:

*No es ya un imperialismo como el romano o el español, de dominio o posesión de grandes territorios; es más bien la ampliación de mercados y exportación de capital internacional, ya no sólo de América Latina, sino hacia África, Asia, y andando el tiempo; es el imperialismo que busca la penetración pacífica en nuestra América a través de la buena vecindad*²⁶⁵.

En lo ideológico se planteaba la política de defensa hemisférica y la ideología desarrollista que durante los años cincuenta se caracterizó por mejorar el desarrollo social de América Latina mediante la apertura a la inversión extranjera y la consolidación de la inversión a través de las nacionales y transnacionales, en las que los préstamos, inversiones privadas, donativos, ayudas técnicas, convenios militares, de defensa interamericana, mundo libre, anticomunismo y desarrollo, se constituyeron como manifestaciones de una sola política imperialista que consolidaba una forma de conquista pacífica más moderna, no sólo en lo económico, sino también en lo cultural, ideológico y moral a través de la política de la *buena vecindad*²⁶⁶.

²⁶⁴ *Ibidem.*, pp. 49-50.

²⁶⁵ MAGALLÓN, Anaya Mario. *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. UNAM, México, 1991. *Cf.*, p. 268. Véase especialmente: *Latinoamérica: Tercer mundo. Cf.*, pp. 257-285.

²⁶⁶ *Ibidem.*, p. 269.

Ante esta realidad, Leopoldo Zea describe que surge un *antiimperialismo* bajo la bandera del *nacionalismo* que inspiró a la revolución mexicana de 1910. Dicho nacionalismo, pasada ya la crisis de 1929, puso a prueba la política de la *buena vecindad*, cuando Lázaro Cárdenas inició una serie de reformas que afectaban (*reforma agraria y expropiación petrolera*) los intereses inversionistas extranjeros. El ideario de la revolución Cardenista se desarrolló dentro de los marcos del capitalismo. Buscaba crear una sociedad que mantuviera el equilibrio de intereses de los diversos grupos sociales, para hacer posible el desarrollo armónico e integral de la nación mexicana. Trató de crear un gobierno fuerte y democrático para favorecer a todos; pero, al final se impusieron los grandes grupos de interés, que impidieron realizar los ideales de la revolución mexicana, que sin dañar las clases sociales ni el capitalismo, no beneficiaron tanto a las capas populares. Algo parecido sucedió en Brasil con Getulio Vargas y Perón en Argentina. Pero la diferencia estriba en que la revolución dependió de un solo hombre y no logró institucionalizarse. Getulio Vargas desde el nacionalismo realizó grandes reformas sociales, pero los grupos de poder económico, apoyados por militares e intelectuales lo hicieron renunciar, hasta suicidarse. Lo mismo le pasó a Juan Domingo Perón en Argentina, que con la bandera del nacionalismo realizó reformas para favorecer a las masas, pero finalmente cedió e hizo concesiones al imperialismo, hasta ser derrocado por los militares. A partir de estas experiencias comenzó a hacerse presente el *gorilismo* en América Latina, que caracterizó las últimas décadas del siglo XX por la política norteamericana²⁶⁷.

Después de la segunda guerra mundial, se favorecieron las tendencias nacionalistas, pero al acaecer la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, debido a que las potencias europeas estaban debilitadas por la guerra, los Estados Unidos se sienten destinados a mantener el orden en todo el mundo, en especial de América Latina. Con el pretexto de que el comunismo atentaba contra los valores fundamentales de la civilización occidental, ellos se presentaban como los únicos abanderados de la libertad. Pero, con el mismo afán de libertad, se levantó la revolución cubana, que inspirada en los mismos principios del nacionalismo latinoamericano, afectó los intereses privados de

²⁶⁷ *Op. Cit. Dialéctica de la conciencia americana. Cf., pp. 171-222.*

las empresas norteamericanas, y a partir de los cambios estructurales que realizaron sus líderes, fueron presionados con la intervención armada y el bloqueo económico. Sin embargo, la revolución cubana superó esa traba, pero al sentirse aislada, Cuba, corrió a los brazos de Moscú, al declararse socialista y democrática. Estados Unidos respondió frente a ella con *La Alianza para el Progreso*, para evitar el fantasma del comunismo en América Latina. Se aísla a Cuba, pero la mano solidaria de México la hace estar cercana a los países del área. *La Alianza para el Progreso* fracasó, porque, según Francisco Miró Quesada, se opusieron a ella las mismas oligarquías latinoamericanas²⁶⁸. Esas mismas oligarquías son las que impidieron o aceptaron según sus intereses, las nuevas expresiones o formas de dependencia.

Para Leopoldo Zea, toda esta realidad histórica de sucesivas dependencias, demuestra el fracaso de América latina por emanciparse totalmente. Las clases medias latinoamericanas del siglo XIX que enarbolaron el liberalismo económico, como los que levantaron las banderas del nacionalismo en siglo XX no hicieron surgir el tipo de sociedad que pretendieron crear; esto es, sociedades semejantes a las que intentaban imitar, de tipo capitalista. Por esta razón, para Leopoldo Zea, la situación latinoamericana planteaba:

*Soluciones más hondas, cambios de estructuras, transformaciones que tocan la raíz misma del problema, como el de la descolonización, el de la emancipación frente a la dependencia, emancipación frente a cualquier forma de subordinación. No más relativa emancipación dentro de la dependencia, desarrollo dentro del subdesarrollo, sino desarrollo y simple independencia absoluta*²⁶⁹.

Leopoldo Zea, descubre que una de las causas fundamentales que generaron la dependencia a lo largo de la historia sentó sus bases en la desigualdad social. *Sobre esta desigualdad en la realidad, descansan, precisamente las no menos reales formas de dominación, los colonialismos y los imperialismos*²⁷⁰. Es por eso, que el humanismo de Leopoldo Zea insistió en la defensa de *Igualdad en la diferencia*, para inhibir toda forma de discriminación racial y marginación, sometimiento y dependencia: *todos los hombres son iguales por ser distintos, pero no tan distintos que unos puedan ser más o menos hombres*

²⁶⁸ MIRO, Quesada Francisco. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. Op. Cit., pp. 157-166.

²⁶⁹ Op. Cit. *Dialéctica de la conciencia...*, p. 321.

²⁷⁰ Op. Cit. *Filosofía de la historia americana*. Cf. pp. 181-187.

que otros²⁷¹. Fue Simón Bolívar, quien ya había resaltado que en la desigualdad real y concreta, descansaban los imperialismos. En la desigualdad sentaban sus bases también las nuevas formas de explotación, sumisión, subordinación y todo tipo de dependencia. Para Simón Bolívar sólo en la exigencia de la *justicia* y a través del ejercicio de la justicia al interior de los pueblos de América, podían vivir *integrados* en la *libertad*. Pero para saltar de la dependencia a la libertad, era necesario capacitar a los pueblos en su uso. Requería la *unidad* de todos los pueblos latinoamericanos. En Simón Bolívar, encuentra Leopoldo Zea, el ejemplo de liberación por antonomasia: *Simón Bolívar es la contrapartida de los héroes hegelianos que son expresión del imperialismo europeo y occidental a partir de los imperios macedónico y romano*²⁷² y posteriormente francés. Recordemos que para Hegel el espíritu de libertad estaba encarnado en Alejandro, César y Napoleón. Para Zea, Bolívar es la contrapartida de los héroes imperiales hegelianos.

Pero en Leopoldo Zea, partir de la conciencia de la dependencia no significa *aceptar la dependencia*. Tomar conciencia de la servidumbre exige que los hombres de ésta América luchan por *anularla*, para dar origen a la libertad. La búsqueda de libertad es la que nos dará el *derecho a la auto-determinación*. De ello se persuadió claramente José Martí, cuando afirmó: *ni el libro europeo, ni el libro yankee, daban la clave del enigma hispanoamericano. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu*²⁷³. ¿En qué consiste éste cambio de espíritu según la interpretación de Leopoldo Zea? Consiste en no negar lo que se había sido, ni a sí mismos, ni a lo que ya se era. Consistía en asumir nuestra cruda realidad humana, de nuestro ser y sangre de indios, criollos, mestizos y negros, para levantar el futuro propio de ésta nuestra América. En palabras de José Martí: *consistía en aceptar que éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España*²⁷⁴. El cambio de espíritu, exigía dejar la máscara de la imitación y la copia como nuevas formas de dependencia; asumir nuestra realidad pasada y presente, tomar conciencia de

²⁷¹ ZEA, Leopoldo. *Op. Cit. Autopercepción intelectual.*, p. 13.

²⁷² MEDIN. Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación. Op. Cit.* p. 238.

²⁷³ ZEA, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana. Op. Cit.*, p. 52.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 54ss.

esa situación de dependencia para *trascenderla y ponerle fin* a través de una filosofía de emancipación.

La emancipación para Leopoldo Zea, será incompleta si no abarca los intereses de toda la sociedad, no sólo de los grupos medios o pobres, sino de todos los hombres a un nivel planetario, dado que el *subdesarrollo* y en especial la pobreza, son el *enemigo común*. Asia, África, Oceanía y Latinoamérica deben buscar juntas la anhelada liberación que afirma *un nuevo humanismo capaz de abarcar a todos los hombres sin discriminación, incluyendo a los propios occidentales*. Se trata para Leopoldo Zea, de superar la historia hegeliana y la tentación de Francis Fukuyama de proclamar el *fin de la historia* como *historia del mundo occidental afirmándose y expandiéndose*. *No ya la historia del mundo occidental en Asia, África, Oceanía y Latinoamérica, sino la historia que los hombres de estas regiones de la tierra, incluyendo al mismo occidental, han venido haciendo para universalizar la idea de libertad*²⁷⁵. Para Leopoldo Zea, más que el fin, es el principio de otra de las etapas de la realización de la libertad a nivel planetario, en la que todos los pueblos luchan por *la liberación total del hombre*. *Lucha en la que participan ya los pueblos latinoamericanos, porque el Estado Universal que representa el fin de la historia no puede descansar en una relación de dominación y de dependencia*²⁷⁶, sino en la acción *solidaria* o en la solidaridad de todos los hombres libres.

Al llegar a este punto, se nos impone una reflexión crítica sobre la propuesta liberadora de Leopoldo Zea. Primero digamos que el pensamiento liberador de Leopoldo Zea, se perfiló desde los años cincuentas, con la publicación de sus primeras obras²⁷⁷, en las que retoma la tradición del pensamiento liberador que iniciaron los próceres de la emancipación mental del continente y analiza los momentos y procesos históricos de liberación incumplidos por las generaciones pasadas, que en lugar de liberarse, cayeron bajo nuevas situaciones de subordinación; ya imitando modelos culturales externos, ya aceptando relaciones de dependencia política o socioeconómica.

²⁷⁵ Op. Cit. *Dialéctica de la conciencia...*, p. 347.

²⁷⁶ *Ibidem.*, p. 353.

²⁷⁷ Dichas obras son: *La cultura y el hombre de nuestros días* (1959), *Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana* (1970), *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación* (1973), *Dependencia y Liberación en la cultura latinoamericana* (1974) y *La filosofía como compromiso de liberación* (Antología de 1991).

El fondo histórico en el que hunde su reflexión de liberación es lo más representativo él. La liberación que propone es un proyecto que concierne no sólo a la región de América Latina, sino que tiene una manifiesta vocación planetaria y universal porque incluye a los pueblos de Asia, África, Oceanía y la misma Europa Occidental. Significa que la liberación anhelada, exige la participación activa de todos los hombres y todos los pueblos para abolir toda relación de dominación y dependencia, exigiendo libertad e igualdad entre todos, sin distinción ni discriminación alguna²⁷⁸. Esto es algo positivo en su pensamiento. Quizá algo utópico y romántico, pero necesario. La liberación de los pueblos oprimidos no es posible sin la inclusión y el compromiso de todos.

En esta misma línea, apunta el juicio de José Luis Gómez Martínez. José Luis Gómez, valora que Leopoldo Zea, toma conciencia de que Iberoamérica adopta los valores occidentales en torno a la dignidad humana pero, descubre que son precisamente esos mismos valores, los que aplicados desde un círculo *opresor/oprimido* de Occidente, los que la mantienen marginada. Por esta razón, su reflexión se encamina en dos direcciones complementarias:

- Primero, trata de *universalizar dichos valores para que no sean reclamados como exclusivos por ningún pueblo* y;
- Segundo, *trata de problematizarlos para desenmascarar cómo la cultura occidental usó de ellos para oprimir.*²⁷⁹

La pregunta que se imponía al pensamiento de Leopoldo Zea consistía en responder, *¿Por qué una especie de hombres se libera para imponer a su vez su dominación a otra especie de hombres, hasta que estos toman conciencia y se liberan, pero para imponer nuevas subordinaciones?*, esto es, *¿Cómo acabar definitivamente con ese círculo vicioso de liberaciones y subordinaciones?*

²⁷⁸ FORNET-BETANCOURT. Leopoldo Zea, *Transformador de la filosofía. Op. Cit.*, pp. 9-12.

²⁷⁹ GÓMEZ-Martínez José Luis. *En diálogo con Leopoldo Zea. Para una filosofía de la liberación. Visión de América. Op. Cit.* Alberto Saladino Y Adalberto Santana (Compiladores), p. 38. El mismo texto aparece con ligeras modificaciones en la red. Véase: <http://cvc.cervantes.es/ACTCULT/zea/acerca/gomez.htm>.

A partir de la década de los sesenta, en el seno de los procesos de globalización, se formula una realidad contradictoria; por un lado aparecen unos centros de poder que difunden clasificaciones económicas (*países desarrollados y subdesarrollados*), políticas (*primer mundo y tercer mundo*) y culturales (*centro y periferia*); pero, por otro lado, se articula un discurso posmoderno en esos mismos centros y a la par, un discurso de liberación desde lugares marginados, que pretenden anular aquéllas clasificaciones. Leopoldo Zea, se da cuenta que ambos discursos eran intransigentes y que en la práctica rechazaban el *diálogo*, por eso, busca superar el estado de confrontación, rechazando el discurso que consideraba *bárbaro* cualquier *otro discurso*, y hace notar que ningún pueblo podía considerarse civilizado si en su estructura sociopolítica llevaba consigo la opresión y la marginación de otros pueblos. Ningún pueblo tenía la autoridad moral para acusar a los otros. Por lo tanto, Leopoldo Zea, *supera la trampa de la confrontación* y asume la *responsabilidad de condenar la opresión* y la discriminación allí donde se encuentra, y simultáneamente convoca a la reconciliación y a la responsabilidad global. Situación que sólo podía ser superada a través de la bandera de la *igualdad en la diferencia*, puesto que la exigencia de la pura sola diferencia motivaba la discriminación de unos hombres sobre otros. Así pues, en la idea de la *diferencia en la igualdad* reside el acierto del discurso liberador de Leopoldo Zea.²⁸⁰

Sin embargo, el pensamiento liberador de Leopoldo Zea tiene a nuestro modo de ver un punto crítico fundamental: El tema de la *dependencia*. De acuerdo con Francisco Lizcano, Leopoldo Zea, en su obra, *América como conciencia* de 1953, es donde usa por primera vez el término *dependencia*. En esa obra, dicho término, se *refiere a las situaciones o relaciones de dependencia expuesta, o a la toma de conciencia de las mismas*²⁸¹. Leopoldo Zea se refiere a las *actitudes* de dependencia de los latinoamericanos, a la *dependencia como problema cultural de América*, de una *actitud* dependiente frente a modelos extraños. En efecto, para Leopoldo Zea, la dominación es un producto histórico impuesto por potencias metropolitanas centrales, sobre los países de

²⁸⁰ *Ibidem.* Cf., pp. 39-44. Pero, a decir de José Luis Gómez Martínez, la actitud crítica debe persistir, porque la aceptación de la diferencia desde los centros de poder, puede encubrir nuevas formas de opresión y subordinación.

²⁸¹ LIZCANO, Francisco. Leopoldo Zea: *Una filosofía en la historia.* Op. Cit., Cf. pp. 152-153.

América Latina y otros pueblos del planeta, en las que influyen los más variados factores. Pero, el factor fundamental, tiene su epicentro en lo ideológico, económico y político. Las ideologías, son las que sucesivamente han ido justificando la dominación de unos países sobre otros, ya sea a través de intereses económicos y políticos, ya por el etnocentrismo, inferioridad del hombre no occidental, empleo de políticas aparentemente amigables, afán de imponer una historia universal, caracterización de una humanidad paradigmática, e incluso el empleo de la fuerza militar, etc. Leopoldo Zea, parece desenmascarar todas ellas. Pero también reconoce que en muchos casos, los mismos latinoamericanos las han favorecido con actitudes imitadoras y complacientes, propiciando así una clara dependencia política y cultural en Latinoamérica. Y aunque han existido manifiestas aspiraciones y procesos liberadores a lo largo de la historia, sin embargo, en la mayoría de los intentos aparece la frustración y el fracaso de esos intentos. ¿Por qué ha sido así y no de otro modo? ¿Por qué persiste la dependencia a pesar de esos intentos? Leopoldo Zea encuentra la raíz en nuestras *actitudes dependientes*²⁸² e imitadoras.

Pero esto no quiere decir que Leopoldo Zea, asume específicamente lo que se ha denominado *teoría de la dependencia*, dado que cuando ésta apareció históricamente, en los años cincuentas, presentaba demasiadas ambigüedades y sus defensores, estaban enfrascados en una polémica interna con diferentes posturas y corrientes irreconciliables, y que por lo tanto, no presentaban un corpus riguroso y claro, o aunque se defendía, no era muy convincente. En éste sentido, afirma *Horacio Cerutti Guldberg*, que muchos sectores de la filosofía de la liberación ni siquiera tenían una idea clara de ésta teoría y quienes la adoptaron, se conformaron con una *auto-imagen de divulgación* dada por la misma *teoría de la dependencia*²⁸³. Dicha *auto-imagen* se ubicaba

²⁸² *Ibidem.*, p. 235.

²⁸³ CERUTTI Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Cerutti escribe que la *teoría de la dependencia* surge como un movimiento teórico para superar las teorías *desarrollistas* de los años cincuentas, sesentas y setentas. Entre sus antecedentes están, las indicaciones formuladas por Luis Enrique Cardoso. La *teoría del desarrollo* difundida en los Estados Unidos, que es criticada por los trabajos de Rostov, Hirschman, Nurkse, los estudios de Baran y Sweezy que sirven de base a la reflexión de André Gunder Frank. Las críticas al *desarrollismo cepalino* de Furtado, Prebisch, Sunkel y Paz. También la *crítica de la modernización* de Gino Germani. En torno a esa teoría se enfrascan; la polémica Frank-Puigross. La intervención de Theotonio dos Santos. La línea de una propuesta *política coyuntural* defendida por el mismo Gunder Frank, Dos Santos, Caputto y Pizarro. La línea de Cardoso y Falleto. La

entre una postura ingenua frente al imperialismo, que olvidaba las condiciones de reproducción interna de la dependencia, y frente a un marxismo ortodoxo, que olvidaba la contradicción centro-periferia. Según Horacio Cerutti, ésta *auto-imagen* divulgada, superaba las anteriores explicaciones intentadas para esclarecer el subdesarrollo de los pueblos latinoamericanos, porque cuestionaba la estructura global de la sociedad y se veía a sí misma como efecto de las luchas de liberación del *pueblo*²⁸⁴. Esto es, la teoría de la dependencia tuvo la virtud de poner de manifiesto los vínculos de explotación realmente existentes entre norte y sur desde los inicios de la dominación colonial; pero, ni el desarrollo económico del norte se podía explicar sólo con la explotación del sur, ni la pobreza del sur se podía sostener como producto directo de la explotación del norte.

Existen otros factores que determinaron el desarrollo económico de los países capitalistas ricos, tales como:

- La innovación tecnológica.
- Aumento de su productividad.
- Estabilidad política.
- Paz social, etc.

Incluso, en otros países y regiones de la tierra existe una enorme cantidad de gente que no trabaja y que de ella no se puede sostener que es explotada, porque no significa nada para la economía mundial porque su mano de obra no interesa y cada vez importan menos sus materias primas, porque las industrias del norte las van sustituyendo, por ejemplo; por productos sintéticos y por otras prioridades o alternativas. Es cierto que existen ricos y pobres y que la distancia entre ambos es muy grande, pero es una postura cómoda decir que

polémica entre Weffort y Cardoso en los años setenta. La teoría del *intercambio desigual* de Ruy Muro Marini y el acercamiento a esta problemática de Franz Hinkelammert, etc. Curutti nos ofrece un panorama sintético de las distintas corrientes y discusiones, así como sus distintos defectos y postulados, que nos dan una idea clara de las ambigüedades y contradicciones de dicha teoría. *Cf.*, pp. 117-144.

²⁸⁴ *Ibidem*. Esta teoría, sentía como tarea clave, historiar lo socioeconómico del subdesarrollo en tres etapas: a) período de conquista y colonización; b) período de la intersección en la división internacional del trabajo y; c) período de la penetración neo-imperialista (a partir de la primera gran guerra); pero, pasaban por alto la etapa propiamente imperialista del capitalismo. Desde esta historización, se concluía la contradicción que se daba en el centro entre burguesía y proletariado, y en los países subdesarrollados, el enfrentamiento centro imperial/periferia subdesarrollada. La misma auto-imagen utilizaba el concepto de *Tercer Mundo* para designar el subdesarrollo que recaía sólo en el ámbito geo-histórico, donde el pueblo-nación se enfrentaba con los imperios de turno. *Op. Cit. Cf.*, pp. 145-147.

los pueblos pobres lo son a causa de los ricos. Al respecto, Salomón Lipp, le reclamaba a Leopoldo Zea, el hecho de haber olvidado de que incluso en los países del centro, desarrollados y dominadores, como también en los de la periferia, existían áreas de *ricos y pobres*. La existencia de los marginados dentro de los mismos países desarrollados planteaba la duda sobre el supuesto progreso de los pueblos dominadores²⁸⁵.

Por supuesto que la relación causa y efecto de pueblos ricos y pobres no valía para todos. Por citar dos casos: los países recién industrializados, como los *tigres asiáticos o dragones*, que explotan brutalmente la mano de obra en beneficio de las trasnacionales del norte, han elevado su nivel de vida sin haberse desarticulado del mercado mundial y se han insertado de lleno en él; Corea del Sur, Taiwán, Singapur, Chile. Resulta significativo también el caso de Cuba, que empezó a remontar su situación económica cuando abrió sus puertas al capital extranjero y puso a disposición su mano de obra bien formada y disciplinada a empresas canadienses, españolas y mexicanas²⁸⁶. Esto significa que para dejar atrás la pobreza se requiere ahorro, trabajo, educación, control del gasto público, inversiones nacionales y extranjeras, multiplicación de empresas grandes, medianas y pequeñas, incentivar la vocación productiva de los pueblos, comunidades y rancherías, así como la eliminación de monopolios públicos y privados²⁸⁷, la corrupción y las burocracias inmensas. Desde este contexto no es extraño que Leopoldo Zea al referirse al tratado de libre comercio entre México y los Estados Unidos y por extensión a otros países latinoamericanos, se expresara positivamente y lo veía como una especial oportunidad para América Latina para una *integración honorable* en la sociedad mundial, y como una posibilidad extraordinaria para reconciliar entre las dos Américas; el espíritu protestante del norte y el espíritu católico-románico de Latinoamérica. Y aunque Leopoldo Zea sabía muy bien

²⁸⁵ MARTÍNEZ-GÓMEZ, José Luis. *La crítica ante la obra de Leopoldo Zea. Op. Cit.*, p. 17. Esta obra tiene un panorama amplio de las distintas críticas vertidas sobre la obra de Leopoldo Zea sobre todo su pensamiento. También véanse otras visiones críticas a la obra de Leopoldo Zea: *La obra de Leopoldo Zea a la luz de sus críticos*. CUSPINERA, Vera Margarita. En *DIANOIA*, Volumen XXVIII, Número 28, México, 1982, pp. 289-307. Y RAUL Cardiel reyes. *Sentido y alcance de la filosofía de Leopoldo Zea*. En *DIANOIA*. *Ibidem*. Cf., pp. 270-287. Volumen también disponible en: http://dianoia.filosoficas.unam.mx/inf/1982/DIA82_...

²⁸⁶ VICENS, Albert, Joan. *La lucha de clases en la sociedad mundial*. En CRISTHUS. Año LXII, 698. Enero-Febrero, México, 1997. Cf., pp. 18-22.

²⁸⁷ MENDOZA, Apuleyo Plinio, Carlos Alberto Montaner, Álvaro Vargas Llosa. *El regreso del idiota*. Debate. México, 2007., pp. 34-35.

que el TLC nació por intereses económicos evidentes y centrales, exigió compromiso y *solidaridad para el desarrollo*²⁸⁸.

Desde este contexto es fácil advertir la complejidad y la fragilidad desde la que se comenzaba a formular cierta filosofía de la liberación que tomaba como punto de partida, una imagen auténtica de teoría, lo que no era más que una simple *auto-imagen de divulgación*. Por esta razón, pensamos que Leopoldo Zea se muestra distante y sumamente crítico frente a tal teoría. Pero, Horacio Cerutti, aclara que es falso desde el punto de vista *epistemológico* afirmar que se trata de una *teoría*. Más bien, se ha asumido equívocamente una *imagen de divulgación* a una *doctrina* denominada, *teoría de la dependencia*. Por el contrario, se trata de reconocer que existen *situaciones de dependencia*. Esto es, *de una situación a explicar*. ¿Pero, basta la pura explicación?

A nuestro juicio, el pensamiento de liberación de Leopoldo Zea, reafirma que, más que partir de una teoría, prefiere hablar de liberación a partir de *relaciones, actitudes, de situaciones y formas* de dependencia. Incluso, a pesar de que en 1975, Leopoldo Zea, haya firmado junto con Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig y Abelardo Villegas, *La declaración de Morelia*, en la que planteaban una *filosofía de independencia y solidaridad* frente a la *dependencia*, teniendo como base que la conciencia del conocimiento de esa realidad era conocida gracias a las *ciencias humanas*, entre ellas la *economía y la sociología* que daban cuenta de la *teoría de la dependencia*²⁸⁹. Según ellos, la realidad dependiente de la periferia residía en el *nivel económico, político y cultural*. Empero, a nuestro juicio, pensamos que aún a pesar de esa declaración, en la que se aceptaba dicha *teoría*, Leopoldo Zea continuó mostrándose distante, porque al retomar el diálogo con Augusto Salazar

²⁸⁸ ZEA, Leopoldo. *Fin de milenio. Emergencia de los marginados. Op. Cit.*, Cf. p. 158 y 197-202. Cf. SCHELKSHORN, Hans. *La filosofía de la liberación en latinoamérica al finalizar el siglo XX*. En: *polylog/bibliografía/ensayo bibliográfico/Hans Schelkshorn: La filosofía de la liber...*, p. 3.

²⁸⁹ ZEA Leopoldo, A. Andrés Roig, Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Abelardo Villegas. *Declaración de Morelia: Filosofía e independencia*. Morelia, 1975. Cf., pp. 1-5. En ella, todos ellos reconocían las *limitaciones* de dicha teoría, pero la asumían como un *saber crítico que describía la realidad entre países dominantes y dominados*. Esa teoría que describía una realidad dependiente motivaba la asunción de una filosofía de liberación y exigía sumarse a una praxis liberadora de tipo social y nacional, con la posibilidad de constituirse en *filosofía universal de liberación*. Esa filosofía debía desenmascarar las *formas de dependencia colonial* en su sentido *territorial*, en el sentido de *hegemonía económica*, hasta la *manipulación más tosca de gobiernos títeres*. En el plano de la *dependencia cultural* debían atender los *modelos de desarrollo social impuestos por las metrópolis u otras formas de enajenación*, así como una *crítica de las ideologías que se oponían a la emancipación*, política y cultural.

Bondy, que había iniciado a finales de los sesenta, y retomado en los años setenta, en su obra del *Pensamiento Latinoamericano*, le reprocha a Salazar Bondy quedar demasiado *prendido de la temática que la sociología, antropología y economía de nuestros días vienen planteando: la temática de la dependencia, el subdesarrollo y la liberación*²⁹⁰. A Leopoldo Zea le preocupaba que Salazar Bondy hubiera desplazado lo propiamente filosófico, en función de una preocupación económica y social. Para Leopoldo Zea, la cancelación del subdesarrollo no nos daría una filosofía americana, sino la posibilidad de una sociedad libre. Lo filosófico debía estar en la *actitud* frente a la realidad y el *fruto* de esa actitud, sería la *cancelación de la dominación*. La *filosofía de liberación*, debía ser una *experiencia del hombre, de la humanidad*. Una filosofía empeñada en *resolver los problemas que se plantean al hombre, los que le impiden su libertad*²⁹¹. Sin embargo, a pesar de esta discrepancia con Salazar Bondy, al final, Leopoldo Zea, termina coincidiendo con él, en lo referente a demandar liberación frente a la dependencia económica y política, pero también cultural.

Francisco Lizcano anota que Leopoldo Zea, insiste en que persiste una *actitud* de dependencia, porque el instrumental *teórico* o los *marcos teóricos* y por tanto, ideológicos, que se utilizan para conocer la realidad, para interpretarla y tratar de cambiarla, no han sido los adecuados ni los mejores porque han sido modelos ajenos a nuestra realidad latinoamericana. Y quizá nunca lo serán, porque la realidad es tan compleja que ningún modelo teórico permite captar la realidad en toda su riqueza y magnitud. La distancia entre conocer la realidad e interpretarla, apenas logra una *aproximación*, que deja de lado factores que pueden ser claves para transformarla.

El problema de la *adecuación o inadecuación de los modelos teóricos* que se adoptan y adaptan a una realidad empobrecida y subdesarrollada, exige ser interpretada y reinterpretada multidisciplinariamente. De otra forma siempre será incompleta y poco efectiva. En este sentido, no nos parece extraño que Leopoldo Zea, llame constantemente a someter a crítica todo modelo o

²⁹⁰ ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Véase el capítulo V. *La filosofía como dominación y como liberación*. Cf. *Op. Cit.*, pp. 512-520.

ideología que se quiere adoptar y adaptar, puesto que puede distorsionar la realidad y nos puede engañar como en el pasado, cuando nuestros emancipadores políticos o mentales se valieron de modelos extraños a nuestra realidad y esos modelos sólo condujeron a nuevas formas de dependencia. El mismo marxismo le parece a Leopoldo Zea, otra de las variantes de las concepciones de los centros de poder, como lo fue para él, la escolástica, la ilustración, la filosofía liberal, positivista o la analítica, etc.²⁹² Y aunque el mismo Leopoldo Zea ha sido criticado de hegeliano y marxista; pues, Hegel está en la base de su reflexión histórica; sin embargo, a decir de Miró Quesada, va más allá de ellos²⁹³. A pesar de todo, Leopoldo Zea no escapa durante esta época, a los elementos terminológicos y conceptuales propios del mundo intelectual del momento, pero *siempre advirtiendo contra los modelos de todo tipo*, escribe Tzvi Medin.

Otro de los problemas que aparecen, seguidos del anterior, es el asunto del *grado de eficacia potencial* o certera que tienen los *proyectos políticos* que han sucedido o han surgido en América Latina para favorecer los procesos de liberación. En este asunto, para Francisco Lizcano, el meollo reside en el planteamiento de la relación entre los *finés* que plantean dichos proyectos con los *medios* que se instrumentan para conseguir dichos fines. Y por supuesto que esta realidad tiene clara relación con los marcos teóricos de los que se parte. A decir verdad, en Leopoldo Zea, todo proyecto político de liberación debe tomar en cuenta la realidad que pretende cambiar si quiere ser efectiva,

²⁹² *Ibídem.* Cf., p. 514. Véase también. *La filosofía americana como filosofía sin más.* Op. Cit., p. 116.

²⁹³ MIRO, Quesada, escribe que Zea: *influido por Hegel, está sin embargo muy lejos de ser hegeliano. Porque aunque utiliza expresiones hegelianas para referirse a las categorías conceptuales que emplea en sus análisis filosóficos, las maneja de manera muy especial.* Y con respecto a Marx, escribe: *Podría pensarse que aunque no son hegelianas, las categorías conceptuales que utiliza son de corte marxista. Pero no hay tal. Aunque es cierto que Zea está influido por el marxismo, no se le puede llamar propiamente marxista.* Cf. *Proyecto y realización del filosofar.* Op. Cit., pp. 142-146. A pesar de la opinión de Miró Quesada, Mirtha Casaña Díaz, piensa lo contrario. Afirmar que Leopoldo Zea en su período de madurez, que va de 1960 hasta nuestros días, muchos términos marxistas son utilizados por él y que comparte los criterios de Marx y Engels en lo referente a la *inevitabilidad de la destrucción del modo de producción capitalista*, el *análisis marxista de la enajenación* y las *concepciones acerca de la libertad.* Cf. *Zea, Destino y contra destino de un quehacer filosófico. La recepción del marxismo en Zea.* Op. Cit., p. 243. A pesar de ese juicio, el mismo Zea escribe: *Me preguntan: ¿Es usted comunista?, ¿es usted marxista? (...) Me queda una respuesta: Si creer en la libertad de los hombres y el derecho de autodeterminación de los pueblos, y defenderlo es ser marxista, entonces lo soy. Pero en este sentido, muchos de los mejores hombres de los Estados Unidos que han defendido los mismos derechos para sus hombres y su pueblo deben haberlo sido sin saberlo. Lo soy cuando estoy de acuerdo con el sentido humanista de una filosofía como en la que recojo en las palabras de Carlos Marx y Federico Engels (...). Acepto el mensaje humanista allí impreso, sin que ello implique la necesidad de jurar por todo el sistema.* Cf. ZEA. L. *Discurso desde la marginación y la barbarie.* Op. Cit., p.10.

debe conocer la problemática que tratará de enfrentar, para evitar la repetición mecánica e incidir realmente en la solución de los problemas. ¿Qué proyecto político de liberación debemos seguir? Francisco Lizcano propone no tipificar o adjetivar si un proyecto político es burgués, socialista, capitalista o populista. Quizá tenga razón, pero aquí nos parece que no enfatiza que para Leopoldo Zea, está claro que el camino político para América Latina consiste en seguir afianzando la democracia, pues en ella, la *sociedad civil*, es la base que definirá sus propias formas políticas: *Lo central en la democracia es la participación, la presencia de la llamada sociedad civil. Esto es lo que ha de avalar las formas políticas de su propia organización y permitir cambiarlas si no sirven en sus métodos*²⁹⁴. La sociedad civil es quien debe optar por determinada ideología y afectar las instituciones en que ésta se manifiesta. La sociedad democrática no debe descansar en valores uniformes, sino en valores *multirraciales y multiculturales*. La democracia para Leopoldo Zea, tiene como meta *la felicidad y la seguridad del pueblo*. De ahí que nuestras democracias deben ser propias, sin copia de modelos extraños, sin injerencia de ningún agente extraño.

Lo fundamental sería plantear un proyecto que tome en cuenta las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales, y en qué medida ellas pueden favorecer el proceso de Liberación, ya no sólo en oposición a la dependencia, sino como un proceso permanente que pueda cambiar un orden, allí donde la auténtica esencia del hombre es menoscabada, pero que retome aquello que es valioso para todo hombre y todo pueblo y deseche aquello que lo menoscaba, a través de un diálogo intercultural, multicultural y global razonables. Y es aquí donde pensamos que hace falta la racionalidad analógica, una hermenéutica analógica desde la cual se puede interpretar mejor la realidad, planteando aquello que nos hace falta de lo que nos es innecesario, lo que podemos aceptar de otros y distinguirlo de lo que es ajeno a nuestra realidad.

²⁹⁴ ZEA Leopoldo. Véase su ensayo. *Democracia como voluntad de los pueblos. Fin de milenio...*, Op. Cit. Cf., pp. 161-178.

La analogía, pensamos puede ayudar mucho a lograr el fin de la anhelada filosofía en la que soñaba Leopoldo Zea: *No ya una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre*²⁹⁵.

Finalmente a la luz de los nuevos acontecimientos políticos y económicos acaecidos en los últimos años en Latinoamérica, la filosofía de liberación ha evolucionado notablemente y en su seno existen distintas corrientes²⁹⁶. El discurso de Liberación a partir de la globalización de la economía ha girado significativamente y ha reconocido algunos signos favorables para la liberación de América Latina²⁹⁷. Bajo este contexto y a la luz del pensamiento liberador de Leopoldo Zea, quiero insistir en tres aspectos:

- 1) El afianzamiento de la democracia en América Latina;
- 2) La *opción por los pobres* y su liberación como proceso humano integral ante su exclusión y;
- 3) El planteamiento de una filosofía de liberación desde un humanismo analógico. Veamos cada uno:

²⁹⁵ ZEA Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Op. Cit., p. 119.

²⁹⁶ SCANNONE, Juan Carlos. *La filosofía de la liberación: Historia, características, vigencia actual*. En *Teología y Vida*. Facultad de Teología. Universidad Católica de Argentina. Vol. L, Argentina, 2009. Cf. pp. 59ss. Disponible En: <http://www.wacielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>. Entre las principales corrientes están: a) *Ontologista*: Rodolfo Kusch; b) *Analéctica*: Dussel y Scannone; c) *Historicista*: A. A. Roig, Leopoldo Zea y otros; d) *Problematizadora* de la filosofía: Cerutti Guldberg. Por su parte, Raúl Fornet-Betancourt, distingue dos corrientes solamente: a) *Ético-cultural*: Kusch, Cullen, Scannone y otros.; b) Sin ser marxista, pero *orientada por el marxismo*: Enrique Dussel. Véase también, al respecto, BEORLEGUI, Carlos. *Un acercamiento a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Op. Cit., pp. 277-286.

²⁹⁷ Entre esos signos positivos se reconocen: la superación del dominio militar por parte de la potencia del Norte, al menos para esta parte de América Latina; el afianzamiento de la democracia en nuestros países; la asunción del factor religioso; la emergencia de la sociedad civil organizada que se solidariza a un nivel nacional e internacional y que a la vez actúa como factor de resistencia cultural ante la dominación; la recuperación del papel de la mujer como sujeto histórico y de liberación; una conciencia más aguda de los derechos humanos, civiles y políticos; la importancia de la relación entre ética y medio ambiente; la organización de los países latinoamericanos a través de comunidad de naciones (CLAN, ALADI, CAN, CARICOM, PA, SICA, MERCOSUR, TLCAN, Etc.); la emergencia de nuevos agentes y sujetos históricos de liberación como los indígenas; ONG's, asociaciones civiles, etc. Todos estos signos positivos son reconocidos por gran parte de los filósofos de la liberación como alternativas válidas y factores que favorecen hoy en día los procesos de liberación. *Ibidem*. p. 60ss.

- 1) Con respecto al asunto de la democracia. Aunque los países de América Latina hoy en día transitan en ésta forma de gobierno y organización política; sin embargo, a la luz de los últimos acontecimientos políticos, como la destitución de un presidente constitucional por parte de una oligarquía en contubernio con unos gorilas, uno piensa que la democracia en América Latina todavía le falta madurar. Y si a ello unimos la problemática cubana y venezolana en la que existen unos fascismos dictatoriales reprochables, no nos queda más que insistir en que la filosofía de la liberación debe continuar optando y reflexionando desde una visión democrática, para ofrecer vías concretas de afianzamiento democrático, pues, hasta la fecha, sigue siendo la mejor forma de gobierno que conocemos. No señalo yo algún adjetivo en ella. Lo importante para mí es seguir potenciando una democracia abierta, no cerrada, según la realidad latinoamericana, que exige un *compromiso* político en el filosofar, como sugería Leopoldo Zea.
- 2) La pobreza en América Latina y los pobres. Desde los años setenta en los que nació la filosofía de la liberación, se ha dicho que los pobres y su pobreza son el asunto que se pretende solucionar. Pero, ¿Ha sido el sistema de la economía neoliberal el responsable de esta realidad? o ¿Son responsables los gobiernos nacionales locales y sus políticas, los que no han sabido cómo afrontar el fenómeno de la pobreza y el subdesarrollo en América Latina? Aunque no es sencillo dar una respuesta definitiva, la filosofía de la liberación había señalado como factor causal del subdesarrollo y la pobreza en América Latina, a la dependencia económica y política de nuestros países. Al respecto Leopoldo Zea, nos enseñaba que no era necesario renunciar al desarrollo y al progreso. Y las reflexiones recientes de los filósofos de la liberación tampoco renuncian a ello, sólo que se muestran muy críticos ante el modelo neoliberal asentado en la globalidad. Se repara ante el modelo por su dialéctica interna. Por un lado incluye y favorece el desarrollo y la superación de la pobreza, al grado de que puede favorecer un crecimiento económico de forma espectacular, pero simultáneamente puede excluir a una inmensa masa de pobres que no son útiles al gran mercado. Y es que el mercado libre, especula demasiado, y parece importar poco si los pobres comen o no. Y al sentar sus bases en

la industria y el desarrollo tecnológico, se muestra poco amigable con el medio ambiente. No es extraño que los Estados Unidos, cuya industria y tecnología son de las más avanzadas, es también uno de los países que más contaminan en el mundo y que por lo mismo se resiste a firmar y acatar; por ejemplo, el protocolo ecológico de Kyoto. Esto, porque América Latina tiene grandes recursos naturales y debe plantearse forzosamente el equilibrio necesario entre su desarrollo y el cuidado del medio ambiente, dado que así lo exige la conciencia ética mundial. Otra de las críticas al modelo neoliberal es que se resiste a la intervención del estado en su desenvolvimiento o sólo la acepta cuando lo necesita.

Nosotros pensamos que lo primero que debemos aceptar, es que existe pobreza real y económica en América Latina y que ello exige un compromiso ético e histórico y por lo tanto político y social. Esta realidad nos exige optar por los pobres para superar la pobreza. Los pobres y la pobreza de América Latina constituyen el *lugar hermenéutico* desde el cual se trata de pensar, interpretar, y filosofar, para superar la pobreza. ¿Cómo?, éste es el problema. Esta es una tarea que le sigue incumbiendo a la filosofía de la liberación en América Latina. Y a ello debe dedicar sus mejores esfuerzos. En este sentido la filosofía de la liberación puede iluminar las decisiones que la sociedad civil y los gobiernos de América Latina van tomando. Los gobiernos de América Latina como ya escribimos arriba, se han organizado ya en comunidades de naciones para participar de lleno en la economía mundial, han optado ya por globalizarse actuando localmente. El signo más evidente, son los organismos económicos y de comunidad de naciones estructurados en su interior para no seguir marginados por la economía global. La realidad global de la economía estructurada en comunidad de naciones así lo exige y negarse a ello es continuar permaneciendo en la autoexclusión y marginación. Esto queda patente en la reciente firma del Tratado de Libre Comercio entre los países de Centroamérica y la comunidad europea, o la búsqueda de relaciones comerciales con los países árabes o asiáticos por parte del Pacto Andino. Desde mi punto de vista está claro que debemos insertarnos y participar de lleno en la economía mundial para salir de este escollo, pues, algunos

países ayer pobres, sin desconectarse del mercado mundial, hoy viven en condiciones más humanas. Sólo que falta encontrar los mejores mecanismos para ello. Con esto quiero decir; que la filosofía desde una ética de liberación, debe seguir insistiendo en una ética de inclusión a nivel local y mundial, en una ética histórica y de compromiso social y político a favor de los pobres y de lucha contra su pobreza, mostrándose crítica ante los procesos de la economía global en los que participa América Latina y otras regiones depauperadas.

- 3) No desconocemos que existen innumerables vías y perspectivas de liberación. A nuestro juicio pensamos que la propuesta de reflexión liberadora de Leopoldo Zea es asertiva y está dentro de ellas, al propugnar un humanismo histórico y dialéctico del hombre latinoamericano, al exigir un diálogo en la igualdad y la diferencia a nivel global. Sólo que su discurso sobre la libertad y la necesidad de una genuina liberación humana coincide con el marxismo humanista, sobre todo en su crítica a la explotación capitalista y dominación imperialista sobre los pueblos del tercer mundo²⁹⁸. Es aquí donde nosotros intentamos tomar distancia, al proponer un humanismo analógico y no sólo dialéctico, que tiene como punto de partida una visión creyente y cristiana, centrada en el dialogo interpersonal, intercultural y multicultural, en la que el hombre es reconocido como imagen y semejanza de un Ser trascendente, presente en todas las personas y pueblos, el cual, constituye el sustrato desde el que se reclama la igualdad, la libertad, el respeto y la liberación humanas frente a toda forma de supeditación y discriminación²⁹⁹. Desde la analogía de la dignidad humana, especialmente de los pobres, que no quiere ser excluyente, se recupera una gran sensibilidad por la dimensión social de la existencia y del existente humano; un compromiso con los valores derivados de esa dignidad desde la que se fundamentan los derechos humanos, civiles, políticos, culturales y religiosos, así como una defensa más concisa de todo lo que constituye la

²⁹⁸ GUADARRAMA, Pablo y otros. *La filosofía de la liberación latinoamericana. Filosofía de la historia e historia de las ideas*. El Búho, Santa Fe de Bogotá, 1993., p. 311.

²⁹⁹ Aquí nos mostramos muy cercanos a la postura de Juan Carlos Scannone, cuando afirma que la analogía abre el pensamiento a lo trascendencia vertical de lo divino y a la tendencia horizontal de la alteridad de la otra persona y cultura, así como a la novedad y creatividad históricas. Carlos Scannone piensa desde una comprensión universal-situada y analógica del hombre. *Op. Cit.* Scannone., p. 63.

identidad cultural de los pueblos y su sentido comunitario. La analogía aporta las bases de una nueva ética en la que la acción individual y el compromiso personal de liberación, no están desvinculados de los intereses colectivos frente a una visión univocista del mundo; si se prefiere occidental, que homogeneíza la cultura³⁰⁰. Frente a ella, la analogía humanista, defiende a un hombre que busca su liberación desde una postura más equilibrada, como la que sostuvieron Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Vasco de Quiroga y Francisco Javier Clavijero, porque supieron ver en el hombre latinoamericano, la imagen y semejanza humana en un ser trascendente, para no caer en la univocidad ni en la equivocidad de algunos discursos posmodernos, que sólo ven lo humano material horizontal y concreto del ser humano, *de carne y hueso*; como diría Leopoldo Zea, pero olvidan su lado complementario de *alma y espíritu encarnado*, de orden más bien metafísico y vertical, pero necesariamente complementario a la hora de reclamar la libertad y la liberación humanas de forma integral e integradora, esto es, incluyente y no excluyente.

³⁰⁰ La visión univocista es más eurocéntrica y la equivocista aunque es descentralizada también es defectiva. La primera por el eurocentrismo y la segunda por su agnosticismo metafísico que la impregna. En esta reside la postura histórico humanista de Leopoldo Zea. Zea se muestra muy antimetafísico, sobre todo de tipo escolástico, porque según él, favoreció la conquista, la colonización, la dominación, la explotación y la dependencia colonial a largo de historia latinoamericana. Cf. IRIARTE, Zabalza Joaquín. *Filosofía de la historia e historia de las ideas*. Op. Cit., p. 20.

7. CONCLUSIÓN

Al finalizar este trabajo de investigación, reconozco que el aporte del pensamiento filosófico de Leopoldo Zea, especialmente en lo que se refiere a la filosofía latinoamericana, es de vital trascendencia, por la importancia que reviste la recuperación de nuestra memoria histórica en vista de su *asunción*, para una filosofía con visión de futuro en Latinoamérica. No es extraño, que su filosofía sea reconocida a nivel mundial por su aporte historicista, cuyo fruto reside en ser una filosofía de liberación *del hombre y para el hombre, en donde quiera que éste se encuentre*. Una filosofía más de liberación, sí se quiere, pero al fin una filosofía *original y auténtica*; desde luego, con sus inevitables limitaciones, pero *filosofía sin más*; como gusta decir el mismo Leopoldo Zea.

En cuanto al título de la obra, al indagar el humanismo en Leopoldo Zea, no pretendí abordar todos los temas, pero sí los que consideré más esenciales y que guardan una intrínseca relación con el humanismo que se pretendía investigar. También está el tema de la *historia de las ideas*, que es sumamente complejo y al cual, el mismo Leopoldo Zea le dedicó varios estudios, tanto a nivel personal como en colaboración con otros especialistas latinoamericanos. Todos ellos constituyen dentro del panorama filosófico latinoamericano uno de sus grandes campos de estudio. Sin embargo, como la filosofía de Leopoldo Zea es historicista, de alguna manera tuve que recurrir a su historia de las ideas y a su filosofía de la historia, porque en ellas reside toda su filosofía de la historia.

En este trabajo reuní su pensamiento en unidades temáticas para sistematizarlo de acuerdo al objeto de investigación. Recordemos que la obra de Leopoldo Zea no se caracteriza por ser sistemática, pues se trata de una obra que inicia desde los años cuarenta y que continuamente Leopoldo Zea estuvo reelaborando y recurriendo a sus intuiciones más originales, hasta su cercano fallecimiento en 2004.

Aproveché el trabajo de sus más preclaros hermeneutas para confrontar el legado filosófico de Leopoldo Zea y así poder entender y clarificar sus planteamientos, de tal manera que me permitiera clarificar y esbozar mejor mi personal punto de vista.

Reconozco que el pensamiento de Leopoldo Zea debe mucho al influjo y guía de sus maestros mexicanos: Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos y José Gaos. El influjo de José Gaos está presente sobre todo, en lo que se refiere a la filosofía de la historia y la historia de las ideas. Por supuesto que Leopoldo Zea va más allá de su maestro, al hundir su reflexión en la filosofía propiamente latinoamericana, insistiendo en elaborar una filosofía propiamente auténtica y originalmente nuestra. A ella dedicó gran parte de su vida práctica como teórica.

Quizá, lo que más valoran los críticos en torno a la obra de Leopoldo Zea, es su insistente historicismo. Pero también sobre él, recaen las mayores críticas. Leopoldo Zea, siguiendo la tradición del pensamiento histórico latinoamericano, nos exhorta continuamente a valorar nuestro pasado remoto, los hechos históricos pretéritos y el legado teórico y filosófico que nos han dejado nuestros pensadores latinoamericanos, con el fin de asumirlo y de realizar una *aufhebung*, a la manera hegeliana, para aprender de los aciertos y errores del pasado, pero sin renegar de ellos, y para no volver a cometer los mismos errores en los que cayeron las generaciones pasadas, que de una u otra forma buscaron alternativas viables para luchar por la liberación del hombre latinoamericano frente a toda forma de subordinación y supeditación a lo largo de la historia latinoamericana.

El humanismo de Leopoldo Zea, trata ante todo, de un humanismo *de carne y hueso*, según la expresión unamuniana. Un humanismo que no habla sólo del hombre en abstracto o del hombre en general, sino del hombre y de los hombres concretos, situados en una realidad circunstante, histórica, de hombres y pueblos latinoamericanos, de personas, de individuos históricos, reales, sufrientes, pobres, marginados, con errores y aciertos, pero también con un potencial extraordinariamente humano.

El humanismo de Leopoldo Zea tiene en la idea de alteridad la base de un filosofar latinoamericano, porque cuando Leopoldo Zea utiliza el concepto de conciencia, ésta se entiende como algo concreto, siempre presente en la convivencia *dialógica* de unos hombres con otros. Pero en la convivencia humana, también sucede un *encuentro dialéctico*. La dialéctica es comprendida por Leopoldo Zea, como un *regateo* mediante el cual, unos hombres y pueblos exigen humanidad a través de una serie de *afirmaciones y negaciones*; mientras unos la exigen, otros la niegan. En la afirmación y la negación del encuentro sucede la dialéctica. Pero, para exigir el respeto en la convivencia, el hombre, primero necesita tomar *conciencia individual* de su identidad en tanto *conciencia ontológica*, esto es, tomar conciencia individual de su ser, que está situado en una concreta realidad específicamente latinoamericana, en la cual vive, piensa y convive. De la conciencia individual se pasa a una *conciencia colectiva* y comunitaria, de pueblos y naciones ubicadas en una realidad latinoamericana indeslindable de un contexto global. Pero esta *conciencia individual, ontológica y colectiva* debe ser *histórica*, de asunción y aceptación de un pasado histórico que sirve como lección a los hombres y pueblos latinoamericanos que viven un presente real, para proyectarlo con visión de futuro, para que no se vuelvan a cometer los mismos errores acaecidos durante el encuentro histórico entre europeos y latinoamericanos durante la conquista y colonización de América Latina y de América Sajona, en la que privó la imposición, la discriminación, el dominio, la exclusión y no el diálogo y la comprensión.

En este sentido, pienso que Leopoldo Zea, expone su pensamiento cargando más la tinta en el encuentro dialéctico y pienso que acierta cuando llama a una reconciliación dialógica entre los hombres de Occidente y América Latina. Sin embargo, preciso que a ese diálogo de reconciliación le hace falta un encuentro dialógico-analógico en el que se busca dialogar con el otro, de reconocer la alteridad del otro, viendo en él, no sólo a un hombre de carne y hueso, sino también a un hombre y unos hombres, cuya existencia y exterioridad de rostro, cuerpo y persona, son desde el punto de vista ético y metafísico, y no sólo histórico, *imagen y semejanza* de un ser trascendente. Desde la analogía de la imagen y semejanza de toda persona en un ser trascendente, creo que el

humanismo que buscamos para América Latina puede ser más fructífero a la hora de reclamar la *igualdad en la diferencia* que Leopoldo Zea exige y reclama.

Empero, la toma de conciencia de nuestra propia realidad exige además una *toma de conciencia de nuestro filosofar*. Leopoldo Zea, al analizar la historia de nuestro pensamiento filosófico se da cuenta de que la filosofía que ha sido cultivada desde el siglo XVI hasta los años cuarenta y sesenta en América Latina sólo había sido copia o imitación de filosofías ajenas a nuestra realidad. Por ésta razón, Leopoldo Zea y otros filósofos latinoamericanos se dan a la tarea de indagar cómo debía ser nuestra filosofía para que fuese original y auténtica sin ser copia. La pregunta por la originalidad y la autenticidad es una interrogante específicamente latinoamericana. Dicha interrogante suscitó un diálogo entre varias corrientes de pensamiento en América Latina, desde la que se abrieron dos tendencias bien definidas: la *americanista* y la *universalista*.

- La *americanista*, sostenida por Leopoldo Zea, desde una postura historicista, argumentaba que la originalidad y autenticidad de nuestra filosofía consistía en *adoptar y adaptar* otras filosofías. Nuestra filosofía sólo sería original y auténtica en la medida que solucionara los problemas de la realidad latinoamericana y que respondiera a los problemas que todo hombre se planteara. Sólo desde ahí nuestra filosofía tendría una clara perspectiva de universalidad.
- La *universalista*, desde una postura más sociológica y de filiación marxista, representada por Augusto Salazar Bondy y otros, sólo sería original y auténtica una filosofía que eliminara de nuestra realidad latinoamericana toda alienación y subordinación de pueblos pobres y subdesarrollados; cuando nuestra filosofía y toda nuestra cultura quedara libre de toda forma de opresión y enajenación. En la misma línea universalista, desde una filosofía analítica, el pensador mexicano, Luis Villoro, Alejandro Rossi y otros, sostenían que nuestra filosofía no sería original ni auténtica mientras careciera de *vigor espiritual y rigor profesional*. En este contexto, otro filósofo de línea analítica, Francisco Miró Quesada, defendía que la filosofía lograría su cometido de

originalidad y autenticidad en la medida en que nuestro filosofar abordara los problemas que la *filosofía universal se planteaba*. Sin embargo, el diálogo recayó en dos posturas antagónicas y casi irreconciliables, entre universalistas y americanistas. Ante estas posturas antagónicas, recientemente se ha propuesto una *hermenéutica analógica*, o más bien, una *racionalidad analógica*, defendida por Mauricio Beuchot y otros, a la cual me adhiero, porque pienso que intenta constituirse como una mediación y equilibrio de diálogo razonable entre ambas posturas, y porque intenta evitar los radicalismos antagónicos propios de los univocismos universalistas y los equivocismos particularistas.

La universalidad a la que aspira Leopoldo Zea tiene como punto de partida y de llegada un humanismo centrado en el hombre que donde quiera que éste se encuentre luche por su emancipación. Por esta razón creo que Leopoldo Zea, al elaborar su reflexión filosófica desde una perspectiva americanista, plantea al *hombre como problema*, porque trata de indagar sobre las vías concretas que nos puedan guiar hacia una liberación integral frente a toda forma de opresión y discriminación. Pero no se plantea el problema del hombre latinoamericano desde una simple abstracción, sino que indaga sobre él insertándose en los principales hitos de la historia de América Latina, para criticar y desenmascarar aquellas formas, situaciones, actitudes e ideologías que han hecho de unos hombres y pueblos objetos de abuso, discriminación y opresión. Por esta razón, Leopoldo Zea, plantea que históricamente, desde la llegada de los españoles y portugueses en el siglo XVI y posteriormente con la llegada de los ingleses, holandeses y franceses, durante el siglo XVII y XVIII, algunas corrientes de pensamiento pusieron en entredicho; tanto en la teoría como en la práctica, desde una racionalidad renacentista e ilustrada, la naturaleza racional y física del hombre latinoamericano. La filosofía renacentista de Ginés de Sepúlveda influida por el círculo de Pomponazzi y por la filosofía de Aristóteles, subestimando la capacidad racional y humana de los indígenas favoreció según Leopoldo Zea, la conquista, la colonización y toda forma de subordinación del hombre latinoamericano durante el siglo XVI. Seguidamente, durante los siglos XVII y XVIII, la misma racionalidad y dignidad humanas de

los indígenas fue puesta en entredicho por una filosofía ilustrada y naturalista de algunos europeos, entre los que destacan: Lois Leclerc Buffon, Cornelio de Paw, Francois Marie Arouet, Voltaire, entre otros. Y aunque ellos reconocieron la capacidad racional del hombre americano y reaccionaron contra el neocolonialismo y frente al despotismo europeo, como lo hizo Denis Diderot; sin embargo, también bajo las mismas luces, aquellos ilustrados terminaron negando la dignidad racional y la integridad física de la persona humana del indígena, enfatizando su inferioridad en la naturaleza física y natural del hombre de estas tierras, para favorecer toda forma de colonización y neocolonización occidental y moderna.

Esta postura antropológica, para Leopoldo Zea, es la que favoreció de muchas formas el *colonialismo* y *neocolonialismo*, la *marginación*, la *barbarie* y toda forma moderna de subordinación del hombre latinoamericano, que inició desde la llegada de los españoles, portugueses, franceses y holandeses a tierras americanas, hasta el ascenso más reciente de la nueva potencia imperial representada por los Estados Unidos de Norteamérica.

Empero, a mi juicio, la filosofía de la historia que Leopoldo Zea realiza, desde una perspectiva de liberación y que ha sido criticada por otros filósofos de la historia, consiste en que Leopoldo Zea, hace caso omiso del periodo que comprende la época precortesiana, previa a la llegada de los españoles y portugueses, en la que ya existían algunas formas de conquista y opresión entre los pueblos naturales de éstas tierras. No es extraño por eso, que hoy en día, algunas filosofías de la historia e historia de la filosofía toman muy en cuenta los orígenes e indicios filosóficos históricos de esa época precortesiana.

Pienso que otro de los aciertos reside, en el reclamo que Leopoldo Zea realiza frente a toda la filosofía de la historia occidental, que viene desde Herodoto hasta Carlos Marx y Federico Engels, por haber ignorado y menospreciado, tal vez, inconsciente o premeditadamente, la historia y el pensamiento de América Latina. No es casual que Leopoldo Zea critique duramente a esas filosofías de eurocéntricas, occidentocentristas y monológicas, porque no vieron más allá de lo que pensaba, creaba y reflexionaba Europa. Pero, pienso que esas filosofías, sin que ello signifique justificarlas, reflexionaron a partir de su circunstancia concreta, partiendo de un contexto y circunstancia determinada.

No obstante, a mi juicio, Leopoldo Zea, no valora los aspectos positivos de esa filosofía occidental, porque contiene aportes que tienen carácter de aceptación y validez universal. Por ejemplo; el desarrollo temático de la filosofía clásica y el aporte de los filósofos clásicos; los valores que emanan de la moral judeocristiana; los principios jurídicos que provienen del derecho romano, hoy tan necesarios en una filosofía iusnaturalista y iuspositivista. El aporte de la estética occidental y el humanismo teísta, así como la teoría del ser y la verdad que entraña el pensamiento filosófico y religioso occidental; esto es, no podemos calificar sin más, de excluyente y occidentocentrista a una filosofía y a una cultura de la cual, la humanidad se siente deudora y agradecida. Otra cosa es que algunos filósofos de la historia hayan relegado o marginado de sus planteamientos filosóficos a la cultura de América Latina.

Por otro lado, el discurso liberador que Leopoldo Zea levanta en su defensa del hombre latinoamericano, se basa en un humanismo moderno que exige libertad y liberación frente a toda forma de servidumbre, dependencia y opresión. Es de inclusión y dignificación frente a toda forma de marginación y barbarie. Defiende a un hombre y una cultura latinoamericana, porque fue subestimada por una cultura moderna e ilustrada europea. Y precisamente desde un discurso que tiene como base la modernidad, tiene en la premisa de la *igualdad en la diferencia* el centro de todo su humanismo: *Todos los hombres son distintos, pero no tan distintos que unos hombres puedan ser más o menos hombres que otros.* De ello se desprende que: *Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres.*

El humanismo de Leopoldo Zea, trata de sentar las bases para un diálogo entre hombres iguales, reconociendo el movimiento de su dialéctica interna. Esto es, no más marginación de hombres iguales, no más centros ni periferias, no más hombres civilizados frente a hombres bárbaros, sino todos en el centro de las preocupaciones nacionales e internacionales o globales. No más seres degradados a homúnculos, sino sólo personas con igual dignidad y derechos, pero con ineludibles diferencias.

El discurso humanista y emancipador de Leopoldo Zea supera la pura confrontación, al llamar la atención, de que la liberación no será posible, mientras no participen todos los pueblos y naciones de forma incluyente en la búsqueda de la libertad y la igualdad. Quizá la propuesta sea utópica, pero siempre será necesaria, pues en algunas partes del globo terráqueo, la marginación de unos hombres continúa; pienso en los pueblos y culturas indígenas de América Latina, que Leopoldo Zea no defendió con la misma intensidad hacia adentro como lo hizo hacia afuera de América Latina.

La filosofía de Leopoldo Zea tiene su antecedente más remoto en el movimiento de los próceres de la independencia política de la colonia y en el discurso emancipador de los propulsores de la emancipación mental americana. Empero, ese humanismo de libertad y liberación del hombre latinoamericano hunde también sus raíces en la filosofía humanista, cristiana y escolástica que llegó con los misioneros durante la conquista y colonización de Hispanoamérica.

De ese humanismo novohispano de origen escolástico, con bases metafísicas y creyentes, he intentado aplicar *la racionalidad analógica* para sustentar una antropología filosófica centrada en la *imagen y semejanza* de la dignidad de la persona humana en un ser trascendente, y en la defensa de los derechos fundamentales de toda persona. Creo que este humanismo analógico, sentó las bases suficientes para la defensa del hombre latinoamericano frente a los excesos y extremos a los que llegó la conquista, colonización, neocolonización y opresión de los hombres y pueblos latinoamericanos por parte de los Europeos; gracias a éste humanismo analógico presente en la filosofía de Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y Francisco Javier Clavijero, se defendió con integridad la racionalidad, la dignidad, la libertad y los derechos humanos de los latinoamericanos frente a toda forma de opresión durante la colonización y neocolonización. Esto significa que este humanismo, sigue siendo vigente y actual porque se puede aplicar analógicamente a nuestro tiempo, en la búsqueda de la liberación integral del hombre latinoamericano que todos anhelamos.

Pienso y sostengo que desde un humanismo analógico y liberador, la igualdad en la diferencia, el respeto de los derechos humanos, civiles, políticos y culturales como multirreligiosos, pueden ser defendidos de forma más contundente. Por eso concluyo mi estudio afirmando que, desde un humanismo analógico con bases metafísicas, se favorece mejor un compromiso ético e histórico-político, para el afianzamiento de la democracia y la lucha por una liberación integral en la que nuestros pueblos y personas puedan vivir dignamente.

8. GLOSARIO

ANALOGÍA. Del griego, *analogía*; del latín, *analogía*. Tiene dos significados fundamentales:

1) El sentido propio y restringido, requerido por el uso matemático es de *analogon* que significa *según proporción*, y de igualdad de relación.

2) El sentido de extensión probable del conocimiento mediante el uso de semejanzas genéricas que se pueden aducir en diferentes situaciones. Con este término se expresa ante todo la *analogía del conocimiento*, el cual concibe un texto por su relación con otro distinto. El ser de un ente es referido o al menos aclarado, comparándolo con otro diferente. El conocimiento analógico tiene sus raíces en *la analogía del ente*, gracias a la cual dos o más entes coinciden y al mismo tiempo se distinguen en su ser. Se vuelve *equívoco* cuando le falta coincidencia y es sinónimo, y *unívoco* porque le falta diversidad. Pero *sinónimo* y *unívoco* coinciden en sus contenidos.

ANALÍTICA. En general se da este nombre a una disciplina cuyo procedimiento fundamental es el *análisis*.

ALTERIDAD. Del griego, *eterotés*; del latín, *alteritas*, *alietas*. Significa el ser otro, el colocarse o constituirse como otro. Es un término más restringido que el de *diversidad* y más amplio que el de *diferencia*. La diversidad puede ser así mismo, puramente numérica, lo que no sucede con la alteridad. Por otro lado, la diferencia, implica siempre la determinación de la diversidad, en tanto que la alteridad no la implica.

BARBARIE. Del latín, *barbaries*, significa rusticidad, falta de cultura.

BÁRBARO. Es un adjetivo que daban los griegos y romanos a los extranjeros. Es sinónimo de inculto, grosero, tosco.

CONCIENCIA. Del latín, *conscientia*, significa conocimiento, el estar enterado de una cosa secretamente, confidencia, complicidad.

COLONIALISMO. Es la influencia o la dominación de un país por otro más poderoso de una forma violenta, a través de una invasión militar, o sutil, sin que intervenga la fuerza. Esta dominación puede ser política, militar, informativa, cultural o económica. También se le puede llamar *neocolonialismo* haciendo

referencia a una dominación de tipo económico, e incluso política, o cultural, sobre un estado jurídicamente independiente. En sentido similar se utilizan los términos *imperialismo* y *nuevo imperialismo*.

DIALÓGICA. Del prefijo, *dia*, significa paso o precesión a la *lógica*. Ambas palabras unidas significan, *paso hacia una comprensión lógica*. Y esta comprensión tiene como vehículo principal el *diálogo* y *comunicación* entre dos o más interlocutores. La exigencia del diálogo está presente, de modo más o menos claro, en todas las formas de *dialéctica* y procede por medio de la discusión de las tesis de los otros. Por el diálogo se busca dar cuenta de la realidad social del hombre y del carácter intersubjetivo del *logos*, el cual no es mío ni tuyo, y por ello está más allá de toda discusión objetiva de los interlocutores.

EQUÍVOCO Y UNÍVOCO. Del griego *sinónimos*, *omónimos*; del latín, *univocus*, *aequivocus*. Estos términos han tenido definiciones diferentes según se hallan referidos al objeto o al concepto. Aristóteles entendió por unívocos o sinónimos los objetos que tienen en común el nombre o la definición del nombre; por ejemplo: *tanto el hombre como el buey se denominan como animales*. Y llamó equívocos u homónimos a los objetos que tiene en común el nombre, en tanto que las definiciones aportadas con el nombre son diferentes; en este sentido se denominan, tanto *animal al hombre como a un dibujo de él*. La lógica terminista considera impropia la referencia de los dos términos a los objetos y considera que debe referirse propiamente sólo a los signos, a los conceptos o nombres. Veamos dos ejemplos más: *La univocidad se da en un término T usado en dos enunciados p y q si T significa en p la misma propiedad que q, y si en ambos tiene la misma extensión*. Por ejemplo; *hombre en Pedro es hombre y Hitler es hombre. El término T es equívoco si sucede lo contrario*. Por ejemplo; *gato en el animal que tengo en casa es un gato y la palanca que tengo en casa es un gato*. El término análogo es un término intermedio entre la univocidad y la equivocidad. En filosofía desde la *univocidad se pretende una interpretación clara y distinta como la única válida de un texto*, siendo todas las demás falsas o inválidas. Desde la *equivocidad se llegaría a una interpretación confusa y relativista*, que da cabida a tantas interpretaciones cuantos interpretes haya, sin haber criterios de cuáles son válidas o inválidas.

EUROCENTRISMO. El eurocentrismo es una concepción histórica según la cual, el mundo europeo, y más particularmente el mundo europeo occidental, son el *centro y motor* de la Historia Universal.

FILOSOFÍA ANALÍTICA. Indica un complejo de tendencias propias de la filosofía contemporánea iniciada en los países anglosajones y escandinavos, más tarde en Estados Unidos y Europa continental. Se sitúa de 1898 hasta 1921 y se cultiva hasta nuestros días. Se caracteriza por sostener la idea de que la filosofía constituye una búsqueda de tipo científico y la intención de superar el viejo dualismo de la cultura humanística y científica. Busca un modo objetivo de desarrollar las temáticas filosóficas haciendo uso sistemático de técnicas más rigurosas de argumentación y demostración, recurriendo incluso a instrumentos de la lógica y las matemáticas. Se preocupa de las temáticas de la ciencia y la lógica formal. Atiende de modo especial al medio lingüístico. Trata de salvaguardar el sentido común como el científico y mantiene una actitud anti idealista y necesariamente realista y anti metafísica.

FILOSOFÍA NOVOHISPANA. Es el estudio de las actividades y manifestaciones filosóficas de la época colonial que va de los años, 1521 a 1821 de México y América Latina. Estudia especialmente las actividades y manifestaciones filosóficas de las órdenes religiosas durante los tres siglos de la conquista que va del XVI, XVII, XVIII y la parte inicial del XIX.

HERMENEÚTICA. Del griego, *hermeneía* y de *hermeneuín*; del latín, *interpretatio*. En general, se refiere, el remontar de un signo a su significado. Significa igualmente interpretar que comunicar. *Es el arte y la disciplina de la interpretación*. Puede ser ciencia o arte, o ambas cosas, según se entiendan ambos conceptos.

HUMANISMO. El término es usado para indicar dos cosas diferentes: 1) el movimiento literario y filosófico que tuvo sus orígenes en Italia en la segunda mitad del siglo XVI y que de ahí se difundió a otros países de Europa y constituyó el origen de la cultura moderna; 2) cualquier movimiento filosófico que considere como fundamento la naturaleza humana, los límites o los intereses del hombre. En la filosofía actual se habla de humanismo: en las doctrinas que buscan en el hombre, el centro de la realidad y del saber; y también la teoría que apuesta a salvaguardar la dignidad del hombre en las

confrontaciones de las fuerzas que lo amenazan. Existe un humanismo existencialista, cristiano, marxista, etc.

IDEOLOGÍA. Significa en primer lugar *ciencia de las ideas*. El término fue creado por Destutt de Tracy para indicar el *análisis de las sensaciones y las ideas*. Napoleón llamó ideólogos a los doctrinarios. Pero el significado moderno del término, se aplica, no a una especie cualquiera de análisis filosóficos, sino a una doctrina más o menos carente de validez objetiva, pero es mantenida por los intereses evidentes o escondidos de los que la utilizan. El marxismo-leninismo llama ideología a todo sistema de ideas sobre la sociedad.

IUSNATURALISMO. Es la teoría del derecho natural que sirvió de base para reivindicar el principio de la tolerancia religiosa y el de la limitación de los poderes del estado. Se distingue de la teoría tradicional del derecho natural porque no considera este derecho como la participación humana en un orden universal perfecto que es Dios mismo o derivado de Dios, sino como reglamentación necesaria de las relaciones humanas.

METAFÍSICA. Del griego, *Tá metá ta física*; del latín, *metaphysica*. Se trata de la ciencia primera, esto es, la ciencia que tiene como objeto común a todas las demás y como principio propio un principio que condiciona la validez de todos los demás. En su acepción actual aparece por primera vez a fines del siglo V a. de J.C. Es una ciencia de lo metafísico, de lo que se encuentra más allá de lo físico. El significado original de los griegos de lo *físico*, designa la totalidad de la realidad empírica corpórea en cuanto sometida a la física, es decir al nacimiento y al devenir. Por consiguiente *lo metafísico* denomina lo inexperimentable, inmutable y en alguna manera lo espiritual, no lo incognoscible.

TRANSTERRADO (S). Término acuñado por el filósofo José Gaos, para indicar la realidad que a partir de 1939 un grupo de filósofos y republicanos españoles, tras su derrota en la guerra civil se asentaron en México gracias a las facilidades político administrativas del presidente Lázaro Cárdenas. Entre ese nutrido grupo de exiliados figuran: Luis Abad Carretero, Eugenio Imaz, José Manuel Gallegos Rocafull, José Gaos, Eduardo Nicol, Juan David García Bacca, Luis Recasens Siches, Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vázquez, Jaime Serra Hunter, Joaquín Xirau, Ramón Xirau y María Zambrano.

OCCIDENTALISMO. Occidentalismo es un término que se utiliza para referirse a los puntos de vista estereotipados y, a veces, deshumanizadores, sobre el mundo occidental, que incluye a Europa, los Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda. El término ha sido popularizado por los filósofos Ian Buruma y Avishai Margalit en su obra *Occidentalism: The west in the eyes of its enemies* (2004), traducida al español como *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento anti occidental* (2005). Aunque sería más razonable utilizar el término anti-occidentalismo para referirse a estos puntos de vista, se utiliza Occidentalismo como inversión de orientalismo, conocido término acuñado por Edward Said en 1978 para referirse a los estereotipos establecidos por los occidentales respecto a Oriente o América Latina, también muchas veces deshumanizadores y negativos.

ONTOLOGÍA. Es la doctrina del ser y de sus formas. *Es el estudio del ser en cuanto ser.* Es un término acuñado a mediados del siglo XVII, como efecto de la tendencia barroca a embellecer la lengua con palabras derivadas del griego. Surge casi al mismo tiempo los nombres afines a él de *philosophia entis* y *ontosophia*. Con arreglo a su etimología griega, significa, *ciencia del ente*.

9. BIBLIOGRAFÍA

9.1. BÁSICA

- ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Primera reimpresión, FCE. México, 1990.
- ZEA, Leopoldo. *Cultura occidental y culturas marginales. Filosofía de la cultura*. Edición de David Sobrevilla. *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*. Trotta. Madrid, 1999.
- ZEA, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. FCE. Tierra Firme. 1ª. Reimpresión. México, 1987.
- ZEA, Leopoldo. *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*. Tierra Firme, FCE. 1ª. Ed. México, 2000.
- ZEA, Leopoldo. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. Textos Universitarios. UNAM. 1ª. Ed. México, 1983.
- ZEA, Leopoldo. *El Pensamiento latinoamericano*. Ariel. Barcelona, 1976.
- ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, Vigésima Ed. México, 2005.
- ZEA, Leopoldo. *Filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo*. En: *Cuadernos americanos*. Nueva Época. Septiembre-Octubre, N° 41. Vol. 5. México, 1993.
- ZEA, Leopoldo. *El fin de siglo y el fantasma de los marginados*. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. En: *Cuadernos americanos*. Año VIII, N° 44, Marzo-Abril, México. 1994.
- ZEA Leopoldo, A. Andrés Roig, Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Abelardo Villegas. *Declaración de Morelia: Filosofía e independencia*. Morelia, 1975.
- ZEA, Leopoldo. *América Latina: Largo viaje hacia sí misma*. Fuentes de la cultura latinoamericana. T. I. Col. Tierra Firme, México, 1995.
- ZEA, Leopoldo. *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. Diana, México, 1979.
- ZEA, Leopoldo. *Problemas de ajuste democrático en América Latina*. En *Cuadernos Americanos*. N° 44, Marzo-Abril. Vol. 2. México, 1994.

- ZEA, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana*. ANUIES, México, 1976.
- ZEA, Leopoldo. *Agradecimiento por los homenajes que he recibido al cumplir 90 años. Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. Alberto Saladino y Adalberto Santana (Compiladores). FCE-IPGH. Colección Tierra Firme. México 2003.
- ZEA, Leopoldo. *Algo personal*. *Excélsior*, 15 de Abril de 2001. *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. Versión digital en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>.
- ZEA, Leopoldo. *Auto-percepción intelectual de un proceso histórico. Autobiografía intelectual*. En *Átropos*. Revista de documentación científica de la cultura. No. 89. 1988. Versión digital en: <http://www.ensayistas.org/antologia/XXA/zea/zea2.htm>.
- ZEA, Leopoldo. *Lecciones de José Gaos*. Arena, suplemento cultural de *Excélsior*. 4 de Marzo de 2001. En *El nuevo mundo en los retos del nuevo milenio*. Versión digital en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>.
- ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE. 9ª. Reimpresión. México. 2005.
- ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano, El occidente y la conciencia de México, Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. 5ª. Ed. Porrúa, México, 1992
- ZEA, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*. Alianza Editorial Mexicana. 1ª. Ed. 1976.
- ZEA, Leopoldo. *Sentido y proyección del descubrimiento. Regreso de las Carabelas*. UNAM, México, 1993.

9.2. COMPLEMENTARIA

- ABELLÁN, José Luis. *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. 1ª Ed. FCE. Madrid, 1998.
- ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para proceder a la confección del curso de filosofía contemporánea. Fuentes de la cultura latinoamericana*. Zea Leopoldo. (Compilador). T. I. Col. Tierra Firme. FCE. México, 1995.
- ARRIARÁN, Samuel Cuellar. *La filosofía Latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿Qué?* Pomares-UPN. Barcelona-México, 2007.

- BENITEZ, Morales Otto. *Aspectos históricos y culturales de América Latina y el Caribe y su relación con la realidad actual*. Latinoamérica Encrucijada de Culturas. Leopoldo Zea y Mario Magallón (compiladores). IPGH-FCE. México, 2000.
- BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en la posmodernidad. Emmanuel Levinas (1906-1905), De otro modo que amar*. Torres Asociados. 1ª Ed. México, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Herder, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio. *La hermenéutica analógica y el problema de la filosofía latinoamericana. La hermenéutica en América Latina. Analogía y barroco*. Samuel Arriarán, Coordinador. ITACA. 2007.
- BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*. Herder, Barcelona, 1996.
- BEUCHOT, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos. Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*. Siglo XXI, México, 1993.
- BEUCHOT, Mauricio. *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. Siglo XXI, 3ª. Ed. México, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio. *Panorámica de temas en la filosofía novohispana. Filosofía de la cultura en México*. Varios. Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo y Plaza y Valdez, 1997. Mario Teodoro Ramírez, Coordinador.
- BUBER, Martín. *Yo y Tú*, 4ª Ed. Traducción de Carlos Díaz. Caparrós, Madrid, 2005.
- CASO, Antonio. *México, Apuntalamientos de la cultura patria. México y sus problemas. Fuentes de la cultura latinoamericana*. Leopoldo Zea (compilador). T. II. FCE. Colección Tierra Firme. 1ª. Reimpresión. México, 1995.
- CASO, Antonio. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Clásicos de la Economía Mexicana. Facultad de Economía. 1ª. Ed. Facsimilar. UNAM. México 1989.
- CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo. Fuentes de la cultura Latinoamericana*. T. II. Leopoldo Zea, Compilador. T. II. FCE. Colección Tierra Firme. 1ª. Reimpresión. México, 1995.
- CUELLAR, Arriarán Samuel. *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad. ¿Qué?* POMARES-UPN. Barcelona, 2007.

- DE AZÚA, Carlos Real. *Ante el imperialismo, colonialismo y neocolonialismo. América Latina en sus Ideas*. Coordinación e introducción de Leopoldo Zea. UNESCO- Siglo XXI. 4ª. Ed. México, 2006.
- FERNANDEZ, Bustos María Amelia *Filosofía, literatura y multiculturalismo: La cuestión de la igualdad y la diferencia*. La hermenéutica en América Latina. Analogía y Barroco. Coordinador. Samuel Arriarán ÍTACA, México, 2007.
- GAOS, José. *Sobre sociedad e historia. Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. Obras Completas. T. VII. UNAM. México, 1987.
- GÓMEZ, Magdalena. *Derechos Indígenas*, INI. México, 1995.
- GUADARRAMA, Pablo y otros. *La filosofía de la liberación latinoamericana. Filosofía de la historia e historia de las ideas*. El Búho, Santa Fe de Bogotá, 1993.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Dios o el oro en las indias (s. XVI)*. Sígueme, Salamanca, 1990.
- HEGEL. G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. FCE. 14a. Reimpresión, México, 2003.
- HUBER, Carlo R. P. *Filosofía en perspectiva latinoamericana*. Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Filosofia. Programma degli studi. Roma, 1999-2000.
- IBARGUENGOITIA, Antonio. *Suma filosófica mexicana. Resumen de historia de la filosofía en México*. Porrúa. 4ª. Ed. México, 2000.
- IRIARTE, Zabalza Joaquín. *Filosofía de la historia e historia de las ideas*. El Búho, Santa Fe de Bogotá, 1993.
- LENKERSDORF, Carlos. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza y Valdés. México, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 7ª. Ed. Sígueme. Salamanca, 2006.
- LUCCA, Esmeralda. *Pluralismo y barroco. Expresiones para comprender e interpretar la cultura latinoamericana. La hermenéutica en América Latina. Analogía y barroco*. Coordinador. Samuel Arriarán ÍTACA, México, 2007.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente. *Relaciones de la Nueva España*. UNAM. México, 1994.
- ORTEGA y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Grandes Obras del pensamiento. Atalya. Barcelona, 1993.

- *PESCADER, Carlos. Hermenéutica analógica, historia y política. La hermenéutica en América Latina. Analogía y barroco.* Coordinador. Samuel Arriarán ÍTACA, México, 2007.
- *PLANCARTE, Gabriel Méndez. Humanistas mexicanos del siglo XVI.* UNAM. México, 1994.
- *PLANCARTE, Gabriel Méndez. Humanistas del silo XVIII.* UNAM. México, 1991.
- *KRAUZE, Enrique. La historia cuenta. Antología.* Tusquets. México, 1998.
- *RAMOS, Samuel. El perfil del hombre y la cultura en México.* Colección Austral. 46ª Reimpresión. Planeta. México, 2006.
- *REYES, Nevares Salvador. Montserrat Alvira y Octavio Fernández de Teresa, Compiladores. El exilio español en México 1939-1982.* FCE. México. 1982.
- *ROCHA, Alberto V. América Latina en el contexto del área de libre comercio de las Américas ALCA. Apuntes para una integración regional alternativa. Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea.* Alberto Saladino y Adalberto Santana (Compiladores). FCE-IPGH. Colección Tierra Firme. México 2003.
- *SÁNCHEZ, M. Fernando. Multiculturalismo, Hermenéutica analógica y el desafío de la articulación entre igualdad y diferencia. La hermenéutica en América Latina. Analogía y barroco.* Coordinador. Samuel Arriarán ÍTACA, México, 2007.
- *SARMIENTO, Domingo Faustino. Conflicto y armonía de las razas en América. Fuentes de la cultura latinoamericana. Zea Leopoldo. (Compilador). T. I. Col. Tierra Firme. FCE. México, 1995.*
- *SOSA, Nélide Beatriz. Hermenéutica crítica y analógica. Diferencias y confluencias. La hermenéutica en América Latina. Analogía y barroco.* Coordinador. Samuel Arriarán ÍTACA, México, 2007.
- *VASCONCELOS, José. La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana.* 16ª. Ed., Austral, México, 1992.
- *VASCONCELOS, José. El pensamiento iberoamericano. Indología 1927. Fuentes de la cultura Latinoamericana. T. I. Leopoldo Zea (compilador). Colección Tierra Firme. FCE. 1ª. Reimpresión. México, 1995.*
- *VILLEGAS, Abelardo, Gustavo Escobar. Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas. Antología. El filósofo en José Gaos.* Extemporáneos. México, 1983.

- VILLORO, Luis. *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI. 18ª. Ed. 2008.
- ZAVALA, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*. FCE., 3ª. Ed. México, 1977.

OBRAS CRÍTICAS

- BEUCHOT, Mauricio. *Filosofía mexicana del siglo XX*. Torres Asociados. México, 2008.
- BONDY, Salazar, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI. 18ª. Ed. 2004. La primera edición es de 1968.
- DEVÉS, Valdés Eduardo. *Desde la periferia y para el mundo. A Leopoldo Zea en sus 90 años. Visión de América*. Alberto Saladino y Adalberto Santana (Comp.). Alberto Saladino y Adalberto Santana (Compiladores). FCE-IPGH. Colección Tierra Firme. México 2003.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Leopoldo Zea: Transformador de la filosofía*. En: http://www.wwi_aachen.org/images/leopoldo%20Zea%20%20Transformador%20de%20la%20filosof%C3%ADa_tcm16_40307.pdf.
- FORNET-BETANCOURT. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta, Madrid. 2004.
- GAOS, José. *¿Filosofía 'americana'?*. En *Cima*. Núm. 5 Febrero de 1942. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Leopoldo Zea (compilador). T. II. FCE. Colección Tierra Firme. 1ª. Reimpresión. México, 1995.
- GAOS, José. *¿Cómo hacer filosofía?* En *Cima*, núm. 6, Marzo de 1942. Leopoldo Zea (compilador). T. II. FCE. Colección Tierra Firme. 1ª. Reimpresión. México, 1995.
- GAOS, José. *Las ideas y las letras. El Pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica*. UNAM, México, 1995.
- GARCÍA, Vieyra J. Jaime. *El surgimiento colonial de América. Filosofía de la cultura en México*. Filosofía de la cultura en México. Varios. Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo y Plaza y Valdez, 1997. Mario Teodoro Ramírez, Coordinador.

- GÓMEZ-Martínez José Luis. *En diálogo con Leopoldo Zea. Para una filosofía de la liberación. Visión de América*. Alberto Saladino Y Adalberto Santana (Compiladores). Texto disponible en: <http://cvc.cervantes.es/ACTCULT/zea/acerca/gomez.htm>.
- GULDBERG, Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3ª. Ed. FCE. 2006.
- LIZCANO, Fernández Francisco. *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*. UAEM-UNAM. México, 2ª. Ed. 2004.
- LOZANO, Gabriel Vargas. *Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX. Filosofía de la cultura en México*. Varios. Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo y Plaza y Valdez, 1997. Mario Teodoro Ramírez, Coordinador.
- MAGALLÓN, Anaya Mario. *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. UNAM, México, 1991.
- MARTÍNEZ, José Luis y Christopher Domínguez Michael. *Literatura mexicana del siglo XX*. Consejo nacional para la cultura y las artes. 1ª. Ed. México, 1995.
- MARTÍNEZ, Gómez José Luis. *Leopoldo Zea (1912-2004)*, University of Georgia, 2004.
- MARTINEZ, Gómez José Luis. *La crítica ante la obra de Leopoldo Zea*. En <http://www.ensayistas.org/jlgomez/estudios/zea-critica.htm>. 2009.
- MEDIN, Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. FCE-UNAM. 1ª. Ed. 1998.
- MENDOZA, Apuleyo Plinio, Carlos Alberto Montaner, Álvaro Vargas Llosa. *El regreso del Idiota*. Debate. México, 2007.
- MIRTHA, Casaña Díaz. *Zea: Marginalidad. Destino y contra destino de un quehacer filosófico. La recepción del marxismo en Zea*. UAEM. México, 1991.
- OLIVER, Amy A. *Viviendo en la historia. La filosofía de Leopoldo Zea. ZEA: Destino y contra-destino de un quehacer filosófico*. UAEM. México, 1991.
- QUESADA, Miró Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Col. Tierra Firme. FCE. 1974.
- QUESADA, Miró, Francisco. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. Tierra Firme. FCE, 1981.

- SCHELKSHORN, Hans. *La filosofía de la liberación en Latinoamérica al finalizar el siglo XX*. En: *polylog/bibliografía/ensayo bibliográfico/Hans Schelkshorn: La filosofía de la liber...*
- VILLORO, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. FCE, 2ª, Ed., 2007.

ARTICULOS DE REVISTAS

- BECK, Heinrich. *América Latina como encuentro cultural*. Universidad Otto-Friedrich, Alemania. En *Cuadernos Americanos*. Año VII, Vol. 5, N° 41, Septiembre-Octubre, UNAM. México, 1993.
- BERLEOGI, Carlos. *Un acercamiento a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. En *Pensamiento*. Revista de Investigación e información filosófica. Vol. 61. Núm. 230. Mayo-Agosto. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 2005
- BEUCHOT, Mauricio. *Leopoldo Zea (1912-2004)* En *Letras libres*. Versión digital en: <http://www.letrtaslibres.Com/index.php?art=9738>. 2004.
- BEUCHOT, Mauricio. *Bartolomé de las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos*. En: <http://www.Jurídicas.unam.Mx/publica/librev/rev/hisder/cont/6/est/est3.pdf>.
- CARDIEL Reyes Raúl. *Sentido y alcance de la filosofía de Leopoldo Zea*. En *DIANOIA*. Volumen electrónico en: http://dianoia.filosóficas.unam.mx/inf/1982/DIA82_...
- CORTÉS, Rodríguez Pedro. *El sentido filosófico de la historia en José Gaos*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. En *Humanitas*. Revista Filosófica de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Vol. I. Año 34. UANL, México, 2007.
- CUSPINERA, Vera Margarita. *La obra de Leopoldo Zea a la luz de sus críticos*. En *DIANOIA*, Volumen. XXVIII, Número 28, México, 1982.
- ESPINO, Garcilazo Glafira. *Leopoldo Zea: Filósofo humanista latinoamericano (homenaje póstumo)*. Facultad de Filosofía Samuel Ramos. Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo. En *DEVENIRES*. Año V. Núm. México, 10 de Julio 2004.

- GUADARRAMA, González, Pablo. *Urdimbres del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie*. En *Cuadernos americanos*. Nueva Época. N° 37, Enero-Febrero, Vol. I. UNAM. México, 1993.
- HERNÁNDEZ, Jerónimo. *Derechos indígenas: Un llamado a la conciencia y a la esperanza*. En *CHRISTUS*, Año LXII 698, Enero-Febrero, 1997.
- RANGEL, José Antonio de la Torre. *Los memoriales lascasianos de 1516*. En *CHRISTUS*, Año LXII. N° 699, Marzo-abril 1997.
- RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. *La filosofía en Latinoamérica: Originalidad y método*. En *PAIDEAIA*. Universidad Gama Filho, Río de Janeiro. Disponible en: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lati/LatiRodr.htm>.
- RIVINOVICH, Silvana. *Martín Buber, ética y política*. En *La jornada semanal*. N° 738. 26 de Abril de 2009.
- SCANNONE, Juan Carlos. *La filosofía de la liberación: Historia, características, vigencia actual*. En *Teología y Vida*. Facultad de Teología. Universidad Católica de Argentina. Vol. L, Argentina, 2009. Disponible En: <http://www.wacielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>.
- VICENS, Albert, Joan. *La lucha de clases en la sociedad mundial*. En *CRISTHUS*. Año LXII, 698. Enero-Febrero, México, 1997.
- ZEA, Leopoldo, *En torno a una filosofía americana. Cuadernos americanos 3* (Mayo-Junio 1942). Versión digital en: <http://www.ensayistas.org/antologia/XXA/zea/index.htm>. p. 9

ENCICLOPEDIAS Y DICCIONARIOS

- ABBAGNANO, Nicola y Giovanni Fornero. *Diccionario de filosofía*. FCE. México, 1ª. Reimpresión, 2007.
- BRUGGER Walter. *Diccionario de filosofía*. Herder, Barcelona, 1983.
- REALE Giovanni, Darío Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. T. III. Del romanticismo hasta hoy*. Herder, Barcelona. 1995.
- VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana. T. II. Pre reforma, reforma, contrarreforma*. Herder, Barcelona. 1989.

