



"conocer para crear"

**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS
DE HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"
FACULTAD DE FILOSOFÍA
"SAMUEL RAMOS M."**

Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

**UNIVERSALISMO FILOSÓFICO Y DIFERENCIA CULTURAL EN LA OBRA
DE LEOPOLDO ZEA**

Tesis para obtener el grado de doctor en filosofía que presenta

Glafira Espino Garcilazo

**Asesor de tesis
Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián**

Morelia, Michoacán, febrero 2013

A mis queridos hijos Dari y Alex.

A mis amados padres, hermano y hermanas.

A mis apreciables y admirables maestros a quienes debo tanto.

UNIVERSALISMO FILOSÓFICO Y DIFERENCIA CULTURAL EN LA OBRA DE LEOPOLDO ZEA

INDICE

INTRODUCCION	P.4
<u>CAPÍTULO 1. UNIVERSALISMO Y DIFERENCIA EN EL CONTEXTO DE LA DISCUSIÓN FILOSÓFICA ACTUAL</u>	P.15
1.1. INTRODUCCIÓN. PERTINENCIA DEL TEMA UNIVERSALISMO FILOSÓFICO Y DIFERENCIA CULTURAL.....	P.15
1.2. UNIVERSALISMO FILOSÓFICO Y DIFERENCIA CULTURAL.....	P.19
1.3. COMPLEJIDAD TEÓRICO-PRÁCTICA DE LA RELACIÓN Y OPOSICIÓN ENTRE UNIVERSALISMO Y RELATIVISMO.....	P.27
1.4. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN UNIVERSALISMO RECONOCEDOR DE LAS DIFERENCIAS.....	P.34
<u>CAPÍTULO 2. MATRICES Y FUNDAMENTOS TEORICOS DEL PENSAMIENTO UNIVERSALISTA Y DE LA DIFERENCIA ZEIANO</u>	P.46
2.1. EL HISTORICISMO ORTEGUIANO: UNA FILOSOFÍA CIRCUNSTANCIALISTA Y PERSPECTIVISTA QUE PONE EL ACENTO EN LA RELATIVIDAD DE LO UNIVERSAL Y LA UNIVERSALIDAD DE LO CONCRETO.....	P.49
2.2. JOSÉ GAOS DIFUSOR Y PROMOTOR DEL HISTORICISMO EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO E IMPULSOR DE UNA FILOSOFÍA DE LO PROPIO-CIRCUNSTANCIAL.....	P.62
2.3. EL PENSAMIENTO PRECURSOR HISPANOAMERICANO DEL SIGLO XIX.....	P.76
A) -SIMÓN BOLÍVAR RECUPERADOR DEL IDEAL IBÉRICO DE COMUNIDAD UNIVERSAL.....	P.77
2.4. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DEL SIGLO XX: UNA FILOSOFÍA DE LO UNIVERSAL CONCRETO Y DE LO CONCRETO UNIVERSAL (CASO, VASCONCELOS, RAMOS, ZEA).....	P.89
A) -EL ATENEJO DE LA JUVENTUD Y LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DEL ESPÍRITUCREADOR.....	P.91
B) ANTONIO CASO. POR LA ELEVACIÓN A LO UNIVERSAL A PARTIR DE LO CONCRETO.....	P.94
C) -JOSÉ VASCONCELOS Y SU ASPIRACIÓN DE UNA FILOSOFÍA UNIVERSAL.....	P.96
D) -SAMUEL RAMOS. COMPRENSIÓN Y REVALORIZACIÓN DE LA CULTURA Y EL PENSAMIENTO MEXICANO COMO UNA MANIFESTACIÓN DE LO UNIVERSAL.....	P.100
E) -LEOPOLDO ZEA Y EL GRUPO HIPERIÓN. POR LA UNIÓN DE LO UNIVERSAL CON LO CONCRETO, LA CULTURA EN UN SENTIDO UNIVERSAL Y MÉXICO EN UN SENTIDO CONCRETO.....	P.105
<u>CAPÍTULO 3. LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA COMO UN DISCURSO PROGRAMÁTICO SITUADO EN LA DIFERENCIA COLONIAL, CRÍTICO DEL UNIVERSALISMO EUROCENTRICO OCCIDENTAL Y DE SU PROPIO FILOSOFAR</u>	P.120
3.1. LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA COMO UN DISCURSO PROGRAMÁTICO SITUADO EN LA DIFERENCIA COLONIAL, CRÍTICO DEL UNIVERSALISMO EUROCENTRICO OCCIDENTAL.....	P.122
3.2. LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA COMO UN DISCURSO PROGRAMÁTICO SITUADO EN LA DIFERENCIA COLONIAL, CRÍTICO DE SU PROPIO FILOSOFAR.....	P.128
3.3. DEBATES TEÓRICOS DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA.....	P.130
A).ENCUENTRO INTELECTUAL ZEA-BONDY.....	P.133
B). INTERCAMBIO FILOSOFICO ENTRE LEOPOLDO ZEA Y LUIS VILLORO.....	P.152
3.4. HACIA EL ENRIQUECIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA.....	P.162
<u>CAPÍTULO 4. EL HUMANISMO UNIVERSALISTA ZEIANO DEFENSOR DE LA DIFERENCIA CULTURAL</u>	P.174
4.1. DE UNA FILOSOFÍA AMERICANA HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA FILOSOFÍA UNIVERSAL.....	P.174
4.2 REIVINDICACION DE LA HUMANIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL AMERICANO COMO SER CONCRETO Y COMO SER UNIVERSAL.....	P.201
4.3. EL HUMANISMO UNIVERSALISTA ZEIANO DE CARA AL NUEVO MILENIO.....	P.221
CONCLUSIONES	P.234
BIBLIOGRAFIA CITADA	P.243.

INTRODUCCION

La presente investigación de tesis doctoral en filosofía: *Universalismo filosófico y diferencia cultural en la obra de Leopoldo Zea*, es, de cierta manera, continuidad y al mismo tiempo complemento del tema de tesis de Maestría en Filosofía de la Cultura, que lleva por título: *Dependencia y Liberación Cultural en la Filosofía de la Historia de Leopoldo Zea*,¹ en la que se hace un recuento general del pensamiento zeiano desde sus orígenes y primeras etapas de desarrollo -con énfasis en las categorías “dependencia” y “liberación” latinoamericanay tercermundista-, hasta su propuesta general de la realización de una filosofía “sin más”.² De ahí que en esta tesis doctoral -que tiene como apoyo fundamental para su realización la investigación mencionada-, se abordan aquellos aspectos de la obra de Zea que dan cuenta precisamente de su filosofía “sin más”, es decir, de un filosofar que se engarce a la reflexión filosófica general en términos de “igualdad” en la “diferencia”, filosofar también conocido como universalismo filosófico a partir de lo concreto (universalismo concreto). Importantes ideas que -desde mi perspectiva- sirvieron de antecedente y al mismo tiempo de aporte a la reflexión filosófica de los últimos años, sobre el problema entre el universalismo y el particularismo, diferencia o relativismo por ser -para su época-, planteamientos muy tempranos y novedosos, al menos para México y Latinoamérica; pero que hoy en día, resultan ser altamente relevantes en el análisis de dicho tema

¹ Glafira Espino Garcilazo, *Dependencia y Liberación Cultural en la Filosofía de la Historia de Leopoldo Zea*. Tesis de Maestría en Filosofía de la Cultura dirigida por el MFC, Marco Arturo Toscano Medina, Facultad de Filosofía, USMNH, 4 de mayo de 2007, 450 p. Esta tesis consta de un índice, una introducción explicativa general al tema investigado, el desarrollo del tema de investigación en siete capítulos, un apartado para las conclusiones generales y por último un listado de las fuentes teóricas consultadas. Los primeros tres capítulos cubren lo que se puede considerar como el contexto teórico-histórico y contemporáneo de Zea. Los capítulos restantes -del cuatro al siete-, se abocan de lleno a abordar la filosofía de la historia de Leopoldo Zea, centrada en dos categorías básicas: “dependencia” y “liberación” cultural, cuyo análisis y propuesta, pasa del plano mexicano-latinoamericano al tercermundista y “sin más”, y también de una filosofía del enfrentamiento de Latinoamérica y el Tercer Mundo (dominados) con Europa y los EUA (dominadores), a una de reconciliación y solidaridad; ambos a partir de la propuesta zeiana de abrirnos al diálogo y al reconocimiento de nuestra igualdad en la diferencia, a fin de poder construir juntos un nuevo ser humano y una nueva humanidad. Propuesta que reconoce al pensamiento de Zea como plantean algunos de sus estudiosos, una filosofía genuina latinoamericana y “sin más”, y que sin duda alguna, le otorga un carácter humanístico y universal, por la nobleza de su planteamiento.

² “Filosofía sin más”. Categoría de cuño propio, mediante la cual este pensador propone y justifica la realización de una filosofía que reivindique la universalidad a partir de la particularidad (filosofía de lo concreto), es decir, la construcción de una nueva forma de hacer y concebir a la filosofía, al filósofo y a la praxis filosófica. Partiendo de la idea nodal de que el pensamiento siempre está atendiendo a la circunstancia, el filósofo debe hacer conciencia de que la filosofía debe estar comprometida de manera responsable con la vida y debe filosofar para la vida en lo concreto y no en lo abstracto.

que mucho tiene ver con los procesos actuales de mundialización política, económica y sociocultural, los que a su vez, determinan la vida cotidiana de un gran número de personas, pueblos y colectividades.

Me parece que su idea de universalismo filosófico a partir de lo concreto (universalismo concreto), aunque no fue desarrollada con amplitud, vale por sí misma como pionera y promotora de una visión universalista a partir del reconocimiento e inclusión de la diferencia, y por compartir esa preocupación filosófica por lo humano, que mencioné líneas arriba. Y creo que, independientemente de que haya tenido cierto apoyo oficial para difundir sus trabajos con su labor –filosófica, académica y de difusión-, supo llegar al corazón de varios, propiciando así el despliegue y/o fortalecimiento de ese mismo trabajo por otros pensadores en sus regiones o países, no sólo de Latinoamérica sino de otras partes del mundo que visitó o que se supo de su obra. Voces marginadas que ahora cuentan al menos con elementos teóricos básicos para establecer la defensa de su ver y sentir, de hacerse escuchar y pelear su lugar en el pensamiento universal defendiendo su humanidad, como lo reconocen varios filósofos latinoamericanos como Enrique Dussel, Luis Villoro, Raúl Fornet Betancourt, Tzvi Medin, Francisco Miró Quesada, Abelardo Villegas, entre muchos otros más.

Asimismo, considero que hoy en día, trabajar este tema y a este pensador latinoamericano, tiene su relevancia, toda vez que, Zea es pionero en América Latina de esa idea hoy muy extendida, de un filosofar universal reconocedor de la diferencia. Y porque además, el pensamiento latinoamericano como el generado en otros ámbitos, también coadyuva al esfuerzo constante del ser humano por comprenderse, interpretarse y transformarse a sí mismo, a los otros, a su entorno social y al universo con el que interactúa y convive. Mas en lo concreto, abordar como tema investigativo a la filosofía latinoamericana en algunos de sus temas o en la obra de algunos de sus representantes, también implica inmiscuirse en el debate aún presente que guarda directa relación con el tema del universalismo y el particularismo, en torno a si el filosofar americano, debe definirse como filosofía “sin más” –como plantea Zea-, o simplemente como una corriente ideológica, un pensamiento político de corte meramente nacionalista (localista) antiimperialista. Desde mi punto de vista, esta discusión intelectual sigue siendo vigente, ya que enriquece los estudios encaminados a desentrañar el significado del ser y deber ser de América, del americano, su identidad como tal y con relación a las otras identidades, que, al fin y al cabo - desde la visión zeiana-, aún con sus diferencias comparte aspectos básicos con los otros, por ser él también y simplemente, un ser humano, pues al final de cuentas, no podemos negar que todas las razas y culturas pertenecemos a una misma especie y habitamos un mismo mundo.

Siguiendo este hilo conductor habrá que recordar que el pensamiento zeiano recoge toda una tradición filosófica surgida en Europa y Latinoamérica desde fines del siglo XVIII, desarrollada a lo largo del XIX y enriquecida en el XX y los primeros años del XXI hasta su muerte en 2004. Dicha línea descansa en la idea nodal que parte de un filosofar interesado en reflexionar sobre lo propio circunstancial a la preocupación por insertar ese pensamiento en el contexto de la filosofía universal, es decir, por otorgarle un carácter universal, al hacer conciencia de que la condición dependiente de Latinoamérica y, por lo tanto, su necesaria liberación, es prácticamente la misma –con ciertas variantes menores- en gran parte del mundo. Es por esto que me parece interesante la propuesta del concepto zeiano de filosofía “sin más”, porque apunta hacia una redefinición del sentido de la filosofía en un diálogo universal respetuoso de nuestra igualdad y diferencia humana que privilegie una mayor libertad y solidaridad mundial. En la concepción de Zea, se trata de coadyuvar a crear un verdadero pensamiento humanista universal que, a partir del análisis y comprensión de nuestra sociedad actual, trabaje desde su ámbito en la construcción de una nueva sociedad y de una nueva humanidad solidaria y feliz. Propuesta que –como sucede en toda su obra- Zea delineó en forma muy general en los últimos años de su vida, dejando como tarea a las nuevas generaciones seguidoras de sus ideas, continuar y profundizar sobre esta línea filosófica. Este ideal de nueva sociedad -como pasa casi inevitablemente, a muchos de nuestros científicos, intelectuales, pensadores y artistas-, va adquiriendo visos de un nuevo pensamiento, es decir, de nuevas formas de pensar y hacer filosofía, orientadas hacia la construcción de un modelo social utópico universal aunque difícil de realizar. Sin embargo, vale la pena preguntar: ¿Que haría el ser humano, si no se aferrara a la esperanza, al bello sueño? Abandonar la utopía, sería como renunciar a lo más importante que tenemos: la vida misma y al fin primordial de ésta: la felicidad; sería... el pleno nihilismo, la nada, el sinsentido, el suicidio. Es precisamente, la utopía, la que -en mi opinión-, nos mantiene vivos pese a todo y contra todo.³ Es por ello que creo necesario rescatar las obras y el pensamiento de esos soñadores de mundos nuevos, gracias a los cuales, algunos y a veces muchos seres humanos se han esforzado por el cambio y han logrado aterrizar aunque sea en parte y por un tiempo, nuevos proyectos en pro de la humanidad. De ahí que –estoy convencida-, vale la pena que se recupere, difunda y de continuidad desde una perspectiva crítica, al pensamiento latinoamericano y a sus creadores entre los que se encuentra Zea. Afortunadamente así se está haciendo; la producción filosófica en México y en otras partes de América Latina e incluso más allá del

³ Sobre el tema de la utopía, ver entre otros autores que hacen análisis y planteamientos interesantes, a Emile Michel Cioran, quien en su ensayo *Historia y Utopía* (Barcelona, Tusquets Editors, 1988, 198 p.) sostiene que un pueblo sin utopía es un pueblo enfermo.

continente americano, así lo constata. La Facultad de Filosofía y el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF) de nuestra Universidad Michoacana son un claro ejemplo de ello. En parte importante, este trabajo fue realizado con apoyo en publicaciones de nuestros filósofos nicolaitas.

La presente investigación tiene como objetivo fundamental ser un aporte al conocimiento y comprensión de la obra de Leopoldo Zea y a la filosofía latinoamericana de la cual forma parte; y al mismo tiempo, ser una contribución a la investigación filosófica de interés actual sobre la relación entre el universalismo y particularismo o relativismo. De acuerdo con este propósito, se realiza un análisis de las ideas del filósofo latinoamericanista en torno a ese tema, así como su significado, impacto y grado de vigencia en nuestro contexto, mediante una sistematización y evaluación crítica interpretativa de su obra, a partir de los conceptos básicos: universalismo filosófico y diferencia cultural. Categorías mediante las cuales este pensador justifica la realización de una filosofía “sin más”, es decir de una filosofía que reivindique la universalidad a partir de la particularidad (universal concreto), proponiendo con ello, en México y Latinoamérica, la construcción de una nueva forma de hacer y concebir a la filosofía, al filósofo y a la praxis filosófica. Ésta última, encaminada a redefinir el sentido y el fin de la filosofía en un diálogo universal respetuoso de nuestra igualdad y diferencia humana que privilegie una mayor libertad y solidaridad mundial, y que desemboque finalmente, en el nacimiento de una nueva filosofía y praxis filosófica más humana y comprometida con su realidad y problemas vivenciales, que también tienen que ver con esa búsqueda eterna de la filosofía universal de entender qué es y qué debe ser el ser humano. Derivadas de esta finalidad, se desprendieron las siguientes interrogantes que me planteo en lo concreto resolver en esta investigación:

1. ¿Cuál es la relevancia y el impacto actual en el plano académico-filosófico y vivencial, que tiene el tema y la discusión filosófica en torno a la relación y conflicto entre el universalismo y la diferencia o el particularismo o relativismo?
2. ¿Cuáles son las matrices teóricas europeo-occidentales, hispanoamericanas y latinoamericanas que influenciaron de manera directa e indirecta el universalismo filosófico zeiano a partir de nuestra igualdad en la diferencia?
3. ¿Cuáles son las ideas y planteamientos del discurso filosófico de Leopoldo Zea, que abren el análisis y la discusión sobre una manera distinta de filosofar a partir de la diferencia cultural; diferente a la impuesta por la filosofía europea occidental, autoerigida como la filosofía universal?

4. ¿Cuáles son los argumentos fundamentales que utiliza Zea para dar sustento a su propuesta de una “filosofía sin más” o universalismo filosófico a partir de lo concreto (universal concreto)?
5. Se puede decir que en general, ¿la obra de Zea es un mero discurso político-ideológico de corte localista, nacionalista antiimperialista, o un discurso teórico-filosófico, o puede calificarse como ambos?
6. Con toda justeza, considerando el periodo histórico y el contexto que le tocó vivir a Zea, pero también a partir de nuestro presente actual, y tomando en cuenta las posturas de los estudiosos, analistas y comentaristas de la obra de su obra, podríamos preguntarnos desde la perspectiva de la filosofía, ¿cuál es el mérito del pensamiento universalista zeiano a partir de la igualdad en la diferencia, cuales sus aportes, y cuáles sus carencias y/olimites, y en fin, ¿cuál es su viabilidad (vigencia) en los nuevos contextos de nuestro mundo neoliberal globalizado, deshumanizante y deshumanizador? . En fin preguntarnos, ¿cuál es la valoración crítica, honesta y desprejuiciada que se puede presentar de la misma?

La hipótesis central -que guio y sirvió de hilo conductor de este trabajo de tesis doctoral-, sostiene que uno de los aportes más importantes que realiza Zea al pensamiento filosófico, es el haber tomado como punto de partida de su reflexión, la crítica a la conciencia de universalidad que históricamente ha tenido Europa Occidental, para instalarse desde allí en la diferencia colonial americana; mostrando con ello, que desde América se puede construir otra historia y por lo tanto, otro pensamiento. Con base en esa idea nodal, Zea se da a la tarea de construir un pensamiento propio -que de alguna manera, ya venía delineándose desde el siglo XIX, tanto en Europa como en América-, siguiendo esa línea filosófica. Un filosofar que parte de la reflexión y preocupación por su circunstancia vivencial, pero que, más que aspirar a ser un pensamiento localista o regionalista, en realidad aspira a coadyuvar al entendimiento, comprensión y transformación del latinoamericano en relación con su mundo, toda vez que éste también es un ser humano y por serlo, tiene mucho en común con los seres humanos de otras lugares y culturas y, por supuesto, con el ser humano en general. Es así como pasa del planteamiento de una filosofía latinoamericana a una filosofía “sin más” a partir de nuestra igualdad en la diferencia, es decir, a la realización de una nueva filosofía que reivindique la universalidad a partir de la particularidad (universalismo concreto), y por tanto, a la construcción de una nueva forma de hacer y concebir a la filosofía, al filósofo y a la praxis filosófica. Dicho planteamiento parte de la idea nodal –tomada del historicismo orteguiano- de que el pensamiento siempre está atendiendo a la

circunstancia, por lo que el filósofo debe hacer conciencia de que la filosofía debe estar comprometida de manera responsable con la vida y de que debe filosofarse para la vida en lo concreto y no en lo abstracto;⁴ y que, es precisamente, ese filosofar “sin más” o filosofía sin adjetivos, la que le otorga validez universal. Idea que –como se asentó líneas arriba- obviamente, no fue inventada por completo por Zea ni por los demás miembros de la filosofía latinoamericana de la liberación, ya que es el resultado de toda una tradición filosófica surgida en Europa y Latinoamérica desde fines del siglo XVIII, desarrollada a lo largo del XIX y enriquecida en el XX y lo que va del XXI. Un filosofar interesado en reflexionar sobre lo propio circunstancial, pero que también, desea ser parte y aportar al filosofar universal, al hacer conciencia -ya con Zea-, de que la condición dependiente de Latinoamérica es prácticamente la misma –con ciertas variantes menores- en gran parte del mundo, lo que lo lleva a su propuesta de pasar de hacer una filosofía de la dependencia y liberación de Latinoamérica a una filosofía “sin más”, redefiniendo así el sentido de la filosofía como un diálogo universal respetuoso de nuestra igualdad y diferencia humana que privilegie una mayor libertad y solidaridad mundial, y que desemboque finalmente, en el nacimiento de una nueva filosofía y praxis filosófica más humana comprometida con su realidad.

Respecto al marco teórico filosófico epistemológico, conceptual y metodológico, considero que por sus características, este trabajo de tesis de Doctorado en Filosofía tiene estrecha relación con la historia de las ideas, la historia social y política en América Latina, la filosofía de la historia, la filosofía de la cultura, filosofía latinoamericana de la dependencia y la liberación y filosofía “sin más” o universal concreto, en la que se inserta el pensamiento de Leopoldo Zea. Pensamiento que se sitúa dentro de un marco general de análisis interpretativo, reflexivo y crítico, centrado en una producción textual histórica, política y geoculturalmente determinada como lo es América Latina, escrita por Zea, y como material de apoyo en otros filósofos latinoamericanos. Como el título lo indica, la presente investigación titulada: “*Universalismo filosófico y diferencia cultural en la obra de Leopoldo Zea*”, pretendió realizar una sistematización y evaluación crítica interpretativa del tema en cuestión, a fin de localizar que aportes hace al filosofar latinoamericano y universal actual y cuáles son sus elementos de vigencia. Dicho trabajo se llevó a cabo, siguiendo esa línea temática a partir de la recuperación de aquellos conceptos y categorías con base en las cuales, Zea construyó el entramado de su obra: filosofía

⁴ Recuérdese al respecto que Leopoldo Zea es heredero del historicismo perspectivista y circunstancialista del filósofo español, José Ortega y Gasset, cuya pensamiento se sintetiza con una frase que acuñó el mismo: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

e historia; historia de las ideas y filosofía de la historia; yuxtaposición o superposición y asimilación de la historia (método asuntivo o *aufhebung* hegeliano);⁵ filosofía “sin más” o universalismo concreto; posibilidad, autenticidad y originalidad de la filosofía; conciencia, compromiso y responsabilidad de la filosofía; dominación, dependencia y liberación; integración, diálogo, respeto mutuo, solidaridad, justicia social; igualdad y diferencia -lo otro-; igualdad y libertad, entre otras más. El sentido, la definición o interpretación de estos conceptos-categorías -unas de cuño propio y otras tomadas de la filosofía europea u occidental, fuente de su formación e inspiración filosófica- se fueron rescatando y reconstruyendo a través de los trabajos publicados de Zea.

De igual manera, en esta investigación se buscó mostrar la cualidad específica del pensamiento zeiano como un discurso filosófico que plantea y apunta hacia una redefinición de la filosofía epistemológicamente resistente y diverso de la tradición, frente al de la modernidad neocolonial occidental, considerada como un colectivo discursivo único que no toma en cuenta las diferencias. De ahí se vio la necesidad de revisar los textos más representativos de la obra de Leopoldo Zea, así como los de otros filósofos que guardan relación con la misma. Trabajos que se han producido dentro del marco teórico-conceptual de la filosofía latinoamericana conducente a una revalorización de la postura primigenia universalista a partir de la diferencia en la obra de Zea. Toda vez que, en los mencionados textos se observa con nitidez por un lado, que sus postulados teóricos se centran en lo fundamental, en una crítica al carácter de imposición que ostenta la modernidad de cuño europeo-occidental, de su visión como la visión universal, desconocedora por lo tanto de la diferencia, es decir de la otredad. Y por el otro, la asunción de una autocrítica basada en la reflexión sobre el propio discurso, cuya intención es desplazarse desde el discurso descriptivo de denuncia anticolonial hacia una elaboración teórica que asuma el riesgo de la creación, descartando la asunción de cualquier modelo de pensamiento como único, asentándose así, en un discurso propositivo futurista y utópico, de cierta manera. Todo ello, mediante la propuesta zeiana de un filosofar universal-concreto y concreto-universal, es decir de una filosofía “sin más”, donde lo que importa es el ser humano que piensa y no tanto desde donde piensa, otorgándole así pleno sentido a este universalismo filosófico humanista elaborado desde la diferenciación neocolonial occidental. Asimismo, se recurrió a la consulta de aquellos análisis críticos de la obra zeiana o de algún aspecto importante de ésta, tales como los de Luis Villoro,

⁵ En Zea, contra toda idea de sobreposición o yuxtaposición histórica, es decir de concebir a la historia como una serie de capas encimadas una tras la otra sin ninguna conexión o relación, se debe utilizar el método histórico y dialéctico asuntivo (*aufhebung* hegeliano), para acceder a una verdadera comprensión y asimilación de nuestra historia mediante una serie de afirmaciones y negaciones que tanto Federico Hegel como su discípulo Carlos Marx han llamado dialéctica.

Enrique Dussel, Francisco Miró quesada, Abelardo Villegas, Mario Magallón, Tzvi Medin, entre otros más. Filósofos latinoamericanos, algunos de ellos discípulos y contemporáneos de Zea, que compartieron con él trabajo e intereses filosóficos pero que, al mismo tiempo, cada uno por su lado ha venido incursionando y profundizando sobre la misma temática en lo fundamental, logrando con ello, desarrollar también un importante pensamiento propio. Y finalmente, otros posteriores a Zea, quienes de igual manera, han venido haciendo lo propio, contribuyendo a enriquecer el campo de la investigación filosófica latinoamericana y mundial, con enfoques y perspectivas muy novedosas acordes a los nuevos tiempos. Pensamientos convergentes en algunos aspectos y divergentes en otros, aunque también, con un mismo fin: la preocupación por una mejor sociedad humana y por lo tanto por la construcción de un pensar filosófico universal que corresponda a tal interés.

En cuanto a la estructuray desarrollo del presente trabajo, esta investigación consta de un índice, una introducción explicativa general del tema de investigación, el desarrollo del tema en cuatro capítulos, unas conclusiones generales del mismo y un listado de las referencias bibliográficas citadas.

Teniendo presente que una tesis, sobre todo de doctorado, es el resultado de la asimilación de un conjunto de contenidos teóricos acerca de un tema o de un pensamiento determinado, el primer capítulo: *“Universalismo y diferencia en el contexto de la discusión filosófica actual”*, tiene como propósito presentar un análisis general que sirva como una especie de marco teórico-filosófico epistemológico y metodológico y, a la vez, como un estudio introductorio a la presente investigación. Mientras que en el apartado: *“Universalismo filosófico y diferencia cultural”*, se parte de una conceptualización básica sobre el tema, destacando la importancia de la reflexión filosófica en esta temática, para enseguida, hacer un breve repaso de las visiones universalista y particularista o relativista, latente en prácticamente todos los aspectos y facetas de la vida cotidiana, en el plano de la teoría y de la práctica, conviviendo y confrontándose al mismo tiempo, de distintas maneras y adoptando múltiples formas; en los dos siguientes puntos: *“Complejidad teórico-práctica de la relación y oposición entre universalismo y relativismo”*, y *“Hacia la construcción de un universalismo reconecedor de las diferencias”* se aborda el tema en su aspecto teórico-filosófico, recuperando para ello, aquellos planteamientos, aspectos críticos-reflexivos y propuestas de los filósofos estudiados, que se observan relevantes por aportar, desde sus propias perspectivas, elementos teóricos nodales para fundamentar filosóficamente, la construcción de un pensamiento universalista que reconozca e incorpore a dicha visión nuestras diferencias, mediante el diálogo, el acuerdo y el respeto mutuo. Ideas

y fundamentos teóricos que se considera –desde nuestra perspectiva- vienen a sustentar y a dar fuerza a la filosofía de Leopoldo Zea, con relación al tema de la universalidad y diferencia, toda vez, que éste pensador no desarrolló dichos temas en forma directa y como tal, sino que los fue abordando en el contexto de su historia de las ideas y su filosofía de la historia latinoamericana, tercermundista y “sin más” y en especial, en sus últimas obras en las que trató el tema de la globalización, insistiendo siempre en una mundialización con rostro humano reconocedora de nuestra igualdad en la diferencia. Se podría decir, que el pensamiento de Leopoldo Zea fue pionero de esta visión intermedia que se está desarrollando en el campo de la discusión filosófica, tomando en cuenta, el periodo tan temprano en el que desarrolló su obra filosófica correspondiente a la segunda mitad del siglo XX. Años primordiales en la configuración de una filosofía latinoamericana y “sin más”; esfuerzo que –como se ve en el desarrollo de este trabajo- ya venían aportando pensadores (europeos y latinoamericanos) del siglo XIX y de la primera mitad del XX, y a la que, junto con Zea y después de él, también han estado enriqueciendo con su obra muchas celebridades más, algunas de las cuales, se mencionan, aunque sea a brevedad en la presente investigación. Hecho que demuestra la riqueza inagotable del pensamiento humano que cada día se va haciendo-rehaciendo, reconfigurándose a sí mismo en el tiempo, ese fluir de ideas fuertemente entrelazadas, en donde de pronto se dan rupturas pero también nuevos anudamientos de donde emergen nuevas ideas, bajo ese constante afán por comprender y transformarse a sí mismo y a su mundo, en un sueño eterno de búsqueda del sentido a esa misma existencia, que nos despierta muchos sentimientos encontrados como los de curiosidad y alegría, pero al mismo tiempo, también de temor e incertidumbre frente al devenir humano.

El capítulo segundo “*Matrices y fundamentos teóricos del pensamiento universalista y de la diferencia zeiano*”, cubre lo que se puede considerar como el marco teórico-contextual histórico y contemporáneo de Leopoldo Zea, al hacer referencia general a los principales planteamientos tanto de filósofos españoles (José Ortega y Gasset y José Gaos) como de pensadores hispanoamericanos (Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, el propio Leopoldo Zea, y otros más) que sirvieron de guía y orientación a la construcción del universalismo filosófico desde la diferencia cultural de este filósofo. De acuerdo con ello, en las dos primeras partes, se presenta un panorama general de las principales ideas del pensamiento español-europeo, que jugó un papel nodal en la configuración del pensamiento latinoamericano y concretamente zeiano. De esta forma, se abunda en las ideas primero, del filósofo historicista –circunstancialista y perspectivista y raciovitalista español José Ortega y Gasset, en quien Zea tuvo su mayor apoyo teórico-filosófico y metodológico; y segundo, el

pensamiento y obra del también filósofo español, José Gaos, alumno a su vez de Ortega; personaje cuyo mérito fundamental fue impulsar en México y América el desarrollo de una filosofía de lo propio circunstancial en México y América, además de ser el maestro por excelencia de Zea, que lo encaminó hacia la realización y promoción de un trabajo filosófico preocupado y comprometido con su circunstancia. Posteriormente, los dos siguientes apartados, se abocan a abordar en lo fundamental las ideas que se consideran más relevantes del pensamiento americano del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX en la filosofía de Zea. En el primero, se alude al pensamiento independentista político precursor del siglo XIX en general y en lo concreto al de Simón Bolívar, por el importante papel que jugó en la historia. Esto, con la finalidad de mostrar que desde entonces en algunas partes de Latinoamérica ya existía la preocupación no solo por lograr una independencia política sino que, junto con ella, desarrollar un pensamiento propio y sobre lo propio, circunstancial. Ideas que al menos en lo fundamental –como se ve en el segundo punto–, se retoman y enriquecen por intelectuales y filósofos de la primera mitad del siglo XX: el *Ateneo de la Juventud* con Antonio Caso y José Vasconcelos a la cabeza; con Samuel Ramos; y finalmente, con el grupo filosófico *Hiperión* del que Zea forma parte.

En el capítulo tercero “*La filosofía latinoamericana como un discurso programático situado en la diferencia colonial, crítico del universalismo eurocéntrico occidental y de su propio filosofar*”, se continúa con algunos apartados dedicados a la filosofía latinoamericana contemporánea en su vertiente conocida como filosofía latinoamericana de la liberación, de la cual el propio Zea forma parte. Ello con la finalidad de explicar su surgimiento y desarrollo como tal, la crítica que establece al filosofar etnocentrista de la modernidad europea e incluso, a su propio pensamiento, sus principales fundamentos y aportes a la reflexión universal. En este contexto, se analiza la discusión intelectual que Zea sostiene con otros filósofos, en especial con Augusto Salazar Bondy y Luis Villoro, en torno a la posibilidad, existencia, originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana, conceptos de cuño propio que después son retomados, reelaborados y enriquecidos por otros filósofos como Villoro mismo, quien trabaja a fondo el concepto de autenticidad que juega un papel fundamental en la comprensión de su novedosa propuesta de filosofía intercultural, planteada como una posible alternativa a considerar en la actualidad frente al arrasador fenómeno de la globalización neoliberal. Al finalizar de esos encuentros filosóficos, acudiendo de nueva cuenta a la historia, Zea establece una defensa de la filosofía latinoamericana que reflexiona sobre lo propio circunstancial, afirmando su existencia, posibilidad originalidad y autenticidad (genuinidad) y reconociendo al mismo tiempo, que dicho intercambio filosófico, le permitió a él también, afinar, clarificar y reforzar su pensamiento y discurso. Motivo por

el cual al final de cuentas, estos encuentros resultaron fructíferos para todos y vinieron a fortalecer el filosofar en nuestra región.

El cuarto: *“Universalismo filosófico y diferencia cultural en Leopoldo Zea”*, es el capítulo principal de la tesis, toda vez que éste ya se aboca al tema del universalismo filosófico y la diferencia cultural en la obra de Zea, siguiendo una idea nodal: argumentar y demostrar la validez del filosofar latinoamericano de la liberación y su interés para que éste forme parte del concierto universal de la filosofía; idea que él define como filosofía “sin más” o universalismo humanista. Aquí convergen todas las ideas que Zea fue planteando a lo largo de su discurso filosófico, mismo que aterriza proponiendo, ya no tanto una filosofía latinoamericana que enfrente y exija el reconocimiento de su humanidad y su capacidad intelectual a Europa y los EUA, sino una filosofía “sin más”, es decir a una filosofía de la liberación humana, construida y asumida con responsabilidad y compromiso, a partir del diálogo, el reconocimiento de nuestra igualdad en la diferencia, y en fin, el entendimiento mutuo. Con ello Zea demuestra que su preocupación no es tanto de carácter localista o regionalista, como pudiera pensarse, sino, y sobre todo, de carácter humanista, que por su circunstancia tuvo que partir de América, adoptando con ello, también un carácter universalista. Es decir que, su idea del universalismo filosófico fue construida desde la diferencia cultural. Filosofía que pugna por el diálogo, la integración, el reconocimiento de la igualdad en la diferencia entre los pueblos del mundo; todo ello con la finalidad de coadyuvar a la construcción de un nuevo hombre, una nueva, feliz y solidaria humanidad. Propuesta de carácter humanista también conocida como universalización de la filosofía zeiana o universalismo utópico zeista. Una filosofía latinoamericana que empieza su filosofar con compromiso y responsabilidad reflexionando sobre lo propio circunstancial, cuestionando, reclamando y confrontando al filosofar de la modernidad occidental europea etnocentrista, que muy pronto evoluciona buscando la reconciliación mediante un diálogo comprensivo y respetuoso reconocedor de nuestra igualdad y diferencia, encaminado a construir un nuevo discurso filosófico, es decir una nueva filosofía promotora de una igualdad y libertad humana en la diferencia.

Enseguida, se presentan las conclusiones generales a que se llega en este trabajo, de acuerdo al objetivo y a la hipótesis planteada. Desde una perspectiva personal, se hace una somera valoración de la trascendencia de la obra filosófica de Zea, sopesando la pertinencia de su pensamiento, sus aportes a la reflexión filosófica sobre el tema del universalismo y particularismo, diferencia o relativismo y, al filosofar universal. Asimismo, se hace referencia en lo general, a la perspectiva crítica de otros filósofos estudiosos o conocedores de su obra.

Para finalizar, se incluye un listado de la bibliografía citada en esta investigación de tesis doctoral. De los materiales consultados, algunos pertenecen a la filosofía europea, principalmente española (José Ortega y Gasset y José Gaos), en tanto que otros se refieren al pensamiento iberoamericano del siglo XIX, (fundamentalmente al de Simón Bolívar, también conocido como *El Libertador de América*), al latinoamericano de la primera mitad del siglo XX (en especial a la de Antonio Caso y José Vasconcelos, ambos miembros del *Ateneo de la Juventud*, a Samuel Ramos, y a los miembros del grupo *Hiperión*, fundadores de la filosofía de lo mexicano) y de la segunda mitad del XX (alumnos, contemporáneos y posteriores a Zea, como Abelardo Villegas, Francisco Miró Quesada, Tzvi Medin, Luis Villoro, Enrique Dussel, Mario Teodoro Ramírez, etc.). Y por supuesto, una parte importante de esta bibliografía consultada, pertenece a la producción filosófica de Leopoldo Zea, nuestro personaje en estudio. Todos estos materiales fueron de gran valía para el desarrollo de esta investigación, toda vez que me permitieron reconstruir y comprender la idea del universalismo filosófico de Leopoldo Zea desde la óptica teórica del discurso de la diferencia.

CAPÍTULO 1. UNIVERSALISMO Y DIFERENCIA EN EL CONTEXTO DE LA DISCUSIÓN FILOSÓFICA ACTUAL.

1.1. INTRODUCCIÓN. PERTINENCIA DEL TEMA UNIVERSALISMO FILOSÓFICO Y DIFERENCIA CULTURAL.

La relación entre universalismo y diferencia (relativismo, particularismo), es compleja y por lo tanto, difícil de dilucidar. Sin embargo, se hace necesario su análisis, porque este tema tiene que ver con los procesos actuales de mundialización política, económica y sociocultural, que a su vez, determinan la vida cotidiana de un gran número de personas, pueblos y colectividades. Por lo mismo, el estudio y discusión sobre la existencia de valores universales y la inconmensurabilidad de cada cultura frente a las demás, es una de las cuestiones que más preocupan y ocupan en la actualidad parte de la investigación filosófica y humanística en general, y que con mayor frecuencia mueven las preocupaciones epistemológicas, morales y políticas de los últimos años.

Aunque el debate sobre universalidad y diferencia ha sido fructífero en muchos casos y nos ha ayudado a avanzar en nuestro conocimiento del saber, la ética y la naturaleza de nuestro tiempo, aún

falta mucho por hacer. Por ello, indagar sobre este tema adquiere mayor relevancia, toda vez que se ha agudizado la tensión entre ambas posturas, especialmente en el ámbito de la filosofía y de las ciencias sociales, en este caso, interesadas y al mismo tiempo preocupadas, por estudiar desde sus propios campos de acción, la realidad y las grandes transformaciones que se están dando en la vida humana y en la interacción social, a fin de acercarse a hacer una lectura más comprensiva y explicativa de lo que está sucediendo, y estar en mejores posibilidades de arriesgar algunas propuestas viables alternativas que deriven de dichos estudios. El resurgimiento y desarrollo de distintos fundamentalismos religiosos en el mundo y el estallido de conflictos étnicos y ultranacionalistas que están llevando al límite nuestras vidas, son un fuerte llamado a que -como plantea el filósofo Mario TeodoroRamírez-, “el pensamiento social y filosófico se replantee a fondo en torno a nuestro presente y nuestro futuro”.⁶

En el mundo de la cultura siempre nos encontramos con situaciones relacionadas con visiones universalistas y relativistas, presentes en los más variados temas de interés humano, unos perennes y otros productos de urgencias teóricas y situaciones vivenciales, debidos a los cambios históricos recientes. Pareciera que el tiempo de las comunicaciones planetarias instantáneas, en el ciberespacio de la realidad virtual, en la época de mayores y más rápidos movimientos de población, en el mundo de la sociedad-red capaz de interconectar los puntos más alejados del planeta, estaría fuera de lugar la reivindicación de grupo, de lo propio, de las diversas identidades a las que podemos adscribirnos, como la etnia, el género, la lengua o la cultura. Y, sin embargo, ahí están presentes. Movimientos fundamentalistas de carácter religioso, políticas de la diferencia y de la acción afirmativa, movimientos secesionistas, neocomunitaristas, las llamadas tribus urbanas y/o grupos contraculturales, etc. Estos son otros de tantos síntomas de que el sueño de la modernidad de una sociedad cosmopolita está muy lejos de cumplirse. Frente a esta realidad tan compleja, caótica y contradictoria que es la nuestra, las posturas universalistas y relativistas, no han hecho más que enfrentarse y coexistir con esta polaridad: universalidad y sentido de la diferencia. Estas visiones y comportamientos elementales son prácticamente los mismos que adopta la reflexión filosófica, moral y sociológica cuando afronta la cuestión del universalismo y la diferencia cultural, histórica y étnica. Mientras algunos investigadores estudian las diferencias entre las culturas y teorizan una forma de relativismo cultural, otros centran su

⁶ “Frente a la crisis tan grave que vive la humanidad, es hora de poner a prueba nuestros conocimientos y reflexiones para enfrentarnos de lleno a nuestra realidad y es quizá también, la hora de que ciertas concepciones de lo universal ya no tengan que abordarse por la filosofía sólo como formas meramente conceptuales o como posibilidades de un programa utópico, sino como una realidad cercana a su realización. Es vaya, la hora de la filosofía”. Mario Teodoro Ramírez, “Varios universalismos”, en *Devenires*, Revista Semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, UMSNH, Morelia, Michoacán, México, Año III, No.5, enero 2002, p.40.

atención en lo que une a los hombres y convierten las diferencias en variantes secundarias que, en cualquier caso, obedecen a una función única y universal. Posturas encontradas de las que, se puede decir, ha derivado una tercera intermedia, que parte del reconocimiento de la complejidad de nuestra coexistencia con esa polaridad entre universalidad y sentido de la diferencia.

Actualmente, desde estos mismos campos investigativos, ya se están realizando aportes significativos, que obviamente deben ser retomados, continuados y enriquecidos, para avanzar hacia una mayor comprensión de la complejidad de esta vena investigativa, ya que, como sabemos, sobre ningún tema nunca será dicha la última palabra. Estudios que tienen presente, que en realidad, no existe una verdadera oposición entre universalismo y relativismo cultural. Que más bien, se trata de una falsa oposición. Lo demuestra el hecho de que los distintos tipos modernos de universalismo hasta ahora existentes (de matriz ilustrada) son perfectamente compatibles con el relativismo cultural. Por ende, lo que se confronta es el universalismo moderno ilustrado. De ahí que dichos trabajos están encaminados a superar esa visión dicotómica sobre la universalidad y la particularidad, buscando en cambio la construcción de una visión universalista reconocedora de nuestras particularidades o diferencias. A esta idea –con base en las obras consultadas a las que se ha tenido acceso–, aportan desde sus propias perspectivas y enfoques las investigaciones con relación a la universalidad y diferencia, realizadas por Riccardo Scartezzini, Salvador Giner, Fiorgio de Finis, Victoria Camps, Luis Villoro, Enrique Dussel, León Olivé, Raúl Fonet Betauncourt, Mario Teodoro Ramírez, Juan Álvarez-Cienfuegos, Marco Arturo Toscano, Raúl Garcés Noblecía, entre otros más.⁷ Vale destacar esto último, atendiendo al

⁷ Aparte de los citados, se pueden mencionar otros pensadores contemporáneos analizados por el filósofo Mario Teodoro Ramírez en su obra, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, como el mencionado Luis Villoro, Enrique Dussel, José Antonio Pérez Tapias, Albrecht Wellmer, Martha Nussbaum, Axel Honneth, Giorgio Agamben y Alessandro Ferrara, quienes –destaca– “han venido planteando la necesidad de realizar una especie de negociación con la modernidad clásica, a fin de superar sus defectos pero también de recuperar sus logros, escapando de esta manera al dilema de escoger entre la alternativa neomodernista y la postmodernista, que se ha venido planteando también en México y Latinoamérica desde hace algunos años. Así es como en este esfuerzo y en este diálogo se ha venido delineando una tercera vía entre estos dos extremos, más allá del modernismo históricamente vinculado de forma íntima a los procesos de colonización y más allá del postmodernismo, cuyas respuestas no se adecuan al grado de sobredeterminación de las estructuras de dominación que privan en nuestros países. Esta vía pasa desde el punto de vista epistemológico, político y cultural, por una crítica del universalismo y del racionalismo formal, pero evita quedarse en un mero relativismo particularista, y rechaza cualquier clase de irracionalismo; más bien se plantea una clase de reformulación crítica de los conceptos de universalidad y racionalidad (y otros como verdad, valor, poder, etcétera) en vistas a construir la opción de pensamiento adecuada a las condiciones histórico-culturales de Latinoamérica”. Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, UNAM-IIF, 2010, pp.98-99. menciona que tanto Enrique Dussel como Luis Villoro, son dos figuras paradigmáticas de este programa crítico. “Aunque diferentes en sus trayectorias intelectuales y en sus perspectivas filosóficas, ambos pensadores convergen claramente en la necesidad de construir esa mencionada tercera vía”. *Ídem*. Como en un apartado de este trabajo de investigación menciona la postura de Villoro en torno al tema que nos ocupa, aquí –por su importancia, se hace una breve parada en el filósofo argentino-mexicano, Enrique Dussel, quien en los últimos años, ha estado realizando una reconstrucción de la ética y la filosofía política desde una

balance tan atinado que nos presenta Mario Teodoro Ramírez, sobre el estado que guarda la reflexión filosófica de los últimos años en México: “En el campo estrictamente filosófico, el impacto de las visiones pluralistas, antiestatistas y antiuniversalistas no se ha mostrado de forma clara y contundente. Se ha dado más bien de manera discreta, vaga, imperceptible. En el vacío dejado por el dominio previo de los paradigmas universalistas crecen diversas propuestas, se intuye un sinfín de líneas, emergen distintos desarrollos, quizá sin mucho orden o concierto. No hay que desesperar. Eso también es un rasgo del modo pluralista de pensar. Hoy la filosofía mexicana está vivay creciendo por muchos lados, de muchos modos. Existe una conciencia más clara de su propia historia, y en los académicos hay interés por analizar crítica y equilibradamente nuestra tradición intelectual. Los temas son más numerosos y se trabajan de forma más libre, proliferan diversas corrientes de pensamiento, ya no hay una sola dominante. Balbucean también ciertos desarrollos que quisieran empezar a superar el centralismo cultural, y particularmente filosófico, que se ha vivido en México desde siempre. Estaríamos tal vez pensando a poner las bases de una filosofía mexicana verdaderamente nacional, multicultural y multirregional”.⁸ Ello porque, como escribieran Leopoldo Zea en varias de sus obras, Luis Villoro, Mario Teodoro Ramírez y otros más, la filosofía ya no puede mantenerse como un discurso abstracto, desarraigado e incontaminado, porque ella misma es producto y parte integral de la cultura humana. Y su objetivo, su valor como ejercicio del pensamiento, no consiste en construir sistemas teóricos, pulcros y acabados por encima de la vida real, de los problemas, los sueños, las pasiones, las desdichas, los sueños y las esperanzas de los individuos y los pueblos. Como producto humano, la filosofía debe de transformarse en un constante ejercicio del pensamiento comprometido con el conocimiento, la verdad y la realidad vivencial del ser humano. Es por ello que, como plantean varios de nuestros autores en estudio, no sólo necesitamos de la filosofía, sino y sobre todo de una filosofía con estas características.

perspectiva “mundial” que va más allá de los marcos de la historia del pensamiento europeo a fin de abrirse a la multitud de tradiciones intelectuales del planeta (América, Medio Oriente, África, Asia, etc.). Véase al respecto, sus obras: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, (1998) y *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, 2007. Al respecto, Mario Teodoro Ramírez, destaca que en el mismo tenor, que otros pensadores como el filósofo español Pérez Tapias y Raúl Fornet Betancourt –a quienes se hace referencia más delante de igual manera-, pero en una perspectiva más radical, Dussel plantea un principio gético-transcultural como base para comprender y orientar los procesos socioculturales de Latinoamérica y del mundo periférico en general. “Se trata de la exigencia normativa, universal, de ‘liberación del oprimido’, principio que asume claramente que la clave de la diversidad cultural la proporcionan las relaciones de dominación socioeconómica y política, la globalización y las persistentes formas de colonialismo mundial. Desde este punto de vista los problemas que plantea el pluralismo cultural, la identidad cultural, los procesos de interculturalidad, etcétera, quedan subsumidos bajo el enfoque sociopolítico de la dialéctica entre opresión y liberación”. Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp.98-99.

⁸*Ibidem.*, p.22-23.

1.2. UNIVERSALISMO FILOSÓFICO Y DIFERENCIA CULTURAL.

El universalismo se opone al relativismo, ambos se refieren a la existencia de criterios morales objetivos para juzgar actitudes, conductas, comportamientos y culturas, que se expresan en términos monistas o pluralistas. En la esfera de la cultura se enfrentan cosmopolitismo y particularismo, asociados con autocomprensiones de costumbres y moral. El universalismo y el relativismo cultural son dos modos aparentemente incompatibles de entender el mundo y de dar sentido a nuestra vida, tanto en la percepción que tenemos de ella y de todo lo que nos rodea, como también en el ámbito de nuestra práctica cotidiana.⁹ En nuestra época, conocida como la era de la aldea global de las comunicaciones, las antiguas diferencias (raza, clase social, religión) van reconfigurándose de distinta manera y a ellas se van sumando otras nuevas en nombre de identidades (mujeres, jóvenes, niños, agrupaciones de distinto tipo y con distintos fines).¹⁰ Nos encontramos ante un complicado entramado de identidades y diferencias, de procesos unificadores y disgregadores, de ideologías universalistas y relativistas, de esfuerzos por cooperar y/o por separarse. Las posturas universalistas y relativistas no hacen más que enfrentarse con esta polaridad: universalidad y sentido de la diferencia. Pero, obviamente que éstas no son las únicas respuestas a esa dicotomía, ya que desde la Antigüedad hay muestras de la presencia de estos dos modos de ver, sentir y vivir las cosas, sobre todo, en el campo de la moral, la fe y las creencias. Cada época, tendencia cultural e ideología, ha interpretado de un modo concreto el juego de

⁹ La imposición de la polémica entre universalismo y relativismo no la encontramos sólo dentro de los límites del debate teórico. Clifford Geertz ha constatado en las recientes monografías etnológicas un reciente malestar: “En qué modo transmitir este estado de ánimo –una enorme madeja de dudas epistemológicas, morales, ideológica, profesionales, y personales que se alimentan unas a otras...”. Giorgio De Finis, “La filosofía y el espejo de la cultura. Relativismo y método antropológico en Wittgenstein, Khun, Feyerabend y Rorty”, p.206, en Giner, Salvador y Scartezini, Riccardo (eds.) *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

¹⁰ Cabe mencionar que entre los grandes cambios que alteran las identidades se encuentra sobre todo la sexualidad. Por ende los estudios feministas que se vienen realizando desde muchos años atrás en la Facultad de Filosofía y el IIF de la UMSNH, tienen como fin la promoción de una conciencia crítica frente a la desigualdad sexual, que impulse nuestra capacidad de amor a la humanidad. Así lo plantea María de Rubí Gómez, en uno de sus libros que coordina, titulado *Filosofía, cultura y diferencia sexual* (México, UMSNH-Plaza y Valdéz, 2001). Consúltese en especial su ensayo “Género, cultura y filosofía”, las pp. 75-77, 84,87 y 89), en donde Gómez resaltando la importancia de la diferencia, tiende puentes entre dos fenómenos sociales: la lucha reivindicadora de los indios y la de las mujeres. Ello, porque históricamente se registra que el primero de los intentos por comprender los fenómenos de diversidad cultural que existen en México es el indigenismo, en tanto que el feminismo viene siendo una diferencia que, aunque inició muchos años atrás, ha venido destacando a lo largo del siglo XX y es una importante diferencia del siglo XXI. Los principios teóricos y prácticos, tanto del indigenismo como del feminismo, tienen -de acuerdo a esta filósofa-, como punto de encuentro el mutuo reclamo de que se respeten las diferencias culturales, personales y genéricas; armas que habrán de forjar sociedades realmente democráticas, mismas que conjurarán la idiosincrasia que obliga a los grupos oprimidos a internalizarse como inferiores. Es verdad que las sociedades modernas han predicado la igualdad y fraternidad, sin embargo, como mucho, toleran, no respetan, las instructivas y sanas diferencias. *Ibidem*.p.10, 13-21. En alusión a estos aportes, véase también: Mario Teodoro Ramírez. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, Siglo XXI-UMSNH, 2011, p.49.

la universalidad y de la diferencia, pues el paso de una concepción a otra, es el paso de un paradigma de diferencias, considerado esencial, a otro paradigma distinto.

De acuerdo con lo anterior explicitado, se podría decir -haciendo un esfuerzo de conceptualización y delimitación del tema en cuestión- lo siguiente: tomar en cuenta que existen varios universalismos y varios particularismos, aunque en gran parte de nuestra historia venga imponiéndose un cierto tipo de universalismo heredero –al menos en ciertos aspectos- de los que lo preceden.¹¹ En términos de formas de pensamiento o de concepciones culturales podríamos distinguir una gran cantidad de universalismos (filosóficos, religiosos, ideológicos, políticos, etc.) y diversas modalidades específicas (budista, islámico, cristiano, ilustrado, marxista, etc.).¹² Dado esta clarificación y muestra de la complejidad del tema, no es intención de este trabajo abundar en ello, solo hacer alusión de manera somera a las visiones de universalismo desarrolladas en Europa que han jugado un papel primordial en la historia y específicamente en América Latina, donde –como en otras partes- se desarrolla un pensamiento en torno a la universalidad y diferencia, como el de Leopoldo Zea. Y, de igual manera rescatar la visión general acerca del relativismo, particularismo o diferencia cultural en sus manifestaciones generales con el mismo propósito enunciado.

Desde la visión del universalismo filosófico están quienes consideran la humanidad como un todo, sujeta a las mismas leyes naturales y portadora de unos mismos valores y derechos, por lo que las diferentes formas de concebir el mundo y de entender las relaciones entre las personas, en el interior del grupo y entre los distintos grupos humanos, al exterior del grupo, pueden ser medidas a partir de un único principio: el de la universalidad. El universalismo, sostiene la igualdad entre todos los seres humanos y defiende un ideario cosmopolita. La idea de una razón universal que es común a todos. Por ende, todos somos ciudadanos del mundo, sujetos a una ley natural, común a todos los humanos, ciudadanos en suma, de esa comunidad universal que es la razón natural. El universalismo moderno es heredero del proyecto cartesiano e ilustrado y del proceso civilizatorio que pretendió extender el progreso y exportar la cultura occidental.¹³

¹¹ Pierpaolo Donati, “Lo posmoderno y la diferenciación de lo universal”, en Salvador Giner y Riccardo Scartezzini, (eds.) *Universalidad y diferencia...*, pp.45-46.

¹² Mario Teodoro Ramírez, “Varios universalismos”, en *Devenires...*, pp.45-46. Debido a los diversos tipos y modalidades de universalismo existentes, el filósofo mexicano destaca que “antes de hacer una tipología de esa naturaleza, es necesario primero definir una tipología según criterios formales y generales, es decir, una clasificación que nos sirva para interpretar los diversos universalismos, evaluarlos y asumir alguno como más útil y productivo para la condición de la sociedad actual”. *Ídem*.

¹³ La visión universalista está presente en varios campos del conocimiento, el pensamiento y la reflexión. Desde el campo de la filosofía, existen algunas corrientes que se podrían denominar universalistas como es el caso del estoicismo que

La versión actual del proyecto ilustrado moderno se llama globalización, término vaciado de contenido moral que alude a una compleja interdependencia política y económica y a un cosmopolitismo superficial que borra fronteras y señas de identidad. Lo universal atañe a los derechos humanos, las libertades, la cultura y la democracia, en tanto que la globalización o mundialización, se refiere a las técnicas, el mercado, el turismo, la información. Mientras que la globalización parece irreversible, lo universal (en cuanto sistema de valores en la modernidad occidental) da la impresión de estar en vías de desaparición. De hecho, según reseña escrita por la filósofa Fernanda Navarro sobre un reciente libro de Jean Baudrillard, éste sostiene que el universal perece en la globalización (denominada por él como mundialización), y que por ende, la mundialización de los intercambios (mercantiles) y del constante flujo de dinero, pone fin a la universalidad de los valores. Esto significa el triunfo de un pensamiento único sobre el universal, ya que incluso, la universalidad misma se mundializa: la democracia y los derechos humanos circulan exactamente igual que cualquier producto del mercado, sea petróleo o capital. De esta manera, con el pasaje de lo universal a lo mundial se da una homogeneización y una fragmentación al infinito. Es por esto que la discriminación y la exclusión no son una consecuencia accidental sino inherente a la lógica misma de la mundialización. La globalización hace tabla rasa de todas las diferencias y de todos los valores, inaugurando así una cultura (o incultura) totalmente indiferente. Consecuentemente, una vez desaparecido lo universal, no queda más que la poderosa tecno estructura mundial frente a las singularidades que resurgen como salvajes y abandonadas a su propia suerte.

sostiene este ideario. Igual pasa con el pensamiento político que también en Europa adoptó una visión universal. El universalismo político es defensor del estado liberal que se fundamenta en la doctrina de los derechos naturales universales del hombre. Desde hace dos siglos del moderno racionalismo occidental han privado los tres grandes principios de libertad, igualdad y fraternidad, como legitimadores de las organizaciones e instituciones políticas occidentales. Tales universales han constituido a lo largo de la historia un marco de valores y principios válidos para todos los hombres en cualquier tiempo y lugar. Aunque, en los hechos éstos solo se han realizado en la matriz cultural que los generó. En la era global marcada por la irrupción de irreductibles diferencias ético-culturales, la conservación de estos principios universales constituye un verdadero desafío. El mandato de modernización implica una opción universalista, toda vez que las sociedades más ricas (como las de Europa occidental, Estados Unidos, Japón y China), son las más modernas. Por tanto, desde esa visión, se considera necesario que todas las sociedades atrasadas se modernicen también imitando a las más poderosas. La historia muestra que la sociedad y el pensamiento se han tenido que ir resolviendo entre el polo de la unidad y el de la multiplicidad. En el campo político, es decir práctico, la dicotomía teórica entre universalismo y relativismo se siente de un modo particular en el campo de las estrategias de modernización y desarrollo. Esta dicotomía toma mayor fuerza e interés al ser abordado con planteamientos más frescos de investigadores -como, los de Riccardo Scartezzini-, quienes plantean una cuestión más radical: ¿Es realmente deseable modernizarse para muchos países del Tercer Mundo? ¿El objetivo político y económico de toda la humanidad debe ser alcanzar los estándares de naciones como Estados Unidos o Japón? Y, ante todo, ¿es esto posible en la práctica? Riccardo Scartezzini, “Las razones sobre la universalidad y la diferencia”, en Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.), *Universalidad y diferencia...*, p.27.

Hoy lo universal queda confrontado a la imposición de un orden mundial homogeneizador por un lado, y a la rebelión de las particularidades por el otro, propiciando con ello, que los conceptos de libertad, democracia y derechos humanos vayan debilitándose cada día más.¹⁴ Lo universal había sido una cultura de la trascendencia, del sujeto o del concepto, de lo real y de la representación; en cambio el espacio virtual de lo mundial se reduce al de la pantalla, la inmanencia, lo numérico así como a un espacio-tiempo sin dimensión alguna. En lo universal había una referencia natural al mundo, al cuerpo, a la memoria; una especie de tensión dialéctica y de movimiento crítico que encontraba su forma en la violencia histórica y revolucionaria. Hoy es la expulsión de esa negatividad crítica la que abre otro tipo de violencia: la de lo mundial, la supremacía de la positividad y de la eficiencia técnica que implica una organización total, una circulación integral y una equivalencia de todos los intercambios. De ahí el fin del papel del intelectual, ligado a la Ilustración y a lo universal, y también el fin del militante ligado a las contradicciones y a la violencia histórica.¹⁵ Y a decir de Marco Arturo Toscano, mientras que lo universal queda definido por una tácita concepción espiritual y simbólica de la condición humana, la globalización está marcada por un sentido materialista y pragmático, utilitarista e inmediateista; en otras palabras, la globalización está marcada por la ausencia de sentido humano. Mientras lo universal constituye la realidad en la cual lo particular encuentra su más elevada posibilidad para que sus creaciones y manifestaciones socioculturales alcancen el sentido ideal que tienen señalado, la globalización determina para lo particular una trascendencia, un estar siempre más allá de sí mismo de una forma material, mediante dispositivos y relaciones comerciales, financieras, económicas, técnicas, etc. Los particulares nacionales se encuentran entrelazados entre sí por relaciones comerciales, financieras, económicas, técnicas, políticas, que determinan una indisoluble codependencia material las más de las veces inequitativa, insolidaria, irrespetuosa, intolerante, abusiva.¹⁶

Y aportando más elementos para entender la situación actual que estamos viviendo, Raúl Garcés menciona que asistimos a una reconfiguración estratégica, teórica, filosófica y geopolítica de las

¹⁴ Con relación a este proceso relacional contradictorio del universalismo y particularismo, Marramao ve a la democracia como una comunidad paradójica, cuya lógica de la diferencia compite con la lógica universalizante de la ciudadanía. Giacomo Marramao, "Universalismo y políticas de la diferencia. La democracia como comunidad paradójica", en Salvador Giner y Riccardo Scartezzini, (eds.), *Universalidad y diferencia...*, pp.81-96. En tanto, Sergio Benvenuto, en su artículo "¿Decadencia de la Izquierda?" -citado por Salvador Giner-, destaca que la democracia moderna se resuelve de tal manera que a menudo permite la coexistencia de varios fascismos y frecuentemente pretende convertirse en una especie de convivencia de totalitarismos. Salvador Giner, "La urdimbre moral de la modernidad", en Salvador Giner y Riccardo Scartezzini, *Universalidad y diferencia...*, pp.43-80.

¹⁵ Fernanda Navarro. (Reseña y traducción). "Jean Baudrillard, Power Infierno" (Paris, Galilée, 2002, 198 p.), pp.165-166.

¹⁶ Marco Arturo Toscano. "México, lo universal y la globalización", en *Devenires*, Revista Semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, UMSNH, Morelia, Michoacán, México, Año III, No.5, enero 2002, p.64.

relaciones existentes entre las pretensiones universales de la filosofía práctica y la globalización de la tecnología, entre las presunciones de uniformidad de los ideólogos de la tecnología y las distintas formas de racionalidad social; es decir, la relación entre universalismo abstracto y la pluralidad de formas de la racionalidad cultural.¹⁷ Y después de preguntarse a dónde se dirige la asfixiante e ideológica globalización tecnológica actual, y si es legítima la supremacía de la racionalidad tecnológica sobre otras formas de racionalidad e interacción cultural, explica que durante los últimos cuatro siglos, el pensamiento moderno desarrolló una forma positivista y científica del universalismo tecnológico e instrumental encaminado a conocer para dominar las fuerzas de la naturaleza y las potencias humanas. Desde entonces no resulta extraño que se asuman pretensiones de universalidad racional siempre a favor del desarrollo y la superioridad de una civilización tecnológica que imprime su impulso al progreso económico y social, infraestructural y globalizador, evidenciando que únicamente a través de una racionalidad instrumental la emancipación humana es posible gracias a los alcances ilimitados de la tecnología y sus poderes inéditos. De ahí que una de las principales tareas que se impone a la filosofía de la cultura es realizar una crítica de esta concepción tecnológica de la cultura, la que actualmente asume la forma del control sobre la vida, acción social y el lenguaje y los reduce a meros objetos de transformación tecnológica por la ingeniería genética, la robótica y las tecnologías electro-digitales, respectivamente.¹⁸

Bajo la visión del relativismo, particularismo o de la diferencia cultural, están quienes -desde la filosofía, la antropología, la religión o los estudios culturales en general-, hablan de las lenguas y las culturas como ámbitos encerrados en sí mismos, incomunicables entre sí de manera que el integrante de un determinado grupo humano o el hablante de una lengua vive el mundo de manera absolutamente diferente al de quien pertenece a otro grupo o habla un idioma distinto. Según esta concepción los sistemas de valores de las distintas culturas son igualmente legítimos. Por lo tanto, los usos y las costumbres, deben ser analizados de acuerdo a la cultura a la que pertenecen, y no según patrones del

¹⁷ Raúl Garcés Nobleca, “Universalismo Cultural y globalización técnica”, en *Devenires*, Revista Semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, UMSNH, Morelia, Michoacán, México, Año III, No.5, enero 2002, p.132.

¹⁸ A decir de Garcés Nobleca, existe una pseudouniversalidad de la racionalidad tecnológica que se desatiende cínicamente de los efectos sociales y culturales implicados en el uso irresponsable de la tecnología, entre las que destacan actualmente la clonación, y por tanto, la reducción de la diversidad genética de plantas y animales con fines lucrativos; el desempleo masivo y la anulación de la existencia laboral ante la automatización robótica postindustrial para alcanzar mayor rentabilidad; y la uniformidad en el pensamiento numérico; interpretación y control del lenguaje audiovisual e interactivo a través de un orden binario y la simulación virtual. Ante ello se debe asumir una responsabilidad ética y política, crítica y cultural, sobre las modalidades de evaluación, los propósitos de las tecnologías, su diseño y aplicación, su eficiencia en los ámbitos ecológicos, sociales y comunicativos, ya que sus prácticas e investigaciones tienen profundas consecuencias para las culturas concretas. Garcés apela ante todo, velar por el respeto a la vida y la autonomía social como a una auténtica valoración de la existencia y una verdadera comprensión del comportamiento intercultural. *Ibidem.*, pp.135-136.

antropólogo que las estudia. Toda cultura debe ser considerada como algo subsistente en sí misma, toda vez que ésta tiene su desenvolvimiento en su historia particular. Desde el particularismo histórico, se plantea que los rasgos de cada cultura provienen de otras culturas y se adaptan, modificados, a las condiciones locales; que los factores geográficos, sí influyen en cada cultura, pero no son determinantes, que las categorías del pensamiento no se presentan conscientemente a los ojos de un determinado grupo y, lo más importante que no hay un rasero universal para enjuiciar a las culturas. De este planteamiento que se muestra contra todo etnocentrismo o eurocentrismo disfrazado de universalismo de la mayor parte de los ilustrados,¹⁹ se alimentan en mayor o menor medida casi todas las ideologías nacionalistas de los siglos XIX y XX al reivindicar para sí una historia y una cultura propias y exclusivas que dotan de identidad a su propio grupo. Un caso de relativismo similar al antropológico es el historicismo que nos remite a una concepción de la historia humana según la cual el devenir se define por la diversidad fundamental de las épocas y de las sociedades y por consiguiente, por la pluralidad de los valores característicos de cada sociedad o de cada época. Una de las consecuencias de esta interpretación del pluralismo sería un relativismo de los valores, por oposición a

¹⁹ El eurocentrismo o etnocentrismo es la confluencia de una multiplicidad de fenómenos de diversa índole. Entre ellos están: la emergencia y la consolidación del circuito comercial del Atlántico Norte, como lo destaca Walter Mignolo; la universalización de procesos específicamente más intraeuropeos como el Renacimiento, la Ilustración, la Reforma Protestante y la Revolución Francesa según Enrique Dussel. También están la centralización y universalización del espacio y el tiempo, lo cual implica, a su vez, una jerarquización de los mismos, en la que quedan también subsumidas ciertas diferencias culturales. Con el descubrimiento de América Europa asume el papel del centro y de acuerdo a ello se organiza la totalidad del espacio y del tiempo relegando al Oriente y a las “Indias Occidentales” a la periferia espacio-temporal. El tiempo pasa por el centro espacial y la historia “universal” se narra y se periodiza desde los acontecimientos “centrales”, olvidando la simultaneidad temporal de las diferentes regiones. Esto favorece también la vigencia de lo que podría llamar un eurocentrismo filosófico. Según Fernando Coronil el eurocentrismo se refiere a las estrategias imperiales de representación de diferencias culturales estructuradas en términos de una oposición entre el Occidente superior y los otros subordinados. De esta forma, se entiende al eurocentrismo y occidentalismo como dos formas de tradicionalismo, en tanto que en nuestra época actual globalizada se emplea un nuevo concepto para caracterizarla conocido como globocentrismo que va “...constituyendo una modalidad de representación occidentalista particularmente perversa, cuyo poder yace, en contraste, en su capacidad de ocultar la presencia de occidente y de desdibujar las fronteras que definen a sus otros, definidos ahora menos por su alteridad que por su subalternidad”. María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía, Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, 2003. Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Filosofía. Mención: filosofía política. Profesor Guía: Dr. Carlos Ruiz, Scheneider, p.9. Con relación a esto, se puede considerar a la historia de la filosofía latinoamericana como un proceso de desnaturalización del eurocentrismo, como una lenta y ardua deconstrucción totalizante, es decir, como la historia de un desocultamiento que permite descubrir y descentrar el proceso que fue ocultando y descalificando las propias producciones como filosofía, no solamente para el resto de la comunidad filosófica, sino, lo que es también para sí misma. En función de una especie de falsa conciencia de universalidad, lo que podía surgir de manera genuina en América como particularmente original, no podía ser tenido por filosofía, no formal ni materialmente, pues, la canonización del modelo de filosofía occidentalmente centrada oculta, distorsionando y excluyendo del campo disciplinar, cualquier otra forma en que un hombre piensa e interpreta la realidad y logra obtener conclusiones universalizables a partir de tal reflexión. *Ídem*.

la concepción del Siglo de las Luces, según la cual habría valores universales de la humanidad, vinculados al triunfo de la razón.

Frente a la larga tradición del pluralismo (con Nicolás Maquiavelo como su figura más representativa, el relativismo es invento reciente. Para establecer la diferencia entre uno y otro, se hace necesario acudir a las definiciones que sobre estos conceptos nos presenta el filósofo británico, Isaiah Berlin, quien aboga por el pluralismo epistémico, cultural, axiológico, estableciendo para ello la diferenciación entre éste y el inaceptable relativismo. De acuerdo con este filósofo, el pluralismo, es la concepción que defiende que hay muchos fines diferentes que los hombres pueden buscar y seguir siendo plenamente racionales, capaces de entenderse entre sí, en tanto que el relativismo, por el contrario, expresaría sólo una diversidad de valores y de culturas inconmensurables a partir de la cual toda jerarquización valorativa es inconveniente. Esto porque existe cierta dificultad para comprender los valores de una cultura diferente. En otras palabras, el relativismo cultural afirma que, puesto que los valores son específicos a cada cultura no se pueden cuestionar, o lo que es lo mismo, que los juicios morales dependen del contexto de su enunciación. De esta forma queda claro que el relativismo no es sólo una gnoseología de la acción, sino también una perspectiva moral, un subjetivismo que defiende que los valores son meras afirmaciones personales, lo cual llevado al extremo, imposibilita la comunicación.²⁰ Pero no todo es negativo, toda vez que como destaca Mario Teodoro Ramírez, lo bueno de los movimientos sociales y culturales de los últimos años y desde diversas las formas del pensamiento crítico, ha sido “el reconocimiento del pluralismo, de la pluralidad de mundos que nos habitan y de la pluralidad cuasi infinita de singularidades que pueblan el mínimo espacio de la existencia. Un pluralismo radical ontológico incluso, implica el reconocimiento de las diversas formas

²⁰ Helena Béjar, “Los pliegues de la apertura: Pluralismo, relativismo y modernidad”, en: Salvador Giner y Riccardo Scartezzini, (eds.) *Universalidad y diferencia...*, pp.161-162; 183-184; Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp.110-111. También para el análisis y comprensión del tema, de estas categorías nodales de universalismo, relativismo, particularismo o diferencia, se debe de añadir otras como conmensurabilidad-inconmensurabilidad y traductibilidad-intraductibilidad. El siglo XX fue testigo de un gran desarrollo de estas actitudes teóricas, la universalista y la relativista, en lingüística, antropología cultural, filosofía y en otras disciplinas. En estas investigaciones, la palabra clave de toda teoría relativista que vaya más allá de la evidencia común del reconocimiento de las diferencias es inconmensurabilidad. Se trata de un concepto delicado, que –como destaca Paul Feyerabend- no hay que confundir con el de traductibilidad o posibilidad de traducir conceptos y valores de una cultura a otra, en el sentido de expresarlos con las palabras y los conceptos de la segunda cultura, es decir, a la manera en que se traduce un texto. La traductibilidad no implica conmensurabilidad. Esto significa que toda cultura, como toda lengua, interpreta la cultura y la lengua ajenas según sus propios paradigmas, de modo que la traducción se convierte en una apropiación, o lo que es igual, en una interpretación orientada del original. En otras palabras, en la comunicación entre lenguas y culturas distintas hay siempre un residuo de incompreensión y de intraductibilidad. Cada vez que una cultura se plantea un concepto perteneciente a otra, tiende a modificarse, a enriquecerse y a incorporar a su pensamiento algo completamente nuevo. Riccardo Scartezzini, “Las razones sobre la universalidad y la diferencia”, en Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.), *Universalidad y diferencia...*, p.20.

de existencia no sólo humanas, sino también animales, terrestres, cósmicas. El pluralismo puede congeniar así en principio con un nuevo naturalismo, con una nueva visión y una nueva conciencia de la naturaleza”.²¹

Mientras que el universalismo puede vincularse con el monismo político, con un ideal antiguo de libertad centrado en la participación, la lógica de la diferencia asociada al pluralismo y al relativismo cultural, se vincula con una concepción de libertad moderna y el disfrute de la vida cotidiana. En los últimos años, en dicha lógica se observa con mayor fuerza una vuelta de la cultura, en la que podemos distinguir dos niveles. En primer lugar, la recepción del “otro” y la disposición a entender y aceptar las culturas lejanas, tarea que inició la Antropología Social al nacer en el siglo XIX. La comprensión del “otro lejano” ha pasado a ser parte del bagaje progresista actual. La conciencia negativa occidental ha hecho equiparables conquista, exterminio, imperialismo, homogeneización, civilización, modernización y racismo. Al mismo tiempo, el imperio de la apertura ha abierto las puertas al relativismo moral, que se manifiesta en la prohibición de jerarquizar valorativamente hábitos y prácticas. La acusación de etnocentrismo y la prédica de la pluralidad de las culturas se enfrentan ocasionalmente, en casos flagrantes (por ejemplo, la masacre de personas en Ruanda, de mujeres de Argelia). El segundo nivel del retorno de la cultura se hace patente en el fenómeno del multiculturalismo –cuyas manifestaciones más extremas se encuentran en las costas americanas. Un sinnúmero de estudios, algunos convergentes y otros divergentes entre sí, sobre la política de la diferencia o del reconocimiento, coinciden en su pretensión de dar cuenta de una nueva forma de entender la participación, la pertenencia y la identidad.²²

²¹ Mario Teodoro Ramírez. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p.47.

²² Vale la pena mencionar aquí algunos ejemplos, no sin antes mencionar que la multiculturalidad –entendida como una realidad factual–, se refiere a la presencia de minorías étnicas –conformadas por efecto de las migraciones internacionales, tales como los árabes, africanos y latinos que habitan en algunos países europeos como Francia, Alemania y España; así como los chinos, cubanos, mexicanos, puertorriqueños y demás que habitan los Estados Unidos–; minorías nacionales –los catalanes, vascos, andaluces, gallegos en el caso español, o las First Nations en el caso de Canadá–; o bien, pueblos indígenas, que coexisten con sectores dominantes de las sociedades de que forman parte en condiciones de subalternidad. También se utiliza a menudo el término de pluriculturalidad, como sinónimo de aquel, y ambos refieren, según señala León Olivé a: “Las situaciones de hecho en las que coexisten pueblos y culturas diversos. Bajo esta acepción, se trata de términos factuales. También podemos decir que son términos descriptivos, porque describen un aspecto de la realidad social de nuestro país, de otros países y del mundo”. León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, 2004, p. 22. Siguiendo los planteamientos de Luis Villoro sobre una filosofía intercultural, desarrolladas en sus últimas obras como en *Estado plural, pluralidad de cultura* (México, UNAM, Paidós, 1998) y en *Los retos de la sociedad por venir* (México, FCE, 2007), Olivé ha buscado elaborar un modelo normativo para la interculturalidad. En su artículo: “Relaciones interculturales simétricas”, presenta una serie de consideraciones y propone un conjunto de normas y condiciones para orientar la práctica de la interculturalidad. Al igual que Villoro, elude las posturas universalistas y relativistas en pro de una postura razonablemente pluralista. Asume que la pluralidad no implica necesariamente la imposibilidad de entendimiento entre

El universalismo creó la doctrina de la tolerancia racional que dio lugar al pluralismo de creencias y estilos de vida. Estos son los nuevos marcos dentro de los cuales se desarrolla la diferencia, los derechos particulares, la educación en la diversidad. Los estilos de vida grupalistas generan sus propias lealtades y rehúyen a una identidad común que vaya más allá de un status legal. El nuevo paladín de la verdad es el grupo, que reclama derechos para las minorías, historias particulares, cuidado institucional de lenguas y ritos. Pero, el peligro del grupalismo es que degenera en intolerancia tribal (del mismo modo que el peligro del universalismo radical era la conciencia de superioridad), en una afirmación sectaria que impida la identificación del individuo con una sociedad y cultura común. Sin duda alguna, hoy el particularismo es un reconstituyente de moda. Por ende, frente a estas posturas sería adecuado mantener un equilibrio y estar alerta ante cualquier exceso racista o relativista por ejemplo. Y por lo mismo, se debe tener sumo cuidado de no reducir la historia del pensamiento político occidental a una oscura escalada por la senda del totalitarismo, para abrirse a un pluralismo cuyo protagonista es un hombre trágicamente dividido. Porque tal sujeto es difícilmente concebible en las culturas no universalistas.²³

1.3. COMPLEJIDAD TEÓRICO-PRÁCTICA DE LA RELACIÓN Y OPOSICIÓN ENTRE UNIVERSALISMO Y RELATIVISMO.

Así como existen varios universalismos y relativismos, se podría decir que también existe un universalismo teórico por un lado y un universalismo práctico por el otro y de igual manera, un relativismo teórico y un relativismo práctico. Una cosa es el debate teórico desarrollado -sobre todo durante estos últimos años- en el ámbito de la filosofía y de determinadas ciencias sociales, entre

sujetos que piensan y actúan desde distintos marcos conceptuales (epistémicos o culturales) de las diferentes culturas. Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp.102-103. La multiculturalidad, como realidad factual del mundo y las sociedades humanas, es algo ineludible, y se ha hecho más fehaciente a últimas fechas a causa de las migraciones internacionales. Como señala Rodolfo Stavenhagen: La multiculturalidad, con sus múltiples facetas y vertientes, es una realidad de nuestro tiempo, que la globalización no ha hecho más que resaltar su aspecto dramático: genocidios, depuraciones étnicas, desplazados y refugiados, motines y matanzas, intolerancia recíproca. Rodolfo Stavenhagen, “La presión desde abajo: derechos humanos y multiculturalismo”, en Daniel Gutiérrez Martínez (compilador), *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*, Siglo XXI Editores- UNAM-El Colegio de México, México, 2006, p. 217. De ahí que, a decir de una publicación reciente, “La miopía frente a la multiculturalidad como fenómeno originario, como dato material, se debe al espejismo demasiado creído de una sola cultura humanista, luminosa y autosatisfecha”, Pablo Lazo Briones. *Crítica del multiculturalismo. Resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdéz, p.17.

²³ Helena Béjar, “Los pliegues de la apertura: Pluralismo, relativismo y modernidad”..., pp.183-184.

paradigmas universalistas y relativistas, y otra cosa es el contraste ideológico, político y práctico entre grupos y personas que intentan actuar, ya sea, bajo una visión solidaria universal humana, o bien, a partir de intereses y creencias particulares. Sin embargo, habría que aclarar que esto no significa que la oposición en el plano teórico sea idéntica a la oposición en el plano práctico, ni tampoco que un universalismo teórico conduzca necesariamente a un cosmopolitismo práctico; y viceversa, que las concepciones relativistas desemboquen forzosamente en concepciones egoístas y particularistas. La oposición universalismo-relativismo no se sobrepone a la oposición tolerancia-intolerancia. Hay múltiples ejemplos de que ciertas concepciones fundamentadas en paradigmas universalistas conducen históricamente a políticas intolerantes, en tanto que algunos teóricos de la concepción relativista están muy lejos de caer en el etnocentrismo, y demuestran una gran tolerancia frente a las diferencias. Una concepción universalista no conduce necesariamente a un cosmopolitismo explícito y ciertos argumentos relativistas no llevan con frecuencia a una defensa particularista de identidades específicas. De ahí que las relaciones entre universalismo teórico y universalismo práctico, y entre el relativismo teórico y el relativismo práctico, no sean lineales sino complejas y hasta contradictorias. Y es por lo mismo, que tiene sentido e importancia indagar no sólo la confrontación universalismo y diferencia sino también sobre sus dos aspectos: el teórico y el práctico.

Asimismo, se debe tener presente que no toda postura universalista conlleva necesariamente a una concepción de izquierda o liberal y solidaria en términos generales, ni que todas las posturas relativistas desembocan en teorías racistas, nacionalistas y de extrema derecha. En algunos casos los partidarios de la segregación se acogen a una filosofía respetuosa de los particularismos culturales. Las doctrinas universalistas y relativistas no son, pues, garantía de posiciones ideológicas definidas. Universalismos y relativismos pueden ser de izquierdas o de derechas. El universalismo de los unos se interpreta con frecuencia como relativismo de los otros; y, por el contrario, ciertas posiciones relativistas pueden desembocar en una actitud de tolerancia universal, de aceptación de cualquier clase de diferencia y por tanto de una actitud de hecho más cosmopolita. Universalismo y relativismo pueden justificar ideas jerárquicas y no igualitarias, o igualitarias y democráticas. Una teoría relativista oficializada encabezada por un grupo minoritario en el poder puede servir para mantener en una situación de inferioridad a la mayoría, como pasó por ejemplo, con el apartheid sudafricano. Pero también desde el universalismo se pueden definir como inferiores ciertos grupos o naciones, precisamente por considerarlos no universalistas o poco universalistas, como sucedió con la Conquista y colonización europea de América. Ciertas ideas progresistas conducen al desprecio de quienes se

resisten a la modernización y el progreso. La defensa de la racionalidad por la Ilustración Moderna y el desprecio por la irracionalidad puede traducirse en desprecio por determinados grupos de personas a los que se considera caracterizados por ella.

En la medida en que el universalismo considera inferiores a los relativismos, se relativiza y se contradice. Admite que quien razona en términos relativos no es plenamente universal y, por tanto, se relativiza y se contradice. Puede ser –como destaca Pierpaolo Donati, que el carácter contradictorio del universalismo sea genético, en el sentido de que nace con él, como una sombra ineludible. El universalismo moderno se fundamenta en una ideología individualista que defiende la autonomía y la libertad del individuo, emancipado de las creencias y de las dependencias colectivas. Para Donati, el universal de la modernidad lo es en cuanto significa uniformidad, igualdad, incluso como igualdad en la libertad y en cualquier otra característica social.²⁴ De modo que el universalismo moderno no se connota como promoción universal de las totalidades, sino de los individuos concretos. Pero el individuo es portador de diferencias, de cualidades relativas, de puntos de vista irreductiblemente parciales: el universalismo tiende a calificarse, entonces como una aceptación indiscriminada de relativismos.

A diferencia de los universalismos clásicos y monoteístas, el universalismo moderno fomenta lo individual, lo singular, la diferencia, y ello plantea no pocos problemas de coherencia y numerosas paradojas aparentes o reales como las señaladas por Mario Teodoro Ramírez , quien escribe en uno de sus ensayos dedicados al tema que “uno de los efectos más negativos de las concepciones universalistas actuales, es que éstas han conducido -con la oposición que desencadenan-, a una desvalorización prejuiciosa de cualquier forma de universalismo, al abandono sin más de las razones positivas y el sentido esencial de un pensamiento universalista adecuado. También han llevado a la errónea actitud de convertir lo que es un límite o una carencia –el particularismo, el relativismo- en una virtud, y lo que puede ser un valor importante –el pluralismo, el multiculturalismo- en un consuelo escéptico, sin mayores alcances”.²⁵

Y en lo que toca al carácter potencial (o constitutivo) y contradictorio del relativismo, añade, que “se trata de un fenómeno bien conocido del que desde hace buen tiempo nos han venido alertando los propios filósofos: decir que ‘todo es relativo’ es hacer una afirmación absoluta y por eso mismo contradictoria por el contenido del enunciado. Hacer de la relatividad una concepción epistemológica,

²⁴ Pierpaolo Donati, “Lo posmoderno y la diferenciación de lo universal”, en Salvador Giner y Riccardo Scartezzini, (eds.) *Universalidad y diferencia...*, p.185.

²⁵ Mario Teodoro Ramírez, “Varios Universalismos” en *Devenires...*, p.43.

es decir, un relativismo, es en sí un gesto contradictorio. De igual modo, mientras que se ha acusado al universalismo de representar el programa hegemónico de la cultura europea, blanca, cristiana, masculina, capitalista y portadora de una ulterior forma de imperialismo cultural, también se ha atacado al relativismo por justificar indiscriminadamente cualquier elección moral y por contribuir a una nueva filosofía del libre mercado”.²⁶ Por ello, advierte que “la crítica al universalismo comete claramente una autocontradicción performativa, es decir, no se percata de que cualesquiera opciones que se le oponga a una concepción universalista implica necesariamente una asunción de ciertas presuposiciones e ideales normativos, que por su misma consistencia conllevan o apuntan a otra visión universal, aunque sea de forma indirecta, virtual o implícita”.²⁷

El universalismo es, en palabras de Juan Álvarez-Cienfuegos, un mundo sin fronteras, en donde la filosofía, la religión, el pensamiento político, son representativos de esa manera de concebir las relaciones humanas y la cultura en general. En tanto que, en el particularismo las fronteras estarían firmemente asentadas, según distintos momentos de la propia filosofía, la antropología y de los estudios lingüísticos. Desde el punto de vista del universalismo más extremo, no hay lugar para la frontera, ésta constituiría un límite ilegítimo, una peligrosa barrera que separa artificialmente a los seres humanos y que además, dada la comunicabilidad actual, iría en contra de nuestro tiempo en nuestro mundo interconectado por la red y por el mercado. Por ende, defender fronteras es tanto como volver a oscuros tiempos del pasado e ir contra la corriente de la historia y del progreso. Hoy en día sigue extendiéndose con fuerza el universalismo radical de los representantes del pensamiento único y los neoliberales, unos proclamando el fin de la historia, la consumación de los tiempos, en la medida en que la democracia liberal, tras la Caída del Muro de Berlín, se impone en todo el mundo, otros desempolvando la idea de Adam Smith de la mano invisible del mercado como reguladora planetaria de las relaciones humanas. Aquí –desde presupuestos económicos y políticos- se puede hablar de un universalismo duro y homogeneizador de toda la especie, haciendo caso omiso a cualquier tipo de particularidad que se pueda interponer a la lógica del mercado, incluso la legislación del Estado. Lo que emerge indiscutible con fuerza en la actualidad es un universalismo de corte técnico, que se muestra a través de un proceso de planetarización de la sociedad red. Elemento imprescindible para el actual proceso de globalización, pues la mayor parte de los estudiosos de éste fenómeno coinciden en que la base tecnológica de la misma está en el carácter cada vez más inmaterial de la producción, en el desarrollo informático de los

²⁶*Ídem*

²⁷*Ídem.*

medios de comunicación, en la transferencia de conocimientos y de gestión en el tiempo real de los flujos financieros y consecuentemente, en la estandarización de los mercados.²⁸

Del otro lado, los diversos particularismos, también los más extremos, en nombre de la religión, de la cultura o de la comunidad, sostienen la pertinencia teórica y la necesidad práctica de las fronteras, de las delimitaciones claras y precisas entre los diferentes grupos humanos que viven en mundos distintos, comparten valores diferentes y tienen cada uno de ellos su proyecto peculiar de vida.²⁹ Como es de esperarse en un mundo y una sociedad cada vez más dinámica, donde nada o casi nada se queda estático, en nuestra época, conocida como la era de la aldea global de las comunicaciones, las antiguas diferencias (raza, clase social, religión) van reconfigurándose de distinta manera y a ellas se van sumando otras nuevas en nombre de identidades (mujeres, jóvenes, niños, agrupaciones de distinto tipo y con distintos fines.). Nos encontramos ante un complicado entramado de identidades y diferencias, de procesos unificadores y disgregadores, de ideologías universalistas y relativistas, de esfuerzos por cooperar y/o por separarse. Las doctrinas universalistas y relativistas no hacen más que enfrentarse con esta polaridad: universalidad y sentido de la diferencia. El paso de una concepción a otra es el paso de un paradigma de diferencias, considerado esencial, a otro paradigma distinto. Más en lo concreto, habrá que tomar en cuenta nuevas manifestaciones socioculturales que están aflorando en nuestra época y de las que nos están alertando estudiosos del tema en cuestión. Michel Maffesoli, Riccardo Scartezzini y Sergio Benvenuto, entre otros, destacan que al individualismo, que caracteriza nuestro tiempo, habrá que añadirle un curioso tribalismo que está emergiendo con suma fuerza en nuestra sociedad, toda vez que, para bien o para mal, se observa una mayor emergencia del resurgimiento de la conciencia étnica,³⁰ así como también de diversos fanatismos religiosos, clanismo intelectual o político, grupos de

²⁸ Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, “La frontera habitable. Más allá del universalismo y el particularismo”, en *Devenires...*, p.107.

²⁹ Esta manera de enfocar la particularidad extrema de cada grupo está íntimamente relacionada con el concepto de frontera que desarrolla el filósofo Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo en su ensayo que se viene citando en este trabajo: “La frontera habitable. Más allá del universalismo y el particularismo”.

³⁰ Michel Maffesoli, “Las culturas comunitarias”, en Salvador Giner y Riccardo Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia...*, pp.103, 106. Un claro ejemplo es el propio “tribalismo” nacionalista y subnacionalista que despedaza el continente europeo desde la caída del muro y el desmembramiento del imperio soviético, y que, en general, afecta a distintas partes del mundo. El resurgimiento y desarrollo de distintos fundamentalismos religiosos (de EUA a África y de Italia al Irán) y el estallido de conflictos étnicos y ultranacionalistas que están llevando al límite a la humanidad, son un fuerte llamado a que el pensamiento social y filosófico se replantee estos nuevos contextos que vive la humanidad. Scartezzini, destaca que por ejemplo, se podría pensar que la terrible guerra civil balcánica era la culminación de antiguos conflictos y rencores entre croatas, serbios y musulmanes. Pero no es así, pues la mayoría de ellos incluso los más viejos, afirman haber olvidado su identidad étnica y además, desde hace mucho tiempo, esos grupos han compartido sus vidas en todos los aspectos. Y junto con Sergio Benvenuto, Ricardo Scartezzini presenta una novedosa hipótesis, que consiste en sostener la idea de que no siempre los conflictos nuevos expresan antiguas diferencias sedimentadas por la historia; por el contrario, estos conflictos postmodernos explotan diferencias nuevas, que podríamos considerar pretextos o incluso

presión, corporativismos diversos, asociaciones caritativas y nuevas formas de solidaridad entre otras manifestaciones de este fenómeno.

El proceso de mundialización actual va acompañado de un sinnúmero de manifestaciones particularistas de fuerte carácter identitario, ya sean religiosos, comunitarios, étnicos, nacionalistas, o de género. Dejados de lado los particularismos fundamentalistas de carácter religioso, vendrían otros del lado de la antropología cultural y del comunitarismo. Desde la Antropología cultural, se afirma que sin hombres no hay cultura y sin cultura no hay hombres, es decir que somos seres incompletos que nos completamos o determinamos por obra de la cultura. Por su parte, el comunitarismo se enfrenta a la consideración individualista liberal del ser humano y se aleja de todo universalismo, privilegiando el lugar que le asigna a la comunidad. Dicho de otra manera no existe el hombre natural o el individuo en abstracto, únicamente hombres que pertenecen a una comunidad. Frente al liberalismo universalista para el que la esencia de la identidad se hace consistir en la individualidad capaz de elegir fines con autonomía y entablar las relaciones que considere oportunas, el comunitarismo considera que un individuo tal no existe, que sólo lo descubrimos, cuando nos preguntamos quién soy desde la pertenencia a una comunidad que resulta esencial para la propia identidad. En los últimos años, frente a la imposición de la visión universalista moderna occidental sobre todas las culturas, se ha venido manifestando una mayor rebelión hacia ella a través de la reivindicación de políticas de la diferencia por distintos grupos. Es la batalla de lo que se conoce como los *communitarians* americanos contra el pacto democrático. A decir de Giacomo Marramao, se trata de un fenómeno mucho más sutil e

invenciones. La necesidad de encontrar una identidad propia en la diferencia es tal que cualquier distinción, aunque sea pequeña o esté superada, resulta adecuada. De ahí la importancia de la postura de Mario Teodoro Ramírez con relación a esta idea porque nos deja más en claro lo que está pasando al respecto. Así escribe que podemos “diagnosticar la patología de la humanidad moderna en términos de un desequilibrio de las dimensiones temporales, de relación inversamente proporcional: cuanto más se afana en el presente y más mira hacia el futuro, más pierde el humano moderno sus raíces, sus arraigos en el tiempo, que son también arraigos en el espacio, en el mundo con los otros y con lo otro en general. Cada paso hacia adelante borra pasos anteriores, cada senda vislumbrada –en la técnica, en la economía, en la misma ciencia, en la cotidianidad consumista– implica el olvido de antiguas sendas, de vivencias de otros tiempos.” Mario Teodoro Ramírez. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p.36. Añade que “esta desustancialización del pasado, esta masiva destrucción de la memoria, deja al deseo y al afanado presente atentos así mismos, en un vacío, en un desierto que crece con cada avance, con cada logro” *Ídem*. De ahí concluye que debemos recuperar nuestro “deseo de memoria, el placer de la recordación, el sentido de la rememoración, que nos permita ver que también en el pasado...hay oportunidad para la imaginación, el goce, la creatividad y la verdad”. *Ibidem.*, pp36-37. Para uno mayor conocimiento de este filósofo en torno a la importancia de la historia en la vida social humana, consúltese: su libro: *De la razón a la praxis, vías hermenéuticas* (2003), en sus apartados: “El tiempo de la tradición” y “Recuperar la historia. La alternativa hermenéutica al concepto de la historia científica”. Hoy el conflicto interhumano no señala lo que es radicalmente distinto en el otro -cada vez más homologado por las comunicaciones rápidas y por una especie de americanización cosmopolita (especialmente entre las nuevas generaciones)- sino la urgente necesidad de diferenciarse de lo que se nos parece. La carrera hacia la diferencia se convierte en una forma de buscar sangre nueva y un nuevo sentido para nuestros actos y nuestra identidad. Ricardo Scartezzini, “Las razones sobre la universalidad y la diferencia”, en Salvador Giner y Scartezzini, Riccardo (eds.), *Universalidad y diferencia...*, p.32.

insidioso que el propio tribalismo nacionalista y subnacionalista que despedaza el continente europeo desde la caída del muro de Berlín y el desmembramiento del imperio soviético. La batalla de los neocomunitarios,³¹ presenta un signo más sociocultural que directamente político. Por esta razón amenaza con arraigar en grupos étnicos y estratos de población tradicionalmente indiferente a los avatares de la política mundial.³²

Por su parte, Michel Maffesoli explica que asistimos al renacimiento de una verdadera subjetividad en masa que reposa sobre el contagio afectivo, sobre los sentimientos compartidos y sobre la participación en emociones comunes, mostrado de distintas maneras: a través de sublevaciones, revueltas, revoluciones, etc. Ello demuestra con nitidez que lo emocional y afectivo, no han encontrado su equilibrio.³³ Y coincidiendo con esta misma idea, Jorge Dotti sostiene que junto a la anulación de todo esencialismo corre paralela la universalización de la intercambiabilidad de todo lo humano. Ante el derrumbe de valores tradicionalmente aceptados (religión, tradición, autoridad), donde nada se autosostiene, nada es estable y sustancial, sino que todo se vale. En el imaginario social de la modernidad prevalece hegemonícamente la valoración de corte funcionalista: para el habitante de la posmodernidad –cuya visión es utilitaria no política– las cosas valen en función de la utilidad que

³¹ A decir de Giacomo Marramao, para estos auténticos fundamentalismos “*indígenas*”, las instituciones del universalismo representan el reino del “*gran frío*” (del *Big Chill*) por estar irremediamente marcadas por una indiferencia fisiológica frente a las diferentes “políticas del reconocimiento”, es decir frente a los vínculos solidarios que pueden darse no, entre individuos separados y dispersos (según el esquema del *Contrato Social* de Hobbes en adelante), sino entre sujetos concretos culturalmente afines. Se comienzan a delinear así los inquietantes perfiles del desafío neocomunitario. Pero no solo es etnocéntrico en su perspectiva el mecanismo estratégico-instrumental del universalismo (es decir, las técnicas, las convenciones, las reglas formales de la democracia), también lo es su razón comunicativa, esto es, el propio ideal del diálogo racional. La persuasión es percibida por la otra parte como una forma incivil del modelo de conversión del bárbaro o del infiel; una forma esencialmente dirigida a la neutralización de cualquier forma de distinción cultural. Asimismo, la insistencia en la concreción de las formas de vida tiende a reconducir por el cauce de lo específico la cuestión de la solidaridad y de los valores compartidos. Ante las fórmulas más extremas del comunitarismo y del multiculturalismo, surge la fuerte tentación de considerar algo ya visto; un mero fenómeno de reacción anacrónica contra las conquistas de la democracia y el racionalismo occidentales. Giacomo Marramao, “Universalismo y políticas de la diferencia. La democracia como comunidad paradójica”, en Salvador Giner y Riccardo Scartezzini, *Universalidad y diferencia...*, p.83.

³² Sobre este asunto, el politólogo italiano Giovanni Sartori analiza las teorías multiculturalistas de moda en el mundo académico de Estados Unidos, las cuales considera son muy peligrosas. Afirma que el multiculturalismo lleva a Bosnia y a la balcanización, por lo que defiende el pluralismo que promueve el desarrollo del concepto de tolerancia, condición básica de la democracia liberal basada en el disenso y la diversidad y en la existencia de partidos políticos y está relacionado con la tolerancia, que no significa mera indiferencia porque, en su opinión, está sujeta a tres criterios: razonar lo intolerable, no hacer el mal y la reciprocidad. La alteridad es el complemento necesario de la identidad, por lo que es importante tener presente que toda comunidad implica clausura, un juntarse que es también un cerrarse hacia afuera, un excluir. En cambio, una sociedad abierta es una sociedad pluralista, que podrá abrirse hasta donde lo permita la noción de comunidad pluralista, y a través de ella la de una comunidad en la cual los diferentes y sus diversidades se respetan con reciprocidad y se hacen concesiones recíprocas. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001; Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, “La frontera habitable. Más allá del universalismo y el particularismo”, en *Devenires...*, pp.96-97.

³³ Michel Maffesoli, “Las culturas comunitarias”, en Salvador Giner y Riccardo Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia...*, pp.103, 106.

prestan. De este modo todo es medio y nada puede ser fin en sí mismo. Ni siquiera el ser humano, pues éste relativismo de los valores y de lo valioso afecta al sujeto de la evaluación que termina siendo solo portador de valores y en cuanto tal sometido al instrumentalismo que él mismo pone en movimiento. Simplemente se trata de sujetos consumidores que buscan intercambios ventajosos y en esta actividad pragmática agota la dimensión pública en que deben expresar su humanidad.³⁴ Y a ello le podríamos añadir de acuerdo con Victoria Camps, que efectivamente, nuestras sociedades economizadas e informatizadas están viviendo un renacimiento de las exigencias éticas, aunque en realidad se trata de un renacimiento más o menos frívolo, cínico porque la ética que reclama nuestro tiempo es sobre todo una ética aplicada.³⁵

1.4. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN UNIVERSALISMO RECONOCEDOR DE LAS DIFERENCIAS

Frente a las posturas teóricas radicales extremistas tanto del universalismo como del particularismo, existen otras visiones que podríamos denominar intermedias o conciliadoras defendidas por varios estudiosos en el tema, como los citados líneas arriba, quienes coincidiendo en que no hay ninguna razón para renunciar a la universalidad del género humano y por lo tanto, a la idea del bien común, se oponen tanto al universalismo radical como al relativismo cultural. Al primero porque no da lugar alguno a las diferencias, y al segundo, porque adoptando tal visión teórica se corre el riesgo de poder justificarlo todo en nombre del contexto, sea cultural, histórico o religioso. Entre las distintas visiones que existen sobre el tema en cuestión, vale la pena mencionar algunas como la del filósofo alemán Paul Feyerabend, quien defiende las posiciones anti sistemáticas que le hicieron célebre con respecto al conocimiento científico al tiempo que afirma una posición universalista. Este filósofo sostiene que si el objetivismo (epistemológico, científico, moral) es una quimera, el relativismo también lo es.³⁶ Salvador Giner, también sigue por la senda universalista e intenta dilucidar de qué forma la pluralidad de concepciones y la producción económico o política de intereses particulares discrepantes no sólo es

³⁴ Jorge Dotti, “¿Lógica de los valores, permanencia de lo político? Inquietudes y dilemas”, en Salvador Giner y Riccardo Scartezzini, *Universalidad y diferencia...*, pp.114-115, 107,123.

³⁵ Victoria Camps. “La universalidad ética y sus enemigos”, en: Salvador Giner y Riccardo Scartezzini, *Universalidad y diferencia...*, pp.147, 152.

³⁶ Paul Feyerabend, “Contra la infabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras”, en Salvador Giner y Riccardo Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia...*, pp.33-42.

compatible con valores universalizables para nuestra época, sino que permite la identificación con ellos. Hugo Celso Felipe Mancilla, por su parte, estudia la confrontación entre los principios universalistas particularistas en lo que respecta a la construcción de identidades colectivas y nacionalidades (con especial referencia al Tercer Mundo) y propone como alternativa la posibilidad de una síntesis fructífera.³⁷ En tanto Mauricio Beuchot explica cómo ambos extremos universalismo y particularismo o relativismo, pueden ser peligrosos para la vida y la existencia humana y propone como solución un pluralismo cultural o multiculturalismo bien planteado como postura intermedia y moderada entre esos dos extremos.³⁸

Juan Álvarez-Cienfuegos, destaca por su parte, que para encarar en la actualidad el problema de lo universal y lo particular, no basta explicar la universalidad del ser humano solamente desde el aspecto biológico, porque éste es también cultural, por lo que se debe tomar en cuenta el lenguaje, la técnica y las relaciones de parentesco. De ahí que su universalidad sea paradójica y esté constituida por particulares. “Nos atreveríamos a decir que su universalidad, en caso de que así podamos expresarnos, vendría dada por el conjunto de particularidades”.³⁹ El problema que se plantea entonces es como acceder a esa universalidad, en cuya construcción deben tomarse en cuenta varios aspectos; entre ellos –de acuerdo con Cienfuegos- que todos los seres humanos pertenecemos a una misma especie, no sólo por nuestras características biológicas, sino también porque tenemos la capacidad de diálogo y entendimiento aunque pertenezcamos a diferentes grupos. Aquí no se trataría de renunciar por

³⁷ Felipe Mancilla destaca que por un lado tenemos, los principios universalistas basados generalmente en el racionalismo clásico y la Ilustración, cuyo representante más conspicuo en el campo de la filosofía comparativa de la historia fue el Marqués de Condorcet. A esta corriente se le puede achacar una comparación entre las ciencias naturales y ciencias sociales, un optimismo histórico acrítico y una clara tendencia niveladora y centralizadora, en tanto que, los principios particularista, relativistas y parcialmente tradicionalistas, que sostienen la autonomía de las ciencias sociales y que buscan comprender la verdad inherente a las culturas llamadas arcaicas y extraeuropeas mediante un impulso intuitivo y reconstructivo (G.B. Vico y J G Herder). Mediante una crítica de ambas corrientes, el autor cree posible una síntesis fructífera de ambos principios considerados como complementarios, sobre todo, en sus versiones moderadas: la ética universal (en especial los derechos humanos), sería la base para un derecho efectivo a la diferencia. Felipe Mancilla, Hugo Celso. “La controversia entre universalismo y particularismo y la posibilidad de una síntesis fructífera”, en *Cuadernos sobre Vico*, ISSN, 1130-7498, No.9-10, 1998-1999, pp.259-270.

³⁸ Beuchot explica que el problema de la diversidad cultural se plantea sobre todo en la filosofía política pero hunde sus raíces en la antropología filosófica, en la filosofía del hombre. La pregunta de si se tiene una idea homogénea o diferenciada del ser humano, nos lleva a dos posturas opuestas al responderla. La asunción de la primera, nos lleva al unitarismo o universalismo absoluto del ser humano que sostiene que sólo puede haber un tipo de hombre, una sola cultura, y si optamos por la segunda, desembocamos en el particularismo o relativismo que sostiene que no puede haber nada común en el hombre, pues solo existe lo diferencial en cada cultura. De ahí la necesidad de adoptar un pluralismo cultural o multiculturalismo como una alternativa viable a esas dos posturas. Mauricio Beuchot, “La filosofía ante el pluralismo cultural”, en *Filosofía*, septiembre 18, 2010 (página electrónica).

³⁹ Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, “La frontera habitable. Más allá del universalismo y el particularismo”, en *Devenires...*, pp.104, 105.

completo a la propia particularidad, sino todo lo contrario, de ir profundizando en ella buscando nuestra universalidad. Tampoco se trataría de rechazar a las culturas extranjeras, pero de ninguna manera, someterse a ellas, sino de ver que, al igual que la nuestra, son otras expresiones de lo universal con las que podemos dialogar, esforzándonos por tender puentes comunicacionales para llegar a un entendimiento común.⁴⁰ A partir de la aceptación de la hibridación que se da entre las culturas -tema que aborda Néstor García Canclini-, Cienfuegos menciona que dicho fenómeno sociocultural nos hace concluir que en la actualidad las culturas son de frontera: las artes se desarrollan en relación con otras artes, las artesanías migran del campo a la ciudad; las películas, los videos, las canciones que narran acontecimientos de un pueblo son intercambiadas con otros. Así las culturas pierden la relación exclusiva con su territorio, pero ganan en comunicación y conocimiento. Y para sustentar con mayor fuerza el carácter fronterizo del ser humano, recurre a Eugenio Trías, quien desde hace algún tiempo, se ha dedicado a construir una filosofía del límite, que da cuenta de lo que a su juicio es la característica más relevante de la razón: la de ser fronteriza y concebir al ser humano como habitante de la frontera.⁴¹ Para el filósofo catalán, el imperativo ético de la condición humana es no solo conocer el límite sino saber ser en el límite, es decir en la frontera o el paso, la línea que divide y a la vez relaciona lo que está de este lado (la proporción, el equilibrio) contra lo que está del otro lado, la desproporción, el extravío”.⁴²

Afortunadamente, hay avances importantes que no deben demeritarse por el solo hecho de verse pequeños frente a la magnitud de las necesidades que imperan hoy en día. En los últimos años,

⁴⁰ *Ídem*. Para defender su postura intermedia frente a la dicotomía universalidad y diferencia, Juan Álvarez-Cienfuegos, analiza este tema con base a varios autores, como Tzvetan Todorov, Michael Carrithers, Néstor García Canclini y Eugenio Trías.

⁴¹ Como se ha venido planteando a lo largo de este trabajo investigativo, estamos inmersos entre falsos universalismos que defienden ciertas formas economicistas y tecnológicas de globalización y al mismo tiempo, por radicales particularismos que promueven ciertos modos de integristas o fundamentalismos religiosos y/o nacionalistas. Posturas extremistas que debemos de analizar a través de la creación de nuevos marcos conceptuales y categoriales, que nos lleven a repensar esas visiones extremas y a dejar de ver esa relación dicotómica (universal-particular) como contrapuesta. A ello contribuye la Filosofía del Límite de Eugenio Trías, toda vez que –como menciona Cienfuegos- dicho pensamiento es un campo abierto a la generación de nuevos modos de pensar lo comunitario y lo personal, al introducir inflexiones conceptuales que pueden tener verdadera relevancia en el ámbito de las ideas cívicas y políticas. Esta propuesta se suma a otras más que -aunque se están desarrollando desde diversos ámbitos- perciben al ser humano como fronterizo y por lo tanto a la frontera como hábitat. Para Cienfuegos, quizá ésta idea de la filosofía del límite resulte ser fecunda, al plantear nuevas posibilidades para superar tanto los fríos universalismos, como los excesivos particularismos. Empero, aunque esto implica mayores discusiones y análisis teóricos, Cienfuegos no deja de advertir el asunto más difícil será buscar alternativas prácticas, concretas capaces de llevar adelante esos proyectos teóricos, teniendo presente la complejidad de nuestro mundo, los graves desequilibrios sociales y el desigual acceso a los medios económicos y culturales de los diversos pueblos que pueblan nuestro planeta. *Ibidem.*, pp.112-113.

⁴² Mario Teodoro Ramírez. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p.34.

teniendo en cuenta la tensión entre el particularismo y el universalismo y en pro de su reconciliación y convivencia sana, se vienen haciendo esfuerzos por incorporar las particularidades o diferencia a la visión universal que se ha tenido del ser humano. Un ejemplo de ello, en el campo político, es decir, práctico, se muestra en el plano de las relaciones internacionales entre los países miembros de organizaciones internacionales,⁴³ y concretamente en que varias de las nuevas declaraciones sobre los derechos humanos están tomando en cuenta la tensión entre el universalismo y el particularismo. Todas ellas, retoman sus bases, buscan fundamento y reconocen su origen en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 -que enarbola, de acuerdo a las necesidades de esa época, la igualdad básica de todos los humanos y las libertades políticas-, y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 -que refieren que la libertad, paz y justicia en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana-.⁴⁴ Concretamente, la Declaración y Programa de Acción de La Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena 1993, a la que alude Álvarez Cienfuegos, concede una especial importancia a los derechos de las mujeres, de los niños y de los pueblos, y desde luego, reafirmando su visión universalista, reconoce el firme compromiso de todos los Estados de cumplir sus obligaciones de promover el respeto universal, así como la observancia y protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de todos de conformidad con la Carta de Las Naciones Unidas y otros instrumentos relativos a los derechos humanos y el derecho internacional. El carácter universal de esos derechos queda al descubierto por completo. La Declaración de Viena intenta plasmar la preocupación actual de la defensa de unos derechos universales, sin olvidar al mismo tiempo las particularidades de cada grupo humano. Los derechos humanos tienen a la vez por objeto expresar

⁴³ La oscilación entre universalismo y relativismo también se muestra en el plano de las relaciones internacionales donde se desarrollan, o más bien, deberían desarrollarse dichas relaciones en condiciones de igualdad, a través de organismos creados como parte de este gran proyecto cosmopolita. Tal es el caso de la ONU, la FAO, la UNICEF, la OMS, Cruz Roja, etc.

⁴⁴ El universalismo político es defensor del estado liberal que se fundamenta en la doctrina de los derechos naturales universales del hombre. Ideario que inspiró a los revolucionarios del siglo XVIII, cuyas ideas están ligadas a la Teoría del Contrato Social de Juan Jacobo Rousseau, según la cual el poder sólo es legítimo si está basado en el consenso de los que se vaya a gobernar. El presupuesto básico del Estado Liberal es la doctrina de los derechos del hombre elaborada por la escuela del derecho natural. Esta doctrina estipula que todos los hombres tienen por naturaleza algunos derechos fundamentales, como el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, a la felicidad que el estado debe garantizar. Así es como desde hace dos siglos del moderno racionalismo occidental han privado los tres grandes principios de libertad, igualdad y fraternidad, y todavía hoy funcionan como legitimadores de las organizaciones e instituciones políticas occidentales. Tales universales han constituido a lo largo de la historia un marco de valores y principios válidos para todos los hombres en cualquier tiempo y lugar. Pero, se podría decir que, en los hechos éstos se han realizado solo en la matriz cultural que los generó. Por lo mismo, es que se observa que la era global, marcada por la irrupción de irreductibles diferencias ético-culturales, la conservación de estos principios universales constituye un verdadero desafío. Así es como la historia nos muestra que la sociedad y el pensamiento se han tenido que ir resolviendo entre el polo de la unidad y el de la multiplicidad. Victoria Camps, “El derecho a la diferencia”, en León Olivé (compil.), *Ética y diversidad cultural*. México, UNAM-FCE, 1993, (1ª edic.), p.85.

mandamientos inmutables y enunciar un momento de la conciencia histórica. Así pues, son a un tiempo, absolutos y puntuales.⁴⁵

Con relación a ese mismo tema, Victoria Camps recuerda que cuando se cumplió el bicentenario de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, un grupo de jóvenes representantes de todo el mundo hizo pública una Declaración nueva, en la que se subrayó -entre otras cosas- el valor de las “diferencias particulares”, un nuevo derecho no contemplado en la Declaración de 1789 que enarbolaba otras reivindicaciones entonces más urgentes encaminadas a reconocer la igualdad básica de todos los humanos y las libertades políticas. De esta manera es como el valor de las diferencias aparece después de que han sido aceptados teóricamente los derechos anteriores, y en cierto modo, como réplica de los mismos.⁴⁶ La diferencia, sin embargo, parece oponerse y contradecir el sentido universal inherente a la ética, cuya función es delimitar algo así como “la idea común de humanidad”. A esta idea pertenecen valores y derechos como la libertad, la igualdad, la justicia y la paz, la dignidad y la educación. Y ninguno de ellos permite ser entendido como peculiar de un grupo o de un momento histórico. Desde la perspectiva de Camps “son valores y derechos históricamente reconocidos y conquistados. Y, por lo mismo, universalizables: quien reniegue de ellos o pretenda desarrollarse a sus espaldas lo hace también a espaldas de la ética”.⁴⁷ Esa innegable tendencia hacia la conquista y el reconocimiento de lo universal también va acompañada de la convicción de que la ética nace del conflicto entre lo universal y lo particular, entre lo establecido por la ley o la costumbre, y el individuo que se siente maltratado hecho de lado por esas leyes y costumbres. Así, Camps destaca que nuestro tiempo ha consagrado el valor indiscutible de la democracia liberal, el triunfo del liberalismo político y económico sobre cualquier utopía social. Y que, pese a que los contrasentidos son muchos, debe afirmarse la realidad del progreso de Occidente, pero añadiendo enseguida que la idea de progreso como todas las ideas morales funciona sólo porque es ambigua. De ahí que, si no sabemos a dónde vamos, sí sabemos de dónde venimos, cuál es nuestro pasado y qué enseñanzas de nuestra cultura

⁴⁵ La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, fundamenta esos derechos acudiendo al iusnaturalismo moderno, es decir, afirma que es inherente a la naturaleza humana el ser sujeto de esos derechos. Pero, como esta concepción del ser humano y de sus derechos puede llevar a contradicciones teóricas y conflictos prácticos, las nuevas declaraciones incorporan y argumentan derechos concretos derivados de preocupaciones socioculturales actuales. “Se trata de una universalidad que echa sus raíces en la concepción ilustrada de los derechos naturales presente en las declaraciones del siglo XVIII, aunque con matices, y que se prolonga en los grandes documentos posteriores, si bien por un lado, debilitando al iusnaturalismo (¿o dejándolo en su mínimo imprescindible?), y por otro, abriendo nuevas perspectivas especialmente desde la atención mayor a la diversidad cultural”. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, “La frontera habitable. Más allá del universalismo y el particularismo”, en *Devenires...*, pp.105-106.

⁴⁶ Victoria Camps, “El derecho a la diferencia”, en León Olivé (compil.), *Ética y diversidad cultural...*, p.85.

⁴⁷ *Ibidem.*, pp.85, 86, 88.

queremos mantener y conservar. Y es ese pasado el punto de apoyo que nos permite rechazar el relativismo cultural radical que hace imposible cualquier juicio de valor. Por último, concluye que existen unos valores éticos universales, y existen a su vez, unos valores culturales que merecen ser conservados porque valen por sí mismos. Lo que hay que hacer entonces es tratar de precisar esa exigencia de universalidad; sobre todo hoy en día cuando aplaudimos el empeño de la filosofía en olvidarse de los absolutos. Hablar de ética hoy en día es hablar mayormente de justicia, es decir, de los principios, las condiciones y los contenidos que han de definir a una sociedad justa. La justicia es un bien transcultural, es el reconocimiento y el respeto a la dignidad e integridad de cada uno y el rechazo de la situación de dominio y violencia. Por ende, ambas, justicia y ética poseen un mismo universo de discurso.⁴⁸

Aunado a los anteriores planteamientos, en la defensa de un universalismo incluyente y reconecedor de las diferencias habría que hacer las siguientes consideraciones. Tomar en cuenta que el problema de la relación entre el universalismo y la diferencia plantea la necesidad de una reflexión filosófica sobre este asunto que busque desarrollar un discurso, que sustente filosóficamente, una alternativa democrática para nuestras sociedades y culturas contemporáneas, en condiciones de expansión de la fragmentariedad y la diferencia, fomentando un diálogo entre universalistas y los defensores de las diferencias. También considerar que la actual crisis del universalismo o de la universalidad moderna no necesariamente desemboca o debe desembocar en una posterior manifestación del relativismo cultural, o bien, oponerse a él en un persistente vaivén entre las dos posturas. Más bien puede ser verdad lo contrario. La crisis actual del universalismo cultural puede conducir a la exasperación de nuevos particularismos, que son todo, menos relativismo cultural. En la reivindicación de las propias raíces (culturales, históricas, biológicas, o de otro tipo) que con frecuencia se proyectan hacia adelante, como identidad futura, no se afirma ciertamente lo que es relativo sino más bien aquello que parece tener carácter de absoluto (aquello que no es negociable). De hecho esto es lo que está ocurriendo en la sociedad presente.

El universalismo entra en crisis en cuanto cae en adhesiones particularistas, que son demandas de certezas (seguridades) a corto plazo. Y de igual manera, considerar que –como plantea Pierpaolo Donati-, aunque muchos han afirmado que el fin del universalismo de las ideologías modernas lleva consigo hoy en el mundo –en especial en Europa-, el culto del cuerpo y de la sangre, un nuevo tribalismo, el resurgimiento del racismo, etc. no han hecho un análisis más concienzudo de la realidad

⁴⁸*Ídem.*

actual posmoderna, pues se debe tomar en cuenta que el universalismo no es una forma de pensamiento negativa.⁴⁹ Y tomar en cuenta que, como plantea Victoria Camps, existen unos valores éticos universales, y existen a su vez, unos valores culturales que merecen ser conservados porque valen por sí mismos, por lo que se debe tratar de precisar esa exigencia de universalidad; sobre todo hoy en día cuando aplaudimos el empeño de la filosofía en olvidarse de los absolutos.⁵⁰ Que, además -como destaca Pierpaolo Donati y desarrolla Mario Teodoro Ramírez en su obra ya mencionada “Varios universalismos (2002)-, no existe, ni ha existido ni existirá un solo pensamiento universal o universalismo sino muchos universalismos, o bien, muchas concepciones de lo universal. Es cierto que termina una concepción de universalidad que va desde el siglo XIII hasta nuestros días, pero no por ello se debe decretar la muerte de la concepción de universalidad que siempre ha acompañado al ser humano. La universalidad existe y seguirá existiendo de distintas formas visión universal. Más bien, se puede hablar que la universalidad está y puede adoptar nuevas y distintas formas. Ello se observa hoy en día con el mismo universalismo posmoderno que va construyendo nueva día sus ritos y mitos. Y tras ellos, también hay indudablemente nuevos particularismos (que son tales siempre desde un cierto punto de vista, o sea, en relación a algo).

Algunos puntos de vista degeneran en formas que podríamos ver como negativas en tanto que otros puntos de vista particulares toman la vía de la construcción de nuevas formas de vida universalistas, de una nueva universalidad plural y diferenciada. Habrá que ver que se trataría de optar no por un universalismo clásico, europeísta y normativo, ni por la globalización norteamericana y descarnadamente carente de toda finalidad y sentido trascendente, pero tampoco por un particularismo ideologizado de las identidades nacionales modernas, sino por un universalismo reconecedor e incorporador de las diferencias. Aquí habrá que considerar que el universalismo no tiene por qué identificarse con “eurocentrismo”, por el hecho de que el universalismo eurocentrista haya dominado en la historia de Europa y el mundo. Éste no es ni ha sido el único que ha existido en la cultura europea. Tampoco implica que todo universalismo sea necesariamente eurocéntrico o una derivación del pensamiento eurocéntrico. Ni tampoco significa que toda forma de pensamiento universalista surgida en Europa sea eurocéntrica o sospechosa de intencionalidad instrumental. El universalismo no es coto exclusivo de la dominación, de los poderosos, de los opresores; no es cultura e ideología del norte, eurocéntrica, occidental, monológica y monocultural: bien puede construirse un universalismo de

49 Pierpaolo Donati, “Lo posmoderno y la diferenciación de lo universal”, en Salvador Giner y Riccardo Scartezzini, (eds.) *Universalidad y diferencia...*, pp.125-128,135.

50 Victoria Camps, “El derecho a la diferencia”, en León Olivé (compil.), *Ética y diversidad cultural...*, p.88.

los excluidos, de los oprimidos, multicultural, dialógico, desde el Sur, desde el Oriente; un universalismo crítico, compresor y comprensivo, generoso, verdaderamente humano, efectivamente universal.⁵¹ Tomar en cuenta que, universalismo no significa necesariamente uniformismo, homogeneización o nivelación de los seres humanos y sus culturas, según un mismo concepto o un mismo estándar normativo. Y que reconocer la diferencia no tiene que implicar desconocer lo común, las semejanzas, las relaciones, los encuentros. Por lo tanto, esto significa que universalismo y reconocimiento de la pluralidad y diversidad culturales no son posturas necesariamente irreconciliables o contradictorias.⁵²

Teniendo presente las consideraciones anteriores entre otras más que pudieran surgir, se puede deducir que es necesario y posible así un pensamiento universalista que asuma la diferencia, la diversidad y pluralidad culturales como un valor superior, toda vez que reconoce simplemente nuestra naturaleza diversa que caracteriza lo común humano. Porque, efectivamente, lo universal -como escribe Marco Arturo Toscano-, nos ofrece a todos los seres humanos, un sentido, una dirección, una orientación, una senda firme y segura, nos proporciona una meta a alcanzar, un objetivo con el cual comprometernos, nos ofrece un sentido de totalidad y de resguardo, de solidaridad y sustento.⁵³ De ahí que es posible -como asienta el Raúl Garcés- que el debate sobre el valor del universalismo abstracto y el particularismo empírico, entre el universalismo tecnológico y el multiculturalismo relativista pueda ser superado mediante la formulación de una idea de universalismo cultural que conlleve al reconocimiento de lo universal en las diferentes experiencias espirituales y las vivencias, mediante una relación práctica y dialógica que logre comunicar y comprender la mutua relación entre las diversas culturas. “El propósito de formular un nuevo universalismo cultural, capaz de incorporar e integrar las posiciones relativistas y superar críticamente al universalismo ideológico, es uno de los proyectos de una filosofía por venir que ya se encuentra entre nosotros. Mediante ella hay que intentar criticar el esquema de la racionalidad tecnológica desde una perspectiva cultural, e incluso pluriversal; esto es que se asume como necesariamente intercultural y abiertamente universal.⁵⁴ No se trata de cuestionar la

⁵¹ *Ibidem.*, pp.44-45.

⁵² *Idem.*

⁵³ Marco Arturo Toscano, “México, lo universal y la globalización”, en *Devenires...*, p.55.

⁵⁴ Una de las direcciones de la interculturalidad la representa, entre otros, Raúl Fomet Betauncourt, para quien la interculturalidad significa la posibilidad de entrar en diálogo con otras tradiciones. Para ello, hace la propuesta de ligar los ideales críticos y emancipadores de la filosofía a un programa de elaboración teórica intercultural, a fin de evitar las recaídas de siempre de la razón filosófica en el etnocentrismo (eurocentrista). A partir de sus estudios y reflexiones sobre el ser y el sentido de la filosofía latinoamericana, el filósofo cubano residente en Alemania, apela a una transformación interculturalista del concepto de filosofía. Se trata desde su punto de vista, de priorizar el diálogo interfilosófico e

actividad tecnológica concreta ni anular la pertinencia de la autonomía de las culturas particulares, sino de ir desmitificando el modelo racional e ideológico que reduce la diversidad cultural y la existencia humana a unas premisas pseudouniversales, instrumentales y totalitarias".⁵⁵

Una filosofía por venir a la que también le otorga un papel primordial el filósofo Mario Teodoro Ramírez al plantear la necesidad de reflexionar desde éste nuevo universalismo, en especial hoy en día en que nuestro mundo globalizado refleja que “la humanidad está llegando a su límite”.⁵⁶ Hecho sumamente preocupante “que exige a la filosofía un análisis serio y profundo sobre nuestra realidad y destino; y que, por lo mismo, representa un gran reto a la filosofía consistente en: rediseñar o al menos discutir el sentido de un nuevo universalismo (práctico, culturalista), acorde con las nuevas condiciones y exigencias de nuestra época, que sea capaz al mismo tiempo, de integrar y comprender las posturas relativistas extremas y de evadir críticamente cualquiera de las formas de universalismo existentes,

intercultural sobre el discurso meramente abstracto y que se pretende culturalmente neutral, como camino para la constitución de un pensamiento verdaderamente multicultural. Por ende, su sentencia es que sólo mediante una reconstitución interculturalista de la filosofía ésta podrá constituirse efectivamente en el medio para valorar y orientar el diálogo de las culturas y apuntar a la solución de los problemas de la humanidad contemporánea, en la diversidad de sus tradiciones y modos de vida. Con relación a estos planteamientos, consúltense sus ensayos siguientes: “Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural” en *Revista de Filosofía Latinoamericana y de ciencias Sociales*. Año IX. N°19. 2° época. Bs.As. 1994, pp.61-70; *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*, Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie Serie Monografías. Tomo 36, Aachen, 2003; y por último, “*Los supuestos filosóficos del diálogo intercultural*”, donde propone entre otras cosas, “como principios o categorías filosófico-antropológicas el concepto del ser humano como universal singular, es decir como un ser que siempre se forma en una cultura determinada y está en una situación singular, pero que siempre tiene la capacidad de transculturizarse o universalizarse y de ser comprendido como tal”. Esto último, citado en el libro de Mario Teodoro Ramírez *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp.97-98. También en esta obra se cita al filósofo contemporáneo español José Antonio Pérez Tapias, quien hace una reconstrucción de la ‘teoría crítica’ y a partir de ésta propone una serie de lineamientos básicos para realizar un modelo normativo de la interculturalidad de carácter transcultural. Dicho modelo busca superar las posturas relativistas y reformular con sentido crítico el universalismo. De esta forma, “contra todo universalismo meramente formal y todo racionalismo puramente instrumental, se busca recuperar el sentido ético-emancipador del universalismo y de los conceptos de racionalidad y de progreso humano...Se trata de optar por una racionalidad crítica que retoma valores universales interhumanos –autonomía, justicia, libertad- como ideales para toda cultura y toda práctica intercultural y que asume de un modo decidido el cuestionamiento de todas las formas de injusticia, dominación y opresión que se dan en el mundo real”. *Ibidem.*, pp.96-97.

⁵⁵ Para clarificar su propuesta de reflexionar sobre la posibilidad de un universalismo cultural versus universalismo ideológico como una alternativa viable, Raúl Garcés hace las siguientes acotaciones respecto del concepto de cultura y de la noción misma de universalismo cultural. Así explica que “Concebimos a una cultura... en donde es posible poner en contacto mundos diversos y universos abiertos, experiencias y vivencias prácticas, representaciones simbólicas y relaciones intersubjetivas que hacen posible el diálogo y la comprensión entre las distintas culturas...la mundialización operada durante los últimos cuatro siglos nos muestra y exige una concepción universalista de la cultura que posibilite el dialogo y la comprensión, la interacción y la vida práctico-social entre las más variadas y diferentes irreductibles y diversas formaciones culturales. Incluso, la misma historia universal nos ha mostrado que las culturas se relacionan de las formas más variadas, afortunadas y lamentables unas veces chocando y otras complementándose, las más de las veces entrecruzándose y las peores, superponiéndose a las demás, pero, por alguna misteriosa aspiración de universalidad autocrítica, las culturas se van corrigiendo y aprendiendo unas de otras, alimentándose y cultivando”. Raúl Garcés Noblecia, “Universalismo Cultural y globalización técnica”, en *Devenires...*, pp.136-137.

⁵⁶ Mario Teodoro Ramírez, “Varios universalismos”, en *Devenires...*, pp.41

todas ellas sospechosas de parcialidad etnocéntrica e ideológica...”⁵⁷ Para Mario Teodoro Ramírez el problema no radica en la existencia de una pluralidad de particularismos enfrentados a un universal abstracto y dominante, sino más bien en la existencia de “varios universalismos”. De ahí que la discusión filosófica importante no es sobre la relación y conflicto entre universalismo o particularismo (o relativismo, pluralismo, multiculturalismo, etc.), sino más bien entre “cuál universalismo, cuál proyección universal del pensamiento es la que nos conviene elegir y asumir, cuáles suposiciones, concepciones, tradiciones intelectuales, ideales normativos, etc., nos importa sostener y defender”.⁵⁸ Y obviamente que este trabajo compete a la filosofía: “es tarea de la filosofía reflexionar sobre una nueva forma de pensamiento universal, capaz de integrar los nuevos componentes de la cultura mundial de nuestra época, de asumir los valores, las ideas y las prácticas pluralistas y multiculturalistas del mundo contemporáneo, de responder a las críticas realizadas contra los universalismos existentes y de volver a plantear el problema de la unidad”.⁵⁹ Esta convicción lleva al filósofo en mención a establecer los lineamientos generales a seguir, al destacar que dicha discusión filosófica “debe ser retomada en el

⁵⁷ *Ibidem.* pp.41-43.

⁵⁸ Para Mario Teodoro Ramírez se tiene la impresión de que “el esquema ‘universal versus particulares’ –extraído de la lógica y la teoría del conocimiento más rancias- que ha subterfugado la comprensión y la discusión de los problemas de las relaciones de los problemas interculturales es erróneo y debe ser sustituido por un esquema más problemático pero más provocador y teóricamente productivo: el esquema universal versus universales. Lo que naturalmente no resuelve el problema del relativismo, sino que, por el contrario, lo eleva a su máxima potencia. pasamos de una relatividad fácil a una relatividad difícil, es decir, de un relativismo de lo particular... a un relativismo de lo universal, de los marcos conceptuales, las formas de pensamiento o las culturas, donde precisamente no tenemos un criterio o marco común preestablecido para hacer, como se dice desde Kuhn, conmensurables y reductibles diversas visiones de lo universal... No lo tenemos -y esta constatación sería para nosotros una exigencia de principio pero a la vez, un encaminamiento hacia la posible resolución del problema- no excluye sin embargo que lo podamos llegar a tener, ciertamente no en la forma de una teoría sino de una meta-teoría que ya no sería en verdad teoría”. *Ibidem.*, pp.44-45.

⁵⁹ Apoyándose en la historia del desarrollo cultural e ideológico de la humanidad, Mario Teodoro Ramírez distingue tres tipos básicos de universalismo según el criterio o los supuestos básicos con que ellos operan: universalismo de la verdad (metafísico), universalismo de la eficacia (formal) y universalismo fenomenológico o de la experiencia (universalismo de lo común, dialógico, multiculturalista y práctico cultural), mismos que explica para fundamentar como alternativa viable al tercero. Asienta que sería tarea de un nuevo universalismo alternativo a los hasta ahora reconocidos, ver la posibilidad de regresar a un universalismo material, cognitivo, pero con carácter descentradamente crítico, capaz de sobreponerse a las ilusiones y los equívocos del pensamiento metafísico, y de tener la capacidad de responder a los cuestionamientos planteados por todas las formas de relativismo y pluralismo. “No se trataría ya de un universalismo de la verdad o metafísico, esto es, de un universalismo que creyera posible proporcionar una determinación positiva e intelectual de lo común, una definición del ser verdadero, un saber pues de la cosa en sí; ni de ese universalismo hipercrítico de la modernidad (universalismo de la eficacia o formal) que renuncia a todo compromiso cognoscitivo y a toda comprensión de lo que es para dejarnos únicamente reglas y procedimientos, métodos y formas, para orientar y dirigir desde fuera la praxis real y las relaciones interculturales. Se trataría de un universalismo capaz de rodear tanto la razón material de los antiguos como la razón procedimental de los modernos, en pos de una racionalidad práctico-vital y un pensar activo y creativo, de un comprender comprometido. Se trataría de un universalismo experiencial (universalismo fenomenológico); multicultural: que encuentra en la multiplicidad de culturas existentes la más excelsa expresión de lo humano universal (universalismo multicultural); y práctico-culturalista: que asume que el desarrollo de las dimensiones concretas, afectivas y práctico-vitales de la cultura es el mejor fundamento para la construcción de la experiencia intercultural y para la integración y conformación de un mundo multicultural, de un mundo uno y múltiple (universalismo práctico-cultural)”. *Ídem.*

modo de una ‘confrontación’ de diversas propuestas universalistas tomando en cuenta por supuesto, la persistencia de posturas escépticamente relativistas que asumen desconsoladamente a la multiculturalidad como un mal menor, en lugar de hacerlo como se debiera: como la base de un nuevo y verdadero pensamiento universal, como la oportunidad que la historia humana nos ofrece, de seguir pensando, de seguir interrogando”.⁶⁰ Así concluye diciendo que: “después de la explosión –plenamente legítima– de posturas pluralistas, diferencialistas y particularistas que se han dado en la cultura, la vida social y el pensamiento de las últimas décadas del siglo XX; y de las múltiples críticas a las diversas formas de pensamiento y legitimación sociocultural universalista, es hora de volver con fuerza a la pregunta sobre la posibilidad de lo común (*Koiné*), de lo universal”.⁶¹ Trabajo filosófico que se justifica plenamente, toda vez que “el planteamiento de una posibilidad de un nuevo orden jurídico internacional requiere ser fundamentado en una concepción de la interculturalidad que sea capaz de hacer posibles a la vez la diferencia y la alteridad culturales y la unidad y composibilidad cultural (política, jurídica, ética) de la humanidad en su conjunto. Esto requiere esbozar al menos una visión universalista posteurocéntrica (postcolonial)”.⁶²

Este último señalamiento, es decir el de construir una visión universalista posteurocéntrica o poscolonial, tiene mucho sentido para América Latina y otros pueblos del mundo que han sido colonizados a lo largo de la historia de la humanidad; regiones en donde se ha venido imponiendo históricamente una visión imperial de lo universal a la que se acogen los ideólogos del colonialismo etnocéntrico y los tecnócratas de la sociedad de la información que buscan legitimar la superioridad racional de unas culturas sobre otras, de la racionalidad tecnológica sobre las diversas formas de interacción social y cultural, de la supremacía de las civilizaciones industrializadas sobre las

⁶⁰ *Ibidem.*, pp.60-61

⁶¹ *Ibidem.*, pp.41. “El diferencialismo cultural y una visión política crítica sobre el desfase internacional deben complementarse para evitar por igual un culturalismo séptico, política y éticamente irresponsable o un persistente universalismo que puede seguir todavía promoviendo formas necesarias y legítimas de colonización y dominación intercultural”. *Ibidem.*, p.41.

⁶² Plausiblemente, ya existen aportes teóricos importantes, como los de Luis Villoro –ampliamente analizados por Mario Teodoro Ramírez, en sus últimas obras –ya citadas en esta investigación– como: *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro* (2010) y *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro* (2011)–, quien en sus últimas publicaciones filosóficas, “pugna por la construcción de un nuevo orden jurídico internacional capaz de ir eliminando progresivamente la causa de la guerra: la situación de injusticia entre las naciones. En términos de su filosofía política se trata de construir a nivel mundial una asociación para el orden como fundamento o primer momento de una asociación para la libertad que apunte a un modelo igualitario y oriente las interrelaciones entre las naciones y los pueblos del mundo bajo la égida de una normatividad y estructura política mundial”. *Ibidem.*, pp.41-43. Cfr. Las siguientes obras de Villoro: “Globalización y terrorismo”, *La Jornada*, 8 de noviembre de 2001, p.8; *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 1997; *De la libertad a la comunidad*, México, Ariel, 2001; y “Estadios en el reconocimiento del otro”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, pp.155-168.

comunidades presuntamente disminuidas racional, científica, política y culturalmente. Desde la perspectiva crítica de la modernidad podemos emplear la idea de universalismo para referirnos a esta concepción homogénea que reduce las diversas culturas a un mismo criterio y estilo de vida civilizatorio, así como también para denunciar al eurocentrismo como una forma colonial e ideológica dominante.⁶³ Pero al hacerlo, también nos enfrentamos al riesgo de banalizar y desvirtuar el concepto de universalidad y desconocerla como una idea propia y legítimamente filosófica. Para evitar esto, como escribe Raúl Garcés, “Necesitamos recuperar aquella tradición filosófica para la cual la noción de universalidad no puede ser reducida a una mera voluntad de control racional e instinto abstracto de dominación de lo singular, sino que la idea de lo universal es la que hace posible la reflexión sobre lo general y su sentido, por la que podemos interrogar al propio pensamiento y preguntar por lo legítimo, justo y razonable. El concepto mismo de universal, o *universum*, remite a la idea de una comprensión de lo múltiple que no se opone a lo singular ni a lo inédito, a la apertura del sentido y la afirmación de las diferencias”.⁶⁴ Y a modo de alternativa, Garcés plantea una recuperación hermenéutica de los maestros de la universalidad, es decir, del pensamiento clásico griego y de la filosofía idealista alemana, ya que piensa, ésta nos mostraría que lo universal remite también a la comprensión de lo plural, incorporación de lo singular y apertura a lo diverso. Así veríamos que la idea de universalidad tiende a mostrarse siempre en oposición a lo particular fáctico y lo individual concreto, esto es como superación ideal de la realidad particular y empírica. En esto habría que reconsiderar—de nueva cuenta—que no hay una oposición entre lo singular y lo universal, entre la universalidad y la pluralidad, sino más bien, entre el sentido universal de las ideas y la individualidad física concreta, entre lo universal del preguntar filosófico y la conservación de lo particular empírico.

Con base en esto, se puede afirmar que existe la posibilidad de pensar y reconocer, de reflexionar y reformular la idea de universalidad en tanto reconocimiento de lo diverso y lo

⁶³ Debido a ello somos herederos de esta actitud crítica que desconfía de las distintas versiones de universalismo formuladas por el pensamiento idealista y colonialista, abstracto y dominante, cuyas pretensiones han sido a lo largo de la historia las de erigirse como el pensamiento único y verdadero, el de alcanzar una idea plena y total del ser, de la acción moral y de la existencia humana. Por ello, no es extraño que algunas orientaciones críticas del universalismo consideren que hacer filosofía significa rastrear, criticar y deconstruir las pretensiones universalistas del pensamiento griego, medieval e idealista alemán, que bajo diversas formas universalismo totalizante que se fueron sucediendo en el tiempo, renuevan sus intentos por determinar formal y materialmente una concepción racional de lo que es y lo que debe existir. En nuestros días, fieles a esa tradición crítica se continúa con la sospecha y la denuncia, la interpretación y desvalorización de las distintas modalidades que asume el universalismo ideológico, bajo sus versiones totalitarias e instrumentales, positivistas y tecnológicas que pretenden ofrecer una concepción irrefutable y última de la cultura y la vida humana, válida para todas las comunidades, los tiempos y los hombres independientemente de sus circunstancias, de su condición cultural e historia. Raúl Garcés Noblecía, “Universalismo Cultural y globalización técnica”, en *Devenires...*, p.133.

⁶⁴ *Ibidem.*, p.134.

desemejante, “repensar lo universal como apertura y libertad en tanto reincorporación de lo auténticamente ideal del pensamiento: la singularidad y la diferencia, la creatividad y lo inédito, la pluralidad y la intersubjetividad dialógica, la diversidad cultural como modalidades del universal intercambio simbólico y humano”.⁶⁵Ello es posible para filosofía. Marco Arturo Toscano, lo observa con nitidez cuando menciona que en la actualidad nacional e internacional existe la posibilidad de realizar un nuevo acontecimiento cultural que resuelva la confrontación entre lo universal y lo plural diverso; pero que, definitivamente, será en el plano ideal en donde habrá que desentrañar el sentido de la creación cultural, la superación crítica y creativa del nacionalismo y del universalismo como hasta hoy los hemos conocido, la posibilidad de la experiencia de una relación intercultural que no sea patrimonio exclusivo de nadie ni a nadie se le imponga.⁶⁶Y como ésta es labor y obra de la filosofía, tiene suma razón Mario Teodoro Ramírez, cuando afirma que ésta es precisamente, “la hora de la filosofía”,⁶⁷ porque sencillamente, es tarea de esta disciplina del conocimiento, el preguntarse por las ideas generales y universales; porque la filosofía tiene la responsabilidad, sobre todo en nuestra época globalizada, de volver a pensar –entre otras cosas- con un impulso renovado el sentido y el valor de la universalidad, de la racionalidad, de la cultura y la tecnología; porque necesitamos de un universalismo renovado y plural, es decir de un universalismo capaz de incorporar la pluralidad espiritual de las culturas; y porque, finalmente -como se fue puntualizando en este trabajo-, varios filósofos creen firmemente que aún podemos recuperar el significado del sentido universal del ser humano según la larga tradición filosófica que nos precede.⁶⁸

CAPÍTULO 2. MATRICES Y FUNDAMENTOS TEÓRICOS DEL PENSAMIENTO UNIVERSALISTA Y DE LA DIFERENCIA DE LEOPOLDO ZEA.

Como se trata en el primer capítulo de esta investigación, tanto la visión universalista como la particularista han coexistido juntas de alguna manera, implicándose mutuamente mediante en un proceso dialéctico y por lo tanto complejo, en el que parecieran no poder coexistir una sin la otra. En el campo de la filosofía, existen algunas corrientes que se podrían denominar universalistas como es el

⁶⁵*Ibidem.*, pp.134-135.

⁶⁶ Marco Arturo Toscano, “México, lo universal y la globalización”, en *Devenires...*, p.69.

⁶⁷ Mario Teodoro Ramírez, “Varios universalismos”..., p.40.

⁶⁸*Ídem.*

caso del estoicismo que sostiene este ideario. Igual pasa con el pensamiento político que también en Europa adoptó una visión universal. El universalismo moderno es heredero del proyecto cartesiano e ilustrado y del proceso civilizatorio que buscó extender el progreso y exportar la cultura occidental. En los últimos tiempos se ha venido dando un gran desarrollo de esta tradición que sumó al universalismo cristiano⁶⁹ el suyo propio, mantenida por los progresos cada vez mayores de la tecnología y de la investigación científica. Tradición que está basada en la universalidad de la razón, del sentido común y de la racionalidad práctica. Esta visión se construye con base al pensamiento de varios filósofos de la modernidad como Descartes, Hegel⁷⁰ y Kant.⁷¹

Posterior a la visión universalista cristiana y moderna (cartesiana-ilustrada), se añadió el universalismo marxista y otras variantes como la freudiana. Así el programa del universalismo moderno supuso históricamente el fin de las diferencias culturales, tanto en clave kantiana como en la marxista, así como la imposición de una sociedad perfecta cuyo contenido histórico se ha roto.⁷² Empero, el hecho de que esas grandes ideologías del Occidente Moderno –cristianismo, racionalismo y marxismo- tuvieran fundamentos universalistas no impidió el desarrollo de concepciones e instancias relativistas, que fueron erosionándolos: el universalismo cristiano fue corregido y relativizado por las guerras de religión y por las otras religiones; los universalismos ilustrado y marxista sufrieron la corrección historicista. En general, la filosofía del siglo XIX y XX se caracterizó por su crítica al universalismo entendido como un universalismo etnocentrista o eurocentrista, como una modalidad del

⁶⁹ Del lado de la religión (cristianismo, judaísmo, islam) se muestra una postura universalista a partir del supuesto del ser humano por Dios, consideran a la humanidad como perteneciente a una misma comunidad, aunque hablan de fieles y de infieles. Tal es el caso del cristianismo, cuya doctrina sostiene que “la humanidad es una”, en expresión de Bartolomé de Las Casas. Bajo este punto de vista, aunque no se comulgue con el cristianismo, por el hecho de pertenecer al género humano estamos sujetos a una determinada legislación impresa por Dios en cada uno de nosotros; constituirían lo que se llaman los preceptos de la ley natural; preceptos que se pueden alcanzar a la luz de la simple razón sin ayuda de la fe y la revelación. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, “La frontera habitable. Más allá del universalismo y el particularismo”, en *Devenires...*, p.101.

⁷⁰La idea de universalidad en la filosofía idealista de Hegel, se muestra con claridad en su libro *Filosofía de la historia universal*, en donde el filósofo alemán destaca que lo particular tiene su lugar propio en la historia, es un ser finito y como tal debe perecer. Es lo particular que se utiliza en la lucha y resulta en parte destruido; y de esa lucha y esa desaparición de lo particular, surge lo universal, lo que no debe perturbarnos. La idea de lo universal no se ofrece al conflicto, la lucha y el peligro; se mantiene apartada de todo ataque y daño y envía el combate a la pasión para que en él se consuma. Podríamos calificar como astucia de la razón a ese obrar por ella a las pasiones, ya que sólo la apariencia fenoménica es en parte nula y en parte positiva. Lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal; y los individuos son en consecuencia, sacrificados y abandonados. La idea paga tributo a la existencia y a la caducidad no por sí misma, sino por medio de las pasiones individuales

⁷¹ El filósofo alemán Emmanuel Kant -según recuerda Álvarez-Cienfuegos en su ensayo ya citado “La frontera habitable. Más allá del universalismo y del particularismo”-, planteó en el marco de los mejores ideales de la Ilustración, su programa cosmopolita de una “paz perpetua” entre las naciones, es decir, el proyecto de una sociedad mundial dirigida por la razón. Véase al respecto, su libros *Lo bello y lo sublime* y *La paz perpetua*.

⁷² Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, “La frontera habitable. Más allá del universalismo y el particularismo”, en *Devenires...*, pp.100, 101,102.

occidentalismo y al mismo tiempo, como una forma de tradicionalismo histórico. Diversos pensadores se encargaron de formular la denuncia de los rasgos metafísicos y abstractos de la filosofía desde sus orígenes (Parménides, Platón), la teología cristiana y el idealismo hegeliano. Para los maestros de la sospecha, sus predecesores y discípulos, Feuerbach y Marx, Kierkegaard y Nietzsche, Foucault y Deleuze, el universalismo alcanzaba en las ideas de Hegel una manera de pensar peligrosa y abstracta, carente de un auténtico valor emancipatorio; esto es, la concepción universalista hegeliana representaba la expresión más alta de la alienación de la filosofía y la inversión de las fuerzas constitutivas de la vida. Así las nuevas generaciones del pensamiento moderno y postmoderno heredaron esta actitud crítica que desconfía de las distintas versiones de universalismo formuladas por el pensamiento idealista y colonialista, abstracto y dominante venido de Europa, cuyas pretensiones son las de alcanzar una idea plena y total del ser, de la acción moral y de la existencia humana; en suma, del pensamiento único y verdadero.

Contra todo etnocentrismo o eurocentrismo disfrazado de universalismo de la mayor parte de los ilustrados, los nuevos pensadores e intelectuales, se alimentaron en mayor o menor medida, de casi todas las ideologías nacionalistas de los siglos XIX y XX, al reivindicar para sí una historia y una cultura propias y exclusivas que dotan de identidad a su propio grupo. Postura que desde la Antropología fue conocida como particularismo histórico,⁷³ y desde la filosofía como historicismo, siendo éste un caso de relativismo similar al antropológico. El historicismo al hacer del humano una criatura histórica, mina la idea de una única naturaleza humana y tiende a reducir la identidad de los seres humanos a la época y a la situación histórica en que éstos viven y operan. Nos remite a una concepción de la historia humana según la cual el devenir se define por la diversidad fundamental de las épocas y de las sociedades y, por consiguiente, por la pluralidad de los valores característicos de cada sociedad o de cada época. Una de las consecuencias de esta interpretación del pluralismo sería un

⁷³ Franz Boas (1815-1942) fue el iniciador e inspirador, desde la antropología de lo que se llama particularismo histórico. Al igual que otros defensores de esta visión, también está contra todo tipo de evolucionismo universalista característico del primer pensamiento antropológico del siglo XIX y principios del XX. A partir de sus estudios empíricos entre los indios de la costa noroeste de América del Norte y de sus investigaciones y enseñanzas antropológicas en la Universidad de Columbia, el antropólogo norteamericano concluyó desde su cuádruple enfoque antropológico –arqueología, antropología física, lingüística antropológica y antropología cultural-, que cada cultura proviene de otras y sufre una adaptación a su medio por lo que no hay un rasero universal para enjuiciar a las culturas, pues éstas son iguales y por lo mismo deben ser juzgadas de acuerdo a la cultura a la que pertenecen, y no según valoraciones externas. Varios son discípulos de Boas: Herskovits, Kroeber, Lowie, Radin, Mead, Benedict, Edward Sapir y su colaborador Benjamin Lee Whorf, etc. *Ibidem.*, pp.102-103.

relativismo de los valores, por oposición a la concepción del Siglo de las Luces, según la cual habría valores universales de la humanidad, vinculados al triunfo de la razón.⁷⁴

Para el interés de esta investigación, en este capítulo se hará breve referencia al pensamiento historicista del filósofo español José Ortega y Gasset y al de su discípulo, José Gaos, en especial respecto a sus posturas en torno al tema de la universalidad filosófica y la diferencia sociocultural. Recuérdese al respecto, que ambos filósofos españoles jugaron un papel primordial en la conformación de la filosofía latinoamericanista de la que forma parte importante el pensamiento del mexicano Leopoldo Zea.

2.1. EL HISTORICISMO ORTEGUIANO: UNA FILOSOFÍA CIRCUNSTANCIALISTA Y PERSPECTIVISTA QUE PONE EL ACENTO EN LA RELATIVIDAD DE LO UNIVERSAL Y LA UNIVERSALIDAD DE LO CONCRETO.

Sin duda alguna, la filosofía que más contribuye a formar y delinear el pensamiento de Zea es la de José Ortega y Gasset, quien a su vez, también es receptor directo del pensamiento basado en la preocupación por lo propio que ya venía manifestándose desde fines del siglo XVIII.⁷⁵ Pero, a diferencia del trabajo filosófico anterior, es con él que dichas ideas toman forma, sustento y rigor filosófico. Por ello, tal vez sin proponérselo o imaginarlo, es uno de los precursores más importantes de la filosofía nacida en América conocida como filosofía latinoamericana. Motivo por el cual, Leopoldo Zea y el otros pensadores latinoamericanos interesados sobre lo propio circunstancial, tienen una importante deuda intelectual con el pensamiento español, específicamente con Ortega y los filósofos españoles conocidos como los “*transterrados*”, llegados a México en la segunda mitad de la década de los treinta del siglo XX; sobre todo con José Gaos alumno de Ortega, del que se habla enseguida. Hecho que significa una amplia difusión del pensamiento europeo, español y orteguiano que viene a enriquecer con sus aportes la vida intelectual y filosófica de México y Latinoamérica.

Después de formarse y desarrollar varias disciplinas del conocimiento, Ortega elige a la filosofía como proyecto de vida y a España y a Europa como su preocupación y responsabilidad vital,

⁷⁴Helena Béjar, “Los pliegues de la apertura: Pluralismo, relativismo y modernidad”..., pp.183-184.

⁷⁵ Manuel Durán, *Ortega hoy*. México, Universidad Veracruzana, 1985, pp.13-14.

asumiendo así un compromiso intelectual con la época que le toca vivir, empeñándose en el logro de su sueño: la unificación cultural de España a Europa, es decir, su germanización o europeización cultural que conllevaría a la integración de una Confederación de Estados Europeos. Para este pensador, tanto el punto de partida como el de llegada de su pensamiento y de su preocupación filosófica es -como él mismo la llama: “su circunstancia”, su “vida circunstancial”, su “razón vital” y por lo tanto, su “razón histórica”: España.⁷⁶ Bajo esta visión y con base a una serie de categorías propias –que se abordan enseguida- Ortega desarrolla su pensamiento filosófico, cuyo objetivo central es descubrir el sentido de las cosas, concretamente, desvelar el sentido de España, su realidad circunstancial.

En ese andar y desandar por el conocimiento filosófico de su época, muy pronto va adoptando una concepción filosófica historicista –circunstancialista y perspectivista y raciovitalista –de la razón histórica y de la razón vital-, al irse dando cuenta de lo fugaz de las “verdades” filosóficas. De ahí que su pensamiento sea movilidad y dinamismo, por lo que no existen esencias inmóviles, absolutas y eternas sino vivencias razonadas y razones vividas. Con estas ideas inicia su labor desde el campo de la filosofía con admirable entrega, delineando a través de sus artículos, ensayos, cursos y obras realizadas a lo largo de su vida sus principales planteamientos respecto a su problemática nacional; trabajo intelectual que, con el tiempo, le otorga un destacado lugar no sólo en la historia cultural hispana sino también en la hispanoamericana. El historicismo de Ortega es circunstancialista y perspectivista; se desarrolla entre los años de 1914 y 1923, cuando éste centra su reflexión en su circunstancia inmediata: España. Circunstancialismo que, a decir del filósofo José Ferrater Mora, parece reducir toda visión del mundo a un lugar, un tiempo y una cultura. Ello explica el por qué la filosofía orteguiana se enmarca en un ya famoso aforismo –clave para el pensamiento latinoamericano-: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”.⁷⁷

En Ortega, la circunstancia asume un carácter estrictamente real, vivencial, vitalista, ya que cree que lo característico de la vida es encontrarse inmerso en una situación no abstracta, sino concreta, en su mundo. La circunstancia es la concreción, la condición de posibilidad de la vida misma, es la más indisoluble de todas las uniones: “El mundo es para mí y yo soy para el mundo... Mi yo tiene que habérselas con las cosas ya que concibe a las cosas como mundo vital, cosas que son para mí y mi vida y que cumplen por lo tanto la función de correspondencias prácticas –pragmáticas- de relevancias,

⁷⁶Ramón Xirau. *José Ortega y Gasset, razón histórica, razón vital, Velázquez, Goya y otros temas*. México, Colegio de México, 1996, p.7-8.

⁷⁷ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Obras Completas, tomo 1, México, Cátedra, 1987, (1ª edic. 1914), p. 322. En esta obra es donde aparece por vez primera esa frase nodal del filósofo español.

facilidades y dificultades”.⁷⁸ La concepción orteguiana del yo y el mundo plantea que la realidad radical, aquella con que me encuentro aparte de toda interpretación o teoría, es mi vida. Y la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. En otros términos, yo me encuentro con las cosas, en una realidad determinada, teniendo que hacer algo con ella para vivir. Me encuentro en la vida, que es anterior a las cosas y a mí; la vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino como quehacer. La vida en efecto, da mucho por hacer. Las cosas aparecen interpretadas como circunstancias. Como lo que está alrededor del yo, referida, por tanto a él. Se trata, pues, de un mundo que no es la suma de las cosas, sino el horizonte de la totalidad sobre las cosas y distinto de ellas; las cosas están –como yo- en el mundo; pero ese mundo es mi mundo, es decir, mi contexto vivencial. Vivir es estar en el mundo, actuar en él, estar haciendo algo con las cosas. En fin, circunstancia es todo lo que no soy yo, todo aquello con que me encuentro, incluso mi cuerpo y mi psique. Yo puedo estar descontento de mi figura corpórea o igualmente de mi humor, mi inteligencia o mi memoria; por tanto, son cosas recibidas, con las que me encuentro frente al otro; esas realidades son las más próximas a mí pero no son yo. La circunstancia, que por una parte llega hasta mi cuerpo y mi psique, por otra comprende también la sociedad, es decir, los demás hombres, los usos sociales.⁷⁹ Todo el repertorio de creencias, ideas y opiniones que encuentro en mi tiempo; es, pues, la situación histórica. Y como yo no tengo “sin más” una realidad y mi vida se hace esencialmente con la circunstancia, soy inseparable de ella y conmigo integra mi vida. La vida humana no es una naturaleza estática. No existe racionalidad que pueda congelar el devenir de la vida. La esencialidad de la vida humana es hacerse a sí misma, es ser histórica, por tanto el hombre es capaz de proyectar el futuro.⁸⁰

En cuanto a la conceptualización de Ortega de perspectiva, habrá que recordar que ésta es abordada primeramente en Arabia pero desarrollada en Europa. La idea de perspectiva alcanza su más refinada elaboración en la filosofía de Leibniz, en la cual adquiere una articulación metafísica. Ortega utiliza como punto de partida la postura de ese filósofo para desarrollar su propia idea de perspectiva como entidad visual, llegando así a la noción de perspectiva real que se caracteriza por ser vital. Cada perspectiva vital surge de una realidad dada y, a partir de ella, la vida de cada uno lleva a cabo su

⁷⁸ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* España, Austral, 2000, 252 p. (1ª edic. 1955), p. 204.

⁷⁹ En la concepción de Ortega, se llama “uso” a lo que pensamos, decimos o hacemos porque se piensa, se dice o se hace. Los hechos sociales son primeramente los usos. Estos usos no emergen originariamente del individuo, son impuestos por la sociedad. Estos usos nos permiten prever la conducta de los individuos que no conocemos. Julián Marías, *Historia de la Filosofía*. España, Patria, 1991, p. 448.

⁸⁰ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1981, (1ª edic. 1940), pp.47-48.

dramático existir. La vida auténtica es aquella a la cual se es fiel desoyendo los cantos de las sirenas que nos incitan a una vida que corresponde a nuestra perspectiva vital. La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. De acuerdo a su perspectivismo, en contraposición con una perspectiva explícitamente visual, Ortega forja una doctrina de la perspectiva vital, que viene a ser una ontología dinámica de la realidad, la cual se organiza en multitud de perspectivas. El hombre subjetivamente selecciona de las perspectivas el aspecto de mayor interés para su vida. Sin embargo, cada perspectiva vital surge del contexto vivencial que nos es dado, por lo que es esencialmente individual. La perspectiva individual se complementa con la de los otros formando una perspectiva global, garantía de una verdad plural. El impulso dinámico de esta clase de perspectiva le viene dado por la dialéctica que correlaciona la circunstancia con la perspectiva: la realidad se conjuga en infinitud de planos espacio-temporales, lo latente y lo patente, que para ser abarcados lo más posible, se necesita de la coordinación de las perspectivas individuales que se han dado dialécticamente a lo largo de la historia. La condición de posibilidad de la conjunción de circunstancia y perspectiva es el hombre. Este es el que da unidad al proceso, coincidiendo así vida, perspectiva y circunstancia. En conclusión: la sucesiva dialéctica de escorzos que nos otorga la realidad conduce a una toma individual de posición, y dependiendo de ella, en cada serie dialéctica se fija la perspectiva desde dónde y cómo se mira. El pensamiento en conformidad con la vida de cada hombre o, para el caso específico, de cada filósofo conoce y vive la época que históricamente le fue asignada. Por lo que cada filosofía obedece asimismo a una circunstancia histórica, lo que no es objeción para que exista continuidad dialéctica entre las filosofías.⁸¹

La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación es su organización. Esa manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía. Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor lo que ella ve no lo puede ver otra; cada individuo -persona, pueblo, época-, es un órgano insustituible para la Conquista de la verdad. Ortega defiende su derecho a hacer su filosofía propia, desde su punto de vista personal y bajo la perspectiva de su España que tanto quiso.⁸² En *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega escribe la justificación epistemológica de su

⁸¹ Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. México, UNAM, 1992, pp. 102,103.

⁸² José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote...*, p.322. Y aún más, también muestra su modo de filosofar en esta cita: "Es vano querer hacer historia si se elude hablar de hombres y colectividades de hombres. En suma que la historia de la filosofía debería anular la presunta existencia deshumanizada en que nos ofrece las doctrinas y volver a sumergirlas en el dinamismo de la vida humana mostrándonos su funcionamiento ideológico en ella. Imagínese que de pronto todas esas ideas momificadas o inertes que la tradicional historia de la filosofía nos propone entrasen en resurrección, que comenzasen a vivir, a ejercer su función, a cumplir su papel, en la existencia de esos hombres que las pensaron". José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* España, Austral, 2000, p.174. (Obra editada después de su muerte en 1955).

perspectivismo filosófico: “Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época- es un organismo insustituible para la Conquista de la verdad”.⁸³ De ese argumento, de acuerdo con Tzvi Medin, se puede derivar con sustento teórico, que una filosofía mexicana o latinoamericana, propia de la circunstancia específica, no sólo es posible, sino que es inclusive imprescindible como aportación esencial al logro de la verdad. De acuerdo a los elementos fundamentales constituyentes de la circunstancia y la perspectiva orteguiana, surgen las ideas siguientes: toda realidad presente es un escorzo del mundo; la circunstancia es el contorno que se organiza en vistas o planos perspectivos; y el mundo de la perspectiva real es pragmático. Y desde su función epistemológica tenemos que el desenvolvimiento dialéctico entre circunstancia y perspectiva: fuera de todo abstraccionismo solo hay una inmediatez, una certeza, el hombre y las cosas: “pensamos con las cosas”.

La circunstancia es el ámbito dimensional donde se suceden y organizan los planos espaciales y temporales, a los que Ortega llama escorzos. El escorzo es la dialéctica misma de la realidad. La realidad es una serie dialéctica de planos, urdimbre incesante de superficies y profundidades. Como dos espejos contrapuestos que reflejan sucesivas e inacabadas imágenes de sí mismos, así el mundo se aglutina en sucesivos e interactuantes planos espacio-temporales; la superficie, tras de sí, proyecta niveles de profundidad, se manifiesta como progresivo tornarse superficie. En primera instancia se nos muestra la superficie patente del mundo, pero a sus espaldas y desde la distancia un mundo ignoto se hace latente. La circunstancia denota su consistencia en la serie dialéctica de escorzos entre lo patente y lo latente. A eso hay que agregar que el movimiento dialéctico de la circunstancia es incomprendible sin la participación del hombre, puesto que él le otorga la unidad. El hombre se dirige vitalmente a la realidad y esta convivencia engendra la razón viviente, por lo que es un pensamiento producto de la necesidad cotidiana. El pensamiento en alerta constante hace coincidir su cauce con el de la realidad. En principio –para Ortega-, el pensar dialéctico no puede saltarse ningún aspecto, tiene que recorrerlos todos y, además, uno tras otro. Del escorzarse de la circunstancia y su coincidencia con el pensamiento, Ortega postula la totalidad como perspectiva: las sucesivas vistas que nos presenta la realidad entrañan una toma de posición, una perspectiva con respecto a ella de parte del hombre. Nuestro vivir deambula desde una perspectiva que se desenvuelve sobre el mundo inmediato, esto es lo que se nos presenta con mayor claridad y distinción; pero el mismo entorno reclama nuestra atención hacia lo latente que va generando su propia serie dialéctica. Paso a paso todo va aflorando, pero, al mismo tiempo, van

⁸³ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, México, Porrúa, 1992, (1ª edic. 1923), p.42

surgiendo nuevas profundidades en nuestra realidad vivencial que nos hacen seguir pensando. De esta forma el pensamiento produce una cadena constante y así es como vamos fijando y reelaborando nuestra perspectiva.

En cuanto a su filosofía como raciovitalista –de la razón histórica y de la razón vital-, Ortega concretamente habla de la “razón histórica”, pero no desde el enfoque racionalista sino vitalista. La historia y la vida son un aspecto fundamental de su filosofía, habrá que verlas como estructuras filosóficas que asumirá conscientemente el pensamiento latinoamericano. La filosofía de la razón vital es considerada como la más original de la filosofía orteguiana. Al desarrollar su teoría de la razón vital, probablemente desde 1924, cuando publica: “ni el vitalismo ni el racionalismo”, Ortega propone un vitalismo con razón, una razón vital.⁸⁴ Al leer a Wilhem Dilthey -quien inaugura el vitalismo-, asegura que la filosofía del pensador alemán está en el origen de la suya propia. Con esta posición enfrenta en adelante los extremos del racionalismo y del irracionalismo. Sin embargo, en Ortega, el perspectivismo y el raciovitalismo orteguiano no son una forma de subjetivismo. Ortega plantea que nuestros pensamientos nacen y mueren, pasan, vuelven, sucumben. Mientras tanto, su contenido, lo pensado, permanece invariable. Decir que las verdades lo son siempre es una expresión inadecuada; las verdades no duran ni mucho ni poco, no poseen atributo alguno temporal, no se bañan en la ribera del tiempo. En este sentido, la primer obra de Ortega, *Las Meditaciones Del Quijote* (1914), viene a representar la base de su pensamiento historicista -circunstancial perspectivista- y raciovitalista, es importante resultado de este primer enfrentamiento de Ortega con su época, lecturas de varios trabajos que surgieron en España desde fines del siglo XIX, en especial con la Generación del 98; creaciones que tienen como fondo común la preocupación constante: saber qué es España y qué es el español o lo español. Tales obras precursoras están contenidas de una u otra forma en este libro que sin embargo, las trasciende al ir mucho más allá en la medida en que refleja fielmente el vacío de la circunstancia hispana y, además, porque es la más incisiva indagación hecha sobre el ser del español. Aquí el filósofo español presenta los fundamentos de su historicismo filosófico, que posteriormente habrían de ser la base y la clave de un impresionante edificio filosófico, que repercute en el ámbito latinoamericano durante todo el siglo XX. Deja entrever nitidez su postura filosófica historicista y, por lo tanto, circunstancialista y perspectivista así como también su postura raciovitalista, con base en las cuales da inicio a su reflexión filosófica de gran profundización, así como a las diversas meditaciones sobre su patria: España y las más diversas realidades europeas y americanas, trayendo por consecuencia

⁸⁴ Julián Marías, *Historia de la Filosofía...*, p.440.

fructíferos resultados que habrían de trascender las fronteras de la Península Ibérica hasta otras tierras lejanas de nuestra América.⁸⁵ De esta manera, su raciovitalismo iniciado en las *Meditaciones del Quijote* (1914), está íntimamente relacionado con el circunstancialismo y el perspectivismo, mismo que, al alcanzar su plenitud, recobra sobre ambos la relación entre la razón vital y la vida (raciovitalismo). En este libro, el filósofo español asevera que la razón no puede y no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada por algunos, entre la razón y la vida es ya de por sí sospechosa; pues se quiere ver a la razón como si ésta no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar, es decir nuestros sentidos.

Con base en esta concepción es como Ortega plantea la universalidad de lo concreto. Idea fundamental inspiradora en esta tarea, que más tarde emprende el pensamiento americano y concretamente zeiano, al legitimar o afirmarse la concepción sobre la relatividad de lo universal y la universalidad de lo concreto, filosofando desde la propia realidad de lo concreto. Dentro de su circunstancialismo, Ortega llama a filosofar sobre la propia realidad al mismo tiempo que la conciencia americana despierta al hecho de que Europa va proyectándose con inusitada fuerza sobre las mentes americanas, dándose con ello el fenómeno del trasplante de ideas hacia una realidad diferente, cuya característica fundamental es el padecimiento de la dependencia y el dominio extranjero, que de manera natural habría de derivar en un sentimiento casi generalizado, de fuerte necesidad de independencia y liberación.

La idea del raciovitalismo orteguiano iniciado en las *Meditaciones del Quijote* (1914), reaparece en forma mucho más precisa y rigurosa en su obra: *El tema de nuestro tiempo* (1923), convertida en doctrina de la razón vital: la razón es solo una forma y función de la vida. Ortega define en esta obra a su filosofía como una filosofía de la razón vital. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación. La filosofía necesita desterrar su carácter utópico, evitando que lo que es blando y dilatado horizonte se anquilese en mundo. Ortega pretendía que se debería filosofar desde la propia realidad de lo concreto, al mismo

⁸⁵ El circunstancialismo, el perspectivismo y el raciovitalismo convergen dando vida al pensamiento filosófico orteguiano que ya se muestra con claridad sorprendentemente desde el primer libro de Ortega. Al difundirse en España y América la obra de Ortega tiene una enorme aceptación en pensadores latinoamericanos, quienes al identificarse con muchos de sus postulados principales fueron enriqueciendo su trabajo intelectual. Pensamiento que obviamente –como se recupera en esta investigación en lo fundamental- ya venía delineándose durante casi cien años, toda vez que tanto en España como en América, sus filósofos se topan con un mismo problema: el problema de la identidad. Así lo reconoce Zea desde sus primeros trabajos y a lo largo de toda su producción filosófica. Consúltense: Leopoldo Zea, *Ortega y la historia*, México, UNAM, 1941; y Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México, FCE, 1998.

tiempo que en nuestro continente la conciencia americana despertaba a su propia concreción que el destino le había deparado.

A través de las dos obras mencionadas, se puede apreciar con nitidez que la filosofía de Ortega es una filosofía de la razón vital. Dichas publicaciones son de gran importancia para el enriquecimiento del pensamiento no sólo español sino latinoamericano. Obras a las que se puede añadir otra más: *Historia como sistema* (1935), en la que se observa una ontología del ser humano subyacente en la concepción de historia de Ortega. Aquí el filósofo español concibe al hombre como un ser que constantemente se está realizando, lo único estable y definitivo es su pasado, lo que ha sido y no volverá a ser. En estas reflexiones Ortega se refiere a la sociedad occidental, una sociedad que ha asimilado una gran parte del pasado;⁸⁶ proceso fundamental para su desarrollo, toda vez que, piensa que el progreso histórico consiste en una superación del pasado. Solo progresa quien no está vinculado al pasado o preso para siempre en él. El progreso exige no sólo liberarse de ese pasado para tomar una nueva forma superando ese pasado, pero para lograrlo debe apoyarse en él conservándolo y aprovechándolo. Situación que -de acuerdo al análisis de Zea- representará un verdadero problema en los pueblos latinoamericanos al no darse una asimilación sino más bien una yuxtaposición o superposición de su historia.

Hasta aquí como puede observarse, la filosofía historicista implica el perspectivismo, el circunstancialismo, el raciovitalismo –razón histórica y razón vital- y la dialéctica –entendida desde la conceptualización hegeliana, es decir como un proceso de cambios y transformaciones constantes que muestran la complejidad de nuestra sociedad. Estas son categorías conceptuales básicas que integran aspectos nodales del pensamiento orteguiano (su filosofía, epistemología y metodología), son a su vez, los pilares sobre los que se colocan los cimientos teórico-filosóficos y metodológicos sobre los que se construye el pensamiento latinoamericano-zeiano, que con el tiempo va tomando su propio camino y elaborando categorías conceptuales desde su propia perspectiva y circunstancias concretas con base a nuevos contextos y situaciones problemáticas. Al reunir las ideas de Ortega, la generación de pensadores mexicanos y latinoamericanos que se va conformando en las primeras décadas del siglo XX va encontrando la justificación epistemológica de una filosofía nacional que evolucionaría a contextos mayores al abarcar Latinoamérica y otros pueblos del mundo en condiciones de dependencia y marginación. De este modo es como toda una vigorosa generación de filósofos quedan en deuda

⁸⁶ Se refiere a la Europa occidental que abarca a Inglaterra, Francia y Holanda.

intelectual con Ortega, aunque, por supuesto, cada uno de ellos, como sucede con Zea, va tomando su propio camino.

Con base en Ortega, defenderán la idea de que la filosofía no sólo es teoría sino también práctica y por lo mismo tiene una estrecha relación con la historia. Esta es idea primordial del pensamiento histórico –circunstancial-perspectivista- de Ortega enriquecida en *El tema de nuestro tiempo*(1923), que años más tarde Zea toma en cuenta para la creación de su propio pensamiento y discurso filosófico, utilizando categorías, conceptos y metodología de la filosofía historicista y raciovitalista orteguiana, pero aplicándolos a su propia situación histórica bajo una visión de dependencia –económica, política y cultural- y por lo tanto de la consecuente y necesaria liberación o emancipación de los pueblos latinoamericanos –categorías que desarrollará y explicará ampliamente derivadas de su circunstancia, enriqueciendo así al pensamiento filosófico-, al considerar que Latinoamérica, se encuentra entre un pasado Colonial, presente aún (la dependencia) y un futuro anhelado constantemente (la liberación o emancipación). De ahí que el conocimiento y comprensión de la filosofía orteguiana resulte ser un importante instrumento o medio para iniciar una nueva reflexión filosófica en otra época y contexto que con el paso del tiempo va tomando forma propia.⁸⁷

De esa manera, el pensamiento de Ortega unifica de nueva cuenta la inteligencia de habla española e incita al cultivo de las disciplinas filosóficas, inclinándolas a centrar su atención en la reflexión de lo propio. Así es como Ortega destaca como el padre y el maestro espiritual de pensadores hispanoamericanistas y latinoamericanistas. Esto significa reconocer la importancia y validez de un

⁸⁷ Ortega fue un hombre y un pensador de su tiempo y de la circunstancia que vivió, siempre preocupado a lo largo de su vida por el acontecer de su época y el destino de España y Europa; de ahí que los acontecimientos y problemas políticos, sociales y culturales no le fueran ajenos y de que sus ideas plasmadas en sus obras escritas a principios del siglo XX derivaran de sus observaciones y concepciones sobre la realidad española y europea. Gracias a su trabajo intelectual, destacó en España y Europa, después de Francisco Suárez, como uno de los mejores pensadores españoles con prestigio internacional. Con su trabajo como maestro y como pensador, Ortega influyó en la Escuela de Madrid, la de Barcelona, la de Buenos Aires y la de México entre otras probables. Manuel Durán. *Ortega hoy...*, p.21. La influencia estrictamente filosófica de Ortega ha sido tan profunda que no hay en la actualidad ninguna forma de pensamiento en lengua española que no le deba alguna porción esencial; pero esa influencia se ha ejercido de modo más directo y positivo en sus discípulos en el sentido más riguroso de la palabra, especialmente en los que se han formado en torno suyo en la universidad de Madrid, o los que, sin darse estas circunstancias, han recibido de Ortega ciertos principios y métodos de pensamiento. Julián Marías, *Historia de la Filosofía...*, pp.199, 449. Uno de los medios importantes que coadyuva a la propagación del pensamiento orteguiano en México y América Latina es la *Revista de Occidente* fundada por Ortega en 1922 y que logra sobrevivir hasta 1936, año en que estalla la Guerra Civil en España. Por medio de esta publicación el filósofo español pretendía hacer llegar al mundo hispánico –España e Hispanoamérica- las ideas de lo mejor del pensamiento europeo, español y suyo propio. Gracias a esa revista fueron influidas generaciones enteras de intelectuales españoles y latinoamericanos. Téngase también presente que Ortega mismo estuvo de visita en la América Hispana en tres ocasiones distintas impartiendo cursos, conferencias y en general difundiendo su pensamiento filosófico. Pese a la suspensión de la revista, su influencia intelectual sigue extendiéndose con la llegada de importantes intelectuales españoles a México entre los que destacaría en demasía José Gaos, discípulo por excelencia de Ortega, quien haría importante difusión de la filosofía de orteguiana a través de la cátedra universitaria y la propagación de sus obras.

pensamiento original de gran trascendencia para la filosofía desarrollada en este continente, toda vez que es precisamente este filósofo quien establece un sólido puente de comunicación entre la filosofía española-europea y la denominada filosofía latinoamericana. Ortega es -como escribiera Francisco Romero- un político de la cultura y al mismo tiempo un “jefe espiritual”, que promueve un proyecto innovador, en función de una nueva visión historiosófica y una nueva conceptualización de los problemas del momento.⁸⁸ Sin embargo, la mayor influencia de Ortega –como se verá más adelante- se da en nuestro país, posterior al *Ateneo de la Juventud*, en los años veinte, cuando emerge el movimiento de la filosofía de lo mexicano promovido por la obra de Samuel Ramos. Dicho movimiento es fuertemente influenciado por el pensamiento orteguiano, concretamente por sus obras, arriba comentadas: *Las Meditaciones del Quijote* (1914), en donde se expone la doctrina de la razón vital orteguiana y en *El tema de nuestro tiempo* (1923), que muestra la historicidad de la filosofía. Lo planteado por este filósofo en estas dos obras contribuye a que en México y en otras partes de Latinoamérica, se vaya delineando una filosofía propia.

La filosofía de Ortega, junto con el existencialismo europeo tiene importantes manifestaciones teóricas y consecuencias prácticas en la denominada filosofía de lo mexicano, que comulga con la idea de la vida como preocupación y como despreocupación de acuerdo a la concepción orteguiana. Su visión humana como preocupación implica un hacerse así mismo, un proyectar la vida, un responsabilizarse de la circunstancia para salvarla, causa fuerte impacto en México de tal manera que en un determinado momento de reflexión filosófica temprana se tiene una visión trágica del mexicano, visión idónea para el contexto del México postrevolucionario que busca hacerse a sí mismo y proyectar su destino futuro. Esto nos lleva al punto más importante de la influencia de Ortega en México: su doctrina de la perspectiva que da pauta para una comprensión de la filosofía como producto de las concreciones históricas de cada pueblo, esto es, que no hay una filosofía universal sino filosofías individuales nacionales. Aquí está precisamente la justificación epistemológica para la formulación de una filosofía nacional que diera explicación al fenómeno revolucionario y a la búsqueda de identidad del mexicano, esfuerzo intelectual que se extenderá con el tiempo al ámbito latinoamericano y universal con circunstancias semejantes. En cuanto a la difusión de su pensamiento por sus seguidores y discípulos en México y Latinoamérica, se sabe que Ortega era conocido por el filósofo mexicano Samuel Ramos y fue maestro del grupo de intelectuales españoles, que fueron llegando México a partir de 1936 por motivo de la Guerra Civil Española, entre los que destaca José Gaos, por la trascendencia

⁸⁸ Francisco Romero, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires, Losada, 1960, pp.7-31.

que habría de tener su trabajo educativo y filosófico en la creación del pensamiento latinoamericano del siglo XX. Tanto Ramos como Gaos son personajes claves para México y Latinoamérica por el papel que desempeñan como maestros difusores del pensamiento orteguiano a las nuevas generaciones de intelectuales latinoamericanistas, entre las que sobresale de manera importante, Leopoldo Zea.

A través de estos personajes, la filosofía de Ortega juega un papel definitivo en el surgimiento, continuidad y desarrollo del pensamiento filosófico mexicano y latinoamericano que surge en las primeras décadas del siglo XX y que continúa hasta hoy en día. De cierta forma, Ortega sigue latente – como se analizará más adelante en este trabajo- a través del pensamiento de Gaos, Ramos y Zea, en cuyas obras están presentes los planteamientos fundamentales de sus postulados filosóficos. Junto con otros jóvenes filósofos de la época, Leopoldo Zea es el receptor, continuador y enriquecedor clave de ese importante movimiento de reflexión sobre la circunstancia llevándolo hacia delante impregnándole su propio y particular sello. Por medio de las lecturas de los libros de Ortega, de los cursos de sus maestros (Rubén Salazar Mallén sobre literatura española, de Ramos y Gaos sobre Ortega), Zea tiene sus primeros acercamientos a la filosofía historicista y raciovitalista de Ortega, base fundamental en la elaboración de su pensamiento y discurso filosófico que arranca de la década del cuarenta y es desarrollado a lo largo de todo el siglo XX. A principios de la década de los años cuarenta, en Iberoamérica ya sobresalen centros filosóficos universitarios y pensadores mexicanos y españoles venidos a México por motivo de la Guerra Civil en esa nación, situación que propicia un gran avance en el trabajo filosófico e intelectual nacional. Importante labor que empieza a dar estructura al primer movimiento filosófico iberoamericanista propiamente dicho, que llega a su clímax con la publicación de su obra: *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969).

De ahí la importancia de haber hecho un recuento general de los aspectos teórico-filosóficos y epistemológicos del pensamiento orteguiano que sirven de aporte y soporte fundamental a la filosofía mexicana-latinoamericana que se fue gestando en México y Latinoamérica y que llega a tomar forma en el trabajo intelectual de Leopoldo Zea. La filosofía de Ortega proporciona tanto la urgencia como la justificación para la aventura intelectual del filosofar propio de este filósofo mexicano. Ello, por supuesto, sin que el filósofo español se lo propusiera o imaginara siquiera. Con una visión eurocentrista Ortega nunca llega a concebir una filosofía americana, ni a imaginar que su pensamiento traspasaría fronteras coadyuvando grandemente al surgimiento del pensamiento en Latinoamérica, puesto que su preocupación y compromiso constante es con su propia realidad que le era inmediata: España y Europa y además en términos de dominio y preponderancia mundial.

Recuérdese que la filosofía orteguiana ofrece una idea de la historia y de la vida que se constituye en España en esa lucha contra el exacerbado racionalismo europeo que todo lo impregnaba por igual. De ahí que pese al eurocentrismo atribuido a Ortega -el cual debe ser motivo de análisis de mayor objetividad y profundidad, y lo más desprejuiciado posible-, varios pensadores latinoamericanistas como el propio Zea reconocen abiertamente que ese filósofo español ha legado a México y a Latinoamérica su pensamiento y obra, y con ella, ha alumbrado el camino para la comprensión del presente mexicano-latinoamericano.⁸⁹ Su esfuerzo filosófico junto con su deseo constante de influir en la sociedad de su tiempo para mejorarla, es lo que le da la categoría de alto pensador y de héroe de la cultura empeñado hasta el final de su vida en una tarea difícil pero necesaria no en beneficio propio sino para la colectividad, viviendo hasta el fin plenamente su relación con los hombres y con su mundo. La nobleza de su humanismo le coloca por encima de su eurocentrismo. Su obra es reflexión, conocimiento, diálogo, es un llamado a abrirse a ella para su comprensión y entendimiento ya que, como lo explica acertadamente Paulino Garagorri, “su obra, se halla aún muy lejos de haberse comprendido, asimilado y utilizado”.⁹⁰ Ortega cruza como un bólido el espacio hispano llevando en su caudal el poderoso instrumental de la filosofía alemana causando fuerte impacto en nuestro continente. La asimilación de la filosofía alemana en España acarrea hondas repercusiones en el pensamiento latinoamericano e incluso en el europeo.

El historicismo con sus pretensiones universales pero en realidad europeas, al pasar por la circunstancia hispana, considerada por los europeos como no europea, comienza a tomar carácter

⁸⁹¿Eurocentrismo o compromiso-fidelidad con su circunstancia? Según la óptica de algunos analistas, Ortega tiene una visión eurocentrista que no le permite rebasar las fronteras de España y Europa y extender su pensamiento a toda Hispanoamérica. Sobre esto, Zea cree que a partir de la Conquista y Colonización Europa negó a los otros, y al hacerlo, se erguía en la atalaya de la civilización: el eurocentrismo. Este era el pesado fardo que arrastraba Ortega, pues al reevaluar su continuidad europea, pierde de vista su trascendencia hispana que encuentra continuación natural en América. Su eurocentrismo se muestra incluso en la preferencia que tiene en su visita a América, al seleccionar a la Argentina y los Estados Unidos; naciones concebidas por él como el modelo del americanismo por ser los de mayor filiación europea. Hecho que, finalmente, deja entrever que en el alma española de Ortega sobrevivió no el misionero sino el Conquistador. “Esto explica otro matiz del pensamiento orteguiano, compartido por muchos de sus connacionales. El de que nunca haya visto con simpatía a los pueblos hispanoamericanos. Su desdén por todos en conjunto incluyendo a la Argentina...provenía en realidad de que muchos españoles no aceptaban la independencia. Y es que el proceso de independencia hispanoamericano había constituido el momento crucial de la decadencia española, la pérdida de Puerto Rico, Cuba y las Filipinas fue apenas el remate”. Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos...*, p. 48. En suma Ortega no supo dialogar con los latinoamericanos “en latinoamericano”, sino quiso hacerlo en germano. Ésta fue – en opinión de Zea- una de las más flagrantes contradicciones del filósofo español: busca un pensamiento libertador para España, pero no alcanza a concebir con justeza lo mismo para América Latina. Sobre él pesa su formación eurocentrista -su cuestionable germanismo y los resabios hispano-conquistadores. Incurre en la misma actitud que impugna a los europeos; se expresa de manera omnipotente hacia América, igual que un europeo lo hace con respecto a España. Vislumbra pero alcanza finalmente a comprender la esencialidad del problema americano. *Ídem*.

⁹⁰ Manuel Duran, *Ortega Hoy...*, p. 23.

verdaderamente universal, y lo hace precisamente a través del circunstancialismo perspectivista de Ortega que busca explicar la identidad del hombre español relacionándolo con su situación vivencial. En otras palabras, la filosofía europea, sin plena conciencia de ello, da el paso inicial hacia su auténtica universalización al ser asimilada primero por el pensamiento español y después por el pensamiento mexicano-latinoamericano, aunque no en términos de una universalización concebida como dominación europea sino de una universalización conceptualizada en términos de libertad. De esta forma -dirá más tarde Zea-, el historicismo eurocentrista tiende a humanizarse, con lo cual se universaliza. Ello implica que si bien es cierto existen elementos idiosincráticos que diferencian que individualizan a unos hombres de otros, en un nivel más se avizora que no hay hombres diferentes, ni superiores unos a otros, sino iguales porque todos comparten la misma esencia histórica. En este sentido la esencialidad del hombre americano igual a la del europeo, es hacerse a sí mismo, proyectar su historia y forjar sus propias utopías. En última instancia, esta dimensión liberadora es el verdadero y perenne legado que nos han otorgado las filosofías de Hegel y Ortega. Estos últimos, conocidos como filósofos de la historia viviente, afirman que no basta la razón para acceder a la historia, sino que también es necesaria la pasión por la vida. Así, con esta nueva óptica planteada, el historicismo europeo y en especial el orteguiano, se convierte en un discurso liberador que es retomado y enriquecido por los americanos desde su propia perspectiva y problemática vivencial en el esfuerzo por construir su propia identidad.

Sin duda alguna, El historicismo orteguiano, representado en la frase: "yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo" –junto con otros pensamientos afines surgidos en el siglo XIX en Latinoamérica- fue fundamental en la justificación y desarrollo del pensamiento latinoamericano del siglo XX.⁹¹ Junto con otros intelectuales y pensadores de su época, los ateneístas reciben importante influencia del pensamiento europeo, en especial de José Ortega y Gasset y toman muy en serio una de las formulaciones básicas de esa filosofía, la cual, a decir más tarde por el propio Samuel Ramos, es entendida por la nueva generación de filósofos mexicanos como una norma a aplicar a México, cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía. Esa meditación

⁹¹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, México, Cátedra, 1987, (1ª edic.1914), T. 1, p. 322. La expresión europea a que se ha venido haciendo alusión en este trabajo: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo," que formula el filósofo español, "fundamenta el nuevo diálogo y se convierte en el estandarte de independencia cultural iberoamericana que permea desde la novela de la revolución mexicana a las esculturas de la boliviana Marina Núñez; desde el replanteamiento de la realidad iberoamericana en la obra de Mariátegui, a la búsqueda de la Argentina soterrada en *Historia de una pasión argentina* (1937), de Mallea, o en *Radiografía de la pampa* (1933), de Martínez Estrada". José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997. (Reproducida en versión digital por el autor en octubre de 1998).

filosófica orteguiana podía muy bien servir a la definición de la realidad mexicana, a la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia y la forma en que éstas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano. Empero, vale la pena recordar que la “filosofía de las circunstancias” no es, como se piensa frecuentemente, creación original de Ortega, habrá que recordar que, por ejemplo, en otros pensadores del siglo XIX ya se siente claramente esa necesidad de pensar lo propio; pero, lo que sí es aportación original de Ortega y Gasset es la importancia de justificar epistemológicamente las circunstancias concretas, por un lado, y, por otro, el dar un seguimiento temporal al desarrollo intelectual de tales situaciones, lo que conduce necesariamente, a la instauración de una Historia de las Ideas.

2.2. JOSÉ GAOS DIFUSOR Y PROMOTOR DEL HISTORICISMO EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO E IMPULSOR DE UNA FILOSOFÍA DE LO PROPIO-CIRCUNSTANCIAL

Después de la independencia de México y otras colonias de España en el siglo XIX se gesta un movimiento intelectual latinoamericano que apela al olvido y rechazo de la cultura española, en un afán de adoptar los valores culturales de los países que se consideran más avanzados en la época, como Inglaterra y EUA. Empero, a fines del decimonónico y a partir del XX, dicha concepción cambia, al surgir la preocupación por el rescate de “lo nuestro”, de lo que nos forma y nos ha formado; es decir, se trata de recuperar también los valores culturales heredados de España, que impregnaron nuestro ser durante los tres siglos de dominio ibérico. Así es como la influencia intelectual de España sobre México, se hace sentir con fuerza a través de algunos de nuestros intelectuales más destacados como José Martí, José Enrique Rodó, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, José Ingenieros, Samuel Ramos y otros. Influencia que es reforzada a fines de los años treinta con la llegada de destacados intelectuales españoles a México y a otras partes de América a causa de la Guerra Civil Española (1936-1938) -expresión de la problemática que desembocaría más tarde en la Segunda Guerra Mundial(1939-1945)-, en su país originando así un nuevo movimiento en el arte, la ciencia y la filosofía, y, dentro de ésta última, en la difusión del pensamiento filosófico europeo y, en especial, de la filosofía de José Ortega y Gasset a través de sus libros, así como de cátedras y publicaciones de esos intelectuales.

Para México y América Latina el filosofar puesto en marcha en España por Ortega y Gasset que parte de su propia realidad será de extraordinaria importancia. Con ello, el pensamiento orteguiano

tiene la virtud de unificar nuevamente la inteligencia de habla española e incitarla al cultivo de las disciplinas filosóficas, inclinándolas a centrar su atención en la reflexión de lo propio, desde una perspectiva del ser mexicano y latinoamericano. En ese contexto histórico, correspondiente a la tercera y cuarta décadas del siglo XX, nuestro país vive un flujo y reflujo histórico, un auge en la economía nacional y en la autocontemplación cultural. Era de cierta manera un México pintoresco y cosmopolita que coincide con la llegada de los republicanos intelectuales españoles, quienes con su asombrada y agradecida actividad enriquecen ese periodo con su rica labor intelectual, vuelcan su voluntad y creatividad en el proceso de cambio que está viviendo el país, y es así como descubren analogías con su propio contexto siendo también conscientes de aspectos inéditos dentro de ellos. Esto redundará en beneficio de los mexicanos quienes gracias a ese diálogo e intercambio de conocimientos, experiencias, ideas y anhelos, reencuentran aspectos olvidados de sí mismos que les ayudan a reforzar y delinear teóricamente ese pensamiento propio resultado de la preocupación por la circunstancia, esfuerzo que - como se asienta líneas arriba- ya venía dándose años atrás.⁹² En fin se podría decir en general, que en este tiempo prevalece un ambiente solidario de mutuo descubrimiento e identificación entre mexicanos y republicanos.

Entre los intelectuales españoles que llegan, algunos son de los más destacados alumnos de Ortega, como es el caso del filósofo español José Gaos González-Pola (Gijón 1900-1969), importante difusor de su filosofía, quien habrá de ser a su vez, el maestro y guía espiritual por excelencia de Leopoldo Zea.⁹³ A la labor filosófica de los de los pensadores latinoamericanos de las primeras décadas del siglo XX, viene a sumarse la de los intelectuales y pensadores españoles conocidos como “transterrados” llegados a México en los años treinta a causa de la Guerra Civil en España.⁹⁴ Especialmente la de Gaos, quien con base en su visión historicista –que toma de Dilthey y de Ortega para desarrollar el suyo propio, que es la filosofía de la filosofía-, como parteaguas y piedra angular de su reflexión filosófica-epistemológica-metodológica, evaluará y alentará el sentido e importancia de

⁹² Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos...*, p.69.

⁹³ Gaos no sólo fue el alumno por excelencia de Ortega sino también de sus contemporáneos, Manuel García Morente y Xavier Zubiri, con los cuales colabora de manera cercana en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en los años inmediatos a la Guerra Civil Española, situación privilegiada que le permite estar completamente compenetrado de la obra orteguiana a tal grado que, llegado a México en 1939, en uno de sus escritos confiesa que había sido tanta su convivencia intelectual con Ortega que ya no sabía hasta donde las ideas que manejaba como propias lo eran o no, puesto que, “Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen”. Leopoldo Zea, *Ideología, historia y filosofía de América Latina...*, p.21. Tomado de José, Gaos. *Confesiones profesionales*. México, Tezontle, 1958, pp. 74-75.

⁹⁴ Antonio Lago Carballo, “La España Peregrina”, en *América en la conciencia española de nuestro tiempo*. España, Trotta, 1997, pp.92-93

una filosofía en lengua española, estableciendo un diagnóstico acertado sobre su evolución hasta la primera mitad del siglo XX, así como reflexionando sobre las posibilidades de una auténtica filosofía latinoamericana. Fue el primero en evaluar la importancia de lo realizado por José Vasconcelos, Antonio Caso y, sobre todo, por Samuel Ramos Su influencia fue determinante para alentar estudios sobre y del mexicano, desarrollando así el proyecto recuperador de las ideas en México y Latinoamérica, en el que participaron el ya mencionado Zea, Luis Villoro, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez McGregor, entre otros.⁹⁵ A través de ellos, esa generación de intelectuales enriquece las ideas y fundamentos de la filosofía de lo mexicano con apoyo en la filosofía alemana contemporánea y aún más, con la filosofía historicista de Ortega y Gasset, pensamientos que también fueron divulgadas en América a través de las editoriales de la *Revista de Occidente* (1922-1936) y de Sudamérica principalmente.⁹⁶ Los Forjadores retoman de Los Patriarcas y concretamente de los miembros del *Ateneo de la Juventud*, su preocupación por lo propio, pero también toman cierta distancia de ellos en algunas de sus posturas. Por ejemplo, se sienten inconformes con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de hacer una revisión crítica de sus doctrinas les parece infundado el anti-intelectualismo de sus maestros, aunque tampoco desean regresar al racionalismo clásico. En este dilema se encuentran cuando empiezan a acercarse al conocimiento de la obra escrita de Ortega y Gasset que, en esos momentos ya goza de una mayor difusión en el país.

Es precisamente, en la doctrina de la razón vital expuesta por ese filósofo español en su obra *Las Meditaciones del Quijote* (1914), y continuada en otras más, en donde los precursores encuentran la solución a ese conflicto. En este sentido, en Hispanoamérica, el pensamiento y obra de Ortega resulta ser de gran relevancia al difundir las corrientes de la filosofía que proporcionan las bases teóricas para el nacionalismo filosófico. Así es como el perspectivismo y vitalismo filosófico derivados de esas filosofías europeas justifican la orientación que a su pensamiento ya venían dando los latinoamericanos. En este aspecto, también Ortega viene a resolver el problema al mostrar con argumentos sólidos la historicidad de la filosofía expuesta en su obra *El tema de nuestro tiempo* (1923). Con base en esas ideas y de otras más expuestas en *Meditaciones del Quijote*(1914) esa generación de

⁹⁵ Eduardo González Di Pierro. José Gaos: *Historicismo y cultura en México*, Morelia, Jitanjáfora, 2006, pp.7, 13, 63. Cabe destacar que esta obra es nodal para el conocimiento y comprensión de la obra que desarrolló José Gaos, del importante papel que jugó como uno de los pilares centrales de los estudios filosóficos y latinoamericanos del siglo XX y como una figura clave para entender el sentido de la filosofía en México. Aquí Gaos es objeto de una investigación y análisis minucioso y bien documentado por González Di Pierro, cuyos temas son centrales en el corpus filosófico y crítico gaosiano.

⁹⁶ Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos...*, p. 122.

intelectuales mexicanos encuentra finalmente la justificación epistemológica de una nueva filosofía, de una filosofía nacional.⁹⁷

La perspectiva es aceptada como uno de los componentes de la realidad, que lejos de ser su deformación es su organización, asegura Ortega. Esta manera de pensar llevó a una reforma radical de la filosofía: “cada vida es un punto de vista sobre el universo, en rigor lo que ella ve no lo puede ver otra; cada individuo -persona, pueblo, época-, es un órgano insustituible para la Conquista de la verdad”.⁹⁸ Este pensamiento filosófico historicista sirve para dar justificación y validez fundamental al pensamiento latinoamericano que busca desarrollar una filosofía propia, auténtica y original de la que habla Samuel Ramos y otros miembros tanto de su generación como de la siguiente. Movimiento que habrá de conocerse como la filosofía de lo mexicano. Siguiendo la concepción orteguiana, este movimiento concibe a la vida como motivo de preocupación y despreocupación. En cuanto a la visión humana como preocupación esta implica un hacerse así mismo, un proyectar la vida, un responsabilizarse de lo propio para “salvarlo”. Idea que debió causar fuerte impacto, al desencadenar o convertirse en una visión trágica del mexicano, por cierto muy a tono con el México postrevolucionario que buscaba hacerse a sí mismo y proyectar su destino futuro.⁹⁹ La influencia de la doctrina de la perspectiva orteguiana da pauta para una comprensión de la filosofía como producto de las situaciones históricas particulares de cada pueblo, esto es, que no hay una filosofía universal sino filosofías individuales nacionales. Aquí está la justificación epistemológica para la formulación de una filosofía nacional que diera explicación al fenómeno revolucionario y a la búsqueda de identidad del mexicano. Así: “la filosofía de Ortega es la sutil cuña que ayuda a embridar las múltiples trayectorias que conforman la ideología nacional postrevolucionaria, dotándola de fundamentación orgánica y filosófica”.¹⁰⁰

Con la llegada de Gaos a México las ideas de su maestro Ortega cobran un decisivo y renovado impulso.¹⁰¹ Pese a que en España había sido rector de la Universidad de Madrid, ello no le afecta como

⁹⁷ Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano*. México, Ariel Seix Barral, 1976, p. 439.

⁹⁸ José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote...*, T. 1, p. 322.

⁹⁹ Héctor Guillermo Alfaró López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos...*, p.108.

¹⁰⁰ *Ídem*.

¹⁰¹ En 1941, según testimonio de Patrick Romanell: “De todos, José Gaos es quien ha ejercido la mayor influencia en la actual generación de estudiosos mexicanos, y como, cual más cual menos, todos esos intelectuales republicanos tenían alguna afinidad con la Escuela de Madrid y, por tanto, con la orientación germánica de Ortega, sus enseñanzas en México han tenido el efecto de intensificar el estudio del pensamiento contemporáneo alemán y asimismo de propagar el punto de vista orteguiano. Gaos inmediatamente se dio cuenta del problema coincidente de la filosofía española y la mexicana y el puente que existía entre ellas a través de la obra de Ortega, el cual había encontrado su plasmación más acabada en la filosofía de Ramos”. Patrick. Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en*

a otros, puesto que, casi de inmediato, en él se da una rápida aceptación de su nueva circunstancia y una imperiosa necesidad de filosofar sobre ella. Situación que lo lleva a verse como “transterrado” y no desterrado o exiliado a México por el totalitarismo franquista, al ver a esa situación que le ha deparado el destino como una circunstancia propia a analizar filosóficamente. Desde un inicio rompe con su pasado español, el cual en su sentir representa el símbolo de sus represiones, el del exilio mismo. Por estos motivos, al llegar a nuestro país encauza su revitalizada expansión hacia el conocimiento de esa realidad para intentar ajustarse dialécticamente a ella, por ende, en adelante centra su obra y pensamiento en México e Hispanoamérica. Gaos tiene una concepción integradora de lo español al uno y otro lado del Atlántico, del mestizaje propio de esta identidad y de un filosofar que ha de partir del mismo, completando y realizando el pensamiento puesto en marcha en España y en la América española en los inicios del siglo XIX.

Al parejo de ir gestando su propia concepción filosófica en México, conocida como filosofía de la filosofía, Gaos también se preocupa por comprender en su integridad el pensamiento mexicano. Una de las preocupaciones mayores de José Gaos, la constituyó siempre la posibilidad de pensar en una filosofía de lo mexicano en tanto que filosofía mexicana original y originaria de la cultura mexicana como aportación a la Historia de la Filosofía. Él hará su propia aportación respecto a una problemática que ya se venía abordando años atrás por parte de varios filósofos mexicanos en el sentido de preguntarse por la identidad del mexicano y su cultura, así como por su situación particular en la existencia humana. De acuerdo con el filósofo Eduardo González Di Pierro, tales reflexiones son muestra ya de la originalidad de la filosofía producida en México. Con ello Gaos pone al descubierto el prejuicio de la filosofía europea que sostiene la incapacidad intrínseca de algunos pueblos como los latinoamericanos, para crear filosofía; prejuicio que será atacado por Gaos, a pesar de su origen español y sus afectos innegables a la tradición filosófica europea. Para llevar a cabo esto, Gaos se vale de su *Filosofía de la Filosofía*(1947), referida a la filosofía en tanto concreta y específica, concepción que le permite evadir el peligro siempre latente de elaborar una filosofía puramente especulativa, vaga y general, metafísica, totalizante y anuladora. Una filosofía concreta y de lo concreto puede traducirse en primer lugar, como un pensar las relaciones entre la filosofía misma y la nacionalidad. Gaos cree que toda filosofía es filosofía nacional, que se expresa en la elaboración de grandes obras filosóficas de la modernidad en un idioma representativo de cada nación, de cada pueblo, en fin, de cada cultura. Por

ende, el quehacer filosófico solo puede ser visto y concebido como una serie de filosofías nacionales. Para Gaos la filosofía es nacional porque posee orientaciones y puntos de vista como modalidades, que le imprimen un carácter irreductible a cada una de ellas. Así lo refleja al hablar por ejemplo de panteísmo de la filosofía hindú, el interés moral o eticismo de la filosofía china, el sentido visual u óptico, el eidetismo de la filosofía griega, el racionalismo de la francesa, el empirismo de la inglesa, el pensar trascendental de la alemana, etc. En fin, como escribe el filósofo González Di Pierro, se refiere a la filosofía como una percepción de la realidad por una cultura o un pueblo determinado, es decir, antepone el pensamiento concreto.¹⁰² Por lo mismo, Gaos es uno de los primeros en revalorar la obra: *El Perfil del hombre y la cultura en México* (1934), de Samuel Ramos, la cual representa para el transterrado español una grata revelación y le sirve como parámetro para medir la calidad de la filosofía que se practica en México y también para vislumbrar la ruta de la filosofía de lo mexicano.¹⁰³ Ambas líneas de reflexión que llegan a confluir por un momento en ese tiempo. Cuando Gaos llega a nuestro país encuentra un símil entre la problemática española y la mexicana, aunque cada una con motivos diferentes propios de la región. De ahí que en su nueva patria no se sintiera exiliado, sino transterrado como él mismo se definió, ya que encuentra en México un ambiente que le es familiar de cierta manera, al ponerse en contacto con intelectuales mexicanos de la época, pensadores como José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Antonio Caso, Samuel Ramos y otros quienes discuten y filosofan sobre la identidad, temática que planteada mucho tiempo atrás por Simón Bolívar y otros pensadores americanos.¹⁰⁴ El trabajo intelectual y académico de Gaos impulsa y justifica una historia y filosofía de lo mexicano y, posteriormente, de lo latinoamericano. En la primera desarrolla sus reflexiones en torno al hombre mexicano y su realidad, y en la segunda eleva tales planteamientos a escala continental. Así es como Gaos va desarrollando de manera integral una visión de la historia de las ideas o historiografía de las ideas a partir del ser que las crea, es decir del hombre.¹⁰⁵ Como puede observarse, una vez más, en la

¹⁰² Eduardo González Di Pierro. José Gaos: *Historicismo y cultura en México...*, pp.103-105.

¹⁰³ Véase: José Gaos. "El perfil del hombre y la cultura en México", en *En torno a una filosofía mexicana*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1980 (1ª edic., 1953). En su interés por comprender el pensamiento mexicano y ramosiano en concreto, en lugar de concentrarse en estudiar lo que Ramos debía a Ortega y Gasset, Gaos prefiere destacar lo que el filósofo michoacano aporta al discurso filosófico orteguiano, por hacer de la circunstancia mexicana una problemática a superar.

¹⁰⁴ *Ídem*.

¹⁰⁵ Consúltese en especial su obra: *Historia de nuestra idea del mundo* (1947), en la cual Gaos persigue la comprensión de los hechos humanos, como lo hace cualquier otra historiografía. De acuerdo con ello, plantea que en este intento habría que preguntarse primero frente a la expresión de las ideas, a quién han pertenecido o pertenecen, antes de cuestionarse sobre su contenido o significado. Considera que las ideas son producidas por el hombre como respuesta a su circunstancia inmediata, por eso cree que una historia de las ideas debe perseguir la comprensión de los hechos humanos. Aquí, habrá que tener presente que Gaos parte de la idea de que toda abstracción tiene como finalidad la solución de problemas concretos, de problemas parciales, los problemas del llamado "hombre de la calle", término que después Zea también empleará en su

interpretación gaosiana de las ideas aflora la influencia orteguiana: “Las ideas -dice Ortega- son cosas que se nos ocurren, son nuestra obra personal, sin embargo, no podemos vivir de ellas, aunque si presuponen nuestra vida...”. “Las ideas –explica Gaos- nos conducirán al hombre y éste a su vez, nos llevará a sus creencias y de ellas, lógicamente arribaremos a la circunstancia”;¹⁰⁶ en consecuencia, Gaos considera que la finalidad de una historia de las ideas de Hispanoamérica será la de conocernos a nosotros mismos en relación con nuestra entrañable situación vivencial, que finalmente es común a todos los países latinoamericanos e incluso del mundo.

En el transtierro, Gaos encuentra que una gran parte de la problemática que viene planteando la filosofía en México corresponde con la preocupación que se había planteado a la España de la Generación del 98. Incluso, detecta que obras de Ortega, como: *Las Meditaciones del Quijote* (1914), y de Ramos, como: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), están emparentadas por una preocupación que muestra la inequívoca relación que España guarda con su América y América con su España. Los problemas que se había planteado la República en España también se los planteaba la intelectualidad formada dentro de la revolución mexicana de 1910: los españoles se preguntaban por España, los mexicanos por México y éstos junto con otros latinoamericanos extendían sus cuestionamientos a Latinoamérica. Era la problemática española de los siglos XIX y XX que los transterrados continuarían tratando en México y América. Gaos, de manera principal se dedica a formar estudiosos en la Historia de las Ideas de Latinoamérica, con el fin de descubrir y comprender sus orígenes, historia y realidad.

Bajo este impulso es como se va captando una filosofía original, auténtica, peculiar que permite transitar casi en lo inmediato de una historia de las ideas a una filosofía de la historia mexicana-latinoamericana e incluso tercermundista. Es precisamente Gaos y tal es su aportación inicial, el primero en conducir una vivencia existencial negativa hacia su transformación conceptual y práctica, señalando que la historia de España, trágicamente truncada en Europa, sólo podía encontrar su verdadera y efectiva realización en suelo americano; para Gaos, la América Española es la única posibilidad histórica de un futuro español. Es en este momento de maduración de su pensamiento, que Gaos formula su teoría de las dos patrias: la patria de “origen”, caracterizada por el azar y la fatalidad y es inelégible, y la patria de “destino”, fruto de la circunstancia pero que posee la característica de poder

discurso filosófico. Visión que es continuada por Gaos en obras posteriores y en los cursos que impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, a los que asistió Leopoldo Zea, quien a su vez continuaría por esta misma senda aplicando tal reflexión al pensamiento propio de la región, México y Latinoamérica y el mundo.

¹⁰⁶ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, UNAM, 1947, p.57.

ser elegida libremente como proyecto propio de realización personal, vital y existencial, tal como él se sintió identificado con la nación mexicana, su patria de destino.¹⁰⁷ Gaos tiene gran amor a México y así lo reconoce a cada momento en contraposición con la animadversión que abriga contra España.¹⁰⁸ Todo su saber y vehemente deseo de asimilarse a la nueva situación encontraron consonancia en un pensamiento de lo latinoamericano ya en marcha, al que ayuda incrementando su potencial de cauce al dotarlo de solidez, profundidad y de una proyección más universal. Cuando Gaos llega a México y sabe de la labor del *Ateneo de la Juventud*, de Antonio Caso, José Vasconcelos y de Samuel Ramos, entre otros, se asombra ante tales pensamientos encaminados hacia la reflexión y comprensión de lo propio. De ahí que, identificándose con esta preocupación que también era suya, se propone como proyecto contribuir a enriquecer ese trabajo con base en los ideales orteguianos del circunstancialismo y del perspectivismo. De ahí que el primer fruto de su fecunda actividad teórica reflexiva y académica - aunque marchitado en la cosecha-, es el impulso que da a la filosofía de lo mexicano.¹⁰⁹ En su trabajo educativo filosófico, constantemente insiste en la creación de una nueva filosofía que esté acorde con las realidades y necesidades de los latinoamericanos, consciente de que la filosofía occidental, aceptada como una filosofía universal no es suficiente para las inquietudes existentes en México y el continente americano, idea que prendería en la formación de la generación de filósofos mexicanos, que conforman la corriente filosófica conocida como filosofía de lo mexicano impulsada por el grupo *Hiperión* cuya labor a su vez, da origen años más tarde, a la filosofía latinoamericana y del Tercer Mundo.¹¹⁰

¹⁰⁷ Eduardo González Di Pierro, “José Gaos: Parteaguas de la Cultura Mexicana”, *Acento*. La Voz de Michoacán. Morelia, Michoacán, México, 7 de febrero de 2002, p.6.

¹⁰⁸ “Estoy tan satisfecho y orgulloso de México y de ser mexicano; me he empatriado tanto en México y me parece tal esta Patria de destino; que me he expatriado de mi patria de origen hasta el extremo de no interesarme ni el problema ni siquiera la cultura de España como me interesan los de otros países. El haberme desarraigado de España con tanta facilidad y arraigado en México tan a gusto, ¿no será prueba de lo poco español que era, a pesar de lo asturiano que me pensaba?”. Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos...*, p. 72. En cierto modo, la aversión que Gaos tiene hacia España –la franquista- cuando está en México, se debe también a la derrota de la República, a la que siempre fue fiel y a la cual en su recuerdo guarda el prestigio del ideal. Sin embargo, gradualmente la expansión que tiene Gaos en México va agotándose: el paso del tiempo, los vertiginosos cambios del mundo y de la filosofía, de cierta manera lo afectan sumergiéndolo finalmente en el exilio interior. Pero, mientras dura el impulso expansivo de Gaos en México, éste filósofo proporciona importantes frutos y beneficios al pensamiento hispanoamericano. *Ídem*.

¹⁰⁹ En general, Gaos desarrolla múltiples actividades que impulsan el desarrollo académico, filosófico e intelectual de nuestro país, que aterrizan en la reflexión y el impulso por la identidad nacional, la lengua española como común denominador cultural, la historia y, sobre todo, las circunstancias y la problemática de México. Desde su llegada se desempeña en la docencia en la Facultad de Filosofía y Letras y funda la Casa de España que después adoptó el nombre de Colegio de México.

¹¹⁰ Tanto la obra escrita como la labor docente de Gaos tiene importante trascendencia en algunos de sus alumnos destacados del que Zea es claro ejemplo. El propio filósofo mexicano recuerda a cada momento a su “maestro” y habla del gran entusiasmo, estímulo y contagio que proyecta Gaos para orientar vocaciones, “insistiendo en que toda meditación filosófica es una meditación que hace el hombre sobre su realidad. Sus discípulos son llevados a trabajar sobre esa realidad que nos es

Las cátedras de Gaos engendran una preocupación creciente por la historia de las ideas, dando origen a una serie de estudios ligados a cuestiones concretas de la cultura mexicana en su situación espacio-temporal, destacándose, en primer lugar, la obra ya clásica, *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1943-1944), de Leopoldo Zea, seguido por muchos otros estudios ligados a cuestiones concretas de la cultura.¹¹¹ Gaos -discípulo destacado de Ortega, hereda de éste la preocupación por la “circunstancia”-, elimina ese abismo al llegar en 1936 a nuestro país, sirviendo como importante eslabón viviente y comprensivo de su maestro con América, al actualizar en nuestros países su pensamiento. “Ortega como individuo de carne y hueso es una sombra que cruzó por América; Gaos tiene un corazón de misionero, no de Conquistador. Dualidad típicamente hispánica desde los liberales e ilustrados del siglo XIX”.¹¹²

De ahí el enorme mérito de Gaos, que tan directo y extenso trato había tenido con Ortega, al admitir que la tarea de España no era recuperar la grandeza sino la de conseguir la emancipación como cualquier otro país hispanoamericano”.¹¹³ Por ende, en la historia de las ideas y en la filosofía de la historia latinoamericana, es justo acreditar a Gaos su gran impulso de una filosofía de lo propio en los países de lengua española. Como maestro y autor no sólo expone su filosofía sino también despierta vocaciones y promueve la investigación en no pocos sectores. Es precisamente su libro *Filosofía de la*

tan cercana: México. Su obra continúa y completa así la realizada por el maestro Caso y la que realiza Samuel Ramos, estableciendo un fuerte eslabón entre estos brecheros de la filosofía mexicana y los que en adelante trabajen sobre ella”. Véase de Leopoldo Zea. *La filosofía en México*. México, Libro-Mex., Editores, S de RL, Biblioteca Mínima Mexicana Vols. 17 y 18, 1955. 2 vol. Con paginación correlativa (1ª edic. de una parte: 1947), p.48. De ahí que sus discípulos se vean en la necesidad e interés de trabajar esa realidad que les era tan cercana. Así es como en el campo de la cultura filosófica irán destacando varios de ellos como: Manuel Cabrera, Justino Fernández, Edmundo O’Gorman, los miembros del grupo *Hiperión*: Leopoldo Zea, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevárez, Fausto Vega, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor y -a decir de Tzvi Medin-, quizá el más brillante, Emilio Uranga, quien, lamentablemente murió muy joven en el momento en que su pensamiento y obra estaban dando sus primeros frutos, que se pueden apreciar en su interesante libro: *Análisis del ser del mexicano*, (México, Porrúa y Obregón, 1952, 100 p.) Todos ellos preocupados por continuar la búsqueda iniciada por Caso, Vasconcelos y Ramos, y por encontrar una “esencia nacional”, a través de una filosofía de lo mexicano, misma que -como se ha venido resaltando-, también en parte importante procede directamente de las distintas reflexiones, encauzamientos y motivaciones gaosianas. Es Gaos quien sistematiza los cimientos conceptuales teóricos y académicos, instando a los jóvenes intelectuales y estudiantes mexicanos, al estudio minucioso de filósofos como Martin Heidegger, Edmund Husserl, Wilhem Dilthey y José Ortega y Gasset, entre otros, para luego intentar aplicar sus ideas y pensamientos a “la circunstancia mexicana”, ya pensada embrionariamente por los grandes filósofos mexicanos -Caso, Vasconcelos y Ramos-, y, después, hacer un seguimiento temporal al desarrollo intelectual de tales circunstancias, lo que conduciría, necesariamente, a la instauración de una historia de las ideas que, en el trabajo intelectual de Zea evolucionaría a una filosofía de la historia. Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos...*, p. 72.

¹¹¹ Algunos de los trabajos producto de la motivación de las cátedras de Gaos fueron: *Dos etapas ideológicas del siglo XVII en México a través de los papeles de la Inquisición* (1945), de Monelisa Pérez-Marchand; *La introducción de la filosofía moderna en España* (1948), de Bernabé Navarro; la gran obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), de Luis Villoro; *Concepto e imágenes en pensadores de lengua española* (1951), de Vera Yamuni, *La génesis de la conciencia liberal en México* (1951), de Francisco López Cámara. *Ídem*.

¹¹² *Ídem*.

¹¹³ *Ibidem.*, p. 49.

filosofía (1947), la que permite enmarcar y justificar una filosofía de lo mexicano desarrollada por sus discípulos. Esto con base en el circunstancialismo y perspectivismo de Ortega y Gasset, ya que de ellos derivan los principios fundamentales básicos del pensamiento de Gaos. La estrecha continuidad entre ambas filosofías es reconocida por el propio Gaos, lo que lleva a reforzar la tesis historicista de que las filosofías dependen de la perspectiva individual del filósofo: “Todas las filosofías son verdaderas en tanto que existe en ellas la conformidad de las proposiciones orales, mentales o escritas con la realidad de su tiempo y la individualidad de cada filósofo”.¹¹⁴

Del ajuste entre el objeto -la persona (el mexicano)- y el método –existencialista-histórico-perspectivista-, Gaos justifica la posibilidad de un filosofar auténticamente mexicano y sobre el mexicano. Cree que puede hacer filosofía mexicana todo aquel sujeto que se identifique con la idiosincrasia nacional. Sin embargo, habrá que acotar que para Gaos no es lo mismo filosofía mexicana que filosofía de lo mexicano, aunque reconoce que sí puede haber una correlación entre ambas, por lo que ambas pueden tener plena legitimidad y autenticidad. Con esta observación, Gaos busca salvar a la filosofía mexicana conectándola con la temática universal, de la cual la filosofía de lo mexicano sería sólo un tema más.¹¹⁵ *La filosofía de la filosofía* (1947) de Gaos indaga al ser humano en su contexto con base en una visión historicista -existencialista. Dicha filosofía tiene características autobiográficas de su autor; incluso, el propio Gaos, concluye que “toda filosofía es confesión personal desde una inherente perspectiva histórica. De lo que lógicamente se sigue que no existen filosofías universales sino particulares que responden a una circunstancia particular histórica. Todo gran filósofo es una hoguera alimentada por los vientos de su tiempo. Los intelectuales son producto de su contexto histórico y entre ellos se teje una sutil urdimbre de consonancias y disonancias, que no son más que el producto del cuestionamiento de su mundo. En este entramado lo que en un intelectual es pregunta, en el que le sigue es respuesta o continuidad de pregunta”.¹¹⁶

Gaos empieza su trabajo en México sobre el conocido y tradicional argumento de la falta de originalidad de la filosofía mexicana considerada así incluso por algunos de los propios mexicanos,

¹¹⁴*Ibidem.*, pp.102, 103,111.

¹¹⁵Así es como el filósofo español pasa a la historia, como puntal de la filosofía mexicana postrevolucionaria, de la que hace un breve balance: “El autor ... no quiere disimular la satisfacción que le produce pensar haber contribuido algo en el movimiento de la filosofía de lo mexicano)... con tres cosas, debidas a su vez a la influencia de las obras y del magisterio personal también a Ortega: haber valorado la obra de Ramos como no parece que lo hubieran hecho nadie hasta entonces; haber orientado el trabajo personal de algunos jóvenes hacia lo nacional; haber trabajado él mismo por el conocimiento del pensamiento de lengua española y de la filosofía de la vida, el ‘historicismo y el existencialismo y en la crítica de nuestro tiempo’”.*Ibidem.*, p.119.

¹¹⁶*Ídem.*

promueve una caudalosa investigación llevada a cabo por sus discípulos y por él mismo sobre el pasado filosófico de México, con lo que trata de articular sistemáticamente una historia de las ideas. Así es como en México va tomando fuerza el movimiento americanista que ensalza un filosofar autóctono, original, en especial en la generación de intelectuales latinoamericanistas de mediados del siglo XX, la cual hereda de sus maestros la preocupación por un filosofar sobre la circunstancia, abocándose así a la tarea histórica de hacer realidad el proyecto de un filosofar original y auténtico de la circunstancia, forjado y concebido por la anterior generación. Para el filósofo español la filosofía es sobre todo, una filosofía de circunstancias; de aquí la originalidad de toda filosofía, ésta es precisamente la que le otorga a la circunstancia el medio dentro del cual se vuelven a plantear los problemas que ya parecían resueltos.

Esa idea lleva a Gaos a enfrentar el conocido y tradicional argumento de la falta de originalidad —que algunos extranjeros e incluso mexicanos le atribuyen— de la filosofía de lo mexicano, promoviendo una exhaustiva investigación a través de sus estudiantes y por él mismo, sobre el pasado filosófico mexicano, con lo que trata de articular sistemáticamente una historia de las ideas, que, a toro pasado —como se sabe— evoluciona hacia una filosofía de la historia de México, Latinoamérica y del Tercer Mundo. De los resultados de sus investigaciones deduce que, si bien desde la Conquista se ha practicado una filosofía de importación europea, ésta no ha sido una servil y mala copia sino que, sin duda alguna, aporta un rasgo de originalidad: “El cultivo de una historia de las ideas, amén de contribuir a rescatar nuestra genealogía filosófica para conocernos en nuestra identidad nacional e histórica daría el impulso para la creación de una auténtica filosofía mexicana, pero más aún de la filosofía de la historia mexicana”.¹¹⁷ De ahí que plantee que: “americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América. La temática de la filosofía americana la encontrará el americano en su circunstancia, y dentro de ella se encuentran su propio pasado, su historia ese saberse dependiente de otra cultura, ese saberse heredero de otras filosofías”.¹¹⁸ Y de nueva cuenta, destaca que lo importante es la autenticidad, la cual debe acompañar al enfrentamiento que el filósofo haga de su circunstancia; enfrentamiento que obviamente se encuentra en los temas que preocupan y ocupan al hombre americano. “Penetre un americano con la mirada cualquier cosa de esa circunstancia también

¹¹⁷ *Ídem.*

¹¹⁸ Leopoldo Zea, “¿Es posible una filosofía americana?”. En: Leopoldo Zea, *La filosofía en México...*, p.205.

‘enorme y delicada’...hasta sus principios, y ahí estará la filosofía americana”.¹¹⁹ Finalmente, la madurez dependerá de la capacidad que tenga el propio americano para enfrentarse a sus circunstancias. Así es como Gaos justifica la posibilidad de un filosofar original, auténticamente mexicano y sobre el mexicano. Cree que puede hacer filosofía mexicana todo aquel sujeto que se identifique con la idiosincrasia nacional. Sin embargo, habrá que acotar que para este filósofo no es lo mismo filosofía mexicana que filosofía de lo mexicano, aunque reconoce que sí puede haber una correlación entre ambas, y que, por lo tanto, una como la otra pueden tener plena legitimidad y autenticidad. La observación de Gaos busca salvar a la filosofía mexicana conectándola con la temática universal, de la cual la filosofía de lo mexicano sería obviamente sólo un tema más.

Como puede observarse, la filosofía gaosiana significa para el contexto hispanoamericano una innovadora forma de utilización de temas planteados por Ortega, como el hombre, la circunstancia y la perspectiva, pero, también de las respuestas dadas por Gaos al problema de la situación latinoamericana. Por mediación de esos temas orteguianos se desarrollan, a la vez, sus más particulares preguntas, es decir, su propia filosofía. A diferencia de Ortega, viviendo en otro contexto, Gaos crea su pensamiento filosófico y con su filosofía continúa la marcha y “elude el error” de frenarse donde se detuvo la filosofía de su maestro, conservando las verdades de la filosofía de Ortega y superando otras, sigue por la senda del desarrollo lógico de la razón vital, aunque, obviamente de acuerdo con su visión y perspectiva propia.

Al hacer eco del problema español de la identidad con el problema que se indaga en México y Latinoamérica, buscará impulsar el pensamiento –límitrofe- latinoamericano por los caminos de la filosofía universal. Tarea descomunal, pero que Gaos podrá entrever y contribuir a esta misión, sin embargo, como observa atinadamente Tzvi Medin, también él habrá de detenerse donde sus limitaciones, la vida y la circunstancia se lo marquen. Su obra abre las puertas para que sus discípulos continúen y lleven más adelante el avance dialéctico del pensamiento buscando la universalidad, es decir, integrando el aspecto que ofrece la filosofía latinoamericana dentro de los demás aspectos de la filosofía universal. En México, siente la necesidad de dar cuerpo a sus originales intuiciones filosóficas, al formular su propia filosofía, lo cual implica a su vez, la obligación de realizar su proyecto vital: ser filósofo, entendiendo proyecto vital en el sentido de Ortega: “porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de encajar en su destino exclusivo, es decir, resolverse a serlo. Tenemos, queramos a no, que realizar nuestro “personaje”, nuestra vocación, nuestro

¹¹⁹ *Ídem.*

programa vital, nuestra entelequia”.¹²⁰ Por fortuna, la continuidad y el ansia del saber humano es insaciable como se demuestra a lo largo de la historia de las ideas.

Así es como, de alguna manera Ortega tiene cierta continuidad en Gaos y éste a su vez en Zea y otros pensadores. Zea, su alumno favorito será fundamentalmente quien cubra las aspiraciones de su maestro referentes a la formulación de una historia de la filosofía y una filosofía de la historia propia.¹²¹ De hecho, son varios los estudiosos de la obra del pensador mexicano que coinciden -como el brasileño Erner Altmann- en que una de las vertientes que nutren el pensamiento filosófico zeiano, se encuentra en los filósofos españoles exiliados en México como consecuencia de la Guerra Civil Española. “La influencia mayor fue de fundamental importancia para la maduración de la vocación americanista de Zea. La filosofía de Ortega y Gasset sustentaba, en el ámbito de las filosofías europeas dominantes (el historicismo, el vitalismo, y el existencialismo), la idea del carácter circunstancial o perspectivista de la filosofía en general. De este modo, no existiría una verdad filosófica objetiva y universal, sino que cada filosofía expresaría su situación histórica y social, expresaría la circunstancia vital en la cual ella, la filosofía, sería gestada y tendrá después una existencia concreta, real. Zea recibió de Gaos el compromiso teórico que llevó delante de forma inigualable: “interpretar la historia de las ideas latinoamericanas en una obra que las colocara en la condición de expresiones genuinas filosóficas. Posteriormente, la elaboración de una ‘filosofía de la historia latinoamericana’, sólo requirió un paso. Este paso está en sus estudios ya clásicos del positivismo en México y en Latinoamérica”.¹²²

Sin embargo, aquí habrá que acotar que al igual que con sus otros maestros -como en el caso ya señalado de Ortega y Gasset-, pese a todo lo que el joven filósofo aprende, admira y toma de Gaos, desde un principio, también sabrá ser crítico y tomar distancia frente a él, al evadir el solipsismo exacerbado hacia el que ve deslizarse a su maestro, en especial en los últimos años de vida de Gaos. Zea pensará que sólo la filosofía podrá ser un instrumento de liberación, en cuya base deberá estar la comunicación humana, es decir el diálogo entre las personas. Este primer hallazgo intelectual establecerá sin duda, una diferencia importante con Gaos, y definirá lo que será el rumbo de su

¹²⁰ Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos...*, pp.92-93.

¹²¹ Leopoldo Zea, “Lecciones de José Gaos”, en *Arena*, suplemento cultural de *Excelsior*, México, 4 de marzo de 2001. Trabajo reproducido en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.

¹²² Altmann, Erner. “El latinoamericanismo universal de Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p. 208. Testimonios periodísticos.

pensamiento. Contrario a lo que cree el español, para Zea el filosofar deberá tener un sentido social, alejarse de la teoría para incidir en la historia de los hombres de “carne y hueso” en lucha con sus circunstancias.¹²³ Empero, siempre y hasta el último momento de su vida Zea agradecido, siempre recordará y reivindicará a Gaos y a sus otros maestros de los que bebe y aprende. Al filósofo transterrado en especial, porque a él le debe haber dirigido su mirada al mundo: primero a México, después América Latina y España, partes complementarias de una misma identidad y luego al Tercer Mundo y al orbe en general. De esta manera, el filósofo mexicano, con un sentido crítico y renovador continuará la marcha dialéctica del pensamiento de Ortega y Gaos, tarea a la que a su vez, otros pensadores contemporáneos suyos y más jóvenes se irán integrando.¹²⁴

Zea es sin duda el discípulo más original y agudo de Ortega y Gasset y de Gaos. Después de (y junto a) Alfonso Reyes, Samuel Ramos y Antonio Caso, el maestro y tutor académico de Zea, Gaos, recomendará al joven Zea elegir como objeto de estudio el pensamiento filosófico mexicano. Hecho que lo llevará de manera natural al análisis de los autores más representativos del pensamiento filosófico, de la historia y la política latinoamericana; análisis cuyos resultados habrían de formar los primeros trabajos publicados de la amplia producción zeiana. Es por esto que el encuentro con Gaos es crucial para Zea, ya que el filósofo asturiano desde el principio de su profesorado insiste y fomenta la conciencia entre sus alumnos de: “asumir la propia historia como el horizonte ontológico de una posible filosofía americana, fundada a su vez sobre la libertad del hombre y sobre la independencia de las naciones (entre otras cosas, en años en los que Europa se precipitaba a la tragedia de la guerra mundial y del exterminio racial). El discurso central y decisivo se centraba en la emancipación de la

¹²³ Véase Leopoldo Zea, "La filosofía como instrumento de comprensión interamericana", en *Cuadernos Americanos*, No. 3, México, UNAM, 1987.

¹²⁴ Gaos llega a México con una postura existencial y conceptual de gran innovación para un español en América, la postura de quien se empatriaba, es decir de quien llegaba a una (distinta) misma patria, la hispanoamericana: en efecto, nunca se consideró un exiliado, sino más bien positivamente, un transterrado. Esta actitud gaosiana será fundamental en la formación de Zea, quien nunca tendrá complejos de inferioridad o de superioridad en relación con España (Europa), que ya había sido desmitificada y reformulada por la generación de los exiliados españoles como José Gaos, Pedro Bosch Gimpera, José Miranda, Rafael Altamira, Ots Capdequi, Medina Echevarría, Recaséns Siches, Wenceslao Roces, etc. Incluso, será Zea quien destaque lo que califica como ingratitud y falta de reconocimiento de España a los importantes aportes y obra intelectual de Gaos al momento de su muerte y por un tiempo más. En una de sus referencias a su maestro, Zea recuerda que en España la Casa de América le rindió un homenaje después de que en otras partes ya le habían hecho esas distinciones, “pudo ser porque la filosofía de Gaos parecía extraña a la considerada filosofía por excelencia, entendida como conocimiento estricto y, por ello, auténtico. Lo que hacía Gaos podía ser cualquier cosa, menos filosofía. Sin embargo, en este fin de siglo y de milenio, la problemática de la filosofía de Gaos es ya la problemática de la filosofía en sentido estricto, tanto en Europa como en otras partes del mundo. Los problemas de la identidad, que fueron los de la España imperial incluso cuando dejó de serlo, los mismos que heredó José Ortega y Gasset, haciendo suya la problemática que la generación del 98 enfrentó cuando España sufrió el desastre frente a Estados Unidos. La misma problemática sobre la identidad que se había puesto en entredicho en México e Hispanoamérica por la conquista y el coloniaje imperial español”. *Ídem*.

historia hispánica, tanto en Europa como en América, hasta el punto que Gaos, en una frase bastante polémica que se hizo célebre, sostenía que ‘España es la última colonia de sí misma que queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente’.¹²⁵ Así, bajo el lineamiento del magisterio gaosiano, la tarea de la filosofía de la historia americana concebida por Zea desde el inicio se irá definiendo por una prioridad esencial: “reconstruir los recorridos histórico-teóricos de la hispanoamericanidad en cuanto ésta es una mutación, transformación (y a veces incluso una negación-oposición) del núcleo generativo de Occidente (y de la occidentalidad), y en este ámbito reconstruir conceptualmente la peculiaridad-diversidad de la historia latinoamericana y de la americanidad respecto de la europea y de la angloamericana. Tarea que implica el análisis de un doble, contradictorio movimiento histórico filosófico y político, a saber, el de las formas históricas de la expansión de Occidente (histórico) hacia el Occidente (geográfico), es decir, en la dirección de los espacios americanos; e inversamente, analizar el movimiento de retorno, el de las tentativas de europeización de España, y de la América que se había emancipado políticamente de España. Este fue “el gran tema que alimentó y dominó el debate político y filosófico durante el siglo XIX en el mundo hispanoamericano, desde los padres de la patria a las élites de las oligarquías liberales: de Bello a Lastarria, de Alberdi a Sarmiento, de Bilbao a Barreda, de Montalvo a Justo Sierra”.¹²⁶

2.3. EL PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO DEL SIGLO XIX PRECURSOR EN LA CONSTRUCCION DE UNA FILOSOFIA DE LO PROPIO

La Escolástica en la Nueva España –hoy México-, como filosofía organizadora de la mente, vino a completar la obra que el catolicismo realizaba desde el punto de vista religioso, en tanto España y Portugal como poder político efectuaban la colonización de América. Al igual que en los países católicos de Europa, en la América Española el predominio del escolasticismo se prolongó hasta el siglo XVIII. Empero, el advenimiento de la Ilustración que inauguró la Época Moderna, ocasionó el derrumbe de la concepción cristiana del mundo, la aparición de una ciencia nueva y la decadencia de la Escolástica; acontecimientos que tuvieron peculiar resonancia en Hispanoamérica. Los

¹²⁵ Alberto Filipoi. “Leopoldo Zea y los laberintos de Occidente”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp.90-91.

¹²⁶*Ibidem.*, p. 91.

hispanoamericanos se pusieron al corriente de los principales autores y obras de la Ilustración como: Jean Jaques Rousseau, El Barón de Montesquieu, Adam Smith, Benjamin Constant, y otros, importadas de Europa, en las que se trataban temas de la sociedad, la moral y la política, desde una perspectiva moderna, propiciando el surgimiento de una nueva cultura filosófica. Bajo este panorama, influenciados fuertemente por las ideas de la Ilustración los hispanoamericanos comenzaron la búsqueda de su identidad y de sus independencias nacionales. Las obras de Rousseau, en particular su *Contrato Social* (1762), Francois Quesnay, Francois M. A. Voltaire, Etienne B. Condillac y John Locke son consideradas fuentes ideológicas de los movimientos revolucionarios desplegados en Latinoamérica y de sus subsiguientes independencias nacionales con respecto a España. Dichas ideas tienen particular influencia en México, Cuba, Argentina y Perú, cuyos movimientos de emancipación política se presentan entre los años de 1804 y 1824. La visión independentista de los grupos ilustrados hispanoamericanos sería conocida como Liberalismo Romántico, una de las ideologías más importantes del siglo XIX en Latinoamérica. De esta manera, hacia fines del siglo XVIII, esa revolución del pensamiento ilustrado europeo exportado al continente americano, va trastocando los diferentes campos de las ideas y el conocimiento hasta desencadenar en el surgimiento de lo que se conoce como el pensamiento liberal precursor de las independencias nacionales de México y el resto de América Latina y el Caribe durante el siglo XIX, que tiene como representantes máximos a los miembros de la generación que inicia la toma de conciencia de la realidad latinoamericana como: Simón Bolívar, San Martín, Miguel Hidalgo, José María Morelos y Vicente Rocafuerte, emancipadores políticos, héroes decimonónicos de la lucha por la independencia política de la antigua América española y portuguesa, cuyas ideas y obras serían conocidas y analizadas por Leopoldo Zea, quien, al igual que otros pensadores de su tiempo también bebería de sus ideas.¹²⁷

A) -SIMÓN BOLÍVAR RECUPERADOR DEL IDEAL IBÉRICO DE COMUNIDAD UNIVERSAL.

¹²⁷ Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano...*, p.77. Esto se aprecia con claridad en las obras escritas de Zea; concretamente en su libro: *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, (1968), dedicado a aquellos que: "buscaron anhelosamente el pensamiento que se ajustase a sus necesidades, a sus demandas y a sus problemas para darles solución". Aquí Zea recoge e interpreta a varios pensadores latinoamericanos empezando por aquellos que corresponden a la generación que inició la toma de conciencia de una realidad propia de nuestro continente: "Una generación que se expresa en diversas formas, de acuerdo con la realidad concreta latinoamericana de que parten. Adelantados en una preocupación encaminada a dotar a esta América de sentido del que se origina toda auténtica cultura". Leopoldo Zea, *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. México, SEP-Setentas, 1971, p.1.

De todos estos personajes mencionados, vale la pena hacer una breve parada en Simón Bolívar, mejor conocido como *El Libertador de América* (1783-1830), toda vez que, tanto su obra como su pensamiento tuvieron también importancia nodal en Zea, en especial a partir de la década de 1980.¹²⁸ Claro testimonio de ello es su ensayo: *Simón Bolívar, integración en la libertad* (1980),¹²⁹ donde destaca entre otras cosas que Bolívar “es el apasionado de la libertad. No está en sus pasiones el afán de sus conquistas, de extensión, de dominio, sino la extensión de la libertad. Podríamos decir que Bolívar es la contrapartida de los héroes hegelianos que son expresión del imperialismo europeo y occidental a partir de los imperios macedónico y romano. Todos ellos dan origen a fuerzas que partiendo del continente europeo se expanden sobre el resto del mundo. Y que, al expandirse, hacen que otros hombres y pueblos fuera de la periferia del llamado mundo occidental tomen conciencia de su humanidad y, como necesidad de ella, de su necesaria libertad. Bolívar es, precisamente, conciencia de esa conciencia periférica. Conciencia periférica que se volverá centro, punto de partida y de una libertad que ha de ser planetaria”.¹³⁰

La admiración de Zea hacia Bolívar es mejor entendida gracias a los aportes de Adalberto Santana, filósofo e investigador de la UNAM. Gracias a éstos, se sabe que la idea de que desde muy temprano el pensamiento de Zea se identifica con el ideario de Simón Bolívar, ya que éste hace de América Latina su principal campo de estudio y objetivo de vida; el logro de la unidad de los pueblos americanos es su principal aspiración. Una unidad claramente encaminada a lograr o mantener la

¹²⁸ Sobre la importancia que Bolívar tiene en el pensamiento zeiano véase el ensayo de Carolina Guerrero, “Leopoldo Zea y una perspectiva original sobre Bolívar como hombre político”, en Adalberto Santana y Alberto Saladino. (compils.). *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. México, FCE, 2003, pp.63-70. Resulta interesante también el ensayo de Hanns-Albert Steger “La geopolítica mundial en tiempos de Simón Bolívar”, en Santana, Adalberto y Alberto Saladino (compils.), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2003)... (edición digital).

¹²⁹ Leopoldo Zea, *Simón Bolívar, integración en la libertad*. México, EDICOL, 1980, 112 p. Libro escrito expresamente para conmemorar el CL aniversario de la muerte del héroe latinoamericano. Aquí, Zea expone de manera sistemática el pensamiento político y filosófico del prócer latinoamericano, desentrañando al mismo tiempo, el sentido de la historia latinoamericana, la cual se caracteriza por adoptar diversas formas de dependencia que habrían de conducir necesariamente a una toma de conciencia encaminada a nuestra liberación. Abelardo Villegas, y Gustavo Escobar, *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas* (Antología), México, Extemporáneos, S.A., Col. Textos Extemporáneos. Serie Sócrates 8, 1983, p.204. Zea también deja en claro que esta situación histórica no es exclusiva de Latinoamérica, sino de todos los pueblos que han sufrido el impacto de la expansión del mundo occidental. En opinión de Tzvi Medin, “en esta obra Zea considera al Libertador como uno de los hitos más importantes y decisivos de ese hilo de libertad y liberación del pensamiento latinoamericano del que intentaba seguir tirando el mismo Zea”. Tzvi Medin, “Leopoldo Zea: en nombre de América Latina, en nombre de la Humanidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p.28).

¹³⁰ Leopoldo Zea, *Simón Bolívar, integración en la libertad*..., p.9. Al respecto, Horacio Cerutti señala que se debe estudiar y esclarecer a fondo los avatares del tratamiento que Zea dio al concepto de historicidad, y de igual manera a las modalidades en que entendió y operó conceptualmente la escurridiza noción de dialéctica. Esto con la finalidad de comprender de una manera más crítica y objetiva los aportes de la obra zeiana. Horacio Cerutti Guldberg, “Pensador ¿incómodo”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.151

libertad y otros trascendentales valores humanos, contraria a la idea de una asociación obligada y limitada que busca simplemente sobrevivir o imponerse. Por lo mismo, es que Zea habla de comunidad, y no de asociación, buscando aquello que identifica y unifica a los americanos, es decir, aquello que tienen en común. El ideal de comunidad heredado de la cultura ibérica, encuentra su mejor y más alta expresión en el pensamiento de Bolívar, mismo que va siendo retomado por otros latinoamericanistas como José Martí, poeta, periodista y luchador social cubano;¹³¹ por José Vasconcelos, maestro y filósofo mexicano, y por el propio Leopoldo Zea.¹³² Este último, alude a la génesis del ideal de comunidad retomado por Bolívar, al escribir que en la Península Ibérica en el siglo XVI surge una concepción filosófica-religiosa de las relaciones entre los hombres y los pueblos que -en opinión del filósofo americanista-, goza aún de cierta vigencia: las ideas filosóficas religiosas del español Erasmo de Rotterdam, ampliamente difundidas en España, Portugal y extendidas hasta sus colonias en América. Así menciona que el pensamiento o ideal erasmista ibérico tuvo importantes seguidores, no sólo en la Península con los humanistas españoles como Juan Luis Vives, los hermanos Alfonso y Juan de Valdés, Francisco Vitoria, Bartolomé de Las Casas, sino también en América con Bolívar, Martí y otros más. “El ideal de una comunidad heredado de la cultura ibérica encontrará su mejor y más alta expresión en el pensamiento del libertador, Simón Bolívar”.¹³³

¹³¹ José Martí luchó por hacer realidad la utopía bolivariana encaminada a lograr la integración de América y partir de ella establecer su relación con el resto del mundo en bajo una marco de igualdad y libertad. Para el logro de este ideal se hace indispensable la educación de los pueblos americanos. De ahí que en su bello ensayo: “Nuestra América”, escriba lo siguiente: “La historia de América, de los incas para acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra”. En esta región del mundo la integración se hace no en el mar, sino en la tierra... En esta región no hay odio de razas, porque no hay razas. El alma emana igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color”. José Martí, “Nuestra América”, en José Martí, *Política de Nuestra América*, México, Siglo XXI Editores, Colección América Nuestra. Los Hombres y las Ideas, tercera edición, 1982, p.40.

¹³² Adalberto Santana no sólo establece una estrecha relación entre el pensamiento bolivariano y zeiano, sino también del de éste último con el martiano, algo claramente explicable toda vez que Martí retoma, continua y enriquece el pensamiento bolivariano. Por lo tanto, Bolívar, Martí, y los demás latinoamericanistas mencionados, vienen siendo de cierta manera, maestros de Leopoldo Zea. En su análisis comparativo Martí-Zea, Santana destaca que ambos –en sus respectivas épocas escriben artículos periodísticos para analizar su propia realidad social dependiente y para plantear sus ideas encaminadas a la libertad, la conciencia y la integración de los pueblos americanos. Consúltese: Adalberto Santana, “El pensamiento de Leopoldo Zea en la prensa mexicana”, en Adalberto Santana y Alberto Saladino (compils.), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2003)..., pp.225-237. Sobre la comparación que hace Santana entre Martí y Zea, en entrevista reciente, el investigador de la UNAM asevera: “Leopoldo Zea fue el filósofo más destacado del siglo XX y en lo que va de este nuevo. Sus aportes a la filosofía fueron fundamentales. Su propuesta filosófica se hizo no desde la visión occidental como ha sido tradicional de los filósofos occidentales o de la periferia, sino que pensó desde la periferia y en particular desde nuestra América hacia el mundo...Al pensar en nuestra América retomó de Bolívar, de Martí y de José Vasconcelos”. *Ídem*. En fin, para Santana, el gran mérito de su propuesta filosófica es ver al continente americano a partir de su integración, hecho que denota su profundo latinoamericanismo.

¹³³ Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano...*, p.36. Cabe destacar que –aunque sea no lo menciona pero es muy importante para nuestra época- también hubo humanistas del sexo femenino (el humanismo combatía la misoginia medieval): Doña Luisa Sigea y Doña Oliva Sabuco. Consúltese entre otras obras las de Marcel Bataillon, *Erasmo y España*,

Por ello es que en el proceso de liberación de los pueblos americanos dependientes, Zea concede una especial relevancia a Simón Bolívar, quien sigue siendo uno de los pensadores latinoamericanos de mayor vigencia. Encuentra en el pensamiento bolivariano gran coincidencia con ese ideal, que por un lado, pretende la síntesis entre el pasado y el futuro, entre la modernidad y la cristiandad medieval. La comunidad que se busca realizar no niega el pasado ni se propone el futuro. Por el contrario, trata de “crear una gran comunidad en la que se asimile lo mejor del pasado heredado con lo mejor que le ofrezca el futuro”.¹³⁴ En clara relación con lo anterior, un segundo aspecto de este ideal ibérico analizado por Zea, se refiere a su pretensión de crear una comunidad universal de pueblos, donde todos ellos se reconozcan mutuamente como hermanos y donde la libertad y la igualdad sean una realidad. La unidad propuesta por este ideal ibérico se basa en el análisis que Zea hace de él, es decir, en la tolerancia, la concordia y la conciliación. Se sustenta en “un pasado cristiano concebido en su más alta expresión como humanismo. El humanismo de los hombres que se saben origen dentro del cual carecen de sentido las desigualdades naturales”.¹³⁵ Este humanismo propio del cristianismo ofrece así una concepción de la humanidad donde todos los seres humanos se reconocen como iguales. Valores tradicionales cristianos que trascendiendo el tiempo sobreviven con los propios de la modernidad: la libertad individual y las aspiraciones materiales. “Los valores modernos deberían estar al servicio de este valor central, el valor y la dignidad del hombre destacado por el cristianismo. Una dignidad que no debía ser menoscabada por la libertad de los mejores, sino por el contrario, como garantía de que esta libertad tenía que ser reconocida en todos los hombres. Tampoco el confort material de unos cuantos, levantado sobre la miseria de una mayoría, porque esto también era contrario al espíritu de la dignidad humana señalado por el cristianismo. Libertad y confort material, sí; pero reconociendo el derecho que

FCE, 1996, (1ª. edic. 1966) y VV,AA. *Antología de humanistas españoles*, Edición de Ana Martínez Tarancón, Madrid, Editora Nacional, 1980.

¹³⁴ La libertad individual y la felicidad material en las que se pone el acento de la Modernidad, no se oponen en este ideal al tipo de sociedad cristiano-medieval y a su desapego por los bienes terrenales. “La libertad del individuo no estaba reñida con el auténtico espíritu de comunidad cristiana, todo lo contrario, lo completaba; sólo dentro de una auténtica comunidad cristiana era posible esa libertad sin peligro de libertinaje. En cuanto a la felicidad de los hombres en este mundo no estaña reñida con la felicidad y salvación en el otro”. Por medio de esta síntesis, tanto Erasmo de Rotterdam como Simón Bolívar pretendieron “cristianizar el modernismo” en oposición a otros pueblos europeos que quisieron “modernizar el cristianismo”, renunciando, éstos últimos, al pasado cristiano que pudiera estorbar sus afanes de cambio. Esta relación dialéctica entre pasado y futuro manifiesta en la España del siglo XVI es la que llama fuertemente la atención del filósofo latinoamericano, precisamente por el sentido que tiene la comprensión histórica Iberoamericana. La importancia que concede a la asunción el pasado para que pueda servir al futuro donde no se repitan los mismos problemas, lleva lógicamente a resaltar la relación entre ambas dimensiones temporales de éstos pensadores ibéricos. En este periodo los españoles no pretenden quedarse anclados en el pasado ni tampoco negarlo, más bien lo asumen asimilándolo con vistas a la creación de un futuro propio que no sea reflejo de modelos ajenos. *Ibidem.*, p.91.

¹³⁵ Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*, México, UNAM-UAEM, 2004, (1ª edic. 1986), p.180.

para ambos tienen todos los hombres, por el simple hecho de ser hombres”.¹³⁶ Este proyecto expresa por consecuencia, el reconocimiento de lo humano entre todos los hombres, que la igualdad económica debe manifestarse en las relaciones entre ellos, y que la libertad debe concebirse como un valor que pertenece a todos. Estos valores promovidos por el ideal ibérico deben -en opinión de Zea- regir las relaciones entre los pueblos del mundo que busquen conformar esa gran comunidad universal. De ahí que Zea crea que vale la pena el esfuerzo por rescatar este proyecto en la reflexión filosófica latinoamericana, toda vez que ésta surge de situaciones de dominación y dependencia creadas por la imposición de unos intereses que determinan la desigualdad y la opresión negando la libertad y la humanidad a los hombres y pueblos que en su expansión subordinan.¹³⁷

Sin embargo, la idea de cristianizar al modernismo no triunfó estableciéndose así una pugna entre cristianismo y modernidad, entre pasado y futuro. “La libertad del individuo y su afán por alcanzar un mínimo de seguridad y felicidad en este mundo fueron vistos como contrarios a la salvación del hombre. Y el hombre concreto, el hombre de carne y hueso, se vio obligado a tener que elegir entre su salvación en este mundo o en el otro, entre la modernidad o el cristianismo, entre o que quería o lo que había sido”.¹³⁸ Lamentablemente, frente a este dilema las metrópolis de la Península Ibérica optaron por el pasado, el cristianismo, la salvación en el otro mundo, conformando la realidad colonial que de ellas dependía según ese modelo que heredaron a sus colonias. “España y con España Portugal, se resignó a ser el pasado y en esta resignación arrastró a sus colonias en América”.¹³⁹ Ésta es la situación que heredan los iberoamericanos al momento de su independencia, dando lugar a una doble utopía: “Doble utopía, en cuanto que se quería, por un lado, mantener un viejo orden que no se

¹³⁶ *Ibidem.*, p.181.

¹³⁷ De acuerdo con Mario Teodoro Ramírez, “el humanismo es la afirmación del valor de lo humano, o de los valores humanos, contra aquello que se le opone, que lo niega o que lo imposibilita. Plantea que hoy en día se le debe dar un significado nuevo y probablemente hasta paradójico. Así el humanismo debe ser entendido como la capacidad humana de abrirse a lo extrahumano, de comprenderlo y de actuar en torno a ello. Sólo en esta afirmación el humano encuentra su destino y su valía superior. Esto es muy distinto del simple y siempre equívoco antihumanismo, pero también de cualquier fórmula de humanismo ramplón e irreflexivo. Se trata pues, de mantener un humanismo crítico y autocrítico de todo lo que atenta contra lo humano -la trascendencia metafísico-teológica, el idealismo abstracto, el sistema estatal totalitario, el objetivismo tecnocientífico, el materialismo economicista-, pero también, y en primer lugar, de la manera en como el humano ha atentado contra lo otro de sí mismo. El humanismo crítico, el sobrehumanismo es, ciertamente una afirmación de lo humano, pero que va más allá de lo humano en el humano y a través del humano, al abrirse hacia un más allá de sí mismo, es decir abriéndose a lo otro (de sí mismo), a otros yoes, e incluso, a lo que está más allá de lo humano (la naturaleza, la vida animal y vegetal, el cosmos, etc.); lo que está por arriba de lo humano (lo sagrado, lo divino, lo místico), y lo que está “después” de lo humano (robots, androides, cyborgs, IA en general). La afirmación de la otredad sigue siendo una humana prerrogativa de la capacidad de la afirmación humana”. Mario Teodoro Ramírez. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp. 27, 47-30.

¹³⁸ *Ibidem.*, p.35

¹³⁹ *Ibidem.*, p.33

adaptaba ya a las situaciones que la acción de los pueblos modernos están creando y, por otro lado, la creación de un nuevo orden a partir de cero, rompiendo con todo lo que se había sido y todo lo que se estaba siendo”.¹⁴⁰ Bolívar comprende la necesidad de la unidad para conquistar la libertad, pero además percibiendo con claridad no sólo los fundamentos en los que ésta descansa, sino también los fines a los que debe encaminarse. De ahí el papel fundamental que juega su propuesta de crear una confederación de las naciones americanas y, por lo tanto, de la importancia de la unión en las luchas libertarias que encabeza.

Bolívar, el prócer de América, habla de una nación de naciones en el sentido de comunidad de perfiles cristianos diferente al ideal de sociedad moderna del mundo occidental. El pensamiento bolivariano imagina una nación que tenga como base para la solidaridad de sus miembros algo más que el interés concreto y pasajero de la riqueza material que liga a los hombres. *El libertador de América* apuesta a la solidaridad humana que haga posible la soñada nación bolivariana la cual debe ser distinta de la que ha hecho posible a las naciones modernas apoyadas en sus concretos intereses, debe estar apoyada en algo más que en puro afán de dominio en extensiones de tierras, riqueza y hombres como instrumento de otros hombres. La libertad y la gloria son valores que lejos de separar unen a los hombres y a los pueblos que tratan de conseguirlos, son metas comunes por alcanzar en una acción igualmente común. Esto es, una comunidad de naciones unidas por algo más que el egoísmo de las sociedades modernas que a lo más que aspiran es al equilibrio relativo de sus respectivos intereses, basado únicamente en el temor a perder más de lo que se puede ganar sin ese equilibrio; y, por lo mismo, una forma de equilibrio, de falsa solidaridad, que puede ser roto cuando se está seguro de lograr mayores ventajas con un mínimo de peligro. Bolívar aspira, como digno heredero y recreador de la vieja idea de solidaridad ibérica, a crear una comunidad, no una sociedad anónima de intereses. Comunidad de hombres y pueblos que se saben unidos por la aspiración a lograr metas comunes, con independencia de sus muy concretas personalidades y no menos concretos intereses. Libertad y gloria, no el dominio extensivo y el enriquecimiento sobre la estrechez y miseria de otros hombres y pueblos. Ideal de comunidad que Bolívar hace extensivo en su pensamiento a todo el mundo, pues cree que sólo partiendo de la unidad de los pueblos latinoamericanos se puede llegar a una gran unión, a una gran comunidad de los pueblos de todo el mundo. En esta unidad la América de origen ibero puede aportar mucho al gran sueño de una raza que aspira crecer hasta lograr una completa universalidad por la vía de la mezcla y asimilación de sangres, razas y culturas. Comunidad de pueblos latinoamericanos como

¹⁴⁰*Ibidem.*, p.58.

punto de partida para la creación de un mundo en el que la voz de esas naciones se haga escuchar y respetar con fuerza en un ambiente equitativo e igualitario. Comunidad, no asociación, basada en la unidad de lo que tenga en común, ya sea poco o mucho; unidad para lograr o mantener la libertad y otros valores humanos no menos altos y nobles; no la asociación obligada para simplemente sobrevivir o imponerse.¹⁴¹

Al final de cuentas es la propia historia la que corrobora lo atinado de la apreciación bolivariana de promover la unidad para expulsar al colonizador de América. La unión que defiende Bolívar, fundamentada en la comunidad de lengua, costumbres, religión y origen, no tiene como finalidad la explotación y dominación de otros pueblos más débiles, sino la libertad y gloria. Una libertad que no debe servir sólo al desarrollo de los intereses de quienes la sustentan, sino ser patrimonio común de todos los hombres y pueblos. La unidad que Bolívar predica, además de tener una finalidad táctica para conseguir el fin de la comunicación, es considerada por *El Libertador Americano* como una forma de convivencia deseable en el ámbito planetario. “En la marcha de los siglos podría encontrarse, quizá una sola nación cubriendo el universo”.¹⁴² Una unidad basada en la solidaridad, la igualdad y la libertad. El ideal bolivariano no tiene nada que ver con ningún afán de tipo imperialista, su deseo de unidad no descansa en la dominación. Es cierto que su acción y pensamiento están enfocados hacia la liberación de España, pero con la clara conciencia de que ésta no debe servir para caer en otra dominación, ni para, una vez conquistada la libertad, negársela a otros pueblos. La unidad bolivariana se basa en la solidaridad que excluye la superioridad o inferioridad. La libertad y dignidad de que habla Bolívar son las bases sobre las que se sustenta esa unidad de la que ningún pueblo debe ser segregado. Una comunidad, una gran nación “que tenga como bases para su solidaridad...la libertad y la gloria, valores que no separan sino que unen a quienes se esfuerzan para conseguirlos.”¹⁴³ A su vez, la solidaridad y la libertad suponen, en el proyecto bolivariano, la igualdad entre los pueblos. Su ideal está en expreso antagonismo no solo con la colonización española contra la que lucha, sino también contra cualquier otro tipo de subordinación de unos pueblos por otros, como la que se produce después de su muerte, previstas, en cierta medida por él. “Pero una confederación de pueblos –dice Zea- también iguales. No una confederación que fuese sólo instrumento del grupo más fuerte”.¹⁴⁴

¹⁴¹ Leopoldo Zea, *El pensamiento Latinoamericano...*, p. 41.

¹⁴² *Ibidem.*, p.91.

¹⁴³ *Ídem.*

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p.92.

Este es, en síntesis, el proyecto expresado por Bolívar en su incansable lucha contra la dominación de los pueblos americanos. Proyecto que sin duda asume, como se ha venido asentando, el ideal ibérico del siglo XVI y enfrenta a la colonización española. Las relaciones entre los pueblos defendidas por Bolívar son a su vez recuperadas y continuadas por Zea en las propuestas que desarrolla en su filosofía de la historia. El filósofo mexicano destaca la vigencia de la concepción bolivariana porque observa que en ella se articulan las mejores tradiciones de la historia y la cultura iberoamericana. Al respecto, José Luis Abellán destaca entre otros, este aspecto de la obra zeiana al afirmar que la reflexión misma del filósofo mexicano apunta explícitamente al ideal bolivariano de solidaridad,¹⁴⁵ por considerarlo más acorde con la idiosincrasia latinoamericana, que el ideal individualista propio del mundo anglosajón. Tanto Bolívar como Zea hablan de un ideal como expresión de unas relaciones mundiales basadas en la solidaridad, la libertad y la igualdad. “Un ideal de comunidad soñado para todo el mundo, que podría ser iniciado en América”.¹⁴⁶ Ambos pensadores universales por la amplitud de su percepción y propuesta: la influencia de América sobre el resto del mundo como liberadora y al mismo tiempo como liquidadora de la opresión en pro del establecimiento de relaciones solidarias entre los pueblos del mundo.

Por lo anterior expresado en lo concerniente a la América Latina del siglo XIX, el pensamiento más importante como punto de partida es el de Bolívar, cuya inquietud, como se viene asentando aquí, es la liberación y unificación de las antiguas colonias españolas en América. Por eso es que si algo caracteriza y da personalidad a nuestro continente es precisamente esa aspiración que más tarde recogen otros pensadores y hombres de acción latinoamericanos como José Martí y otros. Su: “*Carta de Jamaica*” (6 de septiembre de 1815),¹⁴⁷ su “*Discurso de la Angostura*” (15 de febrero de 1819)¹⁴⁸y

¹⁴⁵ José Luis Abellán, “Leopoldo Zea: hilo filosófico entre España y México”, en *Anthropos*. Revista de Documentación Científica de la Cultura, No. 89, Barcelona: Anthropos, 1988. 64 + XXXII pp. (Número dedicado a Leopoldo Zea), p.204

¹⁴⁶ Francisco Lizcano, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia ...*, p.186-187

¹⁴⁷ En 1815 Simón Bolívar, empeñado en liberar e integrar a la región de América en la libertad para romper la integración impuesta por sus conquistadores, escribe en su “Carta de Jamaica”: “Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue a sus partes entre sí con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes Estados que hayan de formarse”. Simón Bolívar, “Carta de Jamaica”, (1815), en Leopoldo Zea (coord.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, 1993, p.30 Muchos y grandes obstáculos como climas, lejanías, intereses opuestos y caracteres desemejantes lo impedirán. Pese a todo Bolívar sueña. Pero no bastaba con soñar, había que hacer realidad el sueño. La hazaña de la libertad se fue haciendo realidad y con ella la posibilidad de una América integrada en la libertad. El 7 de diciembre de 1824, víspera de la batalla de Ayacucho que el mariscal Antonio José de Sucre daría en nombre del Libertador para poner fin al dominio extraño a esta región, Bolívar envía una circular convocando a los pueblos de esta América a la Asamblea en Panamá. El triunfo que ya esperaba permitiría realizar el viejo sueño integrador. Sueño que iba más allá del imaginado en Jamaica; sueño que abarcaba al universo entero integrado en la libertad para afianzar las libertades alcanzadas por todos los pueblos de la tierra. La víspera de este Congreso, realizado en julio de 1826, Bolívar concretiza este ideal diciendo que quizá en la marcha de los siglos podría encontrarse, una sola nación cubriendo el

otros ensayos más de orientación e integración nacional predominan en el pensamiento latinoamericano del siglo XIX.

El propio Zea al referirse en sus trabajos escritos a la obra bolivariana escribe que al buscar “la unificación de los pueblos latinoamericanos como punto de partida para lograr la unidad de toda América y saltar después a la de todas las demás naciones, el pensamiento bolivariano avanza en su anhelo de un nuevo mundo en cuya base está la unidad de los pueblos americanos. Dentro de esta línea, con su propia expresión y características, se mantendrá la mayor parte del pensamiento latinoamericano desde el siglo XIX hasta llegar a nuestros días”.¹⁴⁹ Precisamente, en su: “*Carta de Jamaica*”(1815) y en otros ensayos, documentos y discursos del prócer de la unidad latinoamericana, se encuentra la base de ese tipo de solidaridad típicamente ibero que Zea irá recuperando y analizando a lo largo de sus trabajos de historia de las ideas y de filosofía de la historia. Una forma de solidaridad que alcanza perfiles universales y liga a los americanos con la anhelada universalidad buscada una y otra vez por sus ideólogos; la solidaridad entre pueblos y hombres que se saben iguales y, por ende, con los mismos derechos y obligaciones. “Yo deseo —escribía Bolívar— más que otro alguno ver formarse la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria”.¹⁵⁰ El pensador mexicano se refiere al Bolívar de la *Carta de Jamaica (1815)*, al de los proyectos constitucionales para Venezuela y Bolivia, y finalmente, al del Congreso Anfictiónico de Panamá – concebido para dar forma a la identidad que reuniera a una comunidad de naciones. Un ideal de

universo. Años después Zea escribe: “El sueño de integración del subcontinente, de la América múltiple, mestiza, imaginado por Bolívar en la Carta de Jamaica en 1815 se ha transformado en un sueño de integración universal, el de hombres de diversos orígenes raciales y culturales que se han dado cita en esta región del continente llamada América... Esta región de América fue bautizada como Latina por lo que la helenidad y la latinidad representan para el Mediterráneo y los pueblos que allí se encontraron. La integración de América recuerda una y otra vez a Grecia por lo hecho en esa nación, por integrar hombres y pueblos libres; se recuerda a Corinto y Atenas pero situados en el escenario de un amplio continente rodeado por océanos que les unen con el resto de los continentes, Asia, África y Europa. Los hombres de esta región desean por ello afirmar la peculiar identidad que les liga con el universo en su ineludible diversidad”. Leopoldo Zea, “Grecia en la mente de un latinoamericano”, en *Cuadernos Americanos*, No. 63, México, D.F., 1997. Reproducido en: Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. (2003)..., edición digital.

¹⁴⁸ El “*Discurso de la Angostura*”, expuesto el 15 de febrero de 1819 por el Libertador ante el Congreso reunido en ese lugar, es junto con la “Carta de Jamaica”, uno de los documentos más importantes de la historia de América. Bolívar pronuncia las palabras que vienen a completar las expuestas en Jamaica en 1815. Insiste, como lo harán posteriormente muchos otros latinoamericanos, en la necesidad de partir de la propia realidad, de la realidad que ha tocado en suerte a los hombres de esta América por negativa que ella fuera. Ello lleva al Libertador a plantearse las clásicas preguntas sobre la identidad de los pueblos que han de ser libertados. Una identidad confusa, complicada, pero que sería menester aclarar para clarificar, al mismo tiempo, el futuro de esos pueblos. Saber qué son, para saber también que quieren o qué pueden alcanzar. No imitar, no repetir sino recrear, porque si no se cae en nuevas dependencias. Bolívar se anticipa al análisis de los problemas que retan el futuro de la América Latina. Véase: Simón Bolívar, “*Discurso de la Angostura*” (1819), en Leopoldo Zea, (coord.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, 1993, pp.440-460.

¹⁴⁹ Leopoldo Zea, *El pensamiento Latinoamericano...*, p. 41.

¹⁵⁰ *Ídem*.

comunidad de naciones para Bolívar soñado para incluir a todo Occidente, pero que entre tanto podía empezar a realizarse en América entre los pueblos hispanoamericanos que tenían una múltiple identidad común, tan fuerte y específica que eran considerados por *El Libertador* como “un pequeño género humano”. “¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que Corinto para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios para tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra con las naciones de las otras tres partes del mundo”.¹⁵¹ Este es precisamente el proyecto ideal de Bolívar que Zea retoma como propio, haciendo de su trabajo una obra promotora del conocimiento de la realidad latinoamericana para concretar su integración “no en el coloniaje, como lo fue por siglos, sino en la libertad”.¹⁵²

Como nos recuerda la investigadora de la UNAM Patricia Galeana, antes de que se diera la integración universal, Bolívar deseaba la integración de América Latina, pero una integración basada en la igualdad y la justicia social. Por ello es que debemos tener presente los postulados de nuestros latinoamericanistas como Bolívar, quienes en este contexto “encarna al héroe paradigmático del esquema hegeliano, tanto por sus facultades extraordinarias que lo capacitan para su misión histórica, como por la pasión que lo mueve en la búsqueda de la libertad; así como por el estado de infelicidad frente a la falta de conclusión de su obra”.¹⁵³ Esto último, debido a la dificultad de los hispanoamericanos para acceder a la libertad en el siglo XIX, toda vez que las repúblicas que Bolívar va independizando a su paso no aceptan la libertad por la que él lucha, de tal manera que la anarquía se vuelve contra él y el triunfo del despotismo; muy pronto se van mostrando y definiendo intereses particulares y de grupo que no necesariamente coinciden con los del resto de la población. Consciente de este periodo de la historia, Zea ha venido insistiendo en que a la independencia política que se dio en nuestras naciones en las primeras décadas del siglo XIX, debe sucederle una revolución del pensamiento acorde a esos cambios para que las sociedades sean garantes de su propio desarrollo y asuman su propio destino político. “Bolívar creyó arar en el mar, al no lograr la conformación de la Patria de Patrias, la Patria Grande, la Latinoamericana, pero Zea nos muestra cómo al enfrentar la desigualdad económica, la deuda impagable, la fuerza represiva que ha querido acallar las voces de lucha por nuestros derechos, sin proponérselo han formado latinoamericanistas. Y con ello se ha afirmado la posibilidad de la

¹⁵¹ Leopoldo Zea, *América en la Historia*, México/Buenos Aires, FCE, 1957, p.270.

¹⁵² Juliana González, “Zea y los estudios latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras”, en *América Latina: historia y destino: homenaje a Leopoldo Zea*, tomo III, México UNAM, 1992, p.252.

¹⁵³ Patricia Galeana, “Leopoldo Zea: filosofía y compromiso”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.72.

integración, hermanados por el mismo sufrimiento, con la confianza de que no hay imperio eterno”.¹⁵⁴ De igual manera, los investigadores Guillermo Pulido y Oscar Alatríste, observan una estrecha relación entre la propuesta filosófica y académica de Zea y el pensamiento bolivariano, ya que ambos tienen como eje la integración latinoamericana; de ahí que sea indudable que Bolívar es guía medular del pensamiento zeiano.¹⁵⁵

Una vez constituida la independencia política de los pueblos hispanoamericanos los criollos ven en el liberalismo romántico, una doctrina salvadora adecuada para construir una nacionalidad.¹⁵⁶ De los primeros pensadores influenciados por el movimiento ilustrado europeo, van surgiendo otros más. La bandera de la nueva generación será el liberalismo romántico. Los liberales románticos cobran conciencia de su realidad de su época y pugnan por arrancar ese pasado hispánico que obstaculiza el progreso. Bajo estas ideas surge así una pléyade de hombres que en América aspiran a una auténtica emancipación mental de España: pensadores románticos como los argentinos, Juan Bautista Alberdi, (1810-1884) -quien habla ya de la posibilidad de una filosofía iberoamericana-¹⁵⁷ y Domingo Faustino

¹⁵⁴ *Ibidem.*, p. 68.

¹⁵⁵ Guillermo Pulido González y Oscar Alatríste Guzmán, “En memoria de Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea.* (2004)..., p.82.

¹⁵⁶ Los emancipadores mentales pensaban que “La emancipación política americana había fracasado porque no había sido antecedida por una emancipación de tipo mental. El movimiento de independencia había tomado a los hispanoamericanos de sorpresa impidiéndoles llegar a ella con la preparación necesaria. Esta falta de preparación había hecho que un pueblo no acostumbrado a la libertad hiciese mal uso de ella provocando la anarquía y, con la anarquía los nuevos despotismos. La revolución de independencia había sido preparada por teóricos puros que poco o nada sabían de la auténtica realidad americana. Por esto había fracasado. Pero aprendida la lección era menester recuperar el tiempo perdido, acercarse al pueblo educándolo para la libertad”. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano...*, pp.68, 121. Véase también: Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI Editores, 1994, (1ª edic. 1969), p.17. Sin embargo, a decir de Zea, aún sin la preparación mental que es básica, la emancipación política es un primer paso necesario y urgente. La emancipación mental o segunda etapa emancipadora, tiene que ser obra de los mismos hispanoamericanos, pues de España o Europa ya nada se puede esperar. Tendrán que ser los propios hispanoamericanos quienes se hagan cargo en adelante de sus propios destinos.

¹⁵⁷ Leopoldo Zea, *El Pensamiento latinoamericano...*, p. 534. Juan Bautista Alberdi (1810-1884), es el pensador que, por vez primera, plantea la necesidad de construir una filosofía propia a partir de las realidades y problemas específicos de América. En su ensayo: "Ideas para un curso de filosofía contemporánea" (1842), destaca que la filosofía americana debe atender a nuestras necesidades, como: tener un carácter eminentemente político y social en su objeto, ser ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en sus métodos y realista en sus procedimientos. Al igual que otros pensadores liberales, como el argentino, Domingo Faustino Sarmiento, y el ideólogo del liberalismo mexicano, José María Luis Mora, considera que la Colonia no ha sido vencida y que sigue actuando en los hombres por ella dominados. La manera como se manifiesta la herencia colonial es a través de la tiranía, la barbarie, el aislamiento y la ausencia de industrias. Por ende, piensa que el medio para eliminar los resabios del pasado consiste en una transformación mental lograda a través de una educación que oriente hacia la cosmovisión del hombre moderno. También cree que la generación de la independencia comete el error de fomentar el odio hacia lo europeo, por lo que se hace urgente enderezar el camino y acudir a la Europa que hemos combatido y vendido por las armas en los campos de batalla, porque –piensa-, aún estamos lejos de vencer en los campos del pensamiento y de la industria; motivo por el cual asegura no es necesario que Hispanoamérica siga el camino de la cultura universal. Juan Bautista Alberdi. "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", en *Latinoamérica*, (1ª edic., 1842), No. 9, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, México, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1978.

Sarmiento (1811-1888),¹⁵⁸ entre otros más. Ellos tratan de empezar una nueva historia en la que aspiran a crear una nueva sociedad semejante a la europea y estadounidense, consideradas como los arquetipos de civilización.¹⁵⁹ Así, para los filósofos latinoamericanos del siglo XIX la nueva civilización es la absoluta negación de la España colonial.¹⁶⁰ Pero también junto con esa admiración está presente el

¹⁵⁸ Las reflexiones de Juan Bautista Alberdi sobre la construcción de un pensamiento o filosofía propia encaminadas al logro de una independencia no sólo política sino también mental de España para acceder a la libertad o independencia total, llevan a la tajante alternativa que plantea otro miembro de su generación, Domingo Faustino Sarmiento: ¿Civilización o barbarie?. Civilización de lo que no se es y se debe ser, barbarie de lo que se es y no se debe ser. La civilización es Europa y Estados Unidos, la barbarie el pasado colonial español y el mestizaje de razas inferiores. Lo opuesto al modo de ser anglosajón y puritano que permite a Estados Unidos dominar lo que es distinto, arrancar un trozo de su territorio a México y derrotar a España, expulsándola de América. Borrar la carga de ese pasado será el proyecto civilizador propuesto por Alberdi y Sarmiento. En la España que sigue al desastre de 1898 –a decir de Zea–, el proyecto es semejante y lo expresa Ortega y Gasset cuando asienta: “Somos razas esencialmente impuras”. “Esto no puede generar ciencia”, “¿Cómo salvar a España? Jerarquizando, imponiendo a esa diversidad algo que la unifique”. “Yo no soy sólo mediterráneo, no estoy dispuesto a confinarme en el rincón ibero de mí mismo”. ¿Por qué el español se olvida de su herencia germánica? “Detrás de las facciones mediterráneas se esconde el gesto asiático o africano, en ellos yace adormecida la bestia infrahumana, presta a invadir la entera fisonomía”. Sin embargo, apelando a los hechos: “El desastre de España en 1898 origina en la América hispana, que se hace llamar latina, otra respuesta, negando y superando el proyecto civilizador de Sarmiento y Alberdi y el del español Ortega y Gasset”. Ahora, plantea Zea: “es necesario afirmar esa nuestra peculiar identidad y la historia que la ha originado. Hacer del ineludible pasado punto de partida, instrumento del futuro que quieren los latinoamericanos. No negándolo, sino asimilándolo para que no siga siendo y no vuelva a ser. Afirmación de la identidad latina y mediterránea, como lo propuso Simón Bolívar al inicio del siglo XIX, seguido por Bilbao, Torres Caicedo y Martí. Tal es lo que propone José Enrique Rodó en 1899, y Justo Sierra, José Vasconcelos y Alfonso Reyes, entre otros muchos, al iniciarse el siglo XX”. Leopoldo Zea, “Filosofar en Latinoamérica” (2001), en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. (2003)..., edición digital.

¹⁵⁹ Desean asimilar sus constituciones política, su filosofía, literatura y cultura en general. Ven en la herencia española el atraso de nuestros países y proponen su adhesión a la democracia liberal y los derechos civiles, cuyo ejemplo son los Estados Unidos. Recuérdese que la visión ilustrada de la historia muestra dos aspectos: por un lado, ve a la historia como marcha progresiva y, por el otro, rechaza el pasado histórico inmediato. Una manera semejante de entender la historia se encuentra precisamente en los pensadores hispanoamericanos del siglo XIX. El pensamiento latinoamericano del siglo XIX hereda la visión discontinua de la historia que encontramos en la Ilustración. La historia hispanoamericana se va a presentar, en los pensadores de esta época, como una historia de desgarramientos. El pasado hispánico, o herencia española que pervive en los pueblos hispanoamericanos va ser vista como una época irracional y oscura, como un reino de tinieblas que es menester rechazar para advenir a la modernidad. De la misma manera que los ilustrados del siglo XVIII, los románticos hispanoamericanos del siglo XIX observan en su pasado inmediato una analogía con la Edad Media. Así lo registra Zea en su libro: *El pensamiento latinoamericano* (1965), donde destaca que una de las características de la filosofía latinoamericana es su afán por desligarse de un pasado que considera completamente ajeno a su ser. Piensa que la diferencia fundamental entre las dos Américas (la hispánica y la sajona), consiste en que la América Sajona no presenta este conflicto, esta superposición que caracteriza a la América hispánica entre un pasado que no se quiere y un futuro diferente y extraño que se anhela. Tema que se trata en este trabajo en el capítulo seis. Para un análisis más a fondo del tema, puede consultarse: Leopoldo Zea, “Las dos Américas”, en Leopoldo Zea, *La Filosofía como compromiso de liberación*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, pp. 48-56.

¹⁶⁰ Zea llama a los integrantes de esta generación emancipadores mentales, pues la autonomía del intelecto es su preocupación; en consecuencia piensan que por medio de la educación se debe inculcar en las mentes el amor a la libertad, el deseo de progreso mediante la práctica incesante del trabajo y la industria; empero, para ello, habrá que eliminar los viejos hábitos que encadenan al hispanoamericano a la mentalidad Colonial, la cual en su opinión es la causa del retroceso. Al igual que los ilustrados europeos del siglo XVIII, los emancipadores mentales de Hispanoamérica se manifiestan contra el fanatismo, la superstición y la irracionalidad, luchan por una sociedad humanamente perfecta donde los ciudadanos se rijan por los imperativos de la razón, buscan una ciudad del hombre para el hombre mismo, donde no haya sitio para la ignorancia, la idolatría, el despotismo y la intolerancia. Lo mismo que los ilustrados los románticos no son pensadores sistemáticos, también para ellos la razón es un hacer más que un haber o un ser; pues sobre todo son personajes

temor y la desconfianza hacia esas naciones anglosajonas.¹⁶¹ Hasta aquí, puede observarse, que a pesar de que el siglo XIX puede caracterizarse en general como un esfuerzo de adaptación de América a Europa y a EUA, ya que muchos no prestan atención a la idea clave de Alberdi, en el sentido de que la filosofía es la acción de filosofar desde la propia realidad, también este periodo decimonónico se caracteriza más en sus últimos años como se acaba de ver, por la preocupación de un filosofar sobre lo propio. Es decir, por contar con una filosofía americana que se va planteando como un problema y una preocupación por nuestros pensadores latinoamericanos de ese tiempo. Preocupación que continúa con otros pensadores como José Enrique Rodó a fines del siglo XIX y se mantiene a lo largo de la primera mitad del XX con otros personajes destacados en la historia del pensamiento mexicano y latinoamericano.

2.4. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DEL SIGLO XX: UNA FILOSOFÍA DE LO UNIVERSAL CONCRETO Y DE LO CONCRETO UNIVERSAL (CASO, VASCONCELOS, RAMOS, ZEA)

El siglo XX inicia y continúa con una vuelta a la realidad propia y concreta y hacia todo lo que la conforma. Plausiblemente, una vez más, nuestros filósofos encuentran en la filosofía el descubrimiento de esa realidad que el positivismo elude. Bergson, Boutroux, Nietzsche y el propio Rodó inspiran un nuevo pensamiento que indagará a profundidad sobre lo que hace de un hombre un verdadero ser

comprometidos con su realidad, por lo que su pensamiento pretende la transformación de la sociedad de su tiempo. Para vencer al escolasticismo dominante, los emancipadores mentales se inspiran en filosofías posteriores a los enciclopedistas franceses, como el Liberalismo. Pero el trasfondo de su pensamiento habrá que encontrarlo en el marco de la Ilustración. Según Zea, los filósofos que más influyen en estos pensadores son: Bentham, James Mill, Saint-Simon, Pierre Leroux, Laménais, Quinet, Michelet, Víctor Cousin, Jouffroy, Lermenier, Benjamin Constant, E. Bonald, Eilliam Hamilton, Thomas Reid y Laromiguere, entre otros. Conscientes de que América sigue siendo colonia mental del pasado vivo español, se dan a la tarea de liberarse mentalmente de España. Como solución deciden adoptar el modelo occidental representado por Inglaterra y sobre todo por Estados Unidos. La admiración hacia esos países exitosos ya venía dándose desde antes de lograr la independencia política.

¹⁶¹ Sin embargo habrá que dejar en claro que no hay contradicción en los Hispanoamericanos en cuanto a ese sentimiento de admiración y, al mismo tiempo, de rechazo hacia los pueblos sajones que se va dando históricamente. Zea deja en claro que Hispanoamérica ha sentido y siente admiración por la Norteamérica que simboliza un Washington afirmando los derechos del hombre, un Lincoln aboliendo la esclavitud, y un Roosevelt entendiendo la democracia en un sentido universal. Pero también hay otra Norteamérica simbolizada en las ambiciones territoriales, la que habla del “*Destino Manifiesto*”, la de discriminaciones raciales y los imperialismos. Así lo llegan a manifestar en su momento algunos de nuestros intelectuales como el maestro mexicano, Justo Sierra (1848-1912). Empero, según Zea, Hispanoamérica es en la actualidad bien consciente de esa serie de peripecias históricas que aquí se mencionan. La toma de conciencia de esta historia va eliminando en ella esa serie de complejos que limitaban su espíritu creador. Las culturas con las cuales se ha formado las que le sirven de base, le son ahora claramente patentes pudiendo distinguir con mayor o menor precisión lo que a cada una debe al mismo tiempo que va distinguiendo qué es lo propio, que es lo que determina y perfila su cultura. Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano...*, p.64.

humano. La libertad, contestarán varios de nuestros intelectuales, pero no la libertad del viejo liberalismo o del positivismo, sino la libertad creadora: un modo de ser que todos tenemos, una cualidad implícita, propia del ser humano; descubrirla y hacerlo patente será tarea autoimpuesta por nuestros propios filósofos de la época, como: Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Luis Villoro, y Leopoldo Zea. El pensamiento mexicano-latinoamericano fortalecido y enriquecido a lo largo del siglo XIX -en que destaca el pensamiento liberal romántico primero, y el pensamiento positivista después-, trae como consecuencia que, al iniciar el siglo XX se desarrolle un pensamiento latinoamericano creador preocupado por lo propio pero siempre engarzado a una idea de universalidad heredada por la Modernidad europea. Siguiendo este hilo conductor se puede decir -con base en el planteamiento del filósofo Mario Teodoro Ramírez -que el problema filosófico fundamental del pensamiento mexicano es el de las relaciones entre lo universal y lo particular, es decir, la relación entre los rasgos y exigencias de un pensamiento y una cultura universales, y los caracteres, problemas y exigencias de nuestra realidad histórico-cultural propia. “Se trata de un problema filosófico en todo el sentido de la palabra y no solo de un problema histórico- cultural o ideológico-político”.¹⁶² En torno a este problema, determina “tres posiciones o movimientos de reflexión que corresponden a sendos momentos o épocas en el desarrollo intelectual y sociopolítico del país, y que desarrollan lo que denomina como la *dialéctica de la conciencia filosófica mexicana*: 1) el que va de una crítica a lo universal a la búsqueda de una propia particularidad (nacionalísimo), y que abarca las primeras décadas del siglo XX; 2) el que en contra del particularismo nacionalista plantea “sin más” acceder a un pensamiento universalista y modernizador; cubre de fines de los años cincuenta hasta finales de los ochenta; y 3) el que, frente al nacionalismo y al universalismo anteriores, asume una postura crítica y pluralista; comprende desde fines de la década de los ochenta hasta inicios del nuevo siglo”.¹⁶³ Consecuentemente, en el plano teórico, a partir de la crisis de los paradigmas universalistas y de la explosión del tema de la universalidad y de las diferencias culturales que se han dado desde la última década del siglo XX, “parece que ya podemos hablar de un tercer movimiento del filosofar mexicano, que se prolongará en el nuevo siglo, y que consistirá de algún modo, en tratar de encontrar una posición de equilibrio entre el particularismo y el universalismo al que se remitían, respectivamente las dos generaciones anteriores. Un movimiento de carácter pluralista se perfila de forma muy evidente desde el campo de las ciencias sociales-ampliamente desarrolladas en México en

¹⁶²Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p.10.

¹⁶³*Ídem.*

las últimas décadas- y desde el campo de la acción política social y cultural.”¹⁶⁴Por ende, “Ya no se promueve el regreso a un universalismo duro ni tampoco a un particularismo nacionalista. Lo que la nueva perspectiva antropológica de corte pluralista cuestiona es la idea de una cultura nacional única, uniforme, objetiva y certeramente definida”.¹⁶⁵

A) -EL ATENEO DE LA JUVENTUD Y LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DEL ESPÍRITU CREADOR.

Influenciados por las ideas de la Ilustración propagadas por la Revolución Francesa y la Enciclopedia Francesa, de libertad, igualdad y fraternidad, el historicismo y otras corrientes filosóficas europeas, estos pensadores y hombres de lucha latinoamericanos coinciden en pugnar por la creación de una filosofía de la cultura que retomara la defensa de esos valores universales, aplicándola a nuestra circunstancia; es decir, de una filosofía que parta de lo concreto a lo universal y ensalce además, “lo americano” –y por ende, lo mexicano- contra las ideas y los ataques muy difundidos durante el siglo XIX e incluso del XX provenientes también de Europa –e incluso, en ocasiones del interior- que, seguían propagando la idea de una supuesta inferioridad del americano. La preocupación por lo circunstancial se transforma en punto de partida para la creación de una nueva filosofía de “lo nuestro”.

Bajo este contexto surge un grupo de filósofos que dan la batalla al positivismo, un tipo de universalismo elemental que se venía desarrollando desde el siglo XIX. Ellos son los que inician propiamente la filosofía latinoamericana del siglo XX mediante el ejercicio de un pensamiento con caracteres a la vez autóctonos y universales. De uno a otro extremo hay cierto reconocimiento de una identidad iberoamericana que invierte el proceso de recogimiento nacionalista que caracterizó el siglo XIX, en una marcha ahora hacia el entendimiento continental. En ella destacaron los principales líderes del antipositivismo en Latinoamérica, entre ellos los mexicanos Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959), miembros del grupo *Ateneo de la Juventud de México* y padres fundadores de la filosofía mexicana del siglo XX.¹⁶⁶ Jóvenes filósofos ligados al movimiento

¹⁶⁴*Ibidem.*, p.20.

¹⁶⁵*Ibidem.*, p.21.

¹⁶⁶ El “*Ateneo de la Juventud*” es expresión de su tiempo, de esa generación de jóvenes que llevó a cabo la revolución del pensamiento y de la cultura en México, al enfrentarse con argumentos teóricos sólidos a la forma social y cultural positivista adoptada y defendida durante el periodo del porfiriato. Tiene como programa general renovar y extender la cultura; todos sus miembros son escritores cuya mayoría más tarde, se desempeñarían como profesores de la Universidad

revolucionario de 1910, que enarbolaron un espiritualismo crítico, aunque sin defender en sentido estricto una posición particularista o nacionalista a la que sí apuntará enseguida la reflexión crítica de Samuel Ramos (1897-1959) -destacado alumno de los ateneístas- sobre la cultura y la personalidad del mexicano y que culminará con la idea programática de hacer una filosofía del mexicano del grupo *Hiperión* en la década de 1950.¹⁶⁷

La nueva generación rompe los obstáculos impuestos por el positivismo, a la libertad limitada de esta filosofía se opone a una libertad ilimitada y creadora. Su misión es liberarse del positivismo científico y acceder a nuevos niveles de la conciencia, abanderando un nuevo ideal moral y un nuevo concepto de libertad acorde con los nuevos tiempos que se estaban viviendo a principios del siglo XX. Una libertad de espíritu desinteresada entendida por ellos como la capacidad de crear libremente.¹⁶⁸ Muy diferente a la filosofía positivista porfirista -basada en el orden, paz y progreso- es la filosofía que plantea la nueva generación de intelectuales ateneístas. Caso y Vasconcelos informados del resurgimiento espiritualista europeo, se apoyan en sus más autorizados representantes, como es el caso de Emmanuel Kant, Emile Boutroux, Henry Bergson, y otros afines al vitalismo e irracionalismo bergsoniano como Arturo Schopenhauer, Nietzsche y William James, así como la axiología de Max Scheler, a su vez deudora de la fenomenología de Edmund Husserl, para enfrentar al positivismo, inaugurando una forma de filosofar más libre y humana y para reproducir en México el mismo movimiento de ideas, convencidos de que la alta educación humanística tiene que edificarse sobre una

Nacional de México. Dentro de este grupo hay humanistas como Pedro Enríquez Ureña; filósofos como Caso y Vasconcelos; ensayistas como Reyes, Julio Torres y Jesús Acevedo; y críticos como Eduardo Colín; entre otros más. Formados en el positivismo, la filosofía por ellos combatida, asimilaron sus mejores expresiones renunciando y denunciando las que consideraron representaban una limitación al auténtico progreso.

Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano...*, pp.412, 416.

¹⁶⁷ Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp.10-11.

¹⁶⁸ Leopoldo Zea, "Grecia en la mente de un latinoamericano"..., edición digital; y consúltese del mismo autor su obra ya citada: *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia...*, pp. 454-455 y 462. Nuevas filosofías se oponen a la ideología positivista. Los fundadores reaccionan y enfrentan la filosofía positivista de Comte, Taine, Mill, Spencer y Darwin e inauguran una forma de filosofar más libre y humanista, inspirada en pensadores europeos como Bergson, Boutroux, Schopenhauer, Nietzsche, James y otros, que integran la lectura de la nueva generación latinoamericana y dan armas filosóficas a sus anhelos para liberarse de una ideología que corte sus aspiraciones de progreso. Su problema común es la libertad humana contrapuesta a todas las necesidades mecanicistas y su deseo el de habilitar al hombre para actuar libre, creativa y desinteresadamente. A una ideología apoyada en una filosofía de lo permanente se opondrá una ideología apoyada en una filosofía del cambio perpetuo. A la idea de una materia firme, resistente e inmovible y por ende inerte, se opondrá la idea de la vida que fluye y cambia. A la idea de un orden firme, inalterable, seguro y por ende pétreo, se opondrá la idea de una libertad siempre activa, creadora y recreadora. Una nueva idea del progreso que como la vida misma, no podía ser limitado. La idea de un hombre creador de toda cultura como expresión máxima del hombre y del humanismo. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano...*, p. 412; Abelardo Villegas y Gustavo Escobar. *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas* (Antología), México, Extemporáneos, S.A., Col. Textos Extemporáneos, Serie Sócrates 8, 1983, pp.14, 26

base filosófica.¹⁶⁹ Caso inaugura en la Universidad la enseñanza de la filosofía y resalta el sentido moral en las actividades del espíritu, conocimiento, arte y filosofía y desarrolla una filosofía de la caridad y del desinterés como existencia, en la cual expone su pensamiento filosófico. En tanto, Vasconcelos exalta un concepto místico de la vida en el que lo estético desempeña la función decisiva, desarrollando con base en esa idea una filosofía estética y utópica futurista.¹⁷⁰ Aunque con sus respectivas diferencias, ambos pensadores, al igual que el resto de los miembros del *Ateneo de la juventud*, tienen coincidencias básicas, como la firme convicción de la necesidad de elaborar y definir un proyecto de cultura nacional, mediante la búsqueda de una nueva identidad, una filosofía propia que parta de nuestra circunstancia y nos lleve a un mejor camino que, sin descuidar lo material lleve a ensalzar lo espiritual. Contra la defensa y ensalzamiento de lo puramente material defendido por los positivistas, ambos privilegian fundamentalmente, la vida espiritual, creadora y desinteresada en Caso, y estética, artística y utópica, en Vasconcelos.¹⁷¹

Pese a sus errores y limitaciones, el positivismo había sentado las bases para una filosofía que, partiendo de la realidad concreta, se elevara a la más auténtica de las universalidades. El latinoamericano vuelve así sus ojos sobre sus circunstancias para buscar dentro de ellas sus propias posibilidades y la relación de las mismas con el respeto de los pueblos del mundo. Por ende, el trabajo filosófico en México y América parecía centrarse con mayor fuerza en la idea de elevarse a lo universal, pero a partir de nuestra realidad concreta. Idea que no hay que olvidar -como ya se asentó líneas arriba- ya se había iniciado con los pensadores y luchadores sociales del siglo XIX. Lo primero que se hace patente en este reflexionar es la conciencia de una nueva dimensión de la anhelada universalidad. La idea de universalidad que se expresa con nitidez en el destino que presentan a la raza latinoamericana primero, José Enrique Rodó y luego Vasconcelos; universalidad como ampliación de lo humano del hombre en su sentido más extenso, pues se piensa, ya no se alcanzará la universalidad por el camino de la imitación.¹⁷² El hombre y su máxima expresión y lo que le da sentido, la libertad, van a ser el eje de la nueva filosofía que se inicia, como una nueva reacción contra las limitaciones del positivismo, aunque aceptándolo como base, punto de partida, de esa nueva filosofía por lo que de realista ha de tener una filosofía de lo humano. La libertad como fundamento del espíritu creador,

¹⁶⁹ Abelardo Villegas y Gustavo Escobar Valenzuela. *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas...*, p.14.

¹⁷⁰ Consúltese de: Jaime Vieyra. *Utopía, legado y conflicto. (Tres perspectivas sobre el pluralismo cultural en México: Vasconcelos, León Portilla y Bonfil Batalla)*, Morelia, Michoacán, Facultad de Filosofía de la UMSNH, 1996. (Tesis de Maestría en Filosofía de la Cultura), pp. 135, 137.

¹⁷¹ Leopoldo Zea, *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*. México, FCE, 1975 (1ª edic. 1944), p.461.

¹⁷² *Ibidem.*, p. 431.

entendiendo en este caso la libertad como capacidad de crear libremente, esto es, desinteresadamente, sin finalidad, por una exuberancia de fuerza creadora. Así lo definen concretamente Caso, Vasconcelos, Korn, Deustúa, Farías Brito y otros.¹⁷³

El humanismo filosófico latinoamericano, la conciencia de la propia realidad para trascenderla, originará también la revalorización de esta realidad, y con ella, la crítica al fetichismo que había justificado la adopción del positivismo. La crítica a la creencia que había hecho del sajonismo el modelo a realizar por Latinoamérica, previa destrucción de la herencia hispana, ibérica o latina. Nada había cambiado. La ciencia positiva no había hecho otra cosa que justificar nuevas formas de orden al servicio de otros intereses y de otros cuerpos. Había que transformar la realidad, mejorarla pero partiendo de ella, conociéndola, buscando en ella el punto de apoyo que permitiese moverla. Una realidad que contenía como toda realidad unos valores que no tenían por qué ser inferiores a las de otros pueblos. Valores distintos pero no inferiores. Valores quizás en muchos puntos complementarios a los deseos de los pueblos que habían servido de modelo a los latinoamericanos. Había que asimilar por supuesto, lo mejor de esas culturas pero asimilar, no imitar, no copiar más. Asimilar para potenciar, para complementar lo propio. Y una vez potencializados entrar en la historia universal, la de todos los pueblos, con dones propios, con las aportaciones de esa misma historia había hecho posible entre los pueblos de Latinoamérica de origen latino.

B) -ANTONIO CASO. POR LA ELEVACIÓN A LO UNIVERSAL A PARTIR DE LO CONCRETO.

La filosofía retomada por los ateneístas también se fue abriendo a esa labor poco a poco, sobre todo con Antonio Caso y José Vasconcelos, éste último aclamado por la juventud como el “Maestro de América”. Caso es conocido como el fundador del *Ateneo de la juventud* y de la filosofía mexicana del siglo XX. Al igual que otros filósofos Caso trata de rescatar un ámbito específico de lo humano, en contraste con el naturalismo y determinismo sustentados por el positivismo. Así considera que hay dos preguntas capitales de la filosofía: ¿qué es el mundo? y ¿qué valor tiene el mundo? Piensa que esta última interrogante es mucho más importante que la primera, ya que de hecho, el hombre ha vivido siempre sin saber a fondo qué es el mundo, pero nunca sin saber cómo es bueno vivir en él. De esta manera, postula la primacía de la ética sobre la cosmología o filosofía de la naturaleza, al centrar su

¹⁷³*Ibidem.*, p.419.

preocupación nodal en el bienestar del ser humano concreto. Su humanismo desemboca en la exaltación de la vida caritativa como forma preferible de existencia. Al frío sistema positivista opone lo que llama una filosofía de la vida, la intuición y la acción. Boutroux y Bergson forman el núcleo de sus primeras influencias. Esboza un sistema que se oponga al egoísmo y limitaciones positivistas y lo expresa en su texto de mayor trascendencia *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916).¹⁷⁴ Durante su largo magisterio, Caso analiza diversas doctrinas filosóficas, pero teniendo como piedra de toque su realidad, la realidad mexicana. Alrededor de ella desfilan los múltiples esfuerzos que ha hecho y hace el hombre por resolver los problemas propios de su realidad. Tiene claro que si bien es cierto, que esas filosofías no van a salvar las circunstancias propias de México, también lo es que sí pueden enseñar cómo es posible salvarlas.¹⁷⁵

Caso se preocupa así por una filosofía que sea propia de México. “Los mexicanos tienen derecho a aspirar a todos los ideales, pero siempre sin olvidar la tierra, sin olvidar la realidad que es México.”¹⁷⁶ Sin embargo, lo anterior no quiere decir que aunque lo primero es lo nacional, Caso pretenda restringir su conocimiento sólo a ello. Al igual que los otros miembros de su generación, se encuentra preocupado por la realidad que le es más inmediata: la mexicana y, a partir de ella llama a Iberoamérica a elevarse a lo universal. Este planteamiento se puede observar en diversos ensayos que Caso escribe y que después reúne en su libro: *México. Apuntamientos de cultura patria* (1943). El filósofo mexicano nos pide mirar hacia nuestro país, nuestras costumbres y tradiciones, nuestras esperanzas y los anhelos; en fin a lo que somos.¹⁷⁷ En su pensamiento México está por encima de todas las ideas, abstracciones y filosofías, para él ningún ideal puede ser ajeno a lo mexicano.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Antonio Caso expone su pensamiento filosófico fundamentalmente en su magno libro *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, UNAM, 1972 (1ª edic., 1916). y en su *Antología Filosófica*, México, UNAM, 1985 (1ª edic., 1957), pp.181-213 (según folio de la antología). El filósofo mexicano va desarrollando este planteamiento en varias partes de su antología, en especial de las páginas 187, 189, 193, 195-199, 200, 202. Al respecto, consúltese también a Gustavo Escobar Valenzuela, “El Ateneo de la Juventud. Antonio Caso y José Vasconcelos”, en Gustavo Escobar Valenzuela, *Introducción al pensamiento filosófico en México*, México, UNAM, 1995, pp.93-104.

¹⁷⁵ Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, México, Libro-Mex., Editores, S de RL, Biblioteca Mínima Mexicana Vols. 17 y 18, 1955. 2 vol. Con paginación correlativa (1947, 1ª edic. de una parte), pp.66-67.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, pp.66-67.

¹⁷⁷ Antonio Caso, *México. Apuntamientos de cultura patria*, México, Imprenta Universitaria, 1943; Leopoldo Zea, *Precursores del pensamiento latinoamericano...*, pp. 141-142.

¹⁷⁸ Gustavo Escobar Valenzuela, “El Ateneo de la Juventud. Antonio Caso y José Vasconcelos”..., p.99; Leopoldo Zea, *Filosofía en México...*, pp.66-67.

C) -JOSÉ VASCONCELOS Y SU ASPIRACIÓN DE UNA FILOSOFÍA UNIVERSAL.

Junto con otros jóvenes integrantes del *Ateneo de la Juventud*, José Vasconcelos toma conciencia de las limitaciones de la formación que el positivismo ha dado a la generación que estudia de acuerdo con la reforma educativa organizada por el maestro Gabino Barreda, uno de los mejores intelectuales de la época.¹⁷⁹ Reconoce la importancia de esta formación que permite al mexicano asentarse en su realidad pero sabe también de sus limitaciones para el espíritu creador. He ahí su insistencia y defensa de la libertad creadora, también propugnada por otros pensadores latinoamericanos. Su pensamiento se encuentra plasmado en varias de sus obras, en donde plantea la necesidad de elaborar una filosofía ya no rígida ni marcada por el cientificismo positivista, sino por la estética una filosofía también signada por la insistencia y confianza en las capacidades de los americanos, idea que desembocará más tarde en lo que llama Filosofía Hispanoamericana, y aún más, Iberoamericana. El suyo es un pensamiento propio, denominado por él mismo como filosofía estética y artística.

Como los anteriores pensadores, Vasconcelos comienza por rechazar en forma radical al positivismo. Su ideal es realizar no una filosofía nacionalista sino una auténtica, que incorpore la temática de lo mexicano y lo americano al esquema de la filosofía universal; considera que es necesario crear una filosofía propia, pero que exprese a su vez lo universal.¹⁸⁰ Sin embargo, se percata de la dificultad que esta empresa entraña; por esta razón escribe: “no empecé yo haciendo un sistema porque creyese que los mexicanos necesitaban una expresión filosófica propia. Al contrario, he hecho filosofía para liberarme del particularismo mexicano y de todos los demás particularismos; para hacerme hombre universal, y, en consecuencia filósofo. Pero si esto no fuese posible y no pase de ser una ilusión, aun así prefiero el error de una filosofía involuntariamente nacionalista a lo iberoamericano, al error de una filosofía calcadamente europeizante o yanquizante, a lo extranjero. No he hecho, pues un

¹⁷⁹ Gabino Barreda (1818-1881) fue un médico, filósofo y político mexicano. Primer director de la Escuela Nacional Preparatoria, introductor de positivismo en la educación pública de México y concretamente, del método científico en la escuela pública elemental.

¹⁸⁰ Para oponerse al positivismo, Vasconcelos se adhiere a una filosofía estética del universo, sostiene que el conocimiento es síntesis que coordina elementos y modos de aprehensión heterogénea (emocionales, intelectuales, místicos). El ser es un devenir cíclico circunscrito por dos momentos absolutos; el del principio (primero) y el del fin (último) que se manifiestan y expresan en cada instante o momento del devenir. Para Vasconcelos, la verdad se manifiesta en el juicio estético, la filosofía debe ser un sistema unitario que no es logos, sino armonía, síntesis estética y armoniosa de los distintos. Ritmo, melodía y contrapunto son las categorías de la belleza y del ser. Gustavo Escobar Valenzuela, “El Ateneo de la Juventud. Antonio Caso y José Vasconcelos”..., p.10.

sistema por razones de patriotismo; pero sí puedo decir que el sistema y las reflexiones que lo han engendrado me han llevado a un patriotismo”.¹⁸¹

Con base en su filosofía estética puntualiza que la tarea de la nueva educación humanista es crear una nueva cultura nacional-universal. Por ende, el problema de una filosofía americana, o como él la llama Iberoamericana, es un problema que está ligado al de las posibilidades de una cultura que sea propia de nuestros pueblos. En 1930 en una conferencia cuyo título fue: *Necesidad de una filosofía iberoamericana*”, el filósofo mexicano afirma que ha llegado la hora filosófica de América, pues “hay factores que nos demuestra que ha llegado para América el momento de dedicaras a la filosofía y para ello debemos utilizar las técnicas de otras naciones como Alemania, viejas culturas que ya no pueden inventar, pero sí pueden emplear sus métodos”.¹⁸²Influenciado por el *Ateneo de la Juventud*, el pensamiento latinoamericanista de su tiempo y por su acercamiento a la filosofía occidental, concretamente a Schopenhauer, Nietzsche y la música wagneriana y otras artes, cree que la única y mejor manera de rescatar a un pueblo es mediante su acercamiento a lo cultural. Y con apoyo en Oswald Spengler afirma que los quehaceres de la cultura son quehaceres de todos los pueblos: a cada uno de ellos corresponde una parte en este quehacer que no termina ni terminará mientras haya humanidad; y dentro de estos quehaceres se encuentra la filosofía. Debido a esta concepción y a la oportunidad que tiene para llevarla a los hechos desde la Secretaría de Educación Pública, se realiza por primera vez en el siglo, una tentativa civilizadora que no acaba en las fronteras de México.

Coincidiendo con el bolivarismo del ateneísta peruano José Enríquez Ureña, Vasconcelos insiste en la formación latinoamericana, en los ideales conjuntos desprendidos de problemas, historias y de necesidades semejantes a todas las naciones de nuestra América. Crear un movimiento de liberación espiritual e "ilustrar conciencias" en favor de una América “nuestra, libre y justa”, fueron las aspiraciones más claras de Vasconcelos desde que estuvo al frente de esa secretaría. El meollo de su conferencia -a decir de Zea-, se encuentra ya en varios de sus trabajos desarrollados o que desarrolla después como en sus obras:*La Raza Cósmica* (1925),¹⁸³*Indología* (1927) y en *Bolivarismo* y

¹⁸¹ Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. México, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963, p.30. En esta obra, el autor trata del trabajo filosófico intelectual realizado por Zea y otros.

¹⁸² Leopoldo Zea, *La filosofía en México...*, p.161.

¹⁸³“En esta tierra un ilustre mexicano vio una gran utopía, ese mexicano fue José Vasconcelos y la utopía fue la que llamó ‘raza cósmica’, como raza de razas, cultura de culturas.... una identidad latinoamericana; punto de partida a su vez, para una identidad continental y universal. La identidad que origina la conciencia de una igualdad en la diferencia. El saber que todos los hombres son iguales por ser distintos, todos iguales por poseer un rostro, una carne, una situación social y una cultura

Monroísmo (1934) Vasconcelos cree que al elevarse cada raza construye su propia filosofía; razón por la cual, la raza iberoamericana debe construir la suya. Esta debe ser una auténtica filosofía universal, dado que ésta raza no tiene los prejuicios nacionalistas que caracterizan a otros pueblos. Pide mantener la independencia cultural de Iberoamérica frente a los prejuicios que le han impuesto otras culturas de carácter dominante, comenzando por hacer vida y ciencia propia, pues si no se liberta el espíritu primero, jamás lograremos redimir la materia.¹⁸⁴

Como puede observarse, su pensamiento se caracteriza por la preocupación con relación al futuro del hombre. En este sentido, una de sus obras más representativas incluso de la literatura, del pensamiento y de la filosofía mexicano-latinoamericana es *La Raza Cósmica* (1925),¹⁸⁵ en donde el maestro mexicano caracteriza a Iberoamérica como el crisol de razas, del que surge el mestizaje latinoamericano, con un sentido creador que permitirá a esta región crear una cultura nueva y universal. Por ende -según Vasconcelos-, la nueva raza traerá consigo una nueva cultura y con ella un nuevo pensamiento, ya no basado en la razón que limita sino en el sentimiento que unifica. En su *Indología* (1927) escribe que toca a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo a nuestras emociones.¹⁸⁶ Esta cultura fundada en lo estético se sobrepondrá a lo puramente físico y limitativo. Surgirá una quinta raza, la cósmica, raza síntesis. Y en *Bolivarismo y Monroísmo*(1934) se refiere a lo que debe ser una cultura americana: “En el nuevo Mundo, la cultura

concreta y que por ello se asemeja al resto de los hombres y de los pueblos”. (Basílica) “La filosofía de Leopoldo Zea: una filosofía en la historia”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., p.162.

¹⁸⁴ Vasconcelos, José. *La Raza Cósmica, misión de la raza iberoamericana*, México, 1983, Porrúa, Sepan Cuantos, (1ª edic. 1925); *Indología: una interpretación de la cultura ibero-americana*, Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1927; y *Bolivarismo y Monroísmo, temas iberoamericanos*, Santiago de Chile Ediciones Ercilla, 1934. Leopoldo Zea, *La filosofía en México...*, p.162.

¹⁸⁵ Dicha obra trata sobre el porvenir de la cultura latinoamericana. En ella Vasconcelos profetiza la llegada de una raza síntesis, creadora y sensible que sentará sus raíces en el continente americano. Afirma que será en la América española donde habrá de salir la raza definitiva, síntesis e integral, hecha por el genio con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal. Aquí, el concepto “raza” tiene un sentido de una cualidad contraria a todo racismo; la cualidad de la asimilación, de la asunción de toda raza o cultura. De ahí que tenga más un sentido cultural que racial. En el lema universitario de México, creado por el mismo Vasconcelos “por mi raza hablará el espíritu”, se da a la palabra raza este sentido cultural, y por ende amplio, contrario al racismo, a la idea de una raza como elemento discriminatorio. Esta obra influye en más de una generación y de la que, en parte, le viene el título de “Maestro de la Juventud” y “Maestro de América”, que la juventud latinoamericana le otorga, alcance que hasta entonces sólo había tenido el Ariel de Rodó. Así, aclamado por la juventud como el “Maestro de América”, Vasconcelos eleva la idea de una “raza cósmica” apuntando al mestizaje de Iberoamérica como aquel crisol de razas del cual surgirá una nueva, y auténtica cultura universal, colocándose de esta forma como el profeta de América, como un pensador y filósofo de vanguardia, creador de uno de los discursos hispanoamericanos más vigorosos del siglo XX. Para éste filósofo el sentido de la historia moderna del mundo y de América es la pugna entre la latinidad y el sajonismo, o en otras palabras, entre el materialismo y los valores espirituales.

¹⁸⁶ Leopoldo Zea, *La filosofía en México...*, p.63-64

ha de ser de tipo formativo y creador, más atenta a construir el futuro que historiar y analizar el pasado. Debe orientarse hacia delante sin temor a los riesgos.”¹⁸⁷ Por lo anterior expresado, se puede observar que al igual que Caso, Reyes y otros intelectuales mexicanos de la primera mitad del siglo XX, Vasconcelos expresa su preocupación por el futuro de la cultura en México y la inquietud por definir el papel de los intelectuales en la construcción de un nuevo proyecto nacional y latinoamericano en general. Considera que es la cultura criolla, la cultura mestiza, la que debe constituir la nueva civilización humana ya que se sustenta en los valores religiosos y las realizaciones artísticas de la cultura hispánica en América. En el ocaso de su vida, y después de escribir sobre sí mismo, sobre su visión de la vida y las cosas y sobre el contexto que le tocó vivir, llegó a la conclusión indirecta de que: "el compromiso ético del intelectual mexicano, es justamente, el que se desprende de su realidad social".¹⁸⁸ En sus libros: *La Raza Cósmica*, (1925) e *Indología*. (1926), Vasconcelos eleva la idea de una “raza cósmica”, apuntando al mestizaje de Iberoamérica como aquel crisol de razas del cual surgiría una auténtica y nueva cultura universal: “En la América española ya no repetirá la naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que salga de la olvidada Atlántida, no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesores; lo que allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha del genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal”.¹⁸⁹

Con relación al tema, Zea escribe lo siguiente: “Vasconcelos amplía el sueño, la utopía de Bolívar, en su idea de raza cósmica.....Lo universal de este filosofar no estriba en lo excluyente, sino en las inclusiones que universalizan las diversas expresiones del hombre y los frutos de su quehacer. Se habla ahí de una concepción de lo universal, del mundo, de la globalización que no es ya, que no puede ser excluyente sino capaz de incluir a las diversas expresiones de lo humano.”¹⁹⁰ La América sajona

¹⁸⁷ *Ibidem.*, p.165

¹⁸⁸ Martha Robles, *Entre el poder y las letras. Vasconcelos en sus memorias*, México, FCE, 1989, p. 47.

¹⁸⁹ Leopoldo Zea, "Grecia en la mente de un latinoamericano" ..., edición digital.

¹⁹⁰ Esta es una idea que cada día comparten más filósofos contemporáneos preocupados por las manifestaciones de este fenómeno mundial. Una de esas voces es la de Mario Teodoro Ramírez quien recientemente escribió que en la promesa de una vida mejor, no se trata de “sumarse sin más y alegremente a la globalización en tanto mera estrategia económico-imperial. La solución está por otro lado; por la creación de otro tipo de globalidad, de globalización. Una que viene desde la base y rehúye cualquier subsunción a la lógica de la dominación y la integración que abre e inventa vías y posibilidades por distintos lados, en distintas partes: críticas, imaginativas, creativas, inesperadas, retadoras incluso...Ejercicios y exploraciones de una nueva globalidad, excéntrica y antihegemónica, están desarrollándose hoy en diversas partes del mundo. Apenas podemos vislumbrar a dónde pueden conducir. La esperanza aconseja suponer que a un mundo más

está siendo absorbida por la Latina, como Europa lo está por las diversas razas que se dieron cita en el Mediterráneo. Los problemas que ahora se confrontan a lo largo de la tierra han sido originados por esta nueva expresión de la universalidad. Parte de la resistencia de unos hombres a compartir lo que les es común con otros. Resistencia que amenaza esta integración que se asemeja a la que se propuso Grecia en su historia. Por ello lo que parecían descabellados sueños de nuestros próceres en América está siendo visto como respuesta a los cambios que se están dando a lo largo de la tierra. El Corinto de los griegos, que se propuso realizar Bolívar en América, está siendo nuevamente invocado en estos días para integrar lo que no puede estar desintegrado: al hombre y los pueblos por él formados que han de compartir un futuro común a unos y otros”.¹⁹¹

D) -SAMUEL RAMOS. COMPRENSIÓN Y REVALORIZACIÓN DE LA CULTURA Y EL PENSAMIENTO MEXICANO COMO UNA MANIFESTACIÓN DE LO UNIVERSAL.

Entre los discípulos de Caso y Vasconcelos, el que más destaca es Ramos. De ahí que la preocupación que el primero tiene por la realidad mexicana, se convierte en el segundo en una preocupación estrictamente filosófica. Mientras Caso –como vimos líneas arriba- habla de la necesidad de tomar en cuenta antes que nada a lo propio, a lo nacional, Ramos asume dicha realidad como tema fundamental de su meditación e investigación filosófica. Es por ello que la obra ramosiana representa una nueva etapa de evolución de las ideas filosóficas de México. Mediante el uso de la filosofía y del método historicista, este pensador michoacano pasa de la exposición de las ideas a la aplicación de las mismas a su contexto vivencial. Su preocupación se centra en el conocimiento y comprensión del ser nacional y de una eterna búsqueda de posibles soluciones a los problemas de la cultura mexicana. “Una pregunta que se convierte en constante surge en su mente: ¿Por qué no hemos de pensar los mexicanos por cuenta propia? ¿Por qué México no ha de tener una filosofía que sea expresión de su circunstancia?”.¹⁹² El origen de esa preocupación se explica con nitidez si se atiende al conocimiento de su tiempo, en que persiste un movimiento nacionalista que se va extendiendo a los diversos campos de la cultura mexicana. Pero, sin embargo, “la filosofía parecía no caber dentro de ese cuadro ideal de

equilibrado, más justo, más organizado y más rico. De una riqueza no sólo material sino también espiritual. Mario Teodoro Ramírez. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p.51.

¹⁹¹ Leopoldo Zea, "Grecia en la mente de un latinoamericano" ..., edición digital.

¹⁹² Leopoldo Zea, *La filosofía en México...*, p.73.

nacionalismo, porque ella ha pretendido colocarse en el punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas de espacio y tiempo, es decir, a la historia”.¹⁹³

La respuesta a la pregunta de cómo hacer una filosofía que se refiera a las circunstancias propias de México la encuentra Ramos en la filosofía historicista europea, concretamente, en el historicismo orteguiano -como se asienta líneas arriba en los apartados dedicados a Ortega y a Gaos- que muestra la historicidad de la filosofía y otorga la justificación epistemológica para una filosofía nacional. Ramos reconoce en Ortega el hecho de pretender explicar los problemas fundamentales de la vida contemporánea, dando con ello el ejemplo de cómo una filosofía puede conectarse con el mundo de las realidades más inmediatas del ser humano. De ahí que exprese que el deseo y la exigencia largamente acariciada por los pensadores mexicano-hispanoamericanos que le preceden, es que la filosofía sin perder su categoría propia, se mantenga en estrecho contacto con la vida, con la realidad y sea capaz de explicar los problemas que ella misma plantea. Esta vida de la que habla Ramos es, obviamente, la realidad mexicana. Es así como la misma filosofía europea y concretamente española en su desarrollo, la que proporciona a los mexicanos e hispanoamericanos en general, las categorías, y el instrumental filosófico para que éstos reflexionen acerca de su realidad con plena justificación filosófica.

Para Ramos la primer tarea de la filosofía americana es la de estudiar el pensamiento de los filósofos americanos. Hecho que para él significa hacer filosofía americana, porque esta labor intelectual conlleva a ir haciendo conciencia de lo que se ha pensado en todas las etapas de nuestra historia.¹⁹⁴ Entendida bajo estos términos, filosofía americana es ya el preocuparse por conocer e interpretar la obra de nuestros pensadores en el tiempo, por lo que una de las primeras tareas de esta filosofía es la de la historia de sus ideas. Tal es lo que hace el propio Ramos y en esto es un pionero. Sin embargo, sus reflexiones sobre la circunstancia mexicana queda claramente reflejada en su obra *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934);¹⁹⁵ su primer trabajo sobre la realidad nacional, en

¹⁹³ *Ibidem.*, pp.74-75.

¹⁹⁴ Leopoldo Zea, “Entrevista con Samuel Ramos”, en *Revista de Filosofía y Letras*, número 23, México, D.F., julio-septiembre de 1946.

¹⁹⁵ *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, (1934), magna obra ya clásica de Ramos, analizada y admirada por primera vez por José Gaos, es un texto que a la fecha sigue siendo motivo de estudio, análisis y debate, pues existen varias interpretaciones y puntos de vista sobre la misma, como la del periodista Rigoberto Vela González, quien en su artículo “Mexicanidad e hispanidad”, habla de que en la singular “doctrina negativista” de Ramos no se refleja la profunda y rica diversidad de la realidad mexicana y sí se generaliza, de manera injusta, una concepción del ser y la cultura nacionales a partir del comportamiento de dos estratos sociales que en ese momento no sólo eran irrelevantes en el todo social, sino también se les aborda con una gran dosis de subjetividad. Empero, también existen otros puntos de vista fundados en un análisis más serio de este libro dentro del contexto de la obra ramosiana, como el de Marco Arturo Toscano, quien en tesis de maestría en filosofía de la Cultura, que lleva por título: *Una cultura derivada. La filosofía de la cultura de Samuel Ramos*. (Morelia, Michoacán, Facultad de Filosofía, 1996), escribe que Ramos busca realizar un análisis e interpretación de

donde el mexicano y su cultura son objeto de una investigación filosófica. Con esta obra Ramos inicia en nuestro país la apropiación crítica de la filosofía universal en función de las problemáticas socioculturales (antropológicas y psicológicas) propias del pueblo mexicano.¹⁹⁶ Aquí habrá que puntualizar -para evitar posibles tergiversaciones o malentendidos-, que Ramos aspira así al conocimiento de lo propio circunstancial, pero fuera de toda ideología chauvinista, racista o discriminadora, en fin, sin ningún afán de rebajamientos ni tampoco ensalzamientos; más bien con un interés y anhelo de comprensión y revalorización de nuestra cultura y pensamiento a nivel universal. Aspira así a lo nacional en el pensamiento sin chauvinismo, sin rebajamientos, más bien en una idea de que nuestra cultura y pensamiento se universalicen.¹⁹⁷

Constantemente Ramos reflexiona sobre el mexicano y su cultura; para él, la filosofía en Hispanoamérica ha tenido y tiene una función muy importante como medio, herramienta o instrumento para resolver nuestros propios problemas. Esto explica de cierta manera el por qué para los hispanoamericanos, la filosofía no vale solamente como concepción del mundo y de la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida y la posición que tenemos en ese ambiente general.¹⁹⁸ Con base en esto el filósofo michoacano busca formular una

los modos de ser culturales del presente de México por medio de la determinación de las condiciones históricas, sociales y psicológicas del país con el objetivo de producir un cambio sustantivo en el mexicano. Y plantea que: en medio de los aspectos conflictivos o sujetos a controversia hay que tener presente y recuperar esta preocupación ética, moral y espiritual de Ramos sobre México. Al respecto, añade que: “podremos disentir de sus interpretaciones pero lo que no debemos hacer es dejar de lado la inquietud que lo mueve y que finalmente es nuestra también”. Con reconocimientos y críticas, fundadas o no, se puede afirmar que Ramos –al igual que Caso y Vasconcelos-, con sus aciertos y desaciertos es un filósofo que ha jugado un papel importante en el quehacer filosófico nacional y la historia de la filosofía de la cultura en México, y por lo mismo, sus obras son referencia obligada para todos aquellos que deseen conocer y comprender el pensamiento y la cultura de nuestro país. En opinión de Zea, ésta es una obra cuyos análisis y conclusiones son válidos para todos los países que viven en la dependencia mental-cultural, ya que busca acabar con esa herencia colonial que nos ha caracterizado a los americanos a raíz de la Conquista Española. Esta publicación penetra en las entrañas mismas del problema nodal que preocupa a Ramos: ¿por qué los mexicanos no han logrado una cultura propia?, ¿por qué no han aprendido a pensar por sí mismos? En el análisis psicológico que hace del mexicano, llega a la conclusión de que éste se encuentra dominado por un “sentimiento de inferioridad”, del que tiene que hacer consciencia para poder superarlo. Una vez logrado podrá estar en posibilidades de realizar un pensamiento propio, apegado a las raíces de su circunstancia geográfica e histórica.

¹⁹⁶ Mario Teodoro Ramírez. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p.192.

¹⁹⁷ Esta reflexión ramosiana encuentra su justificación filosófica en el pensamiento historicista español (José Ortega y Gasset) y alemán (Max Scheler y Guillermo Dilthey) y el existencialismo (Martin Heidegger).

¹⁹⁸ Sin embargo, el hecho de que este pensador se asuma de cierta manera como recuperador y continuador del pensamiento preocupado por lo propio, no quiere decir que lo acepte tal cual. Su trabajo filosófico refleja un claro sentido crítico que sabe tomar sana distancia respecto a cualquier pensamiento que le interese analizar. De ahí que no nos extrañe el hecho de que tenga algunas divergencias con sus maestros, ya que, a diferencia de ellos su filosofía no es utópica sino realista; sin embargo, es obvio que aprende de ellos ideas básicas que le sirven de punto de partida para la construcción de su propio pensamiento. En específico: de Caso y Vasconcelos, recupera esa gran pasión por la verdad que es, a decir del propio Ramos, una de las formas del amor desinteresado hacia las personas y las cosas, reales o aun ideales, amor por el conocimiento; y de Vasconcelos, recoge una de las sugerencias más decisivas para el futuro de su personalidad filosófica: la

filosofía sobre la circunstancia y la perspectiva mexicana, es decir, pretende mostrar que la cultura mexicana es una manifestación de la cultura universal, aplicada a la realidad mexicana.¹⁹⁹

En Ramos la filosofía no radica en una cuestión de originalidad, ya que no es más que una herramienta para desentrañar la realidad, y para ello se sirve de teorías como las de Adler, Scheler, Ortega y otros; filosofías que cobran justificación en su pensamiento, en la medida en que contribuyen a configurar la realidad mexicana y a diagnosticar su posible transformación. Se observa que su actitud filosófica consiste en pensar con hondura y sinceridad las grandes cuestiones filosóficas.²⁰⁰ Y entre estas, figura la necesidad de volver objetiva y sinceramente a nuestra realidad nacional, pues cree que: “sólo podremos conocernos a nosotros mismos como individuos o como pueblo, cuando a nuestras pequeñas pasiones podamos oponer la gran pasión de la verdad que es una de las formas del amor desinteresado hacia las personas y las cosas, reales o aun ideales: amor por el conocimiento, tiene que ser una de las tareas iniciales de la educación mexicana”.²⁰¹ Su filosofía es, en pocas palabras, una desmesurada búsqueda del hombre mexicano.

A diferencia de Caso y Vasconcelos, el pensamiento de Ramos presenta un tono más realista. Su perspectiva es muy diferente a la de ellos, su filosofía no es utópica sino realista, no es una filosofía de futuro sino de presente, no dice lo que debemos ser o lo que nos tiene deparado el destino, sino lo que somos.²⁰² También cree que debido a que los tiempos han cambiado, ya no es factible una filosofía con ambiciones universalistas, sino que lo más apremiante es la situación propia y más inmediata. Por ello, su filosofar está signado por los nuevos tiempos, no busca futurismos ni utopías, sino más bien desea combatirlos, le interesa decir qué o cómo es el mexicano desde el ángulo de sus limitaciones y defectos.²⁰³ Sin embargo, aunque este filósofo deja por sentado que el único punto de vista justo en

de ir definiendo una filosofía propia del continente. Después de ajustar cuentas con los fundamentos del Vitalismo Bergsonianos de su maestro Antonio Caso, Ramos se inclina por el historicismo perspectivista de Ortega de quien retoma los fundamentos de su filosofía historicista. De igual manera, considera que Ortega resuelve el problema de la posibilidad de la creación de una filosofía nacional al mostrar la historicidad de la filosofía en su libro *El tema de nuestro tiempo* (1923); piensa que el historicismo orteguiano –que abarca la circunstancia y la perspectiva– puede muy bien “servir a la definición de la circunstancia mexicana, a la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra cultura y la forma en que éstas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano”. Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1993, p.153.

¹⁹⁹ Abelardo Villegas y Gustavo Escobar. *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas...*, p. 26; Manuel Durán, *Ortega Hoy...*, p.118.

²⁰⁰ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México...*, p. 111.

²⁰¹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*. Argentina, Espasa-Calpe, 1951, (1ª edic.1934), p. 92.

²⁰² Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979, pp. 111,119.

²⁰³ Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos...*, p.110. Apoyado en el psicoanálisis adleriano y el historicismo orteguiano, Ramos intenta estudiar al mexicano en su contexto: “somos hombres concretos y nuestra circunstancia es México”; lo original no son las ideas sino los hombres que las usan para explicarse a sí mismos y a su circunstancia. Esta es la clave que tiempo después da vida y justificación a una incipiente Filosofía de lo Mexicano

México es pensar como mexicano, ya que con frecuencia pensamos como si fuéramos extranjeros, su preocupación por su entorno inmediato no significa que ésta desemboque en un nacionalismo estrecho. En su opinión, la conexión con Europa debe mantenerse como fuente de progreso espiritual; México debe tener en el futuro una cultura mexicana, pero no concebida como una cultura original distinta a las demás, ya que Ramos entiende por cultura mexicana, la cultura universal hecha nuestra, la que vive en nosotros, aquella que sea capaz de expresar nuestra alma.²⁰⁴

Para concluir este apartado, se aprecia que la búsqueda y la preocupación de los miembros del *Ateneo de la Juventud*, concretamente de Caso y Vasconcelos, por definir un proyecto de cultura nacional mediante la búsqueda de una identidad filosófica de una nueva nación, encuentra mayores expectativas de solución en la obra de Ramos, especialmente en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Alumno destacado de Caso, Vasconcelos, conocedor de la obra de Ortega y en general, canalizador del pensamiento iberoamericano anterior, de los que aprende, retoma, y lleva más adelante, preocupaciones planteadas por ellos, Ramos viene a representar una nueva etapa en la evolución de las ideas filosóficas, al ser el iniciador en México del movimiento intelectual conocido como Los Forjadores, al que se suma el filósofo español José Gaos. Como va quedando en claro, las ideas ramosianas constituyen un antecedente primordial de lo que será más tarde la filosofía de lo mexicano, que tendrá su momento decisivo en el círculo literario y filosófico *Hiperiónal* que perteneció Leopoldo Zea. Es por esto que Ramos debe ser considerado como precursor de la denominada filosofía de lo

encabezada por Leopoldo Zea. Para Ramos, lo original del mexicano no es tanto sus obras sino su persona: nuestra personalidad, al equipararse con lo extranjero, ha producido en nosotros el sentimiento de inferioridad, lo que nos ha empujado a la imitación y la pereza para inventar soluciones propias, que deben buscarse y estar en concordancia con nuestra manera de ser. Se debe superar este colonialismo mental a fin de estar en posibilidades de realizar un pensamiento propio, apegado a las raíces de su circunstancia geográfica e histórica. De nueva cuenta, el vehículo de esa búsqueda ramosiana sobre el ser del mexicano, resulta ser la filosofía de Ortega. Debido a esas ideas, la máxima preocupación de Ramos será su realidad inmediata, el problema del hombre y la cultura mexicana, problema del que se ocupa en su obra fundamental ya mencionada: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Es por ese carácter realista, humanista y de sincera búsqueda de la verdad, que se propone analizar al hombre mexicano y su cultura en esa obra a la que el mismo concibe como “un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura”, es decir una radiografía del mexicano y su cultura. Gustavo Escobar Valenzuela, “El Ateneo de la Juventud. Antonio Caso y José Vasconcelos”..., p.111. En este ensayo el autor nos presenta una interesante reseña de la obra principal de Samuel Ramos. En fin, se ha dicho y con justa razón, que a Ramos “le corresponde el mérito de haber forjado el objeto de sus reflexiones en la realidad circundante y oponerse a que el centro de gravedad filosófico siguiera invadido por meras exposiciones eruditas”.*Ibidem.*, p.109. Respecto a esta obra, Leopoldo Zea escribe que: “hace algunos años un joven maestro mexicano lanzaba al público un libro que causó expectación. Este joven maestro es Samuel Ramos y el libro es *El perfil del hombre y la cultura en México*. En este libro se hacía un primer ensayo de interpretación de la cultura en México. La cultura mexicana era motivo de una interpretación filosófica. La filosofía descendía del mundo de los entes ideales hacia un mundo de entes concretos como lo es México, símbolo de hombres que viven y mueren en sus ciudades y sus campos. Esta osadía fue calificada despectivamente de literatura. La filosofía no podía ser otra cosa que un ingenioso juego de palabras tomadas de una cultura ajena, a las que por supuesto faltaba un sentido, el sentido que tenían para dicha cultura”. Leopoldo Zea, “En torno a una filosofía americana”..., (edición digital).

²⁰⁴ Gustavo Escobar Valenzuela, “El Ateneo de la Juventud. Antonio Caso y José Vasconcelos”..., p. 16

mexicano, al ser el pensador que le da una dirección clara y definitiva a la filosofía en México, para que esta disciplina pueda desarrollarse armónicamente y provoque el entusiasmo posterior que habrá de manifestarse en todo su esplendor en el campo de la filosofía de lo nacional.

El análisis de la personalidad mexicana y la búsqueda de la esencia nacional que Samuel Ramos aborda en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), será retomado años después por el *Hiperión*, cuyos trabajos sobre la filosofía de lo mexicano, habrán de desempeñar un significativo papel en la historia intelectual de México y Latinoamérica, al continuar de cierta manera, con la obra y tarea de los maestros que le antecedieron. “Después de la Revolución, José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos, entre otros, comenzaron a reflexionar sobre México y América Latina en busca de apoyo para comprender la realidad mexicana postrevolucionaria; revelando, de este modo, la influencia de las filosofías europeas. Dichos autores constituyen los esenciales antecedentes inmediatos del pensamiento de Leopoldo Zea. Véase, por ejemplo, la tentativa de conceptualización del ‘ser del mexicano’ efectuada por Samuel Ramos que desembocó en una visión pesimista como expresión de un sentimiento de ‘inferioridad’. Entonces Zea irrumpió en el escenario filosófico mexicano para transformar los rasgos vegetativos y pesimistas en la posibilidad de una inversión positiva que llevase la reflexión más allá del mero regionalismo, hacia el ser de toda América Latina. Al fin y al cabo, la circunstancia latinoamericana de Zea acabó siendo, también una circunstancia universal”.²⁰⁵

E). -LEOPOLDO ZEA Y EL GRUPO HIPERIÓN: POR LA UNIÓN DE LO UNIVERSAL CON LO CONCRETO, LA CULTURA EN UN SENTIDO UNIVERSAL Y MÉXICO EN UN SENTIDO CONCRETO.

Algunos pensadores señalan que la formulación del discurso filosófico iberoamericano actual tiene su punto de partida en 1939, cuando inicia la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) y parece confirmarse *La decadencia de Occidente* (1918) de que habla Oswald Spengler en su libro que lleva el mismo título.²⁰⁶ Es en éste año cuando se inicia el encuentro de los dos centros de pensamiento más dinámicos de ese momento: el centro de México encabezado por Samuel Ramos y José Gaos, y el centro de

²⁰⁵ Erner Altmann, “El latinoamericanismo universal de Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., p.208. Testimonios periodísticos.

²⁰⁶ Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, Buenos Aires, Edición Electrónica, 2006, (1ª. Edic., 1918).

Argentina inspirado por Francisco Romero.²⁰⁷ Iberoamérica había iniciado ya su colaboración en el diálogo de la cultura universal; y ante el vacío que dejaba Europa, ahora se sentía la necesidad de participar con voz creadora, de contribuir desde el propio discurso axiológico. Así es como se descubre que Iberoamérica se desconoce, que se necesita primero recuperar sistemáticamente el propio pasado. Al iniciar la década de los cuarenta, ésta región ya cuenta con centros filosóficos universitarios bien establecidos. En el caso de nuestro país, dos generaciones de pensadores mexicanos (Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Alfonso Reyes, Edmundo O 'Gorman,) y un selecto grupo de españoles exiliados (José Gaos, Ramón Xirau, Eduardo Nicol), dan consistencia al grupo mexicano. Con base en esa idea, receptora de los intelectuales latinoamericanistas que le preceden, surge lo que algunos filósofos denominan como la tercera generación que hereda de sus maestros la preocupación por un filosofar sobre lo propio, asumiendo así la tarea histórica de hacer realidad el proyecto de un filosofar original y auténtico de la circunstancia, forjado y concebido ya por la anterior.²⁰⁸

Zea se forma bajo este núcleo de pensadores, emerge como el líder intelectual al aglutinar, estructurar y dirigir este esfuerzo de recuperación del propio pasado intelectual que se convierte en una empresa continental y un primer movimiento filosófico iberoamericanista iniciando bajo su dirección.²⁰⁹ La destrucción del pedestal en el que se mantenía hasta entonces la cultura europea crea de inmediato un vacío que, a su vez, fundamenta una toma de conciencia. “Al rechazar el modelo europeo, el intelectual iberoamericano se da cuenta de la carencia de una cultura propia, en el sentido de que todavía no se había formulado un discurso de lo propio y de que necesita conquistar su

²⁰⁷ Véase: José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea...*, p.69.

²⁰⁸ Aparte de Zea a esta tercera generación, también pertenecen varios intelectuales latinoamericanos como Enrique Dussel, Luis Villoro y Arturo Ardao. Cabe destacar que Ardao filósofo e historiador de las ideas uruguayo, es uno de los pensadores latinoamericanos más importantes que junto con Zea y otros, a partir de 1945 inician un exhaustivo trabajo por desarrollar una filosofía propia; situación que le motiva la publicación de varias obras en este sentido. Un filosofar de origen regional como todo filosofar, pero enfocado hacia esa nunca satisfecha universalidad. “A Ardao debemos el trabajo sobre las ideas contemporáneas del Uruguay que, integrado al de otras regiones de esta nuestra América, ofrece la visión que en su conjunto hace expresa la universalidad de la reflexión sobre el hombre y su realidad. Ardao también ha mostrado la relación que guarda el historicismo de la filosofía europea contemporánea con la historia de las ideas de esta nuestra región, y, a partir de ella, una filosofía de la historia regional como parte concreta de la filosofía de la historia universal. Extraordinariamente importante ha sido el aporte de Ardao a la tarea de desentrañar la adopción que hizo esta nuestra América del calificativo Latina”. Leopoldo Zea, “A Arturo Ardao en sus ochenta”, en *Cuadernos Americanos*, No. 36, México, 1992. Trabajo reproducido en: Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, (2003)..., edición digital.

²⁰⁹ A su paso por los diversos países iberoamericanos, este filósofo va encontrando espíritus afines que se dedican con entusiasmo a ese proceso de recuperación; intelectuales que establecen en torno a él los fundamentos que hacen posible el proceso actual de formular un pensamiento iberoamericano a través de una filosofía de la liberación. Se unen y se proyectan de este modo en Zea, en su obra, en sus iniciativas, el foco argentino (Alejandro Korn, Coriolano Alberini, Francisco Romero) y el foco mexicano (Samuel Ramos, José Gaos) y se inicia también la recuperación del foco peruano, marginado desde la muerte de José Carlos Mariátegui.

soberanía espiritual. Recuérdese que la toma de conciencia de los hispanoamericanos acerca de su realidad, se va logrando en una serie de etapas históricas cuyos orígenes se remontan hasta la Conquista”.²¹⁰

Como parte importante de la tercera generación de filósofos, en 1948 en México surge casi de manera natural el grupo filosófico *Hiperión*, nombre simbólico que representa la unión del cielo con la tierra, lo universal con lo concreto, la cultura en un sentido universal y México en un sentido concreto.²¹¹ Grupo integrado por jóvenes filósofos como: Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGrégor, Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega, y otros más cuyo trabajo intelectual será conocido como filosofía de lo mexicano, por centrarse en el análisis filosófico del mexicano y su cultura. Mediante una serie de conferencias que luego darían luz a importantes publicaciones, polémicas, debates, encuentros, en fin, a todo un movimiento cultural, desde el punto de vista filosófico, la preocupación por la realidad mexicana se inicia bajo la pregunta ontológica sobre el “Ser del Mexicano” (¿qué es el mexicano?). De ésta se pasa a otra sobre “El Mexicano y su Cultura”, y más tarde, a “El Mexicano y sus Posibilidades”. Sobre esto, más tarde escribirá Zea, lo siguiente: “En la pregunta por el ‘Ser del Mexicano’ se espera ya la respuesta: El mexicano es un hombre como todos los hombres. Un hombre concreto, en situación con posibilidades e impedimentos como todos los hombres. No es más ni menos que un hombre. Por ella se pasa también a otra pregunta sobre las ‘Posibilidades de este hombre, las propias de su circunstancia, las que las mismas le permiten. Y en este sentido tampoco es menos que otros hombres, por difíciles o duras que sean sus circunstancias. Y a su vez, la pregunta sobre su posibilidad implica otra pregunta, la de su responsabilidad dentro de su mundo concreto y dentro de ese mundo más amplio de la humanidad: la Humanidad formada por todos los hombres que, al igual que el mexicano, pertenecen a una circunstancia concreta, con posibilidades y limitaciones determinadas. No se hace otra cosa que adquirir conciencia. Se toma conciencia de la propia realidad en el sentido más amplio; una realidad que no se agota en los límites de una geografía política ni en los de una psicología regional. El mexicano sabe que es más que un mexicano: un hombre. Y como hombre ligado al destino de todos sus semejantes. Por ello, inquiera por su papel, por el lugar que le corresponde o debe corresponderle en ese mundo de lo humano”.²¹²

²¹⁰ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano...*, p.65

²¹¹ Leopoldo Zea, *La filosofía en México...*, p.249.

²¹² *Ibidem.*, p.252.

El sentido de toda especulación filosófica sobre el mexicano consiste pues en averiguar cuál es éste su modo de ser que permite y puede fomentar ese difícil equilibrio en que transcurre su vida actual. Tenemos ahora todas las posibilidades propias de un hombre en una situación determinada y lo sabemos. El mexicano, debido al inestable equilibrio en que se ha hecho consciente de todas sus dimensiones humanas, sin que ello quiera decir que ha terminado su historia; todo lo contrario, se ha dado cuenta de que su humanidad consiste en que tiene posibilidades en que no tiene marcado su camino de antemano por los “ismos” absurdos y estériles, en que no es ingénitamente inferior; es un hombre como cualquiera otro en una situación determinada. La conciencia de ese difícil equilibrio en que todo es posible, es la conciencia de su propia humanidad.²¹³ La interrogante sobre la identidad del ser humano concreto, sobre lo que es el hombre de México, será por varios años el centro de la reflexión filosófica. Al retomar ese cuestionamiento el *Hiperión* demuestra su preocupación por continuar la indagatoria iniciada por los pensadores que le precedieron sobre el ser de México y de lo mexicano, por reflexionar sobre su ser y sus posibilidades a través de la filosofía de lo mexicano.

Sin embargo, aquí habrá que puntualizar que Zea mismo aclara que: “esta preocupación no está orientada hacia un nacionalismo de tipo chauvinista, sino que más bien responde a la idea de considerar a lo concreto como el punto de partida ineludible para pasar a lo universal, ya planteado antes por Ortega, Gaos, Caso, Vasconcelos y Ramos. Zea reconoce que efectivamente se parte del modo de ser del hombre concreto que es el mexicano, para captar los rasgos que le hagan común con los otros hombres. Dentro de la propia situación se quiere conocer la situación de otros hombres”.²¹⁴ Dentro de esta línea y preocupación es como aparecen obras clásicas de la cultura de Zea y de otros intelectuales mexicanos y latinoamericanos destacados.²¹⁵

²¹³ Abelardo Villegas, *Filosofía de lo mexicano...*, pp.164-166-167.

²¹⁴ *Ídem*. Tómese en cuenta que tanto el surgimiento del *Hiperión* como su producción filosófica sobre lo mexicano, es motivada -como se puntualiza en el primer capítulo de este trabajo- en gran medida, por la labor docente y filosófica de José Gaos, concretamente por sus conferencias, publicaciones, discusiones sintetizadas en el ensayo-manifiesto de Zea: *En torno a la filosofía mexicana* (1942), el conocimiento del pensamiento orteguiano; la filosofía independentista del siglo XIX, la labor precursora de Caso y Vasconcelos; la obra pionera y guía de Ramos: *El Perfil del hombre y la cultura en México* (1934), también considerada como antecedente fundamental de la *Filosofía de lo Mexicano*; y como base teórica de reflexión, el existencialismo de Jean Paul Sartre y otros.

²¹⁵ De estas obras, destacan por su importancia, la del poeta y escritor, Octavio Paz: *El laberinto de la soledad* (1950), del filósofo hiperionista, Emilio Uranga: *Análisis del ser del mexicano* (1952) y de Leopoldo Zea: *Dialéctica de la conciencia en México* (1951); *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952); *La filosofía como compromiso y otros ensayos* (1952) y *El Occidente y la conciencia de México* (1953). Por ejemplo, en su ensayo *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), Zea aborda entre otros temas el de la toma de conciencia con relación a la relatividad de lo universal y a la universalidad de lo concreto, al angostamiento y universalidad de la conciencia, la nueva actitud filosófica en México y a lo mexicano como categoría universal.

De esta manera es como se va formando y consolidando ese grupo de jóvenes hiperionistas preocupados por el conocimiento y el análisis de lo propio, lo nacional, para finalmente, consolidar y dar forma a una filosofía de lo mexicano que más tarde, desemboca en una propuesta más amplia: en una filosofía americana o latinoamericana, iberoamericana del Tercer Mundo y “sin más”. Zea reconoce con justicia, que si bien todos estos estudios parten de una gran preocupación sobre lo propio circunstancial, han sido posibles en gran medida gracias a la filosofía europea conocida como la filosofía universal, es decir, la filosofía por excelencia, la cual ha dado vida a diversas corrientes filosóficas en las que nos hemos apoyado para pensar nuestra realidad, tales como: el historicismo (Dilthey, Scheler y Ortega), la fenomenología y el existencialismo (Heidegger, Sartre); pensamientos que ofrecen la justificación filosófica y el instrumental para filosofar sobre nuestra realidad. En nuestro caso, la Historia de las Ideas en México y en Hispanoamérica encuentra su mejor justificación en el historicismo, es éste, precisamente, el que permite a los americanos cuestionarse sobre la posibilidad, existencia, autenticidad y originalidad de una filosofía y una cultura propia. La fenomenología por su parte, les ofrece métodos para el estudio de dicha realidad, elevándola a campos más abstractos. Y por último, el existencialismo nos proporciona los apoyos para justificar las preocupaciones por el ser del hombre, pero llevado al plano de lo concreto, es decir del hombre mexicano o americano.

Aun teniendo en cuenta la diversidad de los intereses de los miembros del grupo *Hiperión*, a decir del filósofo Mario Teodoro Ramírez, se debe observar que “todos ellos coinciden en haber experimentado una especie de viaje filosófico que los llevó desde el fondo más recóndito y laberíntico de la realidad mexicana hasta la luz del reconocimiento de la pertenencia del mexicano a la realidad humana universal. El conocimiento y comprensión de nosotros mismos no nos lleva a otro lugar que al de una condición humana universal a la que todos los caminos filosóficos conducen”.²¹⁶ En los hechos el *Hiperión* obtiene un éxito prematuro en su trabajo reflexivo y en su producción intelectual, pero, muy pronto cae a la cuenta de que debe ampliar su labor e ir más allá. El indagar a profundidad sobre el ser nacional lo lleva irremediablemente a pensar que para tener una mayor comprensión de lo mexicano, no sólo se debe analizar a sí mismo y desde sí mismo, intro y retrospectivamente, sino también desde fuera, con relación al lugar que ocupa en el contexto mundial; desde otros enfoques y perspectivas y en un campo más amplio, rebasando fronteras para ir al otro lado de la frontera incorporando otros contextos y realidades. En fin, tomando en cuenta que, finalmente, el mexicano es un ser humano como los demás que comparte con otras situaciones afines o similares y por supuesto

²¹⁶Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p.17.

diferencias derivadas de su realidad vivencial, de su historia y de su cultura. Sin embargo, esa superación dialéctica no se da en la mayoría de los hiperionistas, quienes abandonan su empeño inicial inconformes con los resultados teóricos a los que arriban, tras su intento equivocado de tratar de ontologizar el objeto de su búsqueda, como finalidad.²¹⁷

Plausiblemente, a decir del destacado filósofo latinoamericanista contemporáneo de Zea, Abelardo Villegas: “el único ‘Hiperión’ que logra sortear el abismo de la negatividad en la visión sobre el ser del mexicano es Zea; su visión resulta ser más amplia con base su concepción historicista y humanista y en un profundo conocimiento de la historia de México evoluciona hacia una interpretación universalista del mexicano, evitando caer en contradicciones y en los excesos ontológicos”.²¹⁸ Y en opinión de Tzvi Medin, Zea no se queda en el plano de una fenomenología que va dibujando los trazos propios y definatorios del ser en general. Por el contrario, con una temprana y brillante trayectoria historiográfica asume tal fenomenología “como un instrumento de investigación que le permitirá en adelante ahondar cada vez más en la comprensión de determinadas expresiones concretas y peculiares de ese hombre al que se vienen refiriendo los existencialistas del momento, los mexicanos primero y los latinoamericanos después, ya que, desde un principio rechaza todo tipo de abstracciones incluso las del hombre para referirse mejor a los hombres y pueblos concretos diferentes entre sí, pero compartiendo precisamente algo básico que todos tienen en común: su humanidad”.²¹⁹ Zea salva la

²¹⁷José Luis Balcárcel Ordóñez, “La filosofía de Zea, propuesta fundamental primigenia”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., pp.115-116. Al pretender encerrarse en el ser propio, o tal vez, al no saber dar ese necesario salto cualitativo para seguir evolucionando, se da irremediamente un estancamiento y consecuente desintegración, no sin antes dejar constancia de su trascendente trabajo intelectual plasmado en las obras escritas arriba mencionadas, que, favorablemente, hoy en día forman parte importante de un vasto y rico legado cultural humano sobre la preocupación por lo propio circunstancial. Aunque se llega a opinar por algunos que: “la meditación de ‘El Hiperión’ es una exploración por las infaustas catacumbas del ser del mexicano”, sin duda este grupo tiene –en su momento- su razón de ser; de ahí la valía de su aportación intelectual para la posteridad, al responder a las inquietudes y preocupaciones de su contexto histórico. A decir de un intelectual latinoamericano, la pregunta, ¿Qué es el mexicano?, traía como respuesta inmediata que es “una auténtica perogrullada ya que es obvio que el mexicano es un hombre como todos los hombres, con posibilidades e impedimentos sobre lo que debe tomar conciencia para estimular unos y vencer otros”. Empero, otros consideran que esa pregunta constituye un punto de partida obligado y por lo mismo trascendental para la reflexión sobre lo circunstancial. Será la interrogante y respuesta de Zea que rebasando el trabajo hiperionista, se extiende a toda la región de la que es parte México en América, a lo largo de su labor filosófica. En este contexto toma sentido la pregunta sobre la existencia o posibilidad de una filosofía, una literatura, una ciencia y una cultura propiamente americanas. Así lo entenderán algunos filósofos latinoamericanos que con constancia o permanencia han continuado en esta incesante búsqueda de identidad. Tarea vista, no como un narcisismo, solipsismo, o un nacionalismo cerrado, sino como un necesario aporte a la experiencia humana, un punto de partida para caminar y lograr una amplia solidaridad mundial entre los seres humanos que eche por tierra esa eterna relación de dominación y dependencia. Abelardo Villegas, y Gustavo Escobar, *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas...*, p. 203; Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano...*, p. 479

²¹⁸*Ibidem.*, p.202.

²¹⁹ Tzvi Medin, “Leopoldo Zea: en nombre de América Latina, en nombre de la Humanidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.23. Dentro de esta orientación escribe sus libros: *El Positivismo en México:*

circunstancia mexicana al observar que la búsqueda del mexicano, que originariamente pretendía ser un movimiento para comprenderlo acaba por deshumanizarlo. Esto lo lleva a plantear la necesidad de oponer a esa deshumanización un humanismo concreto fundamentado en un profundo conocimiento de la historia de México.²²⁰

Así es como Zea rebasa su pasado hiperionista, al continuar con sus investigaciones y reflexiones filosóficas, sosteniendo siempre sus meditaciones primarias a las que va enriqueciendo con nuevos elementos teóricos y vivenciales que va extendiendo a contextos y realidades más amplias. Meditaciones en las que siempre utiliza el historicismo como principal teoría y metodología para acercarse al conocimiento y a la reflexión sobre el ser del mexicano, americano, iberoamericano, latinoamericano, del tercer mundo o simplemente el hombre “sin más”, es decir el humano en general. Es precisamente el historicismo el que le permite evolucionar hacia una interpretación universalista del mexicano, para no caer contradicciones y excesos ontológicos, como sucede con algunos hiperionistas, salvando así la situación nacional. Su pensamiento se centra así en el conocimiento, interpretación y reflexión crítica de su historia y cultura que le pone al descubierto como fenómeno social común de México, Latinoamérica de otras partes del mundo, la existencia de una larga historia de colonización y dependencia a la que habrá que ponerle un coto luchando contra ella por todos los medios y formas posibles, “pero no en forma inauténtica, disfrazándonos de hombres libres, sino luchando por ser libres y siendo libres en esta lucha”.²²¹

Esa fuerte convicción va fortaleciendo su planteamiento de una filosofía como conciencia, responsabilidad, compromiso y como liberación latinoamericana y tercermundista, que irá fundamentando en los años subsiguientes, hasta tomar la forma de un pensamiento maduro hasta fines de los años sesenta. Para entonces se tratará ya de una visión iberoamericana del orden mundial, de una confrontación primero y de deconstrucción después, del discurso axiológico del pensamiento occidental desde sus mismos presupuestos, mediante el análisis contextual iberoamericano primero y de una proyección global después, para finalmente, defender su proyecto asuntivo, al mismo tiempo que se va

nacimiento, apogeo y decadencia (1944) y *Dos Etapas del pensamiento en Hispanoamérica. del Romanticismo al Positivismo* (1949); obra que tiempo después adquiere el nombre de *El pensamiento latinoamericano* (1965).

²²⁰Resultado de este esfuerzo es su obra: *Dialéctica de la conciencia en México* (1951), en donde la filosofía de la historia mexicana alcanza su consumación. En ella, nuestro filósofo hace un ajuste de cuentas a las distorsiones en las que caen algunos hiperionistas en su afán por comprender al mexicano y a lo mexicano. Con base en el historicismo y por medio de categorías historicistas hegelianas y orteguianas, Zea propone emplear la historia como proceso de emancipación a través de la conciencia. *Ídem*.

²²¹ Leopoldo Zea, “II. La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, en Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana...*, p.46.

erigiendo a escala global como portador de los valores universales, de una filosofía humanista universal que promueva el diálogo y reconozca la igualdad en la diferencia. Los objetivos que Zea propone para un discurso filosófico iberoamericano en esos momentos de formación generacional, conllevan, por tanto, un ineludible compromiso ético de liberación del ser humano, que rechazan las reflexiones abstractas que se niegan a contextualizar problemáticas referenciales concretas. La postura de Zea en torno a la universalidad y diferencia se puede reducir en pocas palabras, cuando el mismo –después hacer una historia de las ideas que le lleva a una filosofía de la historia- asevera que sólo existe filosofía y cultura “sin más”; preguntas hechas por hombres desde sus respectivas y concretas circunstancias y situaciones.²²²

De esta forma es como el pensador mexicano va consolidando su pensamiento. A sus conocimientos y reflexiones obtenidas en el ámbito académico y estudios universitarios guiados por sus maestros, se van aunando sus primeras publicaciones (artículos, ensayos y obras) además de su labor en *elHiperión*. Pero también va teniendo otra serie de ricas experiencias en otros ámbitos que le van permitiendo continuar dando forma y enriqueciendo su pensamiento: su incursión directa en la política nacional, sus viajes al extranjero y su regreso a la Facultad de Filosofía y Letras en 1966, donde, finalmente se queda para continuar su labor académica y filosófica, difundida por distintos medios, en especial el periodístico (*Excélsior*, *Novedades*,) considerado por Zea como fundamental, por ser este recurso de mayor conocimiento público. Todo ello encaminado a conocer, comprender y reivindicar lo latinoamericano y nuestra latinoamericanidad en el contexto global.

A lo largo de este recuento histórico del desarrollo filosófico en México y Latinoamérica, con énfasis en la preocupación por un filosofar sobre lo propio, lo auténtico y original, se puede observar con nitidez que el pensamiento de Leopoldo Zea es continuador y enriquecedor directo de esas preocupaciones filosóficas primarias, planteadas líneas arriba. Ello le otorga un lugar fundamental en la trayectoria de la filosofía iberoamericana del siglo XX, al haber sabido mantenerse a la altura de las tres últimas generaciones mencionadas: asume el legado de la primera, organiza y dirige la segunda, asienta las bases filosóficas de la tercera para representar en adelante una importante fuerza institucional que apoya y dialoga con el nuevo discurso filosófico de la liberación que parte de los años

²²² Leopoldo Zea. *Fin de milenio. Emergencia de los marginados...*, pp.72, 73, 74.

setenta y que algunos calificarán como cuarta generación.²²³ Sin embargo, aquí habrá que acotar que, aunque el movimiento generacional encabezado por Zea a principios de los años cuarenta asume ese importante legado filosófico -Ortega, Gaos, Caso, Vasconcelos Ramos, Romero-, lo hace sólo en el sentido de posibilitar su indagación sobre la circunstancia iberoamericana, ya que en ese momento, se busca una perspectiva iberoamericana, pero no se cuenta con ella todavía.

De igual forma, habrá que destacar que la primer nota distintiva que marca el pensamiento de Zea es la adopción del método asuntivo histórico y dialéctico hegeliano. De esta manera es como su pensamiento surge y se desarrolla en diálogo con su circunstancia de igual a igual, de manera horizontal y no vertical. Por lo mismo, sus trabajos filosóficos inician asumiendo, es decir, problematizando y haciendo suyo, el discurso filosófico de los pensadores iberoamericanos más destacados en su momento: con Gaos aprende a dialogar con la obra de Ortega y Gasset y aborda la problematización del sentido exclusivista y discriminador del discurso filosófico eurocentrista; de Samuel Ramos recoge la preocupación filosófica ontológica por el ser nacional que lo lleva a hacer de la cultura mexicana motivo de reflexión filosófica; con Francisco Romero cree que Iberoamérica ha entrado en una etapa de normalidad o clima filosófico -o sea, una opinión pública que demanda ahora la reflexión filosófica sobre los problemas del momento que la aquejan-, que se muestra en análisis y reflexión sobre temas y problemas propios circunstanciales. Siguiendo a Ortega, Zea piensa que el pensamiento no existe sino como diálogo con la realidad. Reconoce igualmente que el historicismo orteguiano es en Iberoamérica una poderosa arma para deconstruir el monopolio filosófico que se asigna Europa y para otorgar legitimidad y autenticidad al filosofar iberoamericano. También encuentra en el mismo pasado filosófico iberoamericano una tradición historicista —Simón Bolívar, Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, José Martí—, que ya denunciaba la pretensión de universalidad con que Europa proyectaba el discurso filosófico que surgía de sus peculiares vivencias. Sin embargo, se trataba de una tradición de denuncia constante, pero sin llegar a profundizar en las implicaciones que ello desencadenaba: la ineludible y necesaria contextualización de todo discurso filosófico.²²⁴ Sin duda, la

²²³ “Por ello, presentar el pensamiento de Zea es establecer la biografía intelectual de este proceso iberoamericano. Zea articula su discurso filosófico en íntimo diálogo con su circunstancia, y la fuerza y originalidad de su filosofar se hace sólo inteligible en el contexto de la gestación de la filosofía de la liberación...durante la segunda mitad del siglo XX”. José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea...*, edición digital.

²²⁴ También habrá que acotar -como se ve más adelante-, no fue con Gaos que Zea descubre a Ortega, pero, gracias a él comprende la relevancia del pensamiento orteguiano para lo propiamente mexicano e iberoamericano. Antes de conocer a Gaos, Zea tiene algún acercamiento a Ortega a través de los cursos de sus maestros Rubén Salazar Mallén sobre literatura española, y Samuel Ramos sobre la filosofía orteguiana. Y como se ha venido asentando aquí, ya había claros precedentes de acercamiento filosófico a la temática nacional, principalmente en los filósofos Antonio Caso y José Vasconcelos, el

huella de esos pensadores se deja sentir en el filosofar y obra zeiana iniciada en la década de los cuarenta, aun cuando ésta muestra desde un principio -como dijera Tzvi Medin-, “un inconfundible sello personal que se aprecia con nitidez desde sus primeras publicaciones”.²²⁵ Y es que para Zea la filosofía es fundamentalmente diálogo, y en diálogo con sus maestros asume un concepto de filosofía que hace suyo, y que bien puede caracterizarse con la misma afirmación de independencia con que Ortega y Gasset proclama la suya en 1914: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo".²²⁶ En este sentido, es que se debe interpretar la destacada influencia orteguina-ramosiana-gaosiana, en el pensamiento y discurso del filósofo e historiador mexicano. En Gaos, Ortega y Dilthey, encuentra un desarrollo epistemológico que le abre la pauta para la recuperación de un pasado que hasta entonces sólo había sido interpretado a través de perspectivas que respondían a otros entornos y no al propio.²²⁷

Zea parte igualmente de la dimensión liberadora del pensamiento de Ortega y hace del historicismo punto de arranque para una independencia cultural: "Apoyándose en sus supuestos [del Historicismo] y utilizando sus métodos se ha podido destacar la originalidad de nuestros pensadores cuando parecía que simplemente imitaban".²²⁸ El historicismo, en efecto, concede rango de igualdad en la reflexión filosófica a la realidad iberoamericana. Así se hace sentir desde sus primeras obras en donde ya plantea las ideas nodales de su pensamiento que habría de desarrollar en los siguientes años.²²⁹ Presupuestos filosóficos que desarrolla con amplitud en una de sus obras fundamentales de esta primera etapa de su desarrollo: *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1943-1944), en el cual mantiene la idea orteguiana-gaosiana de que: "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. Toda filosofía tiene su verdad en su adecuación con la realidad, sólo que esta realidad no es

ensayista Alfonso Reyes, del grupo intelectual “*El Ateneo de la Juventud*”, y, después en el filósofo michoacano, Samuel Ramos. Zea es motivado en esa preocupación por la temática y circunstancia nacional, por sus maestros mexicanos y por la lectura de José Ortega y Gasset, pero a ello se suma poderosamente la dirección de su maestro José Gaos que le lleva a otras fuentes del historicismo de Ortega y de otros pensadores europeos como: Karl Mannheim, Max Scheler, William Dilthey, Martin Heidegger y Edmund Husserl, que le ofrecen instrumentos para sus preocupaciones.

²²⁵ Véanse los dos primeros ensayos de Zea: “El sentido de la responsabilidad en la filosofía actual”, en *Ensayos sobre filosofía en la historia*. México, STYLO, 1948, p. 115. (1ª edición Tierra Nueva, México, 1940) y *En torno a una filosofía americana*, México, el Colegio de México, 1945, (1942, 1ª edic.), 166 p.

²²⁶ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote...*, T. 1, p.322.

²²⁷ Tzvi Medin, *Leopoldo Zea, ideología, historia y filosofía de América Latina...*, p.8; Eduardo González Di Pierro. *José Gaos. Historicismo y cultura en México...*, pp.63-100.

²²⁸ Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, II..., p.254.

²²⁹ Consúltense al respecto las siguientes obras de Leopoldo Zea: *El sentido de responsabilidad en la filosofía actual* (1940); *América y su posible filosofía* (1941) y *En torno a una filosofía americana* (1942).

permanente, sino histórica".²³⁰ Esa concepción zeiana de la filosofía como el medio para la confrontación con la problemática esencial del momento, se expresa claramente ya en su artículo sobre Edmund Husserl publicado en 1942, en el que se refiere explícitamente a la función educativa de la filosofía.²³¹

En general, se puede decir que la vida y obra de Zea responde a una vocación filosófica que arranca de un compromiso con la realidad iberoamericana y un profundo sentido de misión. Marco contextual en el que se sintetiza toda su obra intelectual que se refleja incluso desde sus escritos filosóficos iniciales. Se trata, de una preocupación en busca de definición, que se precisa al mismo tiempo, como proyecto personal y como manifiesto generacional. En este sentido, la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) es vista desde Iberoamérica por Zea y otros intelectuales como crisis cultural, como el derrumbe de unos valores europeos que hasta entonces habían sido proyectados como universales, pero que en esta coyuntura, afectan a Iberoamérica en un sentido positivo: se da un despertar generacional ante una realidad propia circunstancial que lleva a Zea a escribir que: "Lo que nos inclina hacia Europa y al mismo tiempo se resiste a ser Europa, es lo propiamente nuestro, lo americano."²³² Esta afirmación trae consigo dos implicaciones inmediatas transcendentales: por una parte, se percibe que el derrumbe de los valores europeos aunque afecta a Iberoamérica no representa lo iberoamericano; y por otra, se toma conciencia de que lo europeo no es lo iberoamericano. Esto a su vez, consecuentemente lleva a otra necesaria pregunta: ¿qué es lo americano? En respuesta, el filósofo mexicano explica que: "Ser americanos había sido hasta ayer una gran desgracia, porque no nos permitía ser europeos".²³³ Este ser diferente que por ser formulado desde una perspectiva europea

²³⁰ También en ese libro como en muchos más, reconoce su afiliación gaosiana: "A él no sólo debo estas ideas y mi formación filosófica, sino también un asiduo cuidado en los trabajos preliminares". Leopoldo Zea, *El Positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia...*, p.21.

²³¹ Leopoldo Zea, "La filosofía de Husserl". (Artículo, 1942). Aquí Zea expresa la idea de considerar a la filosofía como un medio para la confrontación con la problemática esencial del momento, y, por lo mismo, se refiere explícitamente a la función educativa de la filosofía. Así piensa, por ejemplo, que el estudiante de filosofía debe ir directamente a los textos filosóficos originales y profundizar en la problemática expuesta en los mismos, en las soluciones propuestas y en los métodos seguidos, puesto que al final de cuentas ello lo capacitará para confrontar sus propios problemas. "La filosofía se presenta en su historia como este estar buscando la luz, la claridad, en épocas en que esta luz y claridad faltan. Su enseñanza se justifica especialmente en épocas de crisis como la nuestra". Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea...*, p.32.

²³² *Idem*.

²³³ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana...*, p.39. "Europa se encuentra en grave crisis; muchos de sus principales valores parecen derrumbarse; sin embargo, no es esta su primera crisis. Ya ha sufrido otras, acaso tanto o más graves que la presente y, sin embargo, hasta ahora ha sabido resolverlas. Ahora bien, como sabemos, en la actual crisis se juega una parte de nuestro destino. Por destino nos encontramos ligados a la cultura occidental, somos una de sus prolongaciones; por esto sus peligros son también peligros nuestros, sus problemas son parte de nuestros problemas, sus soluciones, por lo mismo serán también en parte nuestras soluciones. Estamos ligados a ella y ayudándola nos ayudamos. La

alimenta el sentimiento de inferioridad iberoamericano, es reinterpretado en adelante por el joven pensador mexicano desde una perspectiva iberoamericanista: Ser diferente implica asumir carácter, tener personalidad propia. Aseveración que le lleva a proponer y autopropone como prioridad la recuperación del pasado cultural. Este despertar ante la realidad propia lleva a Zea a elaborar una especie de manifiesto o programa generacional al que dedica vida y obra a partir de 1942 y es en este contexto que los años de 1945 y 1946 son claves en la formación, como equipo de trabajo, de un grupo generacional iberoamericano cuyos estudios e investigaciones liderados por Zea habrían de desembocar en una filosofía de la liberación cultural “sin más” con tintes humanistas y universalistas.²³⁴

En los años cincuenta, Zea fortalece con importante fuerza su trabajo intelectual y para los sesenta, década transformada en una especie de “taller donde fermentan las nuevas ideas y comienzan a germinar frutos originales del pensamiento iberoamericano”.²³⁵ Para entonces, ya se le observa como un maestro destacado de entre otros más. El esfuerzo por fundamentar una filosofía de la historia americana que permita la recuperación del pasado, es un proyecto que finalmente madura con gran éxito en ese tiempo en que se: “siente la necesidad de pronunciar el mundo desde el entorno iberoamericano; por ende, en Iberoamérica aparecen las primeras articulaciones de un nuevo modo de pensar, enraizado en la tradición iberoamericanista, pero que, ahora surge como una respuesta madura a la situación global desde una perspectiva americana.”²³⁶ Zea, que ya para entonces ha madurado con su proyecto, como filósofo y como político, pasa a fungir como guía y maestro de la nueva generación.²³⁷

Para entonces destaca en su obra un fenómeno nuevo que marca el rumbo a seguir de esa nueva generación de pensadores iberoamericanos: por esos años, desde los centros de poder se divide a los pueblos del mundo bajo los términos: “Primer mundo” y “Tercer mundo,” desde la perspectiva política; pueblos “desarrollados” y “subdesarrollados,” desde la económica; y pueblos “centro” y pueblos “periferia,” desde esquemas culturales. Dichos pueblos comienzan a ser parte, en la década de 1960 del

crisis actual nos toma en un momento en que nos sentimos mayores de edad, capaces, esto es, responsables de nuestros actos. La crisis actual es una prueba importante para nosotros; una prueba que en vez de azorarnos debe hacer sentirnos con capacidad para enfrentarnos a ella. Ahora que nos sentimos responsables; ahora que pedimos una tarea sabiendo que se nos necesita, que se cuenta con nosotros, cabe preguntarnos, ¿en qué puede consistir esta tarea? ¿Qué necesita el mundo? Pero más concretamente, por lo que se refiere al problema de la filosofía, ¿cuál debe ser la tarea de una posible filosofía americana? Como hijos de la cultura europea, herederos de ella, lo primero que se nos puede ocurrir, y con toda razón, es que debemos continuar la tarea de la filosofía occidental”. Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana...*, p.38.

²³⁴ *Ibidem.*, p.166. Véase también: Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea...*, p.33.

²³⁵ José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea...*, Edición digital.

²³⁶ *Idem.* En los medios académicos se conoce al discurso iberoamericano como pensamiento de la liberación: un pensamiento dialógico, de fuerte repercusión fuera de las fronteras iberoamericanas; especialmente en su faceta de teología de la liberación de donde emerge como líder intelectual sobresaliente el filósofo argentino Enrique Dussel.

²³⁷ Las obras de Leopoldo Zea fundamentan ese nuevo proceso en el campo filosófico: *América Latina y el mundo* (1960) y *Europa al margen de Occidente* (1961).

proceso de globalización de dicha cultura occidental; pueblos que también sienten ahora como suyos los ideales de dignidad humana y desde tales ideales van a confrontar a Occidente. Zea problematiza esa nueva dimensión opresora de la cultura occidental al hablar del tema de la dependencia. Por una parte, la acepta como una realidad, en cuanto supone una globalización de la cultura y de las estructuras de poder occidentales y, por otra parte, los deconstruye para mostrar como encubren nuevas formas de dependencia, pero que favorablemente -en su opinión-, ahora atañen a una generación que toma conciencia de su dimensión global o universal. El discurso iberoamericano de la liberación y en particular el discurso filosófico de Zea, ejemplifican a la vez la transcendencia de una renovación filosófica y las limitaciones con que se formula en las décadas de los sesenta y setenta.

A decir de José Luis Gómez Martínez -estudioso de la obra de Zea-, el discurso filosófico de la liberación zeiano se articula en un comienzo en confrontación excluyente. Ya se cuenta con un discurso propio y desde él se quiere pronunciar el mundo, pero se elabora como un discurso desde la periferia, que por el sólo hecho de haber sido relegado se apropia ahora de una supuesta superioridad moral. De los pueblos antes marginados, se cree, va a surgir el “hombre nuevo”, o sea, un ser humano que ha tomado conciencia de los esquemas de opresión, que supera el círculo oprimido-opresor, y que va a crear estructuras sociales donde la libertad de unos pueblos no dependa ya más de la opresión de otros pasa pronto de la confrontación a una posición dialógica. Hasta entonces el discurso filosófico de Zea se había preocupado primordialmente de hacer consciente la situación de subordinación. La década de los sesenta confirma el éxito de sus esfuerzos. Y con ello Zea emprende la tarea de formular un discurso de la liberación.²³⁸ “El planteamiento de una filosofía de la liberación, emerge como pensamiento maduro a finales de los años sesenta. Se trata de una visión iberoamericana del orden mundial, de una confrontación primero, deconstrucción después, del discurso axiológico del pensamiento occidental, al mismo tiempo que éste se erigía a escala global como portador de los valores universales”.²³⁹ En sí, la filosofía de la liberación se basa en el concepto de dependencia y surge como un efecto de la real dependencia económica, cultural, religiosa y filosófica –ontológica- de Latinoamérica; la idea de la liberación se convierte en el problema más importante de toda la filosofía latinoamericana en los años setenta habiendo sido discutida no sólo por filósofos de la liberación sino también por filósofos marxistas, católicos tradicionales, analíticos y por fenomenólogos. En su fase avanzada, la filosofía de la liberación se concentra en el análisis metodológico de las expresiones

²³⁸ José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea...*, edición digital.

²³⁹ Leopoldo Zea, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", (1973)..., p.43.

filosóficas y políticas, revisando algunos de sus fundamentos. “En este sentido, 1968 parece ser la fecha catalizadora de este pensamiento: desde la reunión episcopal de Medellín que marca el inicio de la teología de la liberación como discurso teórico, a las protestas estudiantiles y los trágicos sucesos mexicanos de la noche de Tlatelolco. Iberoamérica ha madurado un nuevo pensamiento que expresaba con claridad la obra de Leopoldo Zea”.²⁴⁰

Durante los próximos veinte años Zea va poco a poco madurando un discurso filosófico, en confrontación y diálogo a la vez con las corrientes europeas y estadounidenses de pensamiento, y cuya repercusión en la década de los noventa se muestra implícita en las nuevas expresiones europeas que buscan articular una filosofía intercultural o una teoría de la comunicación. Algunos nuevos impulsos se llevan a cabo por la filosofía y teología latinoamericana de la liberación, la cual evoluciona a principios de los años setenta como consecuencia de un interés cada vez mayor en las ideas de izquierda acordes con la revolución cubana y por ideas marxistas.²⁴¹ Los filósofos de esta corriente critican el eurocentrismo y las tendencias imitativas existentes entre los pensadores hispanoamericanos. De esta corriente destaca el filósofo argentino Enrique Dussel, quien considera que la filosofía latinoamericana debe interpretar la voz de su propia América. Asimismo, cabe destacar que, en general que desde los años cuarenta hasta finales de los setenta Zea y casi todos los filósofos latinoamericanos, se abocan a plantear y a responder esas preguntas sobre el ser del mexicano consideradas vitales para el genuino pensamiento hispanoamericano.

Desde los cuarenta y hasta sus últimos días Zea examina las relaciones entre los pensamientos europeo y latinoamericano, la crisis de la cultura occidental, la posibilidad de una genuina filosofía del nuevo mundo y muchos otros problemas. Sus obras han revitalizado el interés en la dependencia, la originalidad, la particularidad y la universalidad de la filosofía latinoamericana. Al final de su obra insiste en la necesidad de crear un discurso innovador basado en el diálogo y reconocimiento mutuo. Así es como el concepto de filosofía latinoamericana continúa en proceso de discusión y análisis bajo

²⁴⁰ Pensamiento que puede resumirse en las palabras claves: ‘La filosofía en Latinoamérica como problema del hombre’, con que comienza el libro de Zea *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). “Este es el pensamiento que anima el sincretismo estético-filosófico de la novela *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez; o la formulación utópica del “hombre nuevo” que populariza el triunfo de la Revolución Cubana y el pensamiento del Che Guevara. Es también el pensamiento que anima las reflexiones económico-sociales de Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto en *Desarrollo y dependencia* (1970) o de Paulo Freire en *Pedagogía del oprimido* (1971) o, en fin, la revalorización del cristianismo de Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación* (1970)”. José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea...*, edición digital. Pensamientos que entre otros más realizados desde las diversas facetas de la cultura van confrontando al igual que Zea el discurso europeo.

²⁴¹ En torno a las ideas de Zea con relación a la Revolución Cubana y al marxismo, véase: Silvia González Marin, y Raúl Moreno Wonchee, “La revolución cubana en el pensamiento de Leopoldo Zea”, en Adalberto y Alberto Saladino (compils.), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea...*, pp.47-54.

la perspectiva de diálogo con las diferencias. A decir de Zea, el más sorprendente rasgo de toda la filosofía latinoamericana de postguerra es su interés en la antropología filosófica y el destino del hombre. A pesar de las adversidades de todo tipo, es claro que el pluralismo y la reflexión crítica social han sido las principales características de esta filosofía. En este contexto, a finales de la década de los años ochenta se perfila el surgimiento de una nueva generación que asume el pensamiento de la liberación y se dedica a su problematización y enriquecimiento. Por ende, se acepta el proceso deconstructivo con que la filosofía de la liberación desenmascara el discurso opresor occidental, pero, al mismo tiempo, también se rechaza la posición exclusivista y de confrontación con que se formula en su comienzo. Así es como reconoce el derecho del "otro" a crear su propio discurso, pero, al mismo tiempo, establece que la legitimidad de todo discurso axiológico se encuentra únicamente en su relación con el "otro".²⁴²

Para concluir este capítulo, se podría decir que en general, la evolución de la filosofía a lo largo del siglo XIX y XX, nos revela su presencia en todas las etapas de la historia de México y Latinoamérica cumpliendo una función social y cultural relevante. Ha estado y está presente como un componente fundamental de las principales instituciones educativas de nuestro país y de otras partes de América. A medida que ha ido avanzando se ha vuelto más profesional y más compleja; en ella podemos registrar notables aportes a su desarrollo en el contexto nacional, latinoamericano e internacional; así como también, descubrir varios hilos conductores que la conforman: existe una evolución de problemas, de autores, de corrientes filosóficas; evolución vinculada tanto al curso de su desarrollo mundial, como también a las profundas necesidades de nuestra sociedad. Afortunadamente, esta filosofía latinoamericana no para en su desarrollo, sino todo lo contrario: continúa enriqueciéndose y delimitando mejor su campo, dando la batalla en el debate filosófico nacional, latinoamericano e internacional, defendiendo su derecho a ser y existir, a tener un lugar digno también en el plano del pensamiento universal humano. Al igual que en otras partes, el pensamiento latinoamericano también es búsqueda de diálogo y debate crítico propositivo encaminado a enriquecer nuestro conocimiento y comprensión de lo humano. Y una clara muestra de ello son nuestros pensadores que se fueron mencionando a lo largo de este capítulo, quienes junto con Leopoldo Zea ya tienen ganado con su trabajo y aportes un merecido lugar en la historia de nuestra filosofía.

²⁴² José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea...*, edición digital.

CAPÍTULO 3. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO UN DISCURSO PROGRAMÁTICO SITUADO EN LA DIFERENCIA COLONIAL, CRÍTICO DEL UNIVERSALISMO EUROCENTRICO OCCIDENTAL Y DE SU PROPIO FILOSOFAR.

Como hemos venido describiendo, la filosofía latinoamericana o filosofía de lo americano es un ámbito de producción teórica que forma parte de la filosofía contemporánea. Sin embargo, como también viene quedando claro, al interior del discurso filosófico universal tiene una cierta diferencia, al tomar como punto de partida de la reflexión filosófica su propio contexto sociohistórico-cultural, mismo que lo lleva a –en términos más actuales- asumir una crítica contramoderna poscolonial/posoccidental, referida al carácter de imposición que ostenta la modernidad de cuño europeo-occidental que elaborada como teoría es un aporte importante al pensamiento filosófico universal.²⁴³ Esta es una característica que, a su vez, marca las relaciones que este espacio teórico establece con el cuerpo tradicional de la filosofía europea u occidental. En esa crítica la filosofía latinoamericana transformada en filosofía de la liberación se muestra desde 1977 como un programa de trabajo de compromiso social con Latinoamérica y los latinoamericanos. Los alcances de su discurso crítico son varios, entre ellos los siguientes: 1) Hacer visible el aspecto de la colonialidad que el proceso de la modernidad colonial occidental fue imponiendo en todos los ámbitos de la vida social de otros pueblos, incluido también el del conocimiento y el pensamiento. 2) Demostrar que el espacio teórico elaborado por el discurso poscolonial-posoccidental, abierto desde una racionalidad de la misma índole, aloja textos en este espacio, que, usando una nueva clave de lectura de los mismos puede posibilitar, a su vez, una resignificación del período filosófico estudiado. En dichos textos -afirma la filósofa chilena Cristina Liendo- se pueden encontrar una reflexión sobre el propio discurso (en este caso, de la filosofía latinoamericana en general) cuya intención es desplazarse desde el discurso descriptivo de denuncia anticolonial hacia una elaboración teórica que asuma el riesgo de la creación, asentándose en un discurso de futuro y sin negar la dimensión de una prospectiva utópica.²⁴⁴ 3) Tomar una distancia

²⁴³ La teoría poscolonial-postoccidental forma parte de la filosofía contemporánea y engloba aquellos discursos elaborados desde la diferencia colonial crítica de la modernidad poscolonial/posoccidental. Véase a María Cristina Liendo. *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana...*, p.1.

²⁴⁴ De acuerdo con esta idea, que algunos de los aportes que la filosofía de la liberación ha hecho al campo disciplinar, desde la perspectiva de algunos especialistas en el campo como la filósofa chilena, María Cristina Liendo, pueden quedar caracterizados como teoría poscolonial-postoccidental, esto es, como discursos elaborados desde la diferencia colonial crítica de la modernidad occidental. "...considero que la filosofía latinoamericana puede contribuir de una manera muy fértil a la comprensión de la problemática regional. Si bien es cierto que se ha convertido en una disciplina presente en la currícula académica de muchas universidades de nuestro subcontinente, permanece aun insuficientemente difundida, y sigue

crítica respecto de los límites de la problemática tradicionalmente considerada como filosofía, que reclama para sí el derecho de la reinterpretación del sentido y la función de la praxis filosófica, y que pone en cuestión tanto el contenido de las tradiciones coloniales heredadas, como la forma de transmisión; contribuir a pensar la modernidad como una actitud vital de imposición y universalización de patrones antropológicos, éticos y epistemológicos; descolonización intelectual que involucra todos los ámbitos, incluido el de la filosofía, en vistas a una reorganización de los saberes, que favorezca tanto el establecimiento de nuevas formas de legitimación de los mismos, como la elaboración de una también nueva “política de enunciación” teórica.

Estas apreciaciones permiten posicionar a la filosofía de la liberación como las primeras elaboraciones de un discurso programático situado en la diferencia colonial. En este sentido, cobra relevancia el pensamiento de varios filósofos de Latinoamérica como el de los mexicanos, Francisco Larroyo, Leopoldo Zea, Luis Villoro y Abelardo Villegas; los peruanos, Max Aguirre, Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada; el israelí, Tzvi Medin; el brasileño, Antonio Paim, el costarricense, Eliam Campos Barrantes; el filósofo cubano Jorge Gracia y el cubano nacionalizado alemán, Raúl Fornet Betancourt; los filósofos argentinos, Daniel Toribio,²⁴⁵ Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti y Rodolf Kusch; la filósofa chilena, María Cristina Liendo; el Grupo Bogotá, entre otros más. A través de estos discursos rescatados de la producción filosófica latinoamericana, en publicaciones, encuentros y debates filosóficos, se puede deducir que la filosofía latinoamericana no sólo establece una crítica a la conciencia de universalidad que porta la modernidad occidental europea desde la diferencia colonial americana sino que también, se preocupa por pensar sobre sí misma, sobre su propia producción filosófica, viabilidad y existencia, por saber si su labor reflexiva es o no filosofía,

siendo, en algunos casos, también incomprendida. En consecuencia, se hace indispensable hacer algunos aportes que puedan contribuir tanto a la difusión como a la comprensión de la misma”. *Ibidem*, p.3.

²⁴⁵ En la misma línea de pensamiento, también el filósofo argentino Daniel Toribio considera que, si se toma a la filosofía desde el punto de vista del discurso, no puede separársela de las articulaciones que establece con la totalidad cultural, entendiendo a ésta como un entramado discursivo que ostenta una diversidad de registros dentro del cual también opera la filosofía. Esta íntima conexión que se señala entre filosofía y cultura y que puede ponerse de manifiesto en las múltiples formas del desenmascaramiento, la destrucción, el des-centramiento, el reconocimiento o la afirmación, es otro aspecto constitutivo y conformador del Programa de la filosofía latinoamericana. Redefinir la filosofía desde la propia tradición cultural implica, entre otras cosas, no solamente poner en cuestión las tradiciones heredadas, sino también concebir la cultura como un mundo de mediaciones inseparable tanto del sujeto histórico implicado en el proceso, como del acto creador que la va generando incesantemente. Redefinir la filosofía, dentro del programa de la filosofía latinoamericana, significa tomar en consideración las relaciones que se establecen entre el sujeto productor y el objeto producido, los modos en que es objetivada esta relación y toda la problemática cuestión acerca de las condiciones de producción, de circulación y de reconocimiento de los bienes culturales, en tanto elaboración simbólica de un grupo social. Y esto es así porque se considera que las producciones de la cultura (la filosofía en este caso), no constituyen realidades autónomas, intocables, separadas de los sujetos que las reciben, sino que son justamente ellos quienes o bien las asumen como vigentes en relación a su situacionalidad, o bien las reformulan.

sobre su originalidad, validez, legitimidad, autenticidad o genuinidad; temas que conllevan necesariamente al problema de la universalidad y la particularidad de la filosofía. Todo ello ha permitido que esta corriente de la filosofía general vaya delimitando mejor su campo enriqueciéndose y haciendo sus propios aportes al pensamiento universal.

3.1. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO UN DISCURSO PROGRAMÁTICO SITUADO EN LA DIFERENCIA COLONIAL, CRÍTICO DEL UNIVERSALISMO EUROCENTRICO OCCIDENTAL.

Como se ha venido asentando a lo largo de este trabajo, la filosofía del siglo XIX Y XX se caracterizó por su crítica al universalismo, a través de diversos pensadores que han venido denunciando los rasgos metafísicos y abstractos de la filosofía desde sus orígenes hasta nuestros días. Esa lenta descomposición del pensamiento eurocentrista moderno fue en aumento a partir de los últimos años del siglo XX y lo que va del XXI, dejando percibir signos precursores de lo que podría ser una nueva forma de pensar.²⁴⁶ Esos nuevos aires están presentes no solo en Europa, sino también en otras partes del orbe como en América Latina. Desde la visión de la filosofía latinoamericana contemporánea, somos herederos de esta actitud crítica que desconfía de las distintas versiones de universalismo formuladas por el pensamiento idealista y colonialista, abstracto y dominante, cuyas pretensiones son las de alcanzar una idea plena y total del ser, de la acción moral y de la existencia humana; en suma, del pensamiento único y verdadero. Por ello, no es extraño que algunas orientaciones críticas del universalismo -como en este caso, la filosofía latinoamericana-, consideren que hacer filosofía -al menos en una parte importante-, significa rastrear, criticar y deconstruir las pretensiones universalistas del pensamiento griego, medieval e idealista alemán, que bajo diversas formas sucedáneas de

²⁴⁶ Dos ideas forman parte de la modernidad y ambas derivan del concepto de una razón universal única, igual en todos los hombres y en toda época. Primero, se plantea que el estado-nación es una construcción racional y que el mundo entero es, para el pensamiento moderno, un escenario donde se enfrentan los estados soberanos. El progreso hacia una cultura racional es la segunda idea. Porque bajo esta idea se cree que sólo hay una cultura conforme a la razón: la occidental, de raíces griegas y cristianas; las demás tienen valor como estadios en evolución hacia esa cultura superior. Es importante enfatizar, en relación a la problemática de los estados que forzosamente pretenden coincidir con una nación, que la idea del estado-nación es propia del pensamiento moderno: el estado-nación, como tal, fue producto o consecuencia de ese nuevo acontecimiento político de fines de siglo XVIII llamado modernidad. En efecto, el desafío de las ideas de progreso y modernidad ilustradas al antiguo régimen medieval occidental, fue lo que propició la secularización de las ideas políticas y generó las condiciones para que la idea de Estado nacional tomara cuerpo. No obstante, este modelo político se encuentra en crisis debido a la emergencia cada vez más evidente de las identidades étnico-culturales que perviven al interior de los Estados pese a la pretensión moderna de fundar estados nacionales basados en la homogeneidad étnica y cultural, es decir, estados monoculturales y, por añadidura, etnocráticos, donde un grupo nacional domine al resto.

universalismo totalizante renuevan sus intentos por determinar formal y materialmente una concepción racional de lo que es y lo que debe existir. En nuestros días, fieles a esa tradición crítica se continúa con la sospecha y la denuncia, la interpretación y desvalorización de las distintas modalidades que asume el universalismo ideológico, bajo sus versiones totalitarias e instrumentales, positivistas y tecnológicas que pretenden ofrecer una concepción irrefutable y última de la cultura y la vida humana, válida para todas las comunidades, los tiempos y los hombres independientemente de sus circunstancias, de su condición cultural e historia. Es a esta concepción imperial de lo universal a la que se acogen reiteradamente los ideólogos del colonialismo etnocéntrico y los tecnócratas de la sociedad de la información que buscan legitimar la superioridad racional de unas culturas sobre otras, de la racionalidad tecnológica sobre las diversas formas de interacción social y cultural; de la supremacía de las civilizaciones industrializadas sobre las comunidades presuntamente disminuidas racional, científica, política y culturalmente.

Desde la perspectiva crítica de la modernidad y desde el campo de la filosofía latinoamericana se asume el compromiso de denunciar la idea de eurocentrismo disfrazado de universalismo, como una concepción homogénea que reduce las diversas culturas a un mismo criterio y estilo de vida civilizatorio, y al mismo tiempo, denunciarlo como una forma colonial e ideológica dominante. Sin embargo, habrá que tener cuidado en ello, para no caer en el riesgo de banalizar y desvirtuar el concepto de universalidad y en consecuencia desconocerla como una idea propia y legítimamente filosófica. Para evitar esto, “Necesitamos recuperar aquella tradición filosófica para la cual la noción de universalidad no puede ser reducida a una mera voluntad de control racional e instinto abstracto de dominación de lo singular, sino que la idea de lo universal es la que hace posible la reflexión sobre lo general y su sentido, por la que podemos interrogar al propio pensamiento y preguntar por lo legítimo, justo y razonable. El concepto mismo de universal, o *universum*, remite a la idea de una comprensión de lo múltiple que no se opone a lo singular ni a lo inédito, a la apertura del sentido y la afirmación de las diferencias”.²⁴⁷

A modo de alternativa, ya hay algunas propuestas planteadas como la de Raúl Garcés, quien plantea como posible solución hacer una recuperación hermenéutica de los maestros de la universalidad, es decir, del pensamiento clásico griego y de la filosofía idealista alemana, ya que piensa, ésta nos mostraría que lo universal remite también a la comprensión de lo plural, incorporación de lo singular y apertura a lo diverso. Así veríamos que la idea de universalidad tiende a mostrarse

²⁴⁷Raúl Garcés Noblecia, “Universalismo Cultural y globalización técnica”, en *Devenires...*, p.134.

siempre en oposición a lo particular fáctico y lo individual concreto, esto es como superación ideal de la realidad particular y empírica. En esto habría que recordar que no hay una oposición entre lo singular y lo universal, entre la universalidad y la pluralidad, sino más bien, entre el sentido universal de las ideas y la individualidad física concreta, entre lo universal del preguntar filosófico y la conservación de lo particular empírico. Con base en esto, se puede afirmar que existe la posibilidad de pensar y reconocer, de reflexionar y reformular la idea de universalidad en tanto reconocimiento de lo diverso y lo desemejante, repensar “lo universal como apertura y libertad en tanto reincorporación de lo auténticamente ideal del pensamiento: la singularidad y la diferencia, la creatividad y lo inédito, la pluralidad y la intersubjetividad dialógica, la diversidad cultural como modalidades del universal intercambio simbólico y humano”.²⁴⁸

Coincidiendo con la calificación de programa, la filósofa María Cristina Liendo considera a la filosofía latinoamericana como una totalidad abierta a un ámbito de problemas diversos, los cuales se presentan como planteados y resueltos desde una diversidad de matrices teóricas. En consecuencia, la unidad no está pasando por la materialidad de los contenidos programáticos, sino por el modo o sea, por la forma de establecer la interrogación filosófica, y esta formalidad está determinada, a su vez, por la localización epistemológica desde donde se realiza la enunciación. En este sentido, Liendo piensa a la filosofía latinoamericana como un programa de trabajo que no opta simplemente por el particularismo-culturalismo, por encima de la universalidad de toda problemática filosófica tradicionalmente considerada como su característica más esencial. Lo que sí hace, en cambio, es afirmarse en aquella localización, para ir delineando un horizonte de problemas originales, esto es, todavía no planteados de esa manera por la filosofía de tradición europeo-occidental. La filosofía latinoamericana comienza a conformarse como un programa de trabajo: en primer lugar, porque toma una distancia crítica con respecto a la universalización de un modo particular de ejercicio de la filosofía, entendiendo que éste se impone como norma paradigmática, y como consecuencia de ello. En segundo lugar, por reclamar para sí el derecho a la determinación y/o a la reinterpretación del sentido y la función de la praxis filosófica. Según la visión de varios filósofos latinoamericanistas, la filosofía de tradición europeo-occidental tiene un carácter absoluto deshistorizado. De ahí que la filosofía latinoamericana critique ese carácter absoluto deshistorizado de la filosofía de tradición europeo-occidental. El examen de la razón no puede agotarse en ella misma, por el contrario, remite necesariamente a su portador y a la instrumentación que éste haga de ella. Desde lo anteriormente

²⁴⁸*Ibidem.*, pp.134-135.

analizado queda introducida la historia como un nuevo elemento configurador del programa de la filosofía latinoamericana, pues hablar de tradición implica hablar de transmisión, de dinamismo temporal, de circulación de mensajes entre sujetos emisores y receptores del mismo, entendidos ambos mensajes y sujetos -como elementos históricos, es decir, no estructurados como totalidades cerradas, inmutables e impermeables al devenir, sino por el contrario, ejerciendo y poniendo en acto la multiplicidad abierta de sus propios desarrollos. En este sentido el filosofar latinoamericano se percibe a sí mismo como una actividad productora de discurso significativo, como un proceso colectivo de producción abierta la heterogeneidad y acompañando la contingencia histórica de los sujetos.

Se puede considerar a la historia de la filosofía latinoamericana como la historia del proceso de desnaturalización del eurocentrismo, como una lenta y ardua deconstrucción totalizante, es decir, como la historia de un des-ocultamiento que permite des-cubrir y des-centrar el proceso que fue ocultando y descalificando las propias producciones como filosofía, no solamente para el resto de la comunidad filosófica, sino, lo que es también para sí misma. En función de una especie de falsa conciencia de universalidad, lo que podía surgir de manera genuina en América como particularmente original, no podía ser tenido por filosofía, no formal ni materialmente, pues, la canonización del modelo de filosofía occidentalmente centrada oculta, distorsionando y excluyendo del campo disciplinar, cualquier otra forma en que un hombre piensa e interpreta la realidad y logra obtener conclusiones universalizables a partir de tal reflexión. En consecuencia, la problemática del sujeto no solamente queda antepuesta, sino que también rige la cuestión metodológica; ésta dependerá de aquel sujeto descrito y caracterizado como histórico-cultural. Si se ha afirmado a la cultura como la totalidad de las mediaciones en las que el sujeto que forma parte de ella es capaz de reconocerse y objetivarse, entonces la relación filosofía-cultura no puede comprenderse cabalmente sin la posibilidad de su historización, siendo esta posibilidad la que vuelve fecundo el suelo donde enraíza esta manera de pensarse, de tematizarse, de colocarse como objeto de la reflexión filosófica.²⁴⁹

Este paralelismo entre la historización de las ideas y el debate teórico aparece también como una característica programática de la filosofía, y en consecuencia, es posible encontrarlo además en

²⁴⁹ En el congreso de Caracas, Arturo Ardao considera que ocuparse de la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica implica tanto una tarea historiográfica como filosófica porque, "...sin filosofar de alguna manera es imposible organizar la sucesión del pensamiento de filósofos, escuelas, sistemas, corrientes, ...además, porque es nutriéndose dialécticamente de su propia historia que el progreso de la filosofía se cumple... en el caso de la historia de la filosofía latinoamericana ha sido y sigue siendo preciso filosofar para erigirla...es sintiéndose parte de una tradición propia -en el sentido de una tradición universal- que nuestro pensamiento filosófico puede al fin asumirse y reconocerse como pensamiento también propio". Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana...*, p.14.

otros filósofos, aunque desde diferentes perspectivas. Una de ellas es la que ofrece Leopoldo Zea, para quien la historia de las ideas en Latinoamérica es la historia de adopciones y adaptaciones de ideas de la tradición filosófica occidental, que vuelve manifiesta, sobre todo, una dependencia cultural que se aspira cancelar. Tomar conciencia de esta situación da origen a la filosofía latinoamericana, entendida como la filosofía que se ocupa de buscar la lógica de ese proceso de adopciones y adaptaciones, e indaga acerca del sentido del mismo. Esta postura, es desarrollada por Zea en varias de sus obras como en *Filosofía de la historia americana* (1978), donde se impone una doble tarea: por un lado, la denuncia de la falsa universalidad que se manifiesta en las filosofías de la historia elaboradas desde la modernidad eurocéntrica y de la consiguiente alienación de la conciencia histórica americana, y por otro lado, la reconstrucción de la memoria de los pueblos sometidos a los procesos de colonización territorial, política y mental para conseguir su ingreso en una universalidad real. Entre otras cosas más se puede decir que el aporte que realiza Zea radica en haber tomado como punto de partida la crítica a la conciencia de universalidad que porta el Occidente, para instalarse desde allí en la diferencia colonial americana, y poder desandar el camino hegeliano que lleva desde la autoconciencia hasta la libertad, y mostrar que desde América se puede construir “otra” historia.

La filosofía de Zea es motivada por problemas diferentes a los que tradicionalmente se había venido planteando la filosofía occidental conocida como “la filosofía por excelencia”, centrada en la reflexión de temas abstractos, metafísicos, generales o universales de interés para todo ser humano. El de Zea es un filosofar novedoso que pone el acento en el conocimiento, comprensión y reivindicación de su realidad histórica y vivencial en el concierto internacional de las naciones. Por medio de su historia de las ideas y de su filosofía de la historia latinoamericana, busca coadyuvar a despertar la conciencia del valor e importancia de Latinoamérica en el contexto mundial. Acción que hoy es reconocida como decisiva en la superación del complejo de inferioridad, el reconocimiento de la libertad y la igualdad en la diversidad de las culturas latinoamericanas frente a la europea y la norteamericana.²⁵⁰ Es por ello que en este apartado se aborda la conceptualización y argumentación teórica que Zea va presentando en defensa de su labor intelectual encaminada a la creación, justificación, originalidad y autenticidad de una filosofía latinoamericana, que resulta -por lo novedoso y atrevido de ese planteamiento- fuertemente cuestionada tanto al interior como al exterior de América Latina. Zea mismo está plenamente consciente de que, para que haya una clara comprensión de la

²⁵⁰ Patricia Galeana, “Leopoldo Zea: filosofía y compromiso”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p.72.

filosofía latinoamericana es necesario estudiarla con relación a la historia y filosofía occidental, de la cual nos guste o no formamos parte. Esta idea va siendo planteada en varias de sus obras en donde va destacando precisamente la importancia de realizar una labor filosófica encaminada a esclarecer las relaciones establecidas entre América y Europa a partir del descubrimiento, conquista y colonización-dominación de América por Occidente. “La interpretación filosófico-histórica de la relación que desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa u Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al decir de Gaos. El punto de vista propio sobre la más propia realidad”.²⁵¹

Así, a lo largo de la historia de las ideas Zea va descubriendo con nitidez que, pese a que los pueblos europeos colonizadores de América consideran su prototipo de hombre y sus valores en general, como únicos válidos y universales, aplicables consecuentemente sólo a ellos y no a los pueblos dominados, en determinado momento éstos últimos empiezan la defensa y justificación de su propia humanidad con base en esos mismos valores que les han sido negados, como la ideas de libertad e igualdad del ser humano. Aquí cabe la siguiente aclaración, de acuerdo a la percepción zeiana los occidentales niegan la humanidad y sus valores a los demás en el presente, pero sí lo reconocen para un posible y tal vez lejano futuro. Según esa concepción dichos valores debían en el transcurso de la historia ser asumidos por toda la humanidad. Concretamente, en lo que compete al valor de la libertad, se cree que de una forma o de otra, en tiempos más o menos remotos, debe ser patrimonio de todos los pueblos. Tanto los iberos como los occidentales no niegan, más bien, afirman la posibilidad de que en el futuro, la libertad abarque a todos los habitantes del planeta; aunque en realidad, es decir en los hechos, ambos la niegan en el presente a los otros pueblos, en el supuesto de que fuera reclamada por éstos. Esta negación constante de libertad, junto con la afirmación de su posibilidad futura, que viene a justificar a plenitud los intereses locales de los pueblos colonizadores se expresa con claridad en su propia filosofía de la historia a través de la cual se construye: “la historia que va del hombre de las cavernas al hombre europeo, el hombre por excelencia, en el cual la humanidad alcanza su máxima expresión. Visión que va expresa en la misma filosofía de la historia que surge como expresión de este eurocentrismo. Lo que no es Europa u Occidente, será solo degeneración o inmadurez. La cultura oriental no será ya sino expresión de la decadencia, vejez y muerte a que llegan los pueblos y civilizaciones. A su vez, la juventud, el infantilismo de América y de África, serán expresión de la

²⁵¹ Leopoldo Zea, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. México, UNAM, 1991, undécima edición, 257 p. (1ª edición 1952), p.20. Esta idea también se muestra en su *Filosofía de la historia americana, México, FCE, 1978, (1957, 1ª edic.), 296 pp.*

inmadurez propia de todos los pueblos antes de llegar a ser como los pueblos occidentales”²⁵² Al final de cuentas la pretendida universalidad occidental termina –según Zea- donde comienzan sus concretos y locales intereses de esos pueblos, ya que, como puede observarse, en la actualidad las cosas no han cambiado mucho, hoy como ayer sigue predominando el colonialismo o neocolonialismo de Europa y sobre todo, de EUA, ricos países del mundo que “se niegan a conceder a otros hombres el derecho a la libertad en la medida en que este derecho puede ser un obstáculo para satisfacer sus ambiciones limitando sus intereses”²⁵³.

3.2. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO UN DISCURSO PROGRAMÁTICO SITUADO EN LA DIFERENCIA COLONIAL, CRÍTICO DE SU PROPIO FILOSOFAR

Como se ha venido apreciando a lo largo de este trabajo, la filosofía latinoamericana no sólo establece una crítica a la conciencia de universalidad que porta la modernidad occidental europea desde la diferencia colonial americana sino que también se preocupa por pensar sobre sí misma, sobre su propia producción filosófica, viabilidad y existencia, por saber si su labor reflexiva es o no filosofía, sobre su originalidad, validez, legitimidad, autenticidad o genuinidad; temas que conllevan necesariamente al problema de la universalidad y la particularidad de la filosofía. Todo ello ha permitido que esta corriente de la filosofía general vaya delimitando mejor su campo enriqueciéndose y haciendo sus propios aportes al pensamiento universal. En sus propuestas y su pensar intercultural, la filosofía latinoamericana ha considerado el problema de su legitimidad, por lo que ha puesto atención e

²⁵² Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana...*, p. 30

²⁵³ Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano...*, p.19. Por lo anterior señalado, pudiera parecer que al aludir Zea a la relación que los pueblos occidentales imponen sobre todos los demás, no tiene en cuenta otras expresiones surgidas al interior de esos pueblos. Sin embargo, esto no es así, tal apreciación sería falsa, ya que en numerosas ocasiones este pensador mexicano a lo largo de su obra hace referencia a otros tipos de conciencia existentes en ellos. Él mismo, por ejemplo, siempre destaca la apropiación de ideas y valores occidentales por parte de los americanos para rebatir las pretensiones de universalidad y de dominación de la propia Europa. Por ello, aunque la lucha principal expresada en el mundo contemporáneo sea la que tiene lugar entre los pueblos dominadores y los dependientes, ello no excluye que en el interior de las naciones occidentales se produzca una toma de conciencia de la limitación de la universalidad occidental, similar a la que se produce en las naciones dominadas. Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*, México, UNAM-UAEM, 2004, (1ª edic., 1986), p.144. Incluso, es justo destacar que en la actualidad los mejores representantes de la nueva Europa y de la cultura occidental europea, han vuelto, como los americanos los ojos sobre sí mismos; y arrancándose prejuicios, haciendo a un lado pretensiones de superioridad, se han empezado a reconocer como humanos al lado de otros humanos. Zea menciona entre a “los Camus, Sartre, Simone Weil, Graham Greene, Albert Schweitzer, Toynbee y otros muchos más reconociendo, en sus limitaciones, las limitaciones de todos los hombres, la más auténtica universalidad de lo humano”. *Ibidem.*, p.145.

intentado analizar seriamente las principales críticas de que ha sido objeto: la carencia de originalidad, el provincialismo cultural y la particularización de la razón. Es por esto que su pregunta instituyente: ¿cómo es posible una filosofía latinoamericana?, es una interrogación epistemológica, una pregunta reflexiva que coloca a la filosofía latinoamericana no sólo frente a la filosofía en general, como práctica social humana, sino también y sobre todo frente a sí misma desde su presente.

Para el filósofo, plantear la cuestión de su pertenencia a este presente es plantearse su pertenencia a un determinado “nosotros” que se enraíza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad. En consecuencia, siendo ese colectivo, ese “nosotros” el objeto de su propia reflexión, se vuelve imperativo, para quien lo está pensando, considerar la pregunta acerca de esta pertenencia y nombrarla de alguna manera. La filosofía latinoamericana comienza preguntándose sobre las condiciones de su propia existencia y el carácter de autenticidad y originalidad de la misma, no por una especie de complejo de inferioridad, por un rasgo de inmadurez o de inseguridad, que se manifestaría en una falta de confianza en su capacidad para hacer filosofía. Todo lo contrario, lo hace para comenzar -como toda filosofía- con la emergencia de un espíritu crítico, como la primera etapa en el proceso de producción de originalidad filosófica, es decir, ejerciendo la función crítica sobre sus propios supuestos. No es la duda sobre sí misma la que propicia la pregunta, sino, por el contrario, es la voluntad de afirmación y de fundamentación de sí. Este preguntar por sí misma ha sido ejercido fundamentalmente de dos maneras: 1) Una de ellas fue tomar la tradición filosófica europeo-occidental y comparar lo producido en América con la normativa, los criterios y categorías que rigen ésta última. Esto propició que la filosofía latinoamericana fuera calificada de reflejo, eco débil, copia inmadura carente de rigor y originalidad, o simplemente como inexistente. 2) Otra forma, en cambio, inserta la pregunta en su ambiente y asume el riesgo de preguntar desde adentro, negándose a convalidar la creencia de que existe algo así como una forma pura, ideal, de una filosofía “en cuanto tal”, cuya definición serviría como criterio de verdad para decidir si una filosofía es o no filosofía. Esta forma de ejercer esa interrogación fundante implica un replanteo de la praxis filosófica. Se dirá –de acuerdo con Raúl Fornet Betauncourt- que, quizás, ponemos en peligro la esencia misma de la filosofía, o que lo que estamos haciendo no es filosofía. Pero quien así juzgue no ha comprendido que está asistiendo a un suceso que señala el final de la época en que sólo la cultura europea determinaba la forma del pensar filosófico; quien pregunte: ¿es eso todavía filosofía? ignora que está frente a una filosofía que ha tocado fondo en su propia tradición cultural, a un momento de crisis de comprensión que constituyó un período doloroso, pero pasajero, que en el fondo significa la crisis de una forma de comunicación

lograda a costa de la diferencia cultural y el anuncio de una nueva forma respetuosa de la diferencia y la pluralidad en la reflexión filosófica. La filosofía latinoamericana arraiga la reflexión filosófica en su propia tradición cultural, y desde allí, historiza las razones por las cuales la particularidad tomada como una diferencia propia, fue considerada a su vez como una deficiencia, frente a la cual sólo cabía la aspiración de ingresar a una “universalidad” entendida solamente como una plenitud ajena. Para la filosofía latinoamericana la universalidad es un programa orientador de la praxis filosófica, que tiene que ser llevado a cabo desde la pluralidad del punto de vista.²⁵⁴ Otra argumentación crítica es aquella que sostiene que esta consideración respecto de la filosofía implica una especie de particularización de la razón que operaría en menoscabo de la universalidad de ambas. Frente a este problema complejo se hace necesario indagar acerca de las relaciones que se establecen entre la filosofía como praxis humana y la razón como su instrumento más propio.

3.3. DEBATES TEÓRICOS DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA.

Entre los problemas que la filosofía latinoamericana ha tenido que ir dilucidando están los que se refieren a su status epistemológico, es decir, a las condiciones de su posibilidad, existencia, originalidad, autenticidad o genuinidad, que a su vez, conllevan necesariamente el problema del universalismo y particularismo o culturalismo (universal concreto) de la filosofía y al de cultura auténtica-cultura de la dominación. Según testimonios como el del filósofo israelí Tzvi Medin, en general entre los pensadores hispanoamericanos contemporáneos, se encuentran respuestas

²⁵⁴ Este lugar o ambiente propio, es definido por Raúl Fornet Betancourt como “...la ‘vista desde un punto’, que por eso mismo, en su ver y cuestionar no puede menos que tener en consideración ese ‘punto’ donde está, donde toca fondo a la manera de una estructura fáctica que no le es dado remontar. Esta situación no debe ser entendida como una debilidad ocultable del pensamiento que caracteriza sólo a una filosofía en particular, como un mero perspectivismo, o provincialismo cultural; todo lo contrario, ella se instituye como el ámbito propio en que se da la filosofía al igual que cualquier otra praxis humana. La universalidad abstracta, como la más fuerte característica con la que se quiere revestir a ésta última, es considerada también como una perspectiva, y por lo tanto rechazada en el intento -históricamente exitoso- de imponerse como una pura denotación sin connotaciones contextuales y culturales. La filosofía entendida como una práctica culturalmente diversa quiere cambiar su relación con la tradición “universal” y establecer una relación más libre, en un proceso de historización desmitificante que “la alivie de la carga de tener que cumplir con el papel de referencia absoluta para cualquier tiempo y lugar del mundo...de su papel de encarnación de la verdad filosófica”. Raúl Fornet Betancourt. “Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”, en *Revista de Filosofía. Latinoamérica y Ciencias Sociales*, Año IX. N°19. 2° época. Bs.As. 1994, p.67.

radicalmente negativas al problema de la autenticidad. Pero, casi nadie cuestiona la existencia de una filosofía hispanoamericana; sólo que para algunos, como el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, esta filosofía surgirá en un futuro cuando el subdesarrollo y la dependencia se hayan extinguido. Temas abordados en distintos encuentros y en discusiones dadas a lo largo de la historia de la propia filosofía latinoamericana, que coadyuvaron para que ésta fuera perfeccionando y delimitando con mayor claridad y rigurosidad su quehacer filosófico, epistemológico, metodológico y conceptual. Con base en una investigación detallada sobre dichos encuentros realizada por la filósofa chilena Cristina Liendo, podemos destacar los siguientes: El primer encuentro se dio sobre el problema de la relación universal-particular presentado por el filósofo peruano Francisco Miró Quesada en términos de una primer polémica que se dio por terminada aparentemente en forma conciliadora a partir de 1960, entre el mayoritario grupo de los universalistas y el minoritario de los particularistas (representados por el Grupo *Hiperión* en México (Leopoldo Zea y Luis Villoro); Félix Schawarztman en Chile y Carlos Astrada en Argentina, entre otros). Sus antecedentes se remiten a 1953 cuando en la Habana, Cuba, tuvieron lugar las Conversaciones Filosóficas Interamericanas, en las que apareció por vez primera la demarcación entre los “universalistas”, quienes sostuvieron la posibilidad de una filosofía americana solamente si ella se concentraba a pensar los grandes problemas humanos universales, por un lado, y por el otro, los “particularistas” o regionalistas, quienes defendieron que la autenticidad de toda filosofía reside en el tratamiento de la particularidad que le es propia. En ella participaron: el filósofo brasileño Antonio Paim, el mexicano Francisco Larroyo, el costarricense Eliam Campos Barrantes y el peruano Max Aguirre. En este Congreso la mayor parte de las participaciones defendieron la idea de la universalidad de toda filosofía incluida la latinoamericana, entendiéndola como un “universal concreto”. La universalidad de la filosofía latinoamericana no fue cuestionada en absoluto, ya que ésta como toda filosofía aspira a la universalidad de pensamiento. La discusión más bien se enfocó al tema de la universalización de un único modo de hacer filosofía que la tradición occidental de pensamiento impuso como paradigma a lo largo de la historia. En años posteriores se siguió abordando este tema y al que se fueron añadiendo otros más.

En 1968 se dio una segunda polémica sobre el tema de cultura auténtica y cultura de la dominación entre los filósofos peruanos, Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy. Ambos debatieron acerca de la inautenticidad de la filosofía latinoamericana en función de su inserción en una cultura dominada. Desde una posición universalista racionalista, Miró Quesada defendió una filosofía auténtica, considerando que la grandeza de la filosofía occidental no se debe a la condición dominante

de su cultura, sino a la búsqueda de la verdad por medio de la razón, y a la exclusiva instrumentación de la misma para la resolución de los problemas prácticos y teóricos de la vida humana, “esto no tiene nada que ver con el dominio. Que los productos de la razón sean muy útiles para ejercer el dominio puede ser una consecuencia, pero no el motivo fundamental de la actitud racionalista”.²⁵⁵ También destaca por su importancia la disputa iniciada en 1968 entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, la cual recoge las formulaciones dispersas sobre los mismos temas que se venían realizando desde principios del siglo XX hasta 1973, en un encuentro realizado en la localidad de San Miguel, Buenos Aires, Argentina. Debate que Zea continuó con Luis Villoro, quien retomando algunas de las ideas básicas de Salazar Bondy y añadiendo las suyas propias, expresó sus diferencias con el primero. Otro momento teórico importante donde se discutió el status epistemológico de la filosofía latinoamericana fueron los debates planteados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía y VI de la sociedad Interamericana de Filosofía realizado en Caracas, Venezuela entre el 20 y el 24 de junio de 1977. En éste se argumentó a favor de la posibilidad de una filosofía latinoamericana (Francisco Miró Quesada, Horacio Cerutti, Francisco Larroyo).²⁵⁶

En este contexto de discusión filosófica sobre la cuestión de la posibilidad, existencia, originalidad y autenticidad (genuinidad) de la filosofía surgió precisamente el problema de la relación entre lo universal y lo particular. Para los intereses de esta investigación, se hace una parada en la postura de Zea en torno a estos temas, mismos que abordó desde el inicio de su discurso filosófico y a lo largo de toda su obra. De ahí la necesidad de hacer referencia a los encuentros que tuvo sobre estos temas con Salazar Bondy y Villoro, por la importancia que éstos tuvieron en la delimitación y

²⁵⁵ María Cristina Liendo. *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana...*, p.3. Con relación al tema, parece tener la razón Liendo quien piensa que la relación existente entre ambas discusiones intelectuales, es decir, los debates entre el tema de la universalidad-particularidad de la filosofía y el de su autenticidad o inautenticidad es tan fuerte que deben tratarse y resolverse juntas. *Ídem*.

²⁵⁶ En este congreso la cuestión tomada como eje de las discusiones fue la realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico; alrededor de este núcleo se agruparon los objetivos expuestos en la presentación del Congreso: “...determinar la relación entre el pensar filosófico y la realidad latinoamericana, y la posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana, entre otros temas más. La comisión se dedicó a trabajar el tema de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. En general no se presentaron objeciones serias a la cuestión central en debate, sí en cambio, al tema de la originalidad y la autenticidad, que apareció como una dimensión constituyente de la posibilidad, a punto tal de poder sostenerla sólo si se podía mostrar el rasgo de originalidad. Los participantes argumentaron a favor de la posibilidad de una filosofía latinoamericana sosteniendo que la producción filosófica en América puede ser historizada (Miró Quesada, Cerutti, Larroyo), y por lo tanto, un pensamiento con historia no es solamente posible, sino también realmente existente. Si bien este tema es debatido específicamente en la comisión correspondiente (Historia y Evolución de las ideas filosóficas en América), se puede afirmar, en general, que la diversidad de criterios de periodización, de etapas y de contenidos resultantes de la misma habla de la riqueza con que ha sido trabajado el tema, y del aspecto constituido que, en este caso, adquiere la historia para la filosofía. *Ídem*

reafirmación no solo del pensamiento zeiano, sino incluso de la propia filosofía latinoamericana en general.

A).ENCUENTRO INTELECTUAL ZEA-BONDY.

La discusión sostenida entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy se dio a fines de la década de 1960, cuando éste último publicó su libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), al que le siguió el de Zea bajo el título: *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Obras importantes, toda vez que, por un lado, vienen siendo los antecedentes más inmediatos de la filosofía de la liberación y, por otro, muestran las líneas teóricas de la filosofía latinoamericana en ese momento. Con su aparición se problematizaron temáticamente dos aspectos al interior de ese campo: el tema-problema de las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana y el de la filosofía americana como liberación.²⁵⁷ En esta querrela intelectual eminentemente de carácter epistemológico, tres son las cuestiones fundamentales que se ponen en juego en la que cada una de ellas remite a las otras, en relación con sus corolarios y derivaciones: una es el problema de las condiciones de posibilidad de la existencia y permanencia de una filosofía propia de América, la cual conduce al problema de la recepción americana de la tradición filosófica occidental, y ambas a su vez, remiten a la doble relación filosofía-cultura y filosofía-política, envolviendo la problemática del sujeto.²⁵⁸ El problema sobre las condiciones de posibilidad de la existencia y permanencia de una filosofía americana se da bajo la forma de la autenticidad (genuinidad) alrededor del alcance semántico del término “original”. Aquí lo que se juega no es la cuestión del contenido del mismo, sino la función del marco teórico conceptual

²⁵⁷ Así lo constata el desarrollo de los textos mencionados. Un ejemplo de ello es cuando Zea escribe al respecto que “La nueva filosofía latinoamericana, la que ya se anuncia como de liberación, incluso de sí misma en su formato anterior, tiene que poder rescatar en su positividad aquéllos intentos frustrados de encontrarse consigo misma, porque ellos son una parte innegable de su historia y deben officiar como nuevos hitos de partida de un pensamiento más pleno. De lo contrario, si en su avance el filósofo americano va negando su pasado sin asumirlo, solamente conseguirá pasar de una inautenticidad a otra, y desperdiciará esta actual situación en la que mejor se han organizado las condiciones materiales y subjetivas de la sociedad a fin de lograr la concreción de una filosofía propia”. Leopoldo Zea. *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p.114 Y posteriormente habla de los aspectos que deberá tomar en cuenta la nueva filosofía de la liberación respecto a “otros enfoques tratando de dar pasos que no dieron sus antecesores...otra actitud, al parecer supuestamente menos teórica, enfocada hacia una acción más eficaz que logre lo que las pasadas filosofías proyectaron, sin lograr su realización”. *Ibidem.*, p.159.

²⁵⁸ Esta primera polémica, que aún continúa bajo diversas formas, debe ser de nuevo replanteada; pero, ahora como propone Zea, debe ser el iberoamericano quien participe con voz propia. Varios autores, *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, tomo 2, México UNAM, 1992, p. 39; Horacio Cerutti Guldberg, “Pensador ¿incomodo”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.152.

para el desarrollo de la argumentación; es decir, lo que se busca dirimir es el lugar epistémico desde el cual cada filósofo habla y quiere instalarse. Este punto de partida convierte en epistemológica a la disputa, e impregna del mismo carácter a las otras cuestiones mencionadas, deja sin sustento a la discusión de si fueron o no los latinoamericanos los primeros en interrogarse acerca de la posibilidad de una filosofía además de su capacidad para practicarla, y ubica geoculturalmente la problemática en torno a la relación universal-particular.²⁵⁹ En la polémica sostenida, ambos parten de la convicción de que: “la filosofía no puede concebirse sino como el efecto de una reflexión auténtica, de un pensar que sea filosofía simple y llanamente, pues lo hispanoamericano vendrá por añadidura”.²⁶⁰ Pero, a partir de este postulado común, el proceso que ambos siguen es radicalmente distinto:

-EL PLANTEAMIENTO DE BONDY. La interrogación que constituye el título del texto de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), abarca tres cuestiones principales que tienen a su vez algunas derivaciones: la cuestión, fundamentalmente descriptiva, de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y de si ha habido una filosofía original, auténtica (genuina) o peculiar en esta parte del mundo; la cuestión más bien prospectiva y normativa, de cómo debe ser la filosofía hispanoamericana si quiere lograr autenticidad y asegurar su progreso futuro; y la pregunta de si lo hispanoamericano debe o puede ser tema de nuestra reflexión filosófica, y la de qué significación tiene tal tema para la constitución de una filosofía propia.

Las respuestas que elabora el filósofo peruano a estos problemas pasan por afirmar la existencia de una filosofía en América, pero sólo en la forma de la mera recepción repetitiva del pensamiento europeo sin ninguna reelaboración crítica. Esta negación de originalidad lo lleva, en consecuencia, también a considerarla alienada e inauténtica, es decir una “filosofía defectiva”. Así sostiene la tesis –

²⁵⁹ El filósofo peruano busca al ser humano "universal," que identifica con la abstracción del hombre, también concreto, europeo-estadounidense; aunque luego, por desconocer su circunstancia, sólo podrá identificar aquellos problemas ya reconocidos como tales en sus centros de origen. Surge así la importación de las interrogantes que la ciencia y la técnica imponen a los centros industriales y, al igual que en ellos, propondrá una filosofía de cepa analítica, profesional, científica, hecha con rigor y seriedad, de acuerdo a las técnicas más depuradas y seguras. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, pp.72, 125; Fernando Pérez Correa, “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., p.195, testimonios periodísticos.

²⁶⁰ José LuisGómez-Martínez, “I. El hombre y su obra. La filosofía iberoamericana como filosofía sin más”, en José LuisGómez-Martínez, *Leopoldo Zea...*, edición digital; Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*..., p.102. Esa postura es asumida por Zea de manera muy temprana desde el principio de su filosofar. Véase al respecto su obra: *En torno a una filosofía americana...*, p.44. Idea nodal que va sosteniendo en sus libros posteriores como: *América como conciencia...*, p.6 y *El Pensamiento Latinoamericano...*, p.14, iniciando así un interesante discurso filosófico sobre la problemática iberoamericana que llega a su auge en su obra: *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p.29, y que retoma en publicaciones posteriores como en su libro *La filosofía latinoamericana*, México, UNAM, Edicol/ANUIES, 1976 (1ª edic.), p. y otros más.

que después Villoro hace suya dándole un nuevo matiz, y más tarde, Richard Rorty entre otros más²⁶¹ de que sólo podrá florecer una filosofía auténtica, en una sociedad que haya superado el subdesarrollo y la dominación, ya que la inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. “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”.²⁶² Y cree –al igual que Zea desde muchos años atrás- que la mejor manera de hacer filosofía auténtica en nuestro medio es utilizar el pensamiento filosófico para dar respuesta a los problemas urgentes y concretos de nuestra realidad histórica y social. Empero, a diferencia de Zea -como se verá más adelante-, piensa que la condición deprimida de la economía iberoamericana disminuye el dinamismo y fuerza necesarios para una creación original, por lo que deduce, acaba por negar la existencia de un pensamiento original en los países latinoamericanos. Por ende, plantea que para conseguir que en América se dé una filosofía que ostente estas características de las que carece, se vuelven necesarias ciertas condiciones culturales, económicas y políticas que se reflejarían en la cancelación del subdesarrollo como efecto de la situación de dependencia que vive Latinoamérica. Mientras tales condiciones estén ausentes, la filosofía seguirá teniendo un carácter enajenado que impedirá la posibilidad de reflexionar sobre América desde un pensar liberador. No obstante –como se explica más adelante- también deja abierta la posibilidad de que, de alguna manera, la filosofía pueda impulsar un cambio a partir de la conciencia de su necesidad.

Para argumentar su idea sobre la enajenación que padece la filosofía americana, por un lado, Salazar Bondy menciona lo que considera son las características más distintivas de la evolución del pensamiento filosófico en América, destacando -entre otras culpas y carencias-, el sentido totalmente imitativo de la reflexión filosófica en Hispanoamérica; y por el otro, conceptualizando los términos básicos para formular las conclusiones de su exposición; siendo uno de los más importantes el que se refiere al concepto de originalidad, “que emplearemos con respecto a filosofías, para significar el aporte de ideas y planteos nuevos, en mayor o menor grado, con respecto a las realizaciones anteriores,

²⁶¹ Al respecto, Zea cita unos comentarios que el filósofo estadounidense, Richard Rorty hizo en México, mismos que son muy semejantes a los planteados años atrás por Salazar Bondy y otros pensadores, en el sentido de que: “la filosofía sólo puede florecer en ‘enclaves de libertad’, toda vez que el discurso filosófico creativo no puede prosperar bajo situaciones de crueles privaciones físicas, de hambre y pobreza o bajo la opresión política”. Leopoldo Zea. "Diálogo epistolar", en *Cuadernos Americanos* No.3, México, 1987. Reproducido en: *Leopoldo Zea. El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio.* (2003)..., edición digital.

²⁶² Augusto Salazar Bondy. *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, p.125.

pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios”.²⁶³ Por ende -según el pensador peruano-, una filosofía original será identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido.²⁶⁴ Al parecer -como lo hiciera anteriormente, Luis Villoro en el tiempo en que perteneció al grupo *Crítica*-, el filósofo peruano busca al ser humano "universal," que identifica con la abstracción del hombre, también concreto, europeo-estadounidense; aunque luego, por desconocer su circunstancia, sólo podrá identificar aquellos problemas ya reconocidos como tales en sus centros de origen. Surge así la importación de las interrogantes que la ciencia y la técnica imponen a los centros industriales y, al igual que en ellos, propondrá una filosofía de cepa analítica, profesional, científica, hecha con rigor y seriedad, de acuerdo a las técnicas más depuradas y seguras.²⁶⁵ En este caso, la comprensión del concepto de originalidad queda definida positivamente por el rasgo de la novedad y negativamente por el de la repetición. Afirmación que lo lleva a negar la existencia de originalidad de la filosofía latinoamericana: “respecto a la alternativa entre la existencia o inexistencia de una filosofía genuina y original de la América hispanoindia, nos inclinaremos por el segundo término”.²⁶⁶

En su texto de 1968 Salazar Bondy afirma su vocación de filósofo al interrogarse sobre las razones por las cuales “...nuestra filosofía es una mala copia de la filosofía europea”,²⁶⁷ por las que “...creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia savia doctrinaria”.²⁶⁸ Dentro de la insuficiencia general del estudio de la historia y de la situación latinoamericana, la elaboración de su respuesta comienza con la apelación al rescate de un elemento que considera positivo, esto es, los conflictos históricos que no pueden quedar ajenos a la filosofía, al ser considerada ésta desde la situación social global. Para Bondy la filosofía inauténtica oculta el ser que las asume pero, al mismo tiempo, deja al desnudo su carencia de plenitud y originalidad. Y esto ocurre porque “...Si en lugar de producir sus propias categorías interpretativas, una comunidad adopta ideas y valores ajenos, si resulta imposible para ellas darles vida nueva y potenciarlos como fuente de proyectos adecuados a su salvación histórica, si los remeda en su carácter extraño y hace de ellos

²⁶³ *Ídem*.

²⁶⁴ En este sentido, el filósofo Francisco Lizcano estudioso de la filosofía latinoamericana y concretamente, de la obra de Zea, menciona que Salazar Bondy llega a esta conclusión porque conceptualiza el término *original* de distinta manera a Zea, al entender por éste aquello que es “identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido”. Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p.121-122.

²⁶⁵ Augusto Salazar Bondy, *Ibidem...*, p.72, 125; Fernando Pérez Correa, “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.195, testimonios periodísticos.

²⁶⁶ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, p.107.

²⁶⁷ *Ibidem.*, p. 67.

²⁶⁸ *Ibidem.*, p.77.

principios de conducta pese a su no adecuación, es porque en su mismo ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales ...los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico...vivimos en el nivel consciente según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia; ...un caso muy significativo de esta inautenticidad y de este ser carencial es justamente el de la filosofía hispanoamericana ...que ofrece ese sello de negatividad que antes apuntamos”.²⁶⁹

Según Cristina Liendo, la argumentación de Salazar Bondy muestra claramente su inserción dentro de los marcos teóricos del marxismo (tanto en este texto como mucho más rotundamente en las Jornadas de 1973, cuando señala como única causa de esta situación a las condiciones infraestructurales de dominación y dependencia económica y política, que hace que la cultura sea afectada de todas maneras, que ella sea la portadora de un carácter defectivo, limitado y de debilidad, en una palabra, que sea una “cultura de dominación” como correlato de una idéntica situación. En este paso de la economía y la política a la cultura en su totalidad, queda comprometida también la filosofía de una manera crucial al considerarla como la cima o el foco de la conciencia, y la interrogación que sigue se presenta de manera inmediata: ¿cómo es posible un sujeto capaz del ejercicio de la reflexión filosófica en las condiciones descritas? Salazar Bondy no llega al extremo de negar existencia de la filosofía americana, deja un resquicio para su inserción, puesto que piensa “...el hombre en ciertas circunstancias -no frecuentes ni previsibles- salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida ...que darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar ...una totalización del desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones ...cuando el movimiento que su gesto esboza sea capaz de articularse con el resto de la realidad y provocar en ésta una mutación de conjunto”.²⁷⁰ Con respecto a esto, añade que, si se tiene en cuenta las condiciones de producción de un texto para dilucidar a qué se está refiriendo concretamente con estas expresiones Salazar Bondy, entonces se puede concluir que está poniendo frente a su mirada indagadora de filósofo la revolución que en ese momento encabeza el general Juan Velasco Alvarado, la cual resultó en el campo de la economía y la política en lo que luego se llamó “el modelo peruano”, como un programa para la cancelación del subdesarrollo en que ese país estaba sumido. Ésas pueden ser las circunstancias no frecuentes y las nuevas formas de vida a las que alude, que le permiten pensar que la filosofía puede ser “la mensajera del alba”, que ella puede volverse

²⁶⁹*Ibidem.*, pp.81, 82, 83, 84.

²⁷⁰ María Cristina Liendo. *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana...*, p.76.

auténtica formando parte de la superación de la negatividad, "...al convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y de promover el proceso superador de esta condición".²⁷¹ Al dejar establecida de esta manera la relación entre filosofía y cultura, en este caso, una cultura marcada por las características de la dependencia y la dominación, queda igualmente consolidada la relación de la filosofía con la política, y ambas relaciones dejan al descubierto la tarea que ante sí tiene el filósofo latinoamericano, que comprende dos momentos: El primero tiene a su cargo analizar la génesis de los prejuicios de inferioridad y las valoraciones impuestas a fin de cancelar las causas de su propia enajenación, ya que la filosofía futura no puede construirse a imagen de las concepciones que surgen de los centros de poder, sino siguiendo la realidad histórica de los países de la región, y como un medio para desterrar la condición de subdesarrollados y dependientes que ellos ostentan. Ella no debe ser tampoco una filosofía práctica o aplicada, sino un pensar rigurosamente teórico, ya que "...también la filosofía, incluso como teoría, no es neutral en el modo de indiferente a la vida y debe estar nutrida por la vida de nuestros pueblos, para ser adecuada a su esencia y fines".²⁷²

-EL PLANTEAMIENTO DE ZEA. En su ensayo *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), Zea se muestra en desacuerdo con respecto a las cuestiones planteadas por Salazar Bondy en su ya mencionado libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), en donde éste último, se refiere a la existencia de una filosofía americana, pero ella –asegura- está falta de autenticidad (genuinidad) y originalidad. En clara respuesta al filósofo peruano -en el sentido de que solo podrá haber una filosofía auténtica en una sociedad que haya superado el subdesarrollo y la dominación debido a su dependencia, y que será original cuando haya rebasado la enajenación por su sentido imitativo, aportando ideas y planteos nuevos, es decir, cuando tal filosofía sea identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido-, Zea sostiene lo contrario al afirmar que se ha dado en el pasado y se sigue dando en el presente americano una filosofía auténtica y original; que dicha filosofía está estructuralmente presente en los cambios deseados para la situación americana, y que por lo tanto, puede y debe intervenir en el proceso de cancelación del subdesarrollo y la dependencia de herencias coloniales diversas.²⁷³ Finalmente, que éste debe ser, si no el único, sí el tema privilegiado de reflexión de un

²⁷¹ *Ídem.*

²⁷² *Ídem.*

²⁷³ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p.153. A decir de Mario Magallón -especialista en estudios latinoamericanos-, en realidad, las conclusiones de Salazar Bondy sólo pueden explicarse partiendo de una posición

pensar auténticamente americano, que tiene ya delineada una antropología como su objeto más propio, la cual va mostrando y desplegando progresivamente en la historia las facetas del hombre americano. Para Zea tanto la originalidad como la autenticidad de la filosofía latinoamericana residen en meditar, en reflexionar sobre la realidad americana, pues por medio de esta meditación se hace patente el empeño por alcanzar la autoafirmación que caracteriza el ser del mexicano y latinoamericano y de otras partes en iguales o parecidas condiciones vivenciales, donde está presente el anhelo de todo ser humano por el reconocimiento de su ser. Es por lo mismo que constantemente habla de la necesidad de adaptación del pensamiento a la realidad donde las ideas son congruentes con las necesidades y fines de quienes las sustentan.

Dentro de esta orientación, escribe sus trabajos sobre *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*(1943-1944), y *Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo* (1949), buscando lo que pudiera haber de original y auténtico en el pensamiento mexicano y latinoamericano. Así es como va descubriendo que aun tratando de imitar, donde lo que parecían simples "malas copias" del filosofar por excelencia, van resultando ser expresiones originales de un pensamiento que ha adoptado lo supuestamente imitado a la realidad que le presenta problemas que urge resolver. Para Zea esa interpretación de la historia implica una cierta idea que sobre su propia identidad tiene el hombre actor de esta historia. Por ende, cuestiona: ¿Qué clase de hombre es éste que tiene que preguntarse sobre la posibilidad o existencia de una filosofía; sobre la posibilidad o la existencia de una literatura, una cultura, una ciencia y una filosofía, que pueda considerar como auténticamente propias? ¿Qué clase de hombre es éste que duda, que tal implican los interrogantes, que posee, como todos los hombres, un logos capaz de pensar y expresarse y una cultura que dé sentido a ese su concreto ser hombre? Recuérdese que desde los inicios de los años cincuenta toma sentido la pregunta sobre la existencia o posibilidad de una filosofía, una literatura, una ciencia y una cultura propiamente americanas.²⁷⁴ Tal interrogante a su vez conlleva otra pregunta más en el

de desarraigo frente a la realidad iberoamericana de su tiempo, ya que la opresión o el subdesarrollo no son impedimento para la creación en otros campos: la calidad y repercusión internacional de las artes plásticas y de la literatura iberoamericana constituyen un poderoso testimonio de ello. Lo anterior explica el por qué a pesar de que Zea y Salazar Bondy parten de una formulación común y de unos deseos compartidos de autenticidad, llegan a conclusiones contrapuestas. Véanse al respecto las siguientes obras de Magallón Anaya: "La filosofía de Leopoldo Zea: una filosofía en la historia", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp. 162-175; y *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*. México, UNAM, 1994.

²⁷⁴ A la pregunta de si ¿existe o es posible una filosofía americana? El propio José Gaos da su respuesta al comentar el libro de Zea, *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano. Del Romanticismo al positivismo* (1949): "Usted ha podido—le

sentido de si la reflexión sobre nuestra realidad social latinoamericana, ¿puede o no ser considerada como propiamente filosófica? Al dar una respuesta positiva, Zea arguye que: “Nunca en la historia de la filosofía se había dado este tipo de interrogante. Los filósofos griegos, como los que les siguieron en este campo, no se preguntaron nunca si podían o no hacer filosofía, si lo que hacían era o no propiamente filosofía; simplemente se pusieron a filosofar. Lo que se plantea en este preguntar sobre la posibilidad o existencia de una filosofía propiamente americana es la capacidad para reflexionar, para pensar, para hacer filosofía, que nunca puso en duda el griego sobre sí mismo, como tampoco lo hizo el francés, el inglés o el alemán en los tiempos modernos”.²⁷⁵ “A ningún griego se le ocurrió preguntarse por la existencia de una filosofía griega, así como a ningún latino o medieval, ya fuera francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de la filosofía”.²⁷⁶ Sin embargo, esas mismas filosofías occidentales, que no se cuestionaron su propia existencia, sí negaron, o cuando menos pusieron en duda, la existencia de la filosofía latinoamericana. “Fue la Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad...la que impuso el problema”.²⁷⁷ Es Europa, los filósofos europeos, la que duda de la existencia de una filosofía latinoamericana, la que especula sobre su posibilidad.

A diferencia de Salazar Bondy, Zea está más interesado –y así se observa desde el principio de su filosofar- por la relación que guarda la filosofía con las situaciones sociales y políticas que rodean la vida del ser humano en su historia, en su presente y en su proyección futura. De este modo, para él, una filosofía será original en la medida en que ésta sepa enfrentar, buscar y proponer soluciones a los acuciantes problemas que se plantean a los hombres y a los pueblos en sus relaciones.²⁷⁸ En su mencionado ensayo -como acertadamente destaca Cristina Liendo-, la comprensión del concepto de originalidad cambia de contenido en razón de que es considerado desde otra localización epistémica, y en consecuencia, se transforma en el punto preciso donde se muestra la ruptura que lleva a revestir de

dice—encuadrar el material de su investigación, porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica." En ella se hace patente la necesidad de "en vez de deshacerse del pasado, practicar con él una *aufhebung* cuyo nombre es la primera palabra del texto de la introducción; y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro [...] El sentido unitario y la significación instructiva del proceso histórico que es tema de su libro, sería lo más valioso de éste si no lo fuera lo que lo hace posible, la nueva filosofía a que acabo de aludir. Este libro de usted quedaría prendido inestablemente de su introducción, si usted, suficientemente preparado y maduro ya para ello, no procediese a desarrollar la interpretación filosófico-histórica adelantada en ella, a llevar por su parte a plenitud la nueva filosofía iniciada". José Gaos, "Carta abierta a Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1957, (1ª edic. 1950).

²⁷⁵ Leopoldo Zea, "Autopercepción intelectual" (escrita en tercera persona), *Anthropos*, Revista de Documentación Científica de la Cultura 89, México, 1988 pp.11-19 (Reproducida en Edición digital como "Autobiografía intelectual").

²⁷⁶ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, (1969)..., p.11

²⁷⁷ *Ibidem.* p.12.

²⁷⁸ Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p.122.

un carácter epistemológico a la totalidad de la discusión.²⁷⁹ De acuerdo con ello, la relocalización epistémica del concepto de originalidad que Zea realiza ya desde su libro *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía* (1953), queda de esta manera: “ser original implica, partir de sí mismo, 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 la que hay que partir.”²⁸⁰

Y con relación a los planteamientos del filósofo peruano en torno al concepto en cuestión, afirma que una filosofía es original, “no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y un determinado tiempo, ha originado”.²⁸¹ A decir de Cristina Liendo, de estas palabras del filósofo mexicano se puede concluir que a diferencia de Salazar Bondy, aquí el rasgo fundamental de la comprensión del concepto de originalidad se desplaza hacia la capacidad de adecuación a su propia situación que posee la respuesta del sujeto, y por lo tanto, la carencia de respuesta adecuada se toma correlativamente como carencia de originalidad. El elemento positivo lo constituye el llamado a la reflexión, el análisis y la interpretación de la realidad, es decir, la vocación filosófica; siendo aquél mencionado rasgo de la adecuación de la respuesta el único posible de ser imitado, sin considerar el contenido de la respuesta dada. Es decir, ésta puede ser “la misma” en su contenido, lo que no invalida en absoluto su carácter de originalidad, si ella es una respuesta adecuada del sujeto a su interpretación de la realidad. Del hombre concreto que piensa, reflexiona y se preocupa sobre todo aquello que le ha tocado vivir.²⁸²

²⁷⁹ Para producir el mencionado desplazamiento Zea hace una opción teórica por el historicismo en la línea ya trazada por José Ortega y Gasset y Samuel Ramos. Reconoce el magisterio de José Gaos cuando en 1944 afirmaba que América Latina como objeto de pensamiento “...es un objeto histórico, y un objeto histórico sólo puede ser objeto de una actividad de contenido historiográfico... Porque historiografía no es simplemente reconstrucción del pasado. El pasado no interesa por él mismo...sólo interesa para construir el presente y el futuro... El presente es la única realidad... Sin embargo, el presente no se construye a sí mismo sólo por el pasado, sino también por el futuro hacia el cual se concibe o se siente encaminado...”. Es desde esta posición que tiene sentido para Zea la interrogación acerca del carácter que pueden adquirir tanto el presente y el futuro de la filosofía americana a partir de su pasado filosófico: “Cómo se presenta hoy y hacia dónde se encamina la filosofía en nuestras tierras está conectado estrechamente con el pasado, de tal manera que indagar acerca de él a fin de comprenderlo en su completa significación y, sobre todo, de otorgarle un sentido, no es una manifestación de erudición académica, sino que en estas operaciones se juega por entero la posibilidad del ejercicio de una filosofía en América, que es pensada como una filosofía de la liberación”. Es por esto que, tanto la Historia de las Ideas como la Filosofía de la Historia formarán parte de la configuración íntegra del pensamiento de Zea. Es precisamente en este punto donde termina desembocando el problema de la originalidad de la filosofía en América.

²⁸⁰ Véase de Leopoldo Zea sus dos obras ya citadas: *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía...*, p. 33; y, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, pp.26-27.

²⁸¹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p.34.

²⁸² *Ibidem.*, p.119.

Contrario a las mencionadas tesis de Salazar Bondy, el pensador mexicano va en busca del ser humano concreto, de aquél que surge de la misma circunstancia de la que él forma parte; trata de identificar sus problemas y establece una reflexión filosófica en un intento de comprender tales problemas y de iniciar la búsqueda de soluciones. Del ser humano mexicano por afinidad de contextos, se eleva al iberoamericano. Arranca, de lo concreto, pero, al ir profundizando en la problemática particular, va desvelando y desenmascarando una comunidad de problemas basados precisamente en el referente humano (universal) de su temática. Así lo plantea en su ensayo en cuestión, donde alude al enjuiciamiento de lo americano como una constante en la historia, en que enlaza a Ginés de Sepúlveda con Salazar Bondy. Refiere que antes se le negaba alma al americano y hoy, su humanidad o las manifestaciones propias de ésta, es decir, su filosofía. Algunos pensadores –a decir de Zea– creen que el hombre y su historia deben ser temas ajenos a la auténtica filosofía. Semejante manera de pensar convierte a la filosofía en una mera metodología que renuncia al conocimiento del hombre y su historia en su polifacética realidad. Esa filosofía empieza por negar la validez filosófica a tal preocupación por considerar que la misma es sólo propia de las ciencias sociológica, histórica y acaso antropológica, pero nunca filosófica. "El que la filosofía plantee problemas como los de dependencia y su correlato de la liberación es visto como expresión de inautenticidad, como falta de rigor, como elucubración abstracta y sin justificación, la filosofía, si ha de ser tal deberá conformarse con una tarea metodológica. Esto es, en todo caso dotar a otras ciencias, como la sociología o la antropología, de métodos rigurosos de conocimientos que les permitan avanzar en el difícil conocimiento de la realidad".²⁸³

Y para adelantarse a las casi seguras objeciones que pudieran presentarse, de que esta argumentación es una manera de "racionalizar" y justificar así lo que Salazar Bondy llama una "filosofía defectiva", al negarle el carácter de originalidad y autenticidad a la filosofía americana por considerarla alienada e inauténtica debido a su carácter enajenado que impide la posibilidad de reflexionar sobre América desde un pensar liberador, destacando entre otras culpas y carencias, el sentido totalmente imitativo (mala copia) de la reflexión filosófica en Hispanoamérica respecto a la filosofía europea.²⁸⁴ Zea sostiene que la historia de las yuxtaposiciones, adopciones acríticas y diversas

²⁸³ *Ibidem.*, p.153.

²⁸⁴ Recuérdese que para Salazar Bondy –como ya se asentó líneas arriba al referirnos a este filósofo– la única causa de esta situación se debe a las condiciones infraestructurales de dominación y dependencia económica y política, que hace que la cultura sea afectada de todas maneras, que ella sea la portadora de un carácter defectivo, limitado y de debilidad, en una palabra, que sea una "cultura de dominación" como correlato de una idéntica situación. En este paso de la economía y la política a la cultura en su totalidad, queda comprometida también la filosofía de una manera crucial al considerarla como la

formas de adaptaciones críticas, selecciones o aplicaciones, que caracterizan la historia del pensamiento filosófico americano, no son simples imitaciones, sino que ella es la historia de una respuesta cuya lógica y sentido corresponde desentrañar a una filosofía de la historia americana, a su vez construida desde una razón poscolonial/posoccidental. Ella es la que considerará la cuestión de la adecuación de la respuesta a la situación del sujeto que responde, y por ende, al problema de la originalidad y la autenticidad de la misma. Como puede verse –y destaca con certeza Cristina Liendo- la discusión del sentido del término original, produce el mismo efecto con el del término de imitación y compromete asimismo la cuestión de la recepción del legado de la filosofía europeo-occidental en Latinoamérica. También parte de lo histórico para plantearse las relaciones aludidas entre la filosofía, la cultura y la política, de una manera en que se involucran conjuntamente los pares categoriales de originalidad-autenticidad e imitación-inautenticidad.

A lo largo de su texto Zea reconoce que la filosofía americana se ha instituido y conformado con y a partir de la tradición de la filosofía europea-occidental, y que es en este largo proceso de “imitación” que el filosofar en América ha adquirido el carácter de “inauténtico”. Y lo explica de la siguiente manera: Para ser distinto de lo que era, es decir, un colonizado territorial y culturalmente, el hombre americano se impuso a sí mismo a manera de solución una larga serie de adopciones y adaptaciones más o menos críticas de la cultura que le había sido impuesta. En sus grandes rasgos, la historia de la filosofía se le presenta como la historia de una larga disputa que oscilan entre cuestionamientos y propuestas de un determinado orden socio-político.²⁸⁵ Así lo ve tanto en la historia de la filosofía occidental como en la historia de la filosofía latinoamericana.²⁸⁶ En consecuencia -siguiendo al pensamiento zeiano-, la filosofía en Occidente siempre estuvo relacionada con el ámbito de lo político, pero esa relación nunca se hizo expresa, porque ello implicaba “contaminar el quehacer

cima o el foco de la conciencia, y la interrogación que sigue se presenta de manera inmediata. Con ello el pensador peruano establece una clara relación entre filosofía y cultura, en este caso, una cultura marcada por las características de la dependencia y la dominación; y también una igualmente consolidada relación de la filosofía con la política, y ambas relaciones dejan al descubierto la tarea que ante sí tiene el filósofo latinoamericano: analizar la génesis de los prejuicios de inferioridad y las valoraciones impuestas a fin de cancelar las causas de su propia enajenación.

²⁸⁵ En ese sentido sostiene, por ejemplo, que la metafísica de Platón y Aristóteles culmina en un ideal de *república*, de igual manera como los medievales van a justificar el poder eclesiástico radicándolo por encima del orden humano, cómo la modernidad, desde Descartes hasta Hegel, también propondrá nuevos órdenes sociales cuestionando los fundamentos de los anteriores, y más cerca en el tiempo harán lo mismo, entre otros, Marx y Comte.

²⁸⁶ La historia de la filosofía occidental se resuelve en una larga disputa entre cuestionamientos y propuestas, donde cada línea de pensamiento aparece como la expresión pública, es decir, política, de una determinada sectorización social. Y ese mismo sentido ha operado la filosofía en América. Desde la Escolástica medieval impuesta en las primeras universidades todavía dentro del orden colonial, hasta un liberalismo democrático de corte pragmatista, pasando por el iluminismo, el positivismo, el espiritualismo, en fin, todas las propuestas que van manifestando las objeciones a un orden establecido como status quo y teniendo como objetivo la sustitución de ese orden por otro.

libre de impurezas e intereses mundanos que supone todo filósofo cabal”. Esta es la diferencia fundamental que Zea ve entre la tradición de la filosofía europea y una emergente filosofía americana. Por ende -desde esa visión-, dicha diferencia no radica en que esta última establezca una entrañable relación con lo político, ya que eso no es lo nuevo; más bien, eso es precisamente, lo que la hace más semejante a la filosofía europea, y más aún, la hace ser filosofía como ella. En cambio, la novedad consiste en la expresión manifiesta de esta relación, a partir de la decisión de hacer filosofía teniendo como horizonte de comprensión a su propio horizonte cultural, el cual implica una larga historia dialéctica de dominación y resistencia. Como consecuencia de estos planteamientos se puede estipular que, al alejarse del ideal aristotélico de filosofía desinteresada, como un saber por saber, como un fin en sí, e introducir en su praxis la cuestión del objetivo de la misma, el filósofo mexicano, se interna en el campo de lo ideológico y piensa a la filosofía como un saber comprometido con la realidad y la situación del sujeto que filosofa. En este sentido –destaca Cristina Liendo- puede leerse la siguiente afirmación donde Zea realiza un giro que, parafraseando a Roberto Fernández Retamar podría calificar de “calibanesco”²⁸⁷: “Latinoamérica es ya consciente de su inautenticidad inicial del hecho de que utiliza filosofías extrañas para crear la ideología propia de su orden, de su política. Y, al ser consciente, sabe que ha hecho de esas filosofías lo que en realidad son, instrumentos. Parecieran ecos de ajenas vidas, reflejos de algo que les es extraño; pero en realidad no lo son. Lo que surge debajo de las formas importadas, es algo que nada tiene que ver ya con la realidad que las ha originado. Por ello el europeo u occidental verá en las expresiones de su filosofía en Latinoamérica algo que le resultará ajeno, desconocido, y que, en su orgullosa pretensión de arquetipo universal, acabará por calificar como ‘malas copias’, como ‘infames y absurdas imitaciones’”²⁸⁸.

Estas ideas van a llevar a Zea a la afirmación de que la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana radica en la asimilación de la enseñanza que está en el espíritu mismo de la filosofía europea, esto es, considerar el filosofar como un instrumento y expresar públicamente este carácter. En esto se hace importante recordar que para Zea, el rasgo más propiamente característico de la tarea filosófica consiste en enfrentar racionalmente los problemas que plantea la realidad y buscar soluciones adecuadas para ella. Pero el concepto de adecuación lleva implícita la pregunta por la finalidad de la

²⁸⁷ Con relación a esto, véase el interesante ensayo de Roberto Fernández Retamar. *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, La Habana, 1971. En esta obra el escritor cubano utiliza el nombre de Calibán como imagen simbólica del hombre americano, imagen de esa otra modernidad de la que habla el también escritor poeta y luchador social cubano José Martí –al que hace referencia en la segunda parte del capítulo 2 de este trabajo- para las débiles repúblicas americanas asediadas y ambicionadas por Europa y los EUA

²⁸⁸ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p.43.

misma (adecuación a algo o para algo), y por este camino vuelve a acercarse a filosofía e ideología, porque aunque a la filosofía le cabe perfectamente todo el rigor metodológico que impida las “disquisiciones extravagantes”, sin embargo es necesario “... pensar bien, pero pensar para algo... hacer de lo instrumental un fin en sí, el fin de toda posible filosofía equivale a eliminar de la historia de la misma todo lo que no responda a las normas de esa supuesta filosofía estricta” “(porque) no está reñido el saber hacer bien las cosas con el saber por qué y para qué se hacen”. ¿Para qué se hace filosofía en Latinoamérica? Según Zea, exactamente para lo mismo que se hizo y se hace filosofía siempre, esto es, para establecer el nomos, la ley, el orden. Esta finalidad de la filosofía, este “para algo” puesto en primer lugar, hace plausible responder la pregunta formulada haciendo referencia a la tónica histórica, política, ética, antropológica y económica del subcontinente, y por sobre todo, al sujeto que reflexiona sobre ella, el cual lleva adelante desde mediados del siglo veinte, una operación de inversión de la tradición filosófica heredada, radicando en ella su originalidad. Al no considerarse diferente (ni superior, ni inferior) sino un par de cualquier otro hombre sobre la tierra y, sobre todo, del modelo humano impuesto por el proceso de occidentalización de la filosofía, iniciada en los albores de la modernidad y que llega a América juntamente con los conquistadores, el sujeto americano hace su ingreso en la historia (aquella que Hegel había detenido en Europa) para hacerla, esta vez sí, enteramente universal. Aquí cabe destacar que la categoría de igualdad utilizada por Zea para hacer la inversión no es en absoluto similar a la que manejó aquella filosofía americana que es enjuiciada tanto por Zea como por Salazar Bondy en su discurso de construcción posoccidental, en donde funciona más como una aspiración o deseo que se expresa en una formulación de este tipo: “como no nos sentimos iguales sino diferentes, en tanto inferiores al modelo de hombre establecido, entonces lo imitamos para ser iguales”. Por el contrario, en el momento de producción de los textos mencionados tanto del filósofo peruano como del mexicano, la formulación ha adquirido la siguiente forma: “somos iguales porque somos igualmente hombres”.

En este sentido, cabe mencionar que Zea valora positivamente el trabajo realizado por Salazar Bondy como la primera mirada autoidentificatoria y objetivadora que el sujeto americano realiza sobre sí, aunque no concuerda con las conclusiones a las que él arriba. Centrándose en la ya analizada cuestión de la originalidad, el filósofo mexicano considera que esa mirada le muestra el aspecto positivo del trabajo del filósofo peruano, pero definiendo tal concepto de manera inversa a él, quedando entonces el planteamiento de la siguiente manera –como hace el pensador mexicano–: La filosofía americana no es culpable de su enajenación, ya que en medio de ella –mediante la copia o imitación que

al no ser tal fiel por partir de una mirada distinta a la europea finalmente resultó ser una asimilación- fue capaz de encontrar sus propios caminos de originalidad. Y más bien, Zea cree que es la filosofía europeo-occidental la que debe hacer el mea culpa de la deshumanización a que ha sometido a toda la humanidad que considera como no occidental. Esta inversión del pensamiento manifiesta dos ideas del hombre que entran en disputa, la del hombre occidental y la del no occidental, y que ahora es éste último “...el que se vuelve sobre sí mismo, sobre todo lo que ha sido y todo lo que quiere ser y saca a relucir su propia filosofía, en la que está, por supuesto, la filosofía occidental; pero no ya como modelo, como la única expresión posible de la filosofía, sino como una expresión más de lo que le ha hecho, de lo que le ha forjado”.²⁸⁹ Llegar a esta conclusión es lo que le permite al filósofo mexicano hacer el rescate de la tradición a través de su filosofía de la historia y sostener que, por eso mismo, es imposible empezar desde cero como propone el filósofo peruano, sino todo lo contrario, se hace necesario contar en el haber con la conciencia de la propia subordinación y con las acciones emprendidas para terminar con ella, independientemente de su éxito.

Y es por este camino como vuelve a encontrarse con el tema de la autenticidad, esta vez no ya referida a la filosofía sino al hombre que la ejerce. El filósofo auténtico es el que debe enfrentarse a los problemas que la realidad desmitificada y desenmascarada le pone delante “...tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre”. Y -en franca respuesta a Salazar Bondy-, estipula que: “Naturalmente, dentro de estas soluciones estará la de una revolución que anule las trabas que impiden la posibilidad de este hombre, pero ésta solo será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento sobre la realidad que ha de ser transformada. La autenticidad no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de su posibilidad. Auténtica no sólo ha de ser la filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, Auténtica tendrá que serlo, también la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma cómo vencerlo”.²⁹⁰ De

²⁸⁹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p.137.

²⁹⁰ *Ibidem.*, p.114. Recuérdese que Salazar Bondy no llega al extremo de negar existencia de la filosofía americana, dejando un resquicio para su inserción, al pensar que “el hombre en ciertas circunstancias -no frecuentes ni previsibles- salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida ...que darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar ...una totalización del desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones ...cuando el movimiento que su gesto esboza sea capaz de articularse con el resto de la realidad y provocar en ésta una mutación de conjunto”. *Ídem.* Como refiere María Cristina Liendo el filósofo peruano escribe esto dirigiendo su mirada al proceso revolucionario que en ese momento encabeza el general Juan Velazco Alvarado, la cual resultó en el campo de la economía y la política en lo que luego se llamó “el modelo peruano”, como un programa para la cancelación del subdesarrollo en que ese país estaba sumido. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, p.89; María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana...*, p.75

esta manera, Zea plantea que la nueva filosofía latinoamericana la que ya se anuncia como de liberación, incluso de sí misma en su formato anterior, tiene que poder rescatar en su positividad aquéllos intentos frustrados de encontrarse consigo misma, porque ellos son una parte innegable de su historia y deben officiar como nuevos hitos de partida de un pensamiento más pleno. De lo contrario, si en su avance el filósofo americano va negando su pasado sin asumirlo, solamente conseguirá pasar de una inautenticidad a otra, y desperdiciará esta actual situación en la que mejor se han organizado las condiciones materiales y subjetivas de la sociedad a fin de lograr la concreción de una filosofía propia.

A diferencia de Salazar Bondy, el maestro mexicano sostiene que no necesitamos esperar esa superación; la filosofía puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces. La filosofía tiene así una posibilidad de autenticidad: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico o, en todo caso, consciente de él, con vistas a su cancelación. Esta tarea sería a la vez un autoanálisis y una reflexión crítica de las formas de pensamiento enajenadas. Porque debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mito, ídolos, una conciencia apta para desvelar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos. “La autenticidad de nuestra filosofía no podrá provenir de nuestro supuesto desarrollo [...]. Esta 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”.²⁹¹ Para Zea, la autenticidad filosófica radica en la autonomía, la profundidad, el análisis y la crítica de los problemas filosóficos, por encima de los modelos filosóficos establecidos. Lo importante aquí radica en hacer lo que han hecho los grandes filósofos de cualquier lugar del mundo. Porque no es un determinado modelo lo que importa al reflexionar filosófico auténtico, sino el problema que ha de ser resuelto. “El problema, que una y otra vez se va planteando el hombre en relación con su mundo. El discurso filosófico auténtico se encuentra así ligado por la autenticidad de esta preocupación”.²⁹²

De esta forma, el filósofo latinoamericanista vuelve a clarificar que cuando hablamos, por ejemplo, de la posibilidad de una filosofía, no ya americana sino a partir de la realidad de nuestra América, no somos capaces de reconocer que con el planteamiento de esta interrogación ya estamos

²⁹¹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p.153.

²⁹² Leopoldo Zea, *Filosofía latinoamericana*. México, EDICOL, 1976, p.14.

haciendo una filosofía que emerge como algo natural derivado de la reflexión y preocupación sobre nuestra problemática concreta. Concebir a la filosofía no como un reflexionar para actuar, sino más bien, como el resultado posterior de una supuesta acción que cambie nuestra realidad es un equívoco, Es precisamente la filosofía la que nos ayuda a tomar conciencia de nuestra dependencia y colonización y de la subsecuente necesidad de liberarnos de ella.²⁹³ Por ende, la autenticidad de nuestra filosofía, no podrá, provenir de nuestro supuesto desarrollo.²⁹⁴ Incluso la historia de las ideas de Occidente demuestra que ahí tampoco sucedió así. La filosofía surgirá entonces como ha sucedido en el pasado, de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean en un afán encontrar su génesis, desarrollo y consecuencias para intentar dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización de lo que Zea denomina como “el nuevo hombre”.²⁹⁵ En este sentido –añade– podrá también haber filosofía auténtica en esta fase de nuestro desarrollo. Lo es ya la filosofía de Salazar Bondy, como lo es la filosofía que describe. También será filosofía auténtica la que surja cuando el hombre haya vencido toda posibilidad de subdesarrollo, cuando no sea ya posible una nueva subordinación. Filosofía auténtica en fin, habrá en cualquiera de las fases de lo humano, lo mismo en la que aspira a su plenitud que en la que lo haga posible. Como auténtica será también, no sólo la filosofía en una situación de subordinación, sino también en la de auto- subordinación, lo mismo la que acepta la posibilidad de la enajenación que una voluntad puede imponer a otra como la que a sí misma puede imponerse esta voluntad al subordinarse a sus creaciones, al convertirse en instrumento de sus instrumentos. De acuerdo a esta visión, confía en que, algún día la autenticidad de la filosofía no sólo de la nuestra, habrá de unificar las más altas expresiones de su historia, mostrando lo más acendrado de su humanismo, quitando del camino los impedimentos para esa posibilidad y señalando las vías posibles de su futuro logro. Afirma que la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que correspondan a los centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias.

Por la explicación recién dada, para Zea, la pregunta planteada una y varias veces más, sobre la originalidad y autenticidad (genuinidad) posibilidad y existencia misma de una filosofía americana, es completamente positiva, toda vez que en su opinión, la historia de nuestras ideas es testigo de ello, independientemente de la forma que la misma haya tomado y de su autenticidad o inautenticidad, pues ésta se inicia desde el momento mismo en que el ser americano empieza a reflexionar por lo propio

²⁹³*Ibidem.*, p. 105.

²⁹⁴ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p.153.

²⁹⁵*Ibidem.*, p.113

circunstancial, centrándose en su propia problemática circunstancial. Así el filósofo mexicano vuelve a pugnar por una filosofía que aspira a explicar el mundo, necesidad natural del ser humano ya reconocida desde la antigüedad, por la filosofía europea; de ahí que, el plantearse una filosofía de nuestra América y para nuestra América, es y debe ser -en su opinión-, sólo un primer paso que nos permitirá acceder a un filosofar universal o en términos zeianos filosofía “sin más”, “insertando nuestro pensar al pensamiento universal del hombre y para el hombre, en donde quiera que éste se encuentre”.²⁹⁶

Cabe destacar que pese a que han pasado ya varios años de la polémica suscitada con Salazar Bondy, este tema sigue presente no sólo en el contexto nacional o latinoamericano, sino incluso internacional. En una de sus últimas publicaciones, Zea cita unos comentarios recientes hechos en México del prestigiado filósofo europeo, Richard Rorty, que resultan ser por cierto, muy semejantes a los antes planteados por el pensador peruano y otros pensadores: “la filosofía sólo puede florecer en ‘enclaves de libertad’, toda vez que el discurso filosófico creativo no puede prosperar bajo situaciones de crueles privaciones físicas, de hambre y pobreza o bajo la opresión política”²⁹⁷. Afirmación a la que Zea contesta que de nueva cuenta, “esta observación dejaría fuera de la historia de la filosofía hecha hasta ahora, a todos los filósofos, desde los presocráticos, salvo que se considere como filosofía auténtica tan sólo lo que ahora se viene realizando en las diversas instituciones de investigación filosófica en los Estados Unidos y la Europa occidental en el campo teórico. Por supuesto, tal filosofar es comprensible que tenga mayor posibilidad en una sociedad libre por opulenta. Sin embargo, no creo que los primeros filósofos en Grecia hubiesen alcanzado dicha opulencia y libertad y que viviesen mejor que ahora muchos de los pueblos de la América Latina, el Tercer Mundo y en los alrededores de las grandes capitales. Por el contrario, considero que ha sido la necesidad, el no poseer la plena libertad ni la plena satisfacción de las necesidades materiales y sociales lo que movió al hombre a reflexionar sobre cómo alcanzar lo que tan indispensable le era.”²⁹⁸ Y apelando de nueva cuenta al pasado, nos recuerda que: “Se ha sostenido que todo esto no es filosofía, sino utopías y buenas intenciones, ya que la filosofía es algo ajeno a toda preocupación política y social, esto es, apolítica. Aristóteles, sin embargo, ya sostenía que la filosofía surge de la necesidad; que es la necesidad la que origina en el

²⁹⁶ *Ídem*. Ideas que Zea va desarrollando y profundizando a lo largo de sus obras escritas con una constancia y continuidad firme de su pensamiento como en las ya mencionadas: *La filosofía americana como filosofía sin más*, (1969); *Dialéctica de la conciencia americana*, (1976), *Dependencia y Liberación de la Cultura Latinoamericana*, (1976).

²⁹⁷ Leopoldo Zea, "Diálogo epistolar", en *Cuadernos Americanos*, No. 3, México, 1987. Reproducido en: Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, (2003)..., edición digital.

²⁹⁸ *Ídem*.

hombre el afán de saber para enfrentar y resolver los problemas que le plantea su circunstancia. Lo cual me hace preguntarse sobre qué se puede filosofar en una sociedad libre por opulenta, que ha resuelto los problemas personales y materiales del hombre.²⁹⁹

Con su discurso alternativo al filosofar eurocentrista, el pensador mexicano, destaca de nueva cuenta, que la filosofía en Iberoamérica pretende al igual que la filosofía en Europa y Estados Unidos, partir de la propia y peculiar experiencia, ya no trata de imitar ni repetir los frutos de experiencias hechas, sino partir de las propias, pues esto es precisamente lo que la historia demuestra que ha hecho la filosofía tradicional occidental, y esto es por lo tanto lo único que América debe de imitar de Occidente, su espíritu pensante y creativo que siempre busca ir más allá y entender los porqués de las cosas que nos rodean así como de nuestro lugar y función en este mundo, mi mundo de aquí y ahora. Ya no se trata entonces de ser como Europa o los Estados Unidos, sino de hacer lo que esas naciones poderosas han hecho por sí mismas: “Y si eso no es filosofía, recordando a Hegel diríamos ‘peor para la filosofía’. Ya que ésta quedaría amputada de la fuente de su propia posibilidad y creatividad, el hombre. No el hombre en abstracto, sino el hombre concreto, con un cuerpo y una situación concreta. Creo que las diferencias señaladas existen porque se parte de un equívoco respecto a qué es lo propiamente filosófico: ¿la teoría o la acción? Se amputa algo que está unido en el hombre que piensa, pero no para contemplar y contemplarse, sino para actuar. Sólo Dios, que posee todo, que no tiene necesidades, puede pensar sobre sí mismo. Los hombres de cualquier lugar de la tierra tienden a pensar y actuar para satisfacer sus necesidades y, cuando éstas están satisfechas, para conservar sus logros”.³⁰⁰

Según Zea, el equívoco surge de confundir al filósofo con el profesional de la filosofía, con el profesor, el investigador y el técnico de la filosofía. Es éste el que obviamente necesita abstraerse de la realidad para realizar con la mayor eficacia la tarea teórica de la que se ha encargado. Arguye que el filósofo, como lo demuestra la historia de la filosofía, piensa para actuar, reflexiona para saber de los problemas que se plantean a su mundo y actúa de acuerdo con sus posibilidades. Por ende pregunta: “¿tiene importancia el que esta o aquella filosofía, que este o aquel reflexionar sean calificados de auténticamente filosóficos? La calificación no se la han dado a sí mismos los filósofos, sino los profesionales de la filosofía que encuadran, clasifican, enjuician y determinan qué es lo filosófico y qué no. No creo que Platón, San Agustín, Descartes, Hegel y Husserl se hayan preocupado porque se los reconozca o no como filósofos. Simplemente filosofaban sobre su propio y peculiar mundo, la

²⁹⁹ *Ídem.*

³⁰⁰ *Ídem.*

calificación sobre si eran filósofos les era extraño. Ya los grandes filósofos griegos se negaron a ser clasificados como sabios considerando tal calificativo como una pedantería y por ello adoptaron el nombre de filósofos, de afanosos amantes del saber. Una actitud más que una profesión. Claro que en este su afán por conocer la realidad y resolver sus problemas trataron de ser dioses, esto es, trataron de dar soluciones permanentes, de una vez y para siempre, aunque inútilmente. Por ello Sartre llamaba a esto ‘afán inútil de ser Dios’. Esto es lo que estimula a la filosofía, estimula su quehacer y permanente creatividad: El día que todo pudiera ser resuelto, que no hubiese necesidades, los hombres serían dioses, pensándose y amándose a sí mismos, petrificándose pura y simplemente”³⁰¹. Así es como este filósofo latinoamericano expresa su punto de vista sobre la filosofía, que como él mismo reconoce es: “Obviamente discutible, pero lo importante es que se abra el diálogo, que el logos deje de ser dictatorial y se transforme en diálogo. Creo que este intercambio de ideas es parte de este diálogo, de un filosofar que no pretende ser magistral, imperial, sino simple punto de partida para una mayor solidaridad entre los hombres, que no implique la anulación de la pluralidad... a favor de la existencia y validez del filosofar sobre Iberoamérica y lo iberoamericano”.³⁰²

De acuerdo con María Cristina Liendo, más allá de las posiciones encontradas en algunos aspectos entre los dos filósofos en disputa, ambos autores se ubican en el mismo espacio epistémico de la filosofía, es decir, en el de un discurso interpretativo y capaz de otorgar un sentido o de articular la diversidad de ellos que pueden atravesar una determinada formación cultural, ya sea en forma sucesiva y/o simultánea. La disputa Salazar Bondy-Zea es una polémica sobre la preeminencia de uno de ellos para leer el pasado y, sobre todo, el presente de la filosofía en América Latina, ya que coloca en el centro mismo de la cuestión el problema de la existencia de un sujeto americano y su praxis filosófica en relación con el legado de la filosofía de tradición europeo-occidental. En esta relación es donde fundamentalmente radica la importancia de la discusión, porque es ella la que hace visible a la filosofía latinoamericana como un deslizamiento crítico de aquella tradición. Como puede apreciarse, “aunque los dos pensadores tienen algunas afinidades, los separa su visión sobre el estatuto de dominación, dependencia y subdesarrollo de la filosofía de nuestra América, pues mientras el peruano observa con

³⁰¹ *Ídem.*

³⁰² *Ídem.*

desconsolado pesimismo la eventualidad de salir de ese marasmo, Zea mantiene todo el tiempo, una antorcha de la esperanza en lo genuino y promisorio del ser latinoamericano”.³⁰³

B). INTERCAMBIO FILOSÓFICO ENTRE LEOPOLDO ZEA Y LUIS VILLORO.

Aparte de Salazar Bondy, de los filósofos más importantes con los que Zea debate acerca de la originalidad y especialmente sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, destaca Luis Villoro, con quien tiene una segunda polémica de gran envergadura.³⁰⁴ Filósofos estudiosos de la filosofía de Villoro como Francisco Lizcano y en especial, Mario Teodoro Ramírez -quien ha dedicado gran parte de su quehacer filosófico de los últimos años a realizar un profundo análisis de dicho pensamiento- coinciden en que Villoro ha sido uno de los pensadores más profundos del siglo XX con los que Zea ha tenido algunas discrepancias, pese a que ambos comparten indudablemente su preocupación por la realidad mexicana y latinoamericana.³⁰⁵ En la comprensión de este encuentro intelectual, también se hace necesario recurrir –como en el caso de Salazar Bondy- a su obra *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), y a otras posteriores, en las que Zea hace alusión a la interesante discusión

³⁰³ Liendo Cristina. *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana...*, pp.10, 79; Fernando Pérez Correa, “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.195, testimonios periodísticos.

³⁰⁴ Cabe destacar aquí, que el importante trabajo de Villoro en torno al pensamiento de Zea en lo que corresponde al tema de la originalidad y sobre todo a la autenticidad de la filosofía, requiere, por supuesto, de un análisis de mayor profundidad, tal vez mediante una investigación de carácter comparativo propositivo que destaque las similitudes y diferencias en sus perspectivas teórico epistemológico, conceptual y metodológico de sus aportes a la filosofía latinoamericana y a la reflexión filosófica en general, o, como diría Zea, “sin más”, en alusión a ésta última. Empero, como esta investigación tiene como fin acercarse a la comprensión de la obra zeiana, se decidió por lo menos, dejar breve constancia de la relevancia y contribución de los encuentros filosóficos que Zea tuvo no solo con Salazar Bondy, sino también con Villoro, a una mejor estructuración y fundamentación de su pensamiento; hecho que él mismo Zea siempre reconoció.

³⁰⁵ Luis Villoro, destacado filósofo mexicano fue ex compañero de Zea del grupo filosófico “*Hiperión*” y miembro del grupo “*Crítica*”, fundado en 1967. Recuérdese que en México, el positivismo lógico se conoce como filosofía analítica. Bajo esta influencia en 1967 aparece el grupo “*Crítica*”, integrada por Fernando Salmerón (1925), Alejandro Rossi, Luis Villoro y otros. Asociación a la que se identifica con la filosofía analítica, por las ideas que defiende. Entre estas, destaca aquella que expresa que si bien la corriente conocida como Filosofía del Mexicano y de lo Mexicano tuvo su justificación en su momento, para fines de los sesenta ya no tenía razón de ser por sufrir un estancamiento y no poder llevar más allá los supuestos teóricos básicos que le dieron vida. Por esto consideran que es necesario -para la continuidad y desarrollo del filosofar nacional y latinoamericano-, una filosofía técnica que reflexione sobre la ciencia, el lenguaje y la lógica simbólica, temáticas de vanguardia en ese tiempo en los países desarrollados de Europa y Estados Unidos. Al respecto, Mario Teodoro Ramírez aclara que a diferencia de sus compañeros, Villoro “mantuvo respecto de ella una postura crítico dialéctica, es decir, no de identificación plena, sino de evaluación y actualización de sus aportes en función de problemáticas que respondían a un proyecto filosófico propio. Logró de esta manera, integrar la filosofía analítica al proceso de desarrollo de la filosofía mexicana”. Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp.19; 70-71.

intelectual que sostiene con Villoro en este tiempo, la cual gira en torno a dos ideas básicas de Villoro: la idea de que el sentido de originalidad de la filosofía latinoamericana no se logrará por la peculiaridad sino por el rigor filosófico y el acceso al profesionalismo, misma que guarda cierta semejanza con los planteamientos primarios del filósofo peruano y posteriores a Villoro, con los de Richard Rorty entre otros. Y la segunda, que sostiene que, incluso la filosofía puede ser original, pero no por ello auténtica, ya que para serlo debe tratar problemas universales, es decir, tener un carácter universal.

Conjuntando estas dos ideas básicas, se puede decir que para Villoro lo importante no es tanto una filosofía peculiar sino una filosofía universal que tenga como función primordial llevar a cabo la clarificación de conceptos y la reflexión racional.³⁰⁶ A fines de los sesenta y principios de los setenta, desde su visión filosófica, con una interesante experiencia en la corriente de pensamiento denominada filosofía del mexicano y de lo mexicano, y después en su incursión en el campo de la filosofía analítica, Villoro sostiene que la filosofía plantea problemas universales y no particulares. Así, opina que en la década de los cincuenta se justificaba la existencia de la filosofía mexicana o de lo mexicano, pero el momento de esa corriente ya pasó y no logró producir un pensamiento original. De ahí deduce que ya no interesa tanto la filosofía como una forma de expresión histórica peculiar, sino, de nueva cuenta, como tarea reflexiva sobre los problemas que carecen de carácter circunstancial. Por ende, el camino a seguir por la filosofía en México, ya no debe ser la búsqueda de la originalidad. Alude al agotamiento y previsible abandono en años posteriores, de la preocupación por la realización de una filosofía genuinamente latinoamericana. Asegura que el punto de partida de una tradición filosófica no radica en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica, y por último, sostiene que el profesionalismo, la especialización, el rigor, son la base de todo pensamiento original en filosofía. Asimismo, critica la falta de rigor en las reflexiones de los pensadores que defienden la validez de tal preocupación, y destaca de manera alternativa que el ejercicio de la filosofía “como análisis conceptual” y como “crítica radical”, es el camino necesario para superar ese defecto.³⁰⁷ Por ende -coincidiendo con Salazar Bondy- piensa que sólo tendremos una

³⁰⁶ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p.49.

³⁰⁷ Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p. 29; Luis Villoro, "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en *El perfil de México en 1980*, No. 3, Siglo XXI Editores, México 1972, p. 613. Véase también: Luis Villoro, *México entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE, El Colegio Nacional, 1995, Como bien describe Mario Teodoro Ramírez, esta obra es una recopilación de artículos y notas de distintas épocas que van desde 1955 a 1993, en las que se “da cuenta del diálogo crítico y atento que Villoro ha mantenido con diversos intelectuales y filósofos mexicanos: Antonio Caso, Manuel Gamio, José Gaos, Justino Fernández, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Octavio Paz, Adolfo Sánchez Vázquez, Antonio Alatorre, Alejandro Rossi, Enrique González Pedrero; Roger Bartra y León Olivé”. Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp.26-27.

escuela de filosofía genuina cuando se alcance un nivel científico en filosofía, semejante al de los países avanzados: “sólo habrá una escuela filosófica propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados”.³⁰⁸ Esta es –en su opinión- la única vía para lograr una filosofía latinoamericana aún sin proponérselo.³⁰⁹

En torno al primer planteamiento de Villoro en el sentido de que la originalidad de la filosofía latinoamericana no se logrará por la peculiaridad sino por el rigor filosófico y el acceso al profesionalismo, por clarificación de conceptos y la reflexión racional, Zea mismo, dice estar de acuerdo, al respaldar la necesidad del rigor en la elaboración filosófica, así como la exigencia de vincular la filosofía con la ciencia y la técnica, cuestión también reclamada por Villoro. Pero, también advierte acerca del peligro que percibe en aquellas corrientes filosóficas como la filosofía analítica, que centran su preocupación solamente en la importancia de la precisión conceptual del discurso filosófico y se desprecupan del análisis de la realidad como tal de donde ha de derivar la creación conceptual –entendida por Zea como un instrumento o medio no como fin- para explicarla y comprenderla. Para él, es una tarea ineludible del filósofo la de cuestionarse sobre la realidad social y política en su propia reflexión y frente a las relaciones de dependencia y dominación imperantes en el planeta que desde su perspectiva benefician a pocos y perjudican a muchos, como es el caso de los mexicanos y latinoamericanos. De ahí que Zea piense que si el filósofo no atiende a esta cuestión, es probable que aún sin pretenderlo, se convierta él mismo en instrumento de determinados intereses hegemónicos supranacionales al confundir su misión.³¹⁰ “Bienvenido este rigor pero entendiéndolo como un instrumento para cambiar una situación que debe ser cambiada, y para mejor entender, también, una tradición que debemos asimilar tal y como la filosofía occidental ha hecho con su propia tradición”.³¹¹ Parece ser que, al fin de cuentas, Zea otorga la razón a Villoro al reconocer que sus señalamientos en el sentido de que haya un mayor rigor teórico, metodológico y conceptual en el quehacer filosófico es necesario para ir construyendo una filosofía auténtica y que es además, una exigencia y preocupación en el filosofar latinoamericano de fines de los años sesenta. Reconoce que aunque la filosofía latinoamericana auténtica debe referirse a la propia y problemática realidad que urge

³⁰⁸ En una de sus conferencias, Villoro opinó que: “Sólo habrá una escuela filosófica propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados”. Luis Villoro; Fernando Salmerón y Alejandro Rossi. “El sentido actual de la filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXII, No. 5, Fascículo; México, enero de 1968, p. VIII.

³⁰⁹ Villoro, Luis. “Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana”. En: *México, entre libros. Pensadores del siglo XX...*, p.93.

³¹⁰ Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana...*, p.14

³¹¹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, (1969)..., p.81.

ser transformada, para la consecución de este objetivo primordial se requiere la conjunción de todos los aportes teóricos, metodológicos, científicos y técnicos que a él puedan contribuir.³¹²

Empero, en Zea sencillamente basta reflexionar sobre los temas americanos para hacer filosofía latinoamericana, no es necesario esforzarse por realizar un pensamiento original, ya que al filosofar la originalidad se dará por añadidura, como se dio y se ha dado, lo alemán, lo griego o lo francés en sus respectivas filosofías.³¹³ Destaca que no se debe olvidar que ese instrumental es sólo eso, un medio que debe servir para la solución de los múltiples problemas que reclama el mundo actual, no debemos desentendernos del cómo se pueden hacer las cosas, de lo propio de la técnica rigurosa y profesional, pero el qué, el por qué, y el para qué de ese hacer, son también propios de una dimensión ética e ideológica que es componente esencial de la filosofía. Hay que pensar bien pero hay que pensar para algo, escribe Zea, recordándonos que en una tradición filosófica como ésta es posible ubicar también a filósofos europeos como: Carlos Marx, a William Dilthey, Karl Mannheim, Max Scheler, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Herbert Marcuse, etc. Todos ellos filósofos que, más allá de sus diferencias, tienen en común su preocupación humana, social y política, por el qué y el para qué frente a una realidad a superar en función de diversos fundamentos axiológicos. Se trata de intelectuales que buscan los instrumentos más adecuados, para transformar su realidad y que, frente a la filosofía como “análisis conceptual” y como “crítica radical”, en palabras de Luis Villoro, postulan el pensamiento filosófico como ideología, o sea, -de acuerdo a como Zea conceptualiza este término-, como instrumento de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural.³¹⁴

Así, desde su concepción filosófica Zea se pronuncia en contra de una filosofía que se vuelva sierva de la ciencia así como en la Edad Media lo era de la Teología. La filosofía –dice- 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. Alude a esto último, en referencia a que la filosofía es un instrumento de conocimiento, reflexión y crítica de su realidad, pero también es un medio con base en el cual se pueden abanderar cambios en beneficio de la sociedad. La filosofía es además –como se verá en el siguiente capítulo de este trabajo-, una filosofía comprometida con su tiempo y su realidad, una filosofía que desde la percepción zeiana, debe ser asumida por el

³¹² Francisco Lizcano Fernández. *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p.131

³¹³ Así lo expresa en varias de sus obras, tales como: *En torno a una filosofía americana, (1942)...*, p.44; *América como conciencia, (1953)...*, p.6; *El Pensamiento Latinoamericano, (1965)...*, p.17; y *La filosofía americana como filosofía sin más. (1969)...*, p.29.

³¹⁴ Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea...*, p.220-221.

filósofo de manera responsable para impulsar el cambio hacia una sociedad más plena e igualitaria, que dé al traste con el dominio y la dependencia histórica en que se ha tenido a América Latina y a muchos otros pueblos del mundo. Con base en esta idea, Zea asume una postura afirmativa sobre el problema de la originalidad de la filosofía hispanoamericana. Aquí la filosofía entendida como un quehacer y como un medio o instrumento adquiere su originalidad por la forma cómo afronta sus problemas de una realidad concreta. Bajo esta concepción, la filosofía hispanoamericana se muestra como una filosofía que asimila, analiza y hace suyo todo lo valioso de la producción filosófica universal, sin asomo de imitación o autocolonización cultural; busca crearse en lo valioso desde la impronta de una realidad circunstancial e histórica. Es esta -piensa- una originalidad que nos hace diferentes pero no ajenos a la comunidad humana. “Hacer filosofía original es dar respuesta a los problemas propios de esta América. Es el comercio de las propias ideas con las ajenas, buscando incidir por el análisis crítico, en lo común de lo propio y lo ajeno, y establecer las características distintas de cada cual”.³¹⁵ En la conceptualización que hace sobre la originalidad –como se observa en el apartado anterior dedicado a este tema-, Zea recurre nuevamente, a la idea de una filosofía de la historia derivada de su concepción historicista orteguiana, para dar sustento a la filosofía latinoamericana. Para Zea la filosofía no es una mera especulación, sino un compromiso y una responsabilidad del ser humano por cambiar su circunstancia; un instrumento de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural. De esta manera, es como problematiza el concepto de originalidad de la filosofía, y establece un deslinde entre la "problemática" que se considera y el "instrumental" que se utiliza; ello le sirve de primer paso para asentar los parámetros de una reflexión iberoamericanista.³¹⁶

En lo que toca a la segunda postura de Villoro que sostiene que, incluso aunque la filosofía pudiera ser original, no por ello sería auténtica, ya que, en su opinión, para serlo debe tratar problemas universales y tener por lo tanto un carácter universal,³¹⁷ como se plantea líneas arriba en donde se toca

³¹⁵ *Ibidem.*, p.240.

³¹⁶ Respecto a esto último, desde el punto de vista de Villoro, en su formulación programática inicial, Zea no considera la interdependencia que existe entre el instrumental y los presupuestos epistemológicos y la problemática para la cual se ha concebido. Con ello, al comienzo, se dificulta el diálogo al orientarse la reflexión en torno a posiciones controvertibles, muchas de las cuales se formulan, con el objetivo explícito de articularse a través de un discurso polémico

³¹⁷ Con relación a la afirmación que hace Villoro respecto a que la filosofía plantea problemas universales y no particulares, Gabriel Vargas considera que esto depende de cómo se conciba a la universalidad. En las cuestiones de la filosofía práctica como las abordadas por la ética, la filosofía política, la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura, en su análisis tienen que incorporar problemas particulares de las comunidades de los individuos examinados. Además de que existen problemas propios de Latinoamérica que tienen que ser motivo de reflexión, como por ejemplo, el caso de la dependencia, el eurocentrismo y la identidad latinoamericana. Claro que hay problemas filosóficos abstractos que no requieren esa dimensión como el caso de la lógica. Vargas concluye de esta manera, señalando que en la polémica ente Zea y Villoro se confrontan dos posturas antagónicas: la concepción historicista y la visión analítica.

el tema de la autenticidad- Zea piensa que para que la filosofía sea auténtica no forzosamente tiene que plantearse problemas universales. “La universalidad debe de ser una de las aspiraciones de nuestra cultura, pero partiendo siempre de nuestra realidad. La universalidad debe dar a nuestras obras una seguridad creadora: la realidad, la seguridad de lo creado. En esta forma todo lo que hemos realizado, por poco que sea, tendrá siempre algo que decirnos. Será expresión de nuestra realidad, expresión de lo que nos es más inmediato y propio. La valorización de esta realidad nuestra depende, así de nuestra propia actitud frente a ella. Si bien ‘parte’ de nuestra situación es universal, la que nos corresponde como humanos, otra es específica nuestra: la que nos corresponde como pueblos latinoamericanos”.³¹⁸ “Con esta circunstancia concreta debemos comprometernos”; “comprometernos con lo universal y eterno, sin concretizar un sólo compromiso, no es comprometerse con nada”.³¹⁹ “Una filosofía latinoamericana tendría por lo tanto, que plantearse como tema nuestra propia circunstancia: ¿Cuál es entonces nuestra situación desde el punto de vista de lo que somos?, ¿cuál es nuestro ser? He aquí una tarea para nuestro filosofar. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra buscada filosofía”.³²⁰ En síntesis, queda claro que según la perspectiva zeiana sólo a partir del examen del hombre en situación, puede captarse lo que constituye a todo hombre en cuanto tal. En lo concreto, en un hombre especial se encierra lo universal, lo que es válido para todos los hombres.³²¹ En lo concreto, en lo que forma el mundo humano, se va captando, “sin más”, al único hombre posible”.³²²

Con apoyo en la historia, Zea explica que han sido varios los grandes filósofos que han reflexionado sobre condiciones muy concretas de su época y de su región y no por ello, se debe demeritar su pensamiento y obra. Así es precisamente como se ha venido conformando esta filosofía que se ha caracterizado por atender a problemas concretos de una realidad concreta. Por ello es que pregunta: “¿Estamos por ello fuera de la órbita de lo que debe considerarse filosofía? Nuestra filosofía, si lo vemos desde este aspecto, resultaría una filosofía comprometida con su realidad. Y por comprometida, poco o nada preocupada por ajustarse a los cánones de la estricta filosofía; pura y simplemente se pensaba, se filosofaba. Esto es, se enfrentaba a la realidad tratando de resolver los urgentes problemas que ésta le planteaba”.³²³ En fin, para Zea, filosofía auténtica -como se explica

³¹⁸ Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, p.12-13

³¹⁹ Luis Villoro, “Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana”..., p.92; Zea, Leopoldo. “La filosofía como compromiso”..., p.33.

³²⁰ Leopoldo Zea, “La filosofía como compromiso”..., p.37.

³²¹ *Ibidem.*, p.213

³²² Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p.81.

³²³ *Ibidem.*, pp.54-55

líneas arriba en el apartado dedicado a este tema- será la que cobre conciencia de su realidad, cree nuevas ideas y conceptos, y además- porque así ha sido a lo largo de nuestra historia filosófica- la que adapte a ella ideas que le son supuestamente ajenas. Es decir que él acepta como forma de autenticidad la adaptación crítica del pensamiento ajeno a nuestras vivencias, a nuestros efectivos problemas y necesidades; pero también a nuestro estilo o espíritu, a nuestra manera de ser. La asimilación de las ideas a la propia realidad formaría parte de su método o proyecto asuntivo mediante el cual se trata de asumir nuestra realidad histórica para superarla, asimilando a ella las expresiones de otras culturas. Todo esto, obviamente, dejando en claro, que lo que no se puede hacer es imitar sin crear, ni asimilar. Porque en su opinión, lamentablemente, “esto es lo que se hace al querer anular lo que le es propio, queriéndolo cambiar por lo que le es ajeno”.³²⁴

Esta postura zeiana es claramente percibida por Villoro. Años después, en su ensayo titulado: “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”,³²⁵ posterior al encuentro sostenido con Zea, Villoro alude de nueva cuenta a la cuestión de la autenticidad. Aquí explica desde su perspectiva, que Zea sigue preso del dilema conceptual “propio-ajeno” y continúa presentando el pensamiento auténtico como el que presta atención a lo propio. Pero destaca que –como se observa efectivamente líneas arriba y también en el apartado correspondiente al tema-, también en Zea hay otras notas que permiten interpretar el concepto de cultura auténtica en otro sentido: como la participación en la creación de la cultura occidental y como la adaptación o asimilación de la cultura a la propia realidad. Con base en esta lectura, Villoro deduce que filosofía auténtica ya no sería la que diera primacía a lo propio frente a lo ajeno, sino la que mostrara especificidad creadora y adecuación a nuestras necesidades, independientemente de si es propia o ajena, particular o universal.³²⁶ Empero, observa que Zea sigue manejando esas parejas de términos (“propio-ajeno o universal”), ya que, desde el inicio de su reflexión, plantea a la filosofía americana una doble exigencia: por un lado, si ha de ser filosofía, debe tener como fin un conocimiento válido para todos los hombres y por el otro, si ha de ser auténtica, debe atender a lo propio. Así destaca la contraposición entre lo propio y lo universal, como objetos de la filosofía americana se observa en varias de sus obras como en: *La filosofía como compromiso*(1952); *América como conciencia* (1953) y *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). De esa apreciación, Villoro deriva que Zea tiene dos formulaciones complementarias: la contraposición entre

³²⁴ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana...*, pp.17-18.

³²⁵ Luis Villoro. “Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *México, entre libros. Pensadores del siglo XX*. México, FCE, El Colegio Nacional, 1995.

³²⁶ Con relación a la distinción entre cultura propia y cultura auténtica, véase: Villoro, Luis. “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Estado plural y pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.

la circunstancia concreta y la universal, es decir, la relación entre el hombre concreto y una pretendida “naturaleza humana”.

Como se puede apreciar hasta aquí, posterior al encuentro intelectual sostenido con Zea a fines de los sesenta y a principios de los setenta, Villoro -quien ha estado delineando y profundizando en su análisis teórico filosófico sobre temas nodales de la cultura y la interculturalidad-, ha venido retomando la obra zeiana presentándonos a principios de los años ochenta y continuando con los siguientes, un análisis crítico reflexivo de la misma, con base en nuevos conceptos y a la luz del acontecer del siglo XX.³²⁷ Un testimonio de Zea de mediados de los noventa, alude en este sentido a la modificación de la

³²⁷ De acuerdo con las investigaciones realizadas sobre la obra y el pensamiento de Luis Villoro por el filósofo Mario Teodoro Ramírez, Villoro ha buscado afrontar el problema de la diversidad cultural y de la interculturalidad, tratando de abrir una tercera vía, más allá del relativismo cultural y del universalismo abstracto. Esta vía consiste esencialmente en asumir el sentido y la especificidad del concepto y la realidad de la interculturalidad. Con base en ello, recupera el concepto normativo de la interculturalidad como una propuesta teórica que, constatando los problemas que plantea la diversidad y el entendimiento intercultural, se resiste a aceptar las posturas simplemente relativistas, que negarían la posibilidad de ese entendimiento bajo la idea de que las distintas culturas son incomparables e irreductibles entre sí. Por el contrario, la postura normativa considera que se pueden y deben definir normas para evaluar las distintas culturas y, por ende, para establecer las formas válidas de la relación entre ellas. El modelo normativo comporta, pues, una idea de lo que debe ser una cultura y una idea de cómo deben darse las relaciones interculturales. No acepta que toda cultura valga lo mismo ni que valga cualquier forma de relación intercultural. Villoro evita asumir el relativismo cultural, porque tiene claro que éste conduce a la autocontradicción, pero, también la simple e inmediata reposición del universalismo, en particular la suposición de que habría una moral ilustrada –racional, crítica- trascendente a la moral vigente en cada cultura particular y concreta y con alcances universalistas, porque considera que “...Lo universal en cuanto tal, solo podrá alcanzarse a partir del estricto reconocimiento de la pluralidad (como cuestión de derecho) a través del diálogo y el entendimiento intercultural”. Obviamente que para que tal diálogo pueda realizarse se necesitan de ciertas condiciones mínimas. En desacuerdo con varias propuestas hechas sobre estas condiciones mínimas como las de Apel y Habermas, Villoro propone deducir esas condiciones o principios del mismo concepto de cultura. Así, desde el enfoque normativo de cultura, Villoro propone un conjunto de principios o exigencias normativas que toda cultura debe cumplir para ser considerada. Es cierto que este cumplimiento es parcial o gradual y nunca absoluto. Sólo idealmente una cultura cumple con esos principios en forma total; pero ellos señalan de suyo las orientaciones básicas que ha de seguir el devenir de una cultura, los valores que los miembros de una cultura deben buscar comprender y realizar, las exigencias que deben plantearse a toda cultura para fundamentar un juicio sobre ella o para efectuar una práctica intercultural adecuada. Es la manera en que podemos escapar al relativismo cultural sin tener que asumir simplemente una determinada visión cultural como la única universal y verdadera. Los principios que Villoro propone son cuatro: a) autonomía, b) autenticidad, c) finalidad, y, d) eficacia. El primero se refiere a la capacidad que toda cultura debe tener a decidir por sí misma sus orientaciones, valores y criterios de desarrollo, organización y funcionamiento; el segundo se refiere a la congruencia con las creencias, actitudes e intenciones, emociones, deseos y preferencias que profesa esa cultura. El tercero significa la obligación que tiene toda cultura de proporcionar una serie de fines y valores realizables por el individuo, entre los cuales este puede realizar su plan de vida. Los cuatro principios se encuentran íntimamente engarzados, unos dependen de otros; no hay autenticidad sin autonomía, y sin ambas, no se cumplen adecuadamente las funciones de la finalidad y la eficacia. Queda claro que para Villoro, una filosofía de la interculturalidad ha de asumirse como una alternativa al planteamiento clásico-liberal, universalista, de los derechos humanos que en opinión de Villoro, no son separables de los derechos culturales, y es a partir de éstos y no de cualquier pensamiento abstracto, que deben ser reenfocados y replanteados los primeros. Es en esta apertura el ejercicio de la razón práctica el causante de los logros positivos, de los mejores alcances, y es él también el que permite mantener viva la esperanza en el entendimiento y la comprensión humana intercultural. En fin, como escribe, “más allá de sus reflexiones y aportes teóricos al problema del entendimiento intercultural, es el propio Luis Villoro quien nos ha presentado uno de los mejores ejemplos de lo que es la dinámica concreta de la interculturalidad”. Así lo refleja con suma claridad uno de sus ensayos que lleva por título: “Estadios en el reconocimiento del otro”, publicado en su obra: *Estado plural, pluralidad de culturas*. Mario Teodoro Ramírez. “Frónesis intercultural”, en Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el*

postura primaria de Villoro sobre el tema en cuestión: “Él ha cambiado; en uno de mis libros recientes yo saqué un artículo de él donde ya ha cambiado”.³²⁸ En la actualización de su análisis crítico-filosófico de la obra zeiana, Villoro da la razón a Zea en lo tocante a que la filosofía no debe olvidarse de nuestros problemas históricos y sociales en vez de conservar la labor filosófica en la pureza incontaminada de la academia, como muchos interpretan en pro del rigor y el profesionalismo. Coincidiendo con él plantea que no podemos volver a una filosofía imitativa de la que se hace en las metrópolis de poder, desligada de nuestras motivaciones propias, ya que, “por filosofía rigurosa no debe entenderse filosofía académica...tampoco significa filosofía aséptica frente a las motivaciones de la realidad que vive el filósofo”.³²⁹ En ese sentido, establece que toda filosofía es liberadora y puede ser ideológica. Esta visión más ponderada de Villoro frente a este tipo de filosofía que tiene como tema principal de reflexión la realidad latinoamericana, se observa en concreto en sus trabajos publicados en 1983, aunque sigue manteniendo serias críticas acerca del rigor y el carácter filosófico de los materiales instrumentales con los que opera. Como bien recuerda el filósofo Mario Teodoro Ramírez “es en la discusión con Leopoldo Zea en donde emerge de forma explícita en el pensamiento de Villoro, el concepto de autenticidad”,³³⁰ de ahí que el problema, para él sea la consecución de una filosofía latinoamericana auténtica, misma que irá fundamentando con base en nuevos planteamientos que vienen a enriquecer su postura filosófica en torno al tema: en la “autonomía de la razón” y en la “congruencia entre pensamiento y vida”.³³¹ Frente a sus pronósticos anteriores, Villoro considera que existen dos respuestas encaminadas a ese logro: “la filosofía como instrumento de liberación” y “la filosofía como pensamiento riguroso”. Desde esta perspectiva, Zea se ubicaría dentro de la “filosofía como instrumento de liberación”, como uno de los pensadores más destacados, toda vez que en opinión

pensamiento de Luis Villoro..., pp.95-96, 99-100,102, 104,111-115. Para una mayor comprensión de la obra villoriana, consúltese también de Mario Teodoro Ramírez, “Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro”, en Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época...*, pp.121-186.

³²⁸ Glafira Espino Garcilazo, “Necesitamos de una filosofía de la liberación, para liberarnos e integrarnos en la libertad, no en la dependencia: Leopoldo Zea”. (Entrevista inédita con el filósofo mexicano). Hotel La Soledad, Morelia, Michoacán, miércoles 11 de enero de 1995. El pensador mexicano se refiere al artículo de Luis Villoro titulado: “El problema de la filosofía latinoamericana”, publicado en 1993 en el libro: *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (México, UNAM, 1993) coordinado por el propio Zea.

³²⁹ Luis Villoro, “Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *México, entre libros. Pensadores del siglo XX...*, p.17

³³⁰ Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p.122

³³¹ “Para Villoro la autenticidad no es un hecho sino un proceso que se alcanza con el ejercicio de la razón, se trata de una autenticidad reflexiva. De ahí que frente al dilema de repetir la filosofía europea o elaborar una filosofía propia, opta por ésta última. Villoro defiende la idea de filosofía auténtica y cultura auténtica en contraposición tanto a las posturas universalistas, meramente legitimadoras del colonialismo cultural, como a los particularismos nacionalistas, meramente ideológicos”. Mario Teodoro Ramírez “Autenticidad y frónesis. De Ferrara a Villoro”, en Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp.118, 122-125.

de Villoro, él es quien “ha expresado con vigor una doble característica que debería tener nuestra filosofía para superar su inautenticidad. En primer lugar, tiene que ser una reflexión crítica, radical, de las creencias recibidas, susceptible de desenmascarar el conjunto de opiniones que nos esclavizan. En segundo lugar, la filosofía tiene que tener presente el problema mismo de la dominación y reflexionar con autonomía sobre las vías para liberarnos de ella”.³³²

A decir de Ramírez, hoy en día Villoro a sus más de ochenta años sigue desarrollando su pensamiento filosófico, discutiendo con conocimiento y rigor conceptual grandes temas y problemas nodales de la filosofía y haciendo valer los derechos y aportes de una perspectiva histórico-social y cultural concreta como es la mexicana-latinoamericana. Para él “no podremos desarrollar la filosofía en nuestro país, ni hacer ver su valor práctico y su relevancia socialmente vinculante mientras no asumamos con seriedad el esfuerzo del trabajo conceptual y crítico del pensamiento filosófico”.³³³ De ahí que plantee en palabras de Mario Teodoro Ramírez que “la doble tarea crítica que desde siempre define al pensamiento filosófico auténtico es la reforma del entendimiento y la elección de una vida nueva. La filosofía posee un carácter disruptivo en cuanto que es crítica racional de las creencias y las convenciones establecidas en una sociedad, y, de esta manera en cuanto que abre a la posibilidad de otras formas de vida y de sociedad más libres y auténticas, fundadas en el ejercicio autónomo de la propia razón y en la capacidad de comprensión de cada cual”.³³⁴ Se trata de ejercer no solo un “pensar sobre lo propio”, sino de un “pensar propio”, esto es, un pensar autónomo, auténtico y creativo que parte sin duda de sus condiciones y circunstancias concretas, pero que no se reduce a convalidarlas o ensalzarlas sino de afrontarlas críticamente y de comprenderlas en el horizonte de un pensar universal. Esto es lo que para él debe significar filosofía auténtica.³³⁵ Por ende, como concluye: “Accedemos a lo universal, desde y sólo desde nuestra capacidad de existir en la particularidad –vital, cultural, histórica– que nos ha correspondido: accedemos a nuestra particularidad desde nuestra irrenunciable y universal –dialógica, crítica, hermenéutica– capacidad de comprender e interrogar nuestra singularidad irremontable”.³³⁶

³³² Luis Villoro, *Ídem.*; Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p.130-131.

³³³ Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p.33.

³³⁴ *Ibidem.*, p.27.

³³⁵ *Ibidem.*, pp.33-34.

³³⁶ *Ibidem.*, p.37.

3.4. HACIA EL ENRIQUECIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.

Varios filósofos latinoamericanistas, como Tzvi Medin y Mario Magallón, coinciden en que los encuentros intelectuales que Zea tuvo con otros filósofos, de entre los que destacan los sostenidos con Salazar Bondy y Villoro, coadyuvaron a que se concretara un discurso filosófico latinoamericano, que con el paso del tiempo y nuevos esfuerzos, se ha venido delimitando y perfeccionando: primero, como una forma teórica de filosofar; segundo, como una reflexión de un estilo propio del filosofar sobre una realidad histórica peculiar (iberoamericana); y tercero, como una contribución de Latinoamérica al pensamiento occidental, al problematizarlo y hacer posible que este pueda trascender su logocentrismo. Se trata de una filosofía que tiene plena conciencia de formar parte de Occidente y del proceso de occidentalización global de nuestros días, y de la necesidad de asumir la cultura occidental como experiencia y como instrumento para enfrentar a la propia realidad y problematizar el proceso mismo de la occidentalización de nuestro mundo.³³⁷ Cabe aclarar que los temas debatidos por Zea en los encuentros intelectuales que tuvo primero con Salazar Bondy y luego con Villoro, fueron las ideas y preguntas iniciales y nodales de su pensamiento. Lo constata incluso el mismo título de sus primeras obras publicadas en la década de 1940, a raíz de la segunda Guerra Mundial (1939-1945): *América y su posible filosofía* (1941) y *En torno a una filosofía americana* (1942), cuando Zea inicia su filosofar con una defensa tajante no sólo de la posibilidad sino de la propia existencia, originalidad y autenticidad de una cultura y una filosofía americana. Para ello utiliza la siguiente argumentación teórica: en primer lugar reconoce que la filosofía, con toda la riqueza de sus sentidos y manifestaciones es una auténtica (genuina) legítima y original creación de la cultura occidental, porque su problemática está íntimamente ligada a su realidad histórica: “Es la filosofía que hacen Sócrates, Platón y Aristóteles en la antigüedad clásica, Tomás de Aquino en la Edad Media, Descartes en la Edad Moderna, Kant en el siglo XVIII, y así sucesivamente”.³³⁸ Por lo tanto, considera que la filosofía podrá ser posible en cualquiera de las fases del desarrollo, como lo ha sido en todo Occidente. En segundo lugar, también desde sus primeros libros, Zea está convencido de que tan sólo plantearse y tratar de resolver el tema de

³³⁷ El filósofo peruano busca al ser humano "universal," que identifica con la abstracción del hombre, también concreto, europeo-estadounidense; aunque luego, por desconocer su circunstancia, sólo podrá identificar aquellos problemas ya reconocidos como tales en sus centros de origen. Surge así la importación de las interrogantes que la ciencia y la técnica imponen a los centros industriales y, al igual que en ellos, propondrá una filosofía de cepa analítica, profesional, científica, hecha con rigor y seriedad, de acuerdo a las técnicas más depuradas y seguras Augusto Salazar Bondy. *Ibidem*,...p.72,125; Fernando Pérez Correa, “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., p.195, testimonios periodísticos.

³³⁸ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*..., pp. 35-36.

una cultura americana nos lleva necesariamente a la posibilidad de una filosofía que reflexione sobre tal realidad. Y esto, independientemente de la respuesta, es ya hacer filosofía americana, como lo son - a su parece- los trabajos de Samuel Ramos, Francisco Romero, y otros que sobre tal tema se hagan y cualesquiera que sean sus conclusiones.³³⁹

Zea cree que el problema de una cultura americana tiene su origen en nuestro tiempo -entendido éste último como la situación que nos está tocando vivir como seres humanos en un determinado lugar y época histórica-. Por ende, ha sido ahora y no antes que el latinoamericano se está haciendo varios cuestionamientos sobre la posible existencia de una cultura latinoamericana, de cuya respuesta deriva de manera natural, la pregunta sobre la posibilidad de que exista o no una filosofía latinoamericana. Preguntas que de alguna manera, -reconoce en alusión al pensamiento hispanoamericano del siglo XIX-, ya se habían hecho antes (Alberdi y otros más), pero la diferencia -según Zea-, reside en que esos cuestionamientos no eran como ahora, considerados como problemas del latinoamericano en general, sólo de algunos de ellos. Esto porque cree que no es el pensador el que propone los temas, sino son éstos los que se imponen; tesis que sostiene en otras palabras, que son las circunstancias actuales las que plantean al americano el problema de la existencia o posible existencia de una cultura propia.³⁴⁰ En consecuencia, desde el enfoque planteado, es completamente viable y posible la existencia de una filosofía americana Tarea humana que, desde esta perspectiva, sólo llega a realizarse cuando se considera necesaria. De ahí que, según Zea, si antes no había existido una filosofía con estas características, es porque tal vez no se tenía necesidad de ella. Con base en esos argumentos, el filósofo mexicano defiende la idea de una filosofía peculiar, original y auténtica latinoamericana, sustentada en una filosofía y método historicista orteguiano, realizada a través de una historia de las ideas y una filosofía de la historia. A través de esta teoría y metodología, afirma y argumenta la existencia de dicha filosofía desde el mismo momento en que estamos interesados por comprender, interpretar y transformar nuestra realidad e incluso cuando nos preguntarnos por la misma posibilidad de un

³³⁹ *Ídem.*.

³⁴⁰ “Existe una especie de atmósfera que obliga a cualquier pensador consciente a detenerse en los problemas que plantea. No es el pensador el que propone los temas; sino son los temas los que se imponen a nuestros pensadores. No es que algún pensador o grupo de pensadores se haya propuesto plantear estos problemas porque sí. Es la propia América, como entidad cultural la que plantea el problema y reclama una solución. El que había sido problema para algunos americanos en el siglo XIX, se ha convertido, en el siglo XX, en problema del hombre americano. ¿A qué se debe este cambio? Se ha dicho ya que este es un problema de nuestro tiempo. En efecto, el tiempo histórico en que vivimos y la situación vital en que nos encontramos —es decir, la circunstancia de que existimos aquí en América y en esta época histórica—, han planteado al americano el problema de la existencia o posible existencia de una cultura propia. Antes de ahora el hombre americano no había tenido necesidad de una cultura que le fuese propia, cómodamente había vivido a la sombra y de la sombra de la cultura europea”. Leopoldo Zea. *En torno a una filosofía americana...*, pp. 35-36.

filosofar propio. Filosofía que finalmente, resulta de nuestro esfuerzo por resolver los problemas vitales que se nos plantean dentro de nuestra circunstancia. Por ende, entre varias tareas a realizar por ésta destacan aquellos que son propios de nuestra circunstancia. Actitud completamente legítima y válida para una filosofía que quiera ser tal en forma auténtica.

De esta manera es como la pregunta inicial en torno a la posibilidad, existencia, originalidad y autenticidad de una filosofía americana, hecha por Zea desde sus primeros trabajos, trae también implícita su respuesta. Desde los primeros análisis que el filósofo realiza sobre el ser del americano en relación con su contexto histórico cultural, va ocupando un lugar privilegiado como tema central la reflexión sobre el tema de la dependencia americana y por consecuencia de su necesaria liberación a partir de una concientización de dicha problemática, así como de la asunción de una conciencia, compromiso y responsabilidad para crear una filosofía propia que coadyuve a la liberación de los americanos y de todos aquellos que tengan la misma o parecida problemática vivencial. Esta idea surge de la conceptualización de la filosofía como la confrontación con la problemática particular, concreta, que lleva a Zea a asegurar que: "Sí existe una filosofía propia en cuanto que se ha planteado problemas que le son propios y dado soluciones propias para tales problemas".³⁴¹ Por lo mismo, al ir armando su discurso, va haciendo énfasis en que habrá que filosofar no sólo sobre temas universales sino que también y de manera especial aquellos que nuestra circunstancia nos plantee, tratando de ofrecer solución a los mismos.³⁴² Esta actitud en el latinoamericano -asegura el filósofo mexicano- es completamente válida y legítima, en especial cuando se quiere contar con una filosofía en forma auténtica, ya que "Como americanos, tenemos una serie de problemas que sólo pueden ser resueltos desde nuestra circunstancia. Problemas que sólo a nosotros se presentan con tales perfiles y que, por lo mismo, somos los únicos capacitados para resolverlos. El planteamiento de tales problemas no podrá amenguar, en forma alguna, el carácter filosófico de nuestra filosofía. Todo filosofar es siempre un tratar de resolver una serie de problemas que se plantean al hombre en sus diversas circunstancias. Son problemas que plantean la existencia; problemas siempre concretos, los del mundo que le rodea al

³⁴¹ Leopoldo Zea, "Esquema para una historia de la Filosofía en México", (1955), en Leopoldo Zea, *La filosofía en México...*, 2 vol., pp.9-10.

³⁴² "Otros de los temas a tratar por esta nuestra filosofía son aquellos que podemos llamar propios de nuestra circunstancia. Es menester que nos enfrentemos a los problemas que la circunstancia nuestra plantea, tratando de ofrecer una solución a los mismos". Leopoldo Zea, "X. Tarea para una filosofía americana. 51. Solución a los problemas propios de América", en Leopoldo Zea. *América como conciencia...*, (edición digital)

hombre, obligándole a adoptar un tipo de existencia y no otro. Dentro de estos problemas están los que plantea nuestra propia historia”.³⁴³

Para Zea, una filosofía americana no puede ser el mero resultado de un simple deseo fortuito, como tampoco no lo han sido filosofías anteriores. Así lo estipula desde sus primeras obras ya mencionadas y en otras que les siguieron, como en su libro *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía* (1952). Sin embargo, nos advierte y nos previene de cualquier equívoco, al estipular que una filosofía americana tendrá que ser el resultado de una preocupación por desear encontrar solución a los diversos y variados problemas humanos, es decir a problemas propios de la humanidad, ya que desde luego no bastará el querer resolver los problemas propios de América, puesto que ésta no se encuentra aislada sino que forma parte del todo y sus problemas de algún modo también son los problemas de otras partes del mundo y del ser humano en general. De acuerdo con Zea, de ninguna manera debemos plantearnos hacer filosofía americana sino simplemente filosofar, pensar nuestro mundo y partir de aquello que nos preocupa y hacia aquello que anhelamos como seres humanos que coexisten y conviven con otros seres humanos. Fuera de toda idea localista, estrecha, o chauvinista como se pudiera calificar, también desde el principio de su filosofar Zea no solo afirma la existencia de una filosofía propia auténtica y original, sino que también aclara que lo que se propone no es hacer filosofía americana y aunque lo pretendiera ni siquiera lo lograría, por el contrario, “si lo que nos proponemos es hacer pura y simplemente Filosofía, es decir, resolver los problemas que todo hombre se plantea por el hecho de ser hombre, el resultado será una verdadera filosofía, y lo americano nos será dado a pesar de nuestro intento de absoluta validez. Lo humano marcará los límites de nuestra obra haciendo de ella una obra circunstancial. Dicha filosofía se encontrará matizada por lo que es inherente al hombre americano”.³⁴⁴

Como puede verse esta clarificación de sus planteamientos conlleva a la problemática -también abordada en los ya mencionados debates filosóficos realizados desde la década de 1950 en los que participó Zea- de la particularidad-universalidad de la filosofía. Al respecto, dos de los principales discípulos y compañeros de Zea: Abelardo Villegas y Gustavo Escobar, ven a Zea como uno de los principales pilares de la filosofía americanista, pero reconociendo al mismo tiempo, que sus reflexiones sobre América no constituyen un fin en sí mismas, son tan sólo un punto de partida para una

³⁴³ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana...*, p. 44.

³⁴⁴ Leopoldo Zea, “II. Cultura y filosofía americanas. 15. América como valor humano”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, edición digital de Hernán Taboada. Véase también: Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana...*, pp. 63-78.

orientación más amplia. Como expresa desde el inicio de su filosofar y a lo largo de varias de sus obras, para Zea, basta reflexionar sobre los temas americanos para hacer filosofía latinoamericana. En esto -añade, no es necesario esforzarse por realizar un pensamiento original, ya que al filosofar la originalidad se dará por añadidura, como se dio y se ha dado, lo alemán, lo griego o lo francés en sus respectivas filosofías.³⁴⁵ Así, para estar en posibilidades reales de resolver nuestros problemas, según la concepción historicista zeiana, siempre hay que partir de la realidad que nos es más inmediata o particular para poder acceder a la general, y esto será lo que dará vida a un filosofar naturalmente americano no porque nos propongamos restringirnos a lo americano, sino porque sencillamente aflorará de americanos y alcanzará un cierto valor universal, el que le será dado por estar hecha por hombres; lo universal, lo válido para cualquier hombre, le será dado por aquello que de común tengamos con los demás hombres.³⁴⁶

En general, se aprecia que a través de sus obras escritas aludidas, entre otros temas, Zea va debatiendo sobre la posibilidad, existencia, originalidad, autenticidad (genuinidad) de una filosofía latinoamericana. Para ello cuestiona y deconstruye el filosofar europeo; reflexiona y se pregunta sobre su propio pensar, al mismo tiempo que establece una seria defensa de sus posiciones, de las que resultan importantes frutos que le van permitiendo perfilar paulatinamente un claro concepto de filosofía desde su propia concepción historicista. Temas que se convierten en objetos de su reflexión filosófica, siendo la cuestión de la originalidad y autenticidad la que se debate con mayor frecuencia muchas veces con base en posiciones totalmente contrarias. De ahí que, en tanto unas niegan la

³⁴⁵ Abelardo Villegas y Gustavo Escobar, *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas* (Antología), México, Extemporáneos, S.A., Col. Textos Extemporáneos, Serie Sócrates 8, 1983, p.133. Estas ideas están presentes en varias obras de Zea, tales como: *En torno a una filosofía americana* (1942)..., p.44; Leopoldo Zea, *América como conciencia* (1953)..., p.6; *El Pensamiento Latinoamericano...*, p. 29.

³⁴⁶“El hacer filosofía americana será inevitable si los americanos filosofamos; pero lo que debemos evitar es limitarnos a lo americano. Esta nuestra filosofía, si es auténticamente filosofía, será por un lado filosofía americana por estar hecha por americanos y, por el otro, alcanzará un cierto valor universal, el que le será dado por estar hecha por hombres; lo universal, lo válido para cualquier hombre, le será dado por aquello que de común tengamos con los demás hombres. Si resolvemos nuestros problemas con miras a la solución de los problemas del hombre y no simplemente del americano, las soluciones de nuestra filosofía serán también soluciones factibles para otros pueblos, y ésta facticidad se encontrará en lo que de común tengamos con esos otros pueblos, en lo humano, en nuestra participación con esa circunstancia más amplia a la que hemos llamado humanidad. Tendremos que partir de lo que nos es más próximo, de la circunstancia americana, poniendo en claro lo que como americanos somos, los problemas que como tales tenemos. Pero siempre conscientes de que éstos son los límites que nos impiden alcanzar la verdad válida para todos los hombres. Pero tampoco debemos olvidar que dichos límites son inherentes a todos los hombres; de donde podemos concluir que el límite de nuestras ambiciones y el conocimiento de tal límite será también el conocimiento de los límites de todo hombre. Necesitamos conocer nuestros límites, la circunstancia americana, para que a partir de ellos podamos conocer cuál puede ser nuestra aportación a los problemas del hombre en general, a la cultura universal”. Leopoldo Zea, “En torno a una filosofía americana”, en: *Cuadernos Americanos*, (1942)..., edición digital.

originalidad y autenticidad a cualquier intento de filosofar que no sea el europeo, otras pretenden que el esfuerzo filosófico en Iberoamérica debe proponerse como objetivo final formular una filosofía iberoamericana. Rechaza ambas posiciones y asienta que el propósito no debe ser buscar una filosofía peculiar, sino reflexionar sobre lo peculiar de los problemas iberoamericanos, pues sólo a través de lo iberoamericano podrán llegar a originar un discurso propiamente filosófico. Sin embargo, para otros, acentuar lo iberoamericano implica disminuir su valor como filosofía. Cree que en adelante el debate filosófico debe centrarse en torno a dos concepciones de la filosofía que se presentan como opuestas: filosofía considerada como un conjunto de temas de carácter general o universal y la filosofía como una filosofía de lo concreto, circunstancial, defendida ésta última por el historicismo orteguiano y consecuentemente por Zea. Desde una filosofía antropológica humanista, el filósofo mexicano afirma – como se explica con amplitud líneas arriba- que lo universal viene del referente humano y no de la abstracción que lo olvida; para él la filosofía latinoamericana es una reflexión filosófica que se consigue a través de un referente situado y concreto.

Se observa -dado sus resultados- que las polémicas de Zea con algunos de sus contemporáneos resultaron enriquecedoras, al permitirle profundizar planteamientos nodales de su pensamiento, que desde un principio iba delineando como aspectos fundamentales de su filosofar. Desde principios de los años cuarenta hasta finales de los setenta, casi todos los filósofos latinoamericanos plantean y responden estas preguntas vitales para el genuino pensamiento hispanoamericano.³⁴⁷ Y según testimonio de Tzvi Medin, la persistente polémica de los años sesenta sobre la existencia o no de la filosofía latinoamericana no sólo desaparece sino que hasta es considerada como inmadura.³⁴⁸ Empero, el concepto de filosofía latinoamericana en comparación con la del resto del mundo continúa en proceso de examen bajo la perspectiva de un diálogo con las diferencias con la filosofía europea y con la realidad latinoamericana. Entre varios latinoamericanos sigue persistiendo la seguridad y certeza de la existencia de una filosofía latinoamericana.³⁴⁹ Tanto en México como en otros países, los pensadores

³⁴⁷ Ello, pese a que el propio Zea recuerda que después de varios años de polémica y debate, en 1959 un grupo de filósofos latinoamericanos se reúne por sexta vez y en esa reunión como en las anteriores se volvió a plantear la interrogante: ¿existe una filosofía latinoamericana?. Y con buen criterio se decide no volver a plantear jamás tal pregunta, por ser una pregunta ociosa. Ya que la misma interrogante, la misma preocupación y el afán por darle respuesta era ya una forma de reflexionar filosóficamente. Leopoldo Zea, *La filosofía latinoamericana...*, p. 27.

³⁴⁸ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana...*, p.43.

³⁴⁹ Esto se observa en eventos académicos e intelectuales posteriores como en el Primer Congreso de Filosofía Iberoamericana, celebrado entre los días 21 y 26 de septiembre de 1998 en Cáceres y Madrid, España, bajo los auspicios de diversas instituciones españolas y latinoamericanas. En una parte de su participación en ese evento, Zea, recuerda lo siguiente: “Mi maestro José Gaos, transterrado español —como gustaba ser llamado en lugar de desterrado—, hablaba de pensamiento iberoamericano. ‘No me atrevo a llamar filosofía a lo que hacemos en Iberoamérica. Espero que ustedes se

latinoamericanos pasan del interés inicial por las particulares filosofía y cultura nacionales a cuestiones más generales acerca de la posibilidad de una filosofía latinoamericana continental, luchando casi todos ellos contra el carácter imitativo.

Dentro de este contexto, desde los años cuarenta y por lo menos hasta principios de los noventa, Zea examina las relaciones entre los pensamientos europeo y latinoamericano, la crisis de la cultura occidental, el tema concerniente a la posibilidad, de una genuina filosofía latinoamericana y de su particularidad-universalidad; el problema de la imitación y el de la dependencia y liberación, entre otros más. Sus obras revitalizan también el interés en filósofos contemporáneos suyos por estos temas de los que se presentan una extensa variedad de soluciones sin llegar a un acuerdo definitivo entre ellos. Algunos nuevos impulsos a este problema son proporcionados por la muy original filosofía y teología latinoamericana de la liberación, la cual evoluciona a principios de los años setenta como consecuencia de un interés cada vez mayor en las ideas de la izquierda en Latinoamérica influidas por las ideas marxistas y varios acontecimientos políticos y sociales de los que destaca la revolución cubana iniciada en 1959. Se observa a grandes rasgos que los filósofos de esta corriente critican el eurocentrismo y las tendencias imitativas existentes entre los pensadores hispanoamericanos; sin embargo, la idea de la liberación se convierte en el problema más importante de toda la filosofía latinoamericana en los años setenta.³⁵⁰ La originalidad del pensamiento zeiano proviene y se mantiene por surgir enraizado en la realidad iberoamericana, por permanecer en constante diálogo con un referente humano concreto, por preferir, en fin, la contextualización intercultural a la abstracción teórica. Obviamente, esto, en el entendido de que la fuerza y originalidad de su filosofar se hace sólo inteligible en el contexto de la gestación de la filosofía de la liberación.

Hoy en día ya casi nadie acusa a los filósofos latinoamericanos de falta de originalidad, autenticidad o de incapacidad de filosofar a causa de deficiencia mental o del clima imperante en sus

atrevan a hacerlo'. Ahora esto no es atrevimiento, es un hecho contundente, tan contundente como se hizo en el inicio del filosofar por excelencia en Grecia: los presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles hicieron de los problemas del hombre común y corriente filosofar, reflexión, para resolverlos de una vez y para siempre".

³⁵⁰ La filosofía de la liberación se basa en el concepto de dependencia; surge como un efecto de la real dependencia económica, cultural, religiosa y filosófico-ontológica de Latinoamérica. De esta corriente destaca Enrique Dussel, quien considera que la filosofía latinoamericana debe interpretar la voz de su propia América. El filósofo argentino ha desarrollado una serie de reflexiones bajo el tema de Filosofía de la liberación, ha sostenido la posibilidad de filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y coloniales, en una formación social periférica, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, si se descubre otro discurso. Este discurso nuevo sería a la vez el pensamiento de la praxis de la liberación y la crítica radical, destructiva, de la situación dominante. La idea de la liberación se convierte en el problema más importante de toda la filosofía latinoamericana en los años setenta, habiendo sido discutida no sólo por los filósofos de la liberación sino también por filósofos marxistas, católicos tradicionales, analíticos y fenomenólogos. En su fase avanzada, la filosofía de la liberación se concentra en el análisis metodológico de las expresiones filosóficas y políticas, revisando algunos de sus fundamentos.

respectivos países, pues también merecen ocupar un lugar en la filosofía mundial. Ya en este tiempo los filósofos latinoamericanos ya han desarrollado un destino común en cuanto a su situación latinoamericana común y han puesto de manifiesto una perceptible similitud en sus esfuerzos individuales. A decir de Zea, pese a que en Latinoamérica sigue privando el subdesarrollo, en la actualidad ya se cuenta con una tradición filosófica importante y con una filosofía propia que tiene un carácter universal, aunque lamentablemente ésta siga siendo víctima de la falta de un reconocimiento por parte de los países centrales. El trabajo filosófico en México y Latinoamérica, se fue enriqueciendo y diversificando con el tiempo gracias al trabajo y al esfuerzo por seguir dialogando de los propios pensadores latinoamericanos a través de diversos medios como los coloquios y congresos en los que a partir de la década de 1970 se empezó a plantear la filosofía americana como una filosofía de la liberación.³⁵¹ Pero, en virtud de las diversas formas de abordar y concebir tanto a la filosofía como a la posible liberación, muchos de ellos consideraron que no podía hablarse de una corriente unitaria y renunciaron al término “liberación”; en cambio, otros, como el Leopoldo Zea y Enrique Dussel, lo siguieron empleando como fundamental en su pensamiento y obra. De esta manera es como la continuidad del trabajo filosófico ha permitido la diversificación y el enriquecimiento de los temas referentes a la filosofía latinoamericana, abordados por Zea y otros filósofos latinoamericanos. Según testimonio del filósofo Gabriel Vargas: “hoy puede ser discutible el enfoque historicista (a condición de que nos pongamos de acuerdo en el sentido que le damos a este término) y también la vía nacionalista que siguió la filosofía en México y Latinoamérica durante los años cincuenta, pero desde mi punto de vista permanecen como válidas las preocupaciones en torno a la dependencia cultural, la interrelación entre filosofía y sociedad, la recuperación histórica de la filosofía, para plantear preocupaciones de hoy y aún el tema de la identidad nacional, a condición de avanzar en una tesis que incorpore la compleja situación del mundo actual”.³⁵²

³⁵¹ Tal es el caso del Primer Coloquio Nacional de Filosofía celebrado en 1975 en la ciudad de Morelia, Michoacán, en el cual se abordaron principalmente tres temas: la filosofía y las ciencias sociales, la filosofía y las ciencias naturales y la filosofía actual en América Latina. Una de las aportaciones de este coloquio fue la declaración que hicieron un conjunto de filósofos entre los que se encontraba Zea, Miró Quesada, Roig, Villegas, Dussel y Ardao, a favor de una filosofía de la liberación. Al respecto, en uno de sus trabajos, Miró Quesada refiere que Zea ha “sido el factor de aglutinación más importante en nuestra América de un movimiento en torno a esta filosofía que logra expresarse colectivamente en la “Declaración de Morelia de 1978”.

³⁵² Gabriel Vargas Lozano. “Leopoldo Zea (1912-2004)”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., p.204, testimonios periodísticos. Mas reciente aún, con referencia al tema de la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana, otro evento que llama la atención es el Primer Congreso de Filosofía Iberoamericana, celebrado entre los días 21 y 26 de septiembre de 1998 en Cáceres y Madrid, España; Leopoldo Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, (2000)..., pp.150.

El tema sobre el cuestionamiento de la existencia o posibilidad de una filosofía americana sigue acompañando, pero ya no tanto preocupando a Zea hasta el final de su vida, al considerar lo ineludible e incuestionable de su originalidad y existencia.³⁵³ Por ello, en sus últimas declaraciones, asegura optimista que ya no tenemos que plantearnos más interrogantes respecto a la existencia o posibilidad de una filosofía americana. Mas bien, ahora lo que debemos hacer es asumir la responsabilidad de la respuesta tal y como la está asumiendo la totalidad de los pueblos del mundo, incluido el occidental. Reconoce que gracias al trabajo elaborado a la fecha por él y muchos otros filósofos más, que hoy en día, la temática de nuestra filosofía es ya común a la que le dio origen. Esto implica, para los intelectuales en general y para los filósofos comprometidos con su circunstancia en particular, asumir la responsabilidad del mundo que les ha tocado vivir, sumido en la pobreza, las injusticias sociales y la dependencia, para que esta dialéctica de dominio deje de existir y surja en su lugar la convivencia participativa que abra horizontes de igualdad y libertad, cada vez más amplios, sin más límites que la libertad de los otros, dentro del ámbito de democracia que la misma origine. Así, de acuerdo con la percepción zeiana, en adelante: “La meta es lograr una globalización integradora de nuestras capacidades, sin discriminación de ninguna especie. Con la responsabilidad universal de los dioses sin ser dioses para no empezar siempre de nuevo y haciendo del ingenio que ha originado la extraordinaria ciencia y técnica de nuestro tiempo instrumento al servicio de todo el género humano. Este será el fin de la historia de un repetir y repetir para lograr siempre lo mismo. No el fin de la historia anunciado por el estadounidense Francis Fukuyama,³⁵⁴ el de la opulencia y la historia sin fin de la miseria, sino el fin de la historia anunciado por nuestros Bolívar, Martí, Vasconcelos, Reyes, Rodó, Sarmiento y muchos otros.³⁵⁵ Este –destaca Zea- sigue siendo el reto de nuestro tiempo y el de un filosofar que insiste en hacer patente la ineludible diversidad de lo humano. Y con él, el respeto a la diversidad de sus expresiones. De esta manera, se cuestiona sobre nuestro ser, existencia e identidad, ya no desde el campo de la metafísica o de la ontología, sino simplemente desde el campo de la antropología cultural.

³⁵³ Al respecto viene al caso recordar que al recibir un importante reconocimiento por la Universidad de Atenas en Grecia, (1997), la cuna de la filosofía clásica, Zea destacó de nueva cuenta, la preocupación que compartía con otros filósofos latinoamericanistas, por afirmar la discutida identidad de los latinoamericanos, expresada en la interrogante sobre la originalidad y autenticidad o existencia de una filosofía propia de la región descartada como ajena a un filosofar por excelencia. Ídem.

³⁵⁴ Zea menciona que tanto Francis Fukuyama (*El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992) como Samuel Phillips Huntington, (*El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, 1ª. edic.1996) inician la defensa de la democracia estadounidense, considerada por ellos como la democracia por excelencia y el sistema por ella impulsada y visto en 1989 como el absoluto triunfador de la Guerra Fría. Leopoldo Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, (2000)..., pp.150, 152. Ídem.

³⁵⁵ Ídem.

³⁵⁶ De acuerdo con esa idea, en Zea hacer filosofía en nuestros días no es ya hacer metafísica, ética o estética, ni estar al día acerca de lo que sobre esto se hace en Europa y Estados Unidos. La problemática de nuestra filosofía es la misma de la filosofía del mundo occidental. No se trata de buscar el bien por excelencia, ni el ser metafísico, sino de convivir con los otros, nuestros semejantes, con sus diversas e ineludibles expresiones. Se trata de compartir lo que juntos han hecho en la larga historia de dominación imperial. Esta preocupación no está reñida con la lógica, la epistemología y la técnica virtual de nuestro tiempo. Porque cuanto más capaces seamos de conocer y actuar sobre nuestra realidad como naturaleza y de relacionarnos con los otros sin manipularlos, más posibles serán las utopías. “La problemática de la filosofía de nuestro tiempo, y por ende de la nuestra, es la de enfrentar las resistencias a la posibilidad de hacer realidad la utopía de una Nación de naciones y una Raza que no es raza, sino la capacidad para convivir en la diversidad de nuestros semejantes”.³⁵⁷

Se puede deducir que aunque el pensamiento de Zea goza de cierto reconocimiento, su análisis –como el de muchos otros- debe continuar; en especial cuando no ha sido comprendido en su totalidad, incluso por algunos de sus estudiosos. Por ello sigue siendo un reto su interpretación a la luz de una necesaria mayor objetividad, tanto en sus planteamientos teóricos como en su mismo método para su elaboración.³⁵⁸ Con seguidores, críticos y desacreditadores, la obra zeiana queda a nuestro alcance para

³⁵⁶ “A la pregunta no metafísica sino antropológica sobre el ser, referente a nuestra diversa identidad, podemos contestar: Somos expresión de ese peculiar género, creado como el más indefenso ente del mundo animal, género al que su creador, quizá sin proponérselo, dio una pizca de su poder, como la capacidad de pensar, razonar, y al hacerlo responsabilizarse de sí mismo. Un ente libre como su creador, pero responsable de la libertad de los otros, sus semejantes. La libertad con responsabilidad que obliga a renovarla cada día para que no se pierda. Es la chispa divina en la que insistió la filosofía griega entre un ente limitado por la naturaleza de su origen, el animal. Chispa que ha originado las maravillas de la técnica y la ciencia de nuestro tiempo y que para mantener su crecimiento debe compartir sus frutos con todas cada una de las gentes de esta peculiar especie. Este es nuestro reto, el reto de una filosofía de cuya existencia y posibilidad veníamos hablando hace algún tiempo”. Leopoldo Zea, “Filosofar desde Latinoamérica: filosofar de excelencia”, (2001), en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, (2003), edición digital.

³⁵⁷ *Idem.*

³⁵⁸ Como se ha venido asentando en este trabajo, en la década de 1940 el pensamiento zeiano, es motivado por problemas ajenos a los que tradicionalmente se venían abordando por la filosofía europea considerada por varios como el “filosofar por excelencia”, con referencia obvia al abordaje de temas abstractos, generales o universales de interés para todo ser humano. Esto le lleva de nueva cuenta a replantearse en la última década del siglo XX el para qué y el sentido de su filosofía. Habiendo sido testigo de importantes acontecimientos acaecidos a lo largo del siglo XX, hace un balance de su propia obra a la luz de dichos eventos históricos. Así trata de ver esta historia en sus múltiples expresiones: políticas, sociales, culturales; participa en los debates, los planteamientos políticos y sociales dados en esa centuria. Reflexiona y se pregunta sobre su filosofía y su objeto de filosofar, sobre su validez, pertinencia y alcance. “Pero, ¿esto es filosófico? ¿Es filosófico preguntarse por un ente tan concreto y tan paradójicamente abstracto como el mexicano y el latinoamericano? ¿Es filosófico preguntarse si existe o es posible una filosofía mexicana o latinoamericana? Pero si no lo es, ¿qué es lo que estaba haciendo? Esto es sociología, política, historia simple, psicología, periodismo, pero no (es) filosofía, se me replica. Leopoldo Zea, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender...*, p.17. Un experto estadounidense opina al respecto: “la filosofía de la historia que viene intentando Zea es mala filosofía y peor historia”. *Idem.* No sólo se le cuestiona su filosofar sino también su metodología usada para ello. “También se me replica respecto del método: ¿qué método usa Zea? Zea se sirve de todo sin dar prioridad a un método, fenomenológico, existencialista, analítico, marxista y

su evaluación y revalorización desde los diferentes enfoques, perspectiva e intereses, pero sobre todo desde un estudio serio y propositivo, cuyo fin sea recuperar, continuar y enriquecer aquellos elementos teóricos y reflexivos acerca del estudio sobre el ser latinoamericano y sobre todo sobre el ser humano, con el fin de comprendernos y autocomprendernos para juntos construir un mundo mejor para todos, que al fin y al cabo es el sueño que Zea comparte con muchos de los que le precedieron, de sus contemporáneos y de las nuevas generaciones que están emergiendo bajo las mismas preocupaciones. A decir de Jorge Ruedas “El pensamiento de Leopoldo Zea ha tenido críticos, desde hace mucho, dentro y fuera del país. Y esto honra su pensamiento. Y Zea, en libros como *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1974), ha respondido a sus críticos ostentando su verdad no como la única posible, sino como aquella en que crece y que le cumple defender. La discusión de las ideas siempre enriquece, tanto a quien cuestiona como a quien defiende su posición”.³⁵⁹

Por su parte, Horacio Cerutti, al referirse al horizonte de la labor académica en el rubro de la investigación de Zea, recuerda que el filósofo mexicano persigue tanto en la teoría como en la práctica reivindicar nuestra historia latinoamericana y el reconocimiento de la igualdad esencial que los estudios latinoamericanistas tienen frente a todos los demás estudios. Sus compromisos desde el campo de la investigación y su labor docente, trascienden hacia un mejor conocimiento y comprensión de nuestra realidad. Por eso es que hoy en día, casi todos coinciden en que su obra consiste en cultivar el conocimiento sobre América Latina y lo latinoamericano en el contexto mundial, en constituirlo en sujeto de autoconocimiento como condición para concretar su integración. Por lo mismo, es que su constante llamado al encuentro de América Latina consigo misma es uno de las principales propuestas y logros al mismo tiempo, toda vez que su misión se orienta a develar su encubrimiento, revalorar y demostrar la existencia de una cultura americana y la posibilidad de averiguar su sentido. De esta manera, los resultados de sus trabajos tienen propósitos muy bien acotados: contribuir, mediante el conocimiento, a la unidad latinoamericana y demostrar que el hombre americano es un hombre “sin más” y por lo tanto con los mismos derechos que los habitantes de otras latitudes privilegiadas para

con ello cae e ineludibles contradicciones. Desde este punto de vista político en el que necesariamente caían estas preocupaciones (se me acusaba) de reaccionario o comunista. De lacayo del imperialismo y fascista y al mismo tiempo de subversor tercermundista. Algunas personas dijeron que encontraban mis trabajos irritantes. Además mis interpretaciones sobre la realidad no eran asunto del filosofar por excelencia”. *Ídem*. Consúltense también: Mario Magallón Anaya, “La filosofía de Leopoldo Zea: una filosofía en la historia”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., pp.162-175.

³⁵⁹ Jorge Ruedas de la Serna, “El maestro Zea: un visionario”, en *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 2003, p.213.

gozar de los avances de la civilización científicos, tecnológicos, culturales y de cualquier otro tipo.³⁶⁰ También destaca tanto el derecho como la responsabilidad del latinoamericano a contribuir con sus propias creaciones al desarrollo de una cultura mundial, con la ventaja como lo destaca el maestro mexicano José Vasconcelos, y otros más, de haber sido producto del mestizaje de varias razas y culturas, diversidad que constituye el meollo de la identidad del latinoamericano y posibilita su enriquecimiento y fecundación, por lo que, “no inventar en América es errar”.³⁶¹

Finalmente y para concluir esta parte del trabajo, se puede decir que el gran mérito de Zea es el haber conseguido concretar la propuesta y proyecto de establecer una filosofía latinoamericana como posible, que, de cierta manera, ya venía delineándose por pensadores mexicano-latinoamericanos que le antecedieron, así como también por contemporáneos suyos con la misma o parecida preocupación. De ahí su recuperación del pensamiento precursor independentista del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX que indaga sobre lo propio circunstancial (Caso, Vasconcelos, Ramos), hasta conocer a su maestro José Gaos, quien ejerce una gran influencia en el rumbo que toma su vida y obra. Zea concibe una filosofía mexicana-latinoamericana como novedosa hipótesis, conducido de la mano de su maestro Gaos, tras rastrear los presupuestos y desenvolvimiento cultural de nuestra América, de manera crítica. Se trata de construir una nueva, auténtica y original filosofía desde la perspectiva americanista, y en eso descansa precisamente, el aporte de su pensamiento concretado en su obra escrita: la crítica filosófica que articula su concepción después de hacer un recuento histórico-crítico y reflexivo del pasado y presente del ser latinoamericano y de Latinoamérica. Se trata de establecer y así queda logrado filosóficamente, la constitución del objeto Latinoamérica a investigar en lo que la constituye como tal. Determinación de una circunstancia concreta; aprehender una circunstancia determinada en torno de la cual se adquiere, se tiene conciencia. Ello da lugar a una filosofía latinoamericana, fundamentada sobre la base del compromiso filosófico que implica desentrañarlo en función de conocerlo y explicarlo.³⁶² “¿Por qué latinoamericana se decía si la filosofía es universal?, a lo que Zea contesta porque la universalidad implica particularidades, que profundizadas en su caracterización, desentrañadas para

³⁶⁰ Erner Altmann, “El latinoamericanismo universal de Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.208, testimonios periodísticos.

³⁶¹ Horacio Cerutti Guldberg, “Pensador ¿incómodo?”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., p.123.

³⁶² José Luis Balcárcel Ordóñez, “La filosofía de Zea, propuesta fundamental primigenia”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.115

explicárselas y explicarlas se trascienden, o se hacen trascender en su universalidad. Lo latinoamericano es universal, ¿o no?”³⁶³

CAPITULO 4. LA FILOSOFIA HUMANISTA Y UNIVERSALISTA ZEIANA.

4.1. DE UNA FILOSOFÍA AMERICANA HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA FILOSOFÍA UNIVERSAL

Como se ha venido estipulando hasta aquí, la filosofía de Leopoldo Zea centra su preocupación fundamental en el logro de una asimilación y toma de conciencia sobre la realidad dependiente americana, a partir de sí misma y con relación al contexto universal humano, para poder caminar hacia su liberación. Y precisamente, por tener esa finalidad y características diferentes a la filosofía tradicional europea, difundida como la filosofía por excelencia o “verdadera” es que desde su surgimiento ha sufrido todo tipo de denostaciones y desacreditaciones por propios y extraños. Zea mismo, de manera constante se ha referido a esta situación, pero siempre con convicción y argumentos propios establece con claridad la defensa y el derecho a existir de tal filosofía que es también su filosofía, pues tiene muy claro que el problema de la filosofía en América es precisamente la conciencia de que su existencia es una existencia marginal. Los defensores de la filosofía europea arguyen que la filosofía es universal y abstracta porque los problemas que aborda son de este tipo, por consecuencia ven a la latinoamericana como una mera ideología, por localista, regionalista o particularista, es decir, porque trata problemas propios de la región latinoamericana y de otros países semejantes a este continente como es el caso de la dependencia.

Sin embargo, el pensamiento zeiano como se ha venido demostrando, no se estanca de ninguna manera en hacer su reflexión sobre su realidad inmediata, aunque sí parte de ella (México), pero esta reflexión a medida que va evolucionando va también expandiéndose prácticamente a toda la humanidad con su propuesta de una filosofía “sin más”, a la que se ha venido aludiendo a lo largo de este trabajo. Uno de sus argumentos de peso empleados por Zea es aquel que partiendo de la idea de que todo lo que nos rodea es un inmenso conjunto de peculiaridades distintas y la “latinoamericana es filosofía que está empeñada en alcanzar la universalidad a partir de la propia ineludible identidad, de la

³⁶³*Ibidem.*, p.116.

peculiaridad de sus expresiones”.³⁶⁴ Es así filosofía inmersa en la historia, en el hombre concreto y con su circunstancia, una filosofía del hombre y para el hombre, que busca sus propias respuestas y que, por ende, enfrenta el discurso magistral heredado de la filosofía occidental, discurso opresivo e imperial, con una verdad también universal dispuesta a comprender las diversas expresiones de lo humano, discurso fundamentalmente libertario e igualitario, por lo tanto, que puede llamar, siempre al proceso histórico del descubrimiento y conquista, desencuentro de culturas que comprende que la yuxtaposición de la cultura europea sobre la americana, permite entender dentro de la historia de las ideas americanas diversos proyectos propios, ya no europeos: el proyecto liberador, con dos enfoques, el conservador y el civilizador; el proyecto asuntivo que recupera la realidad americana y la asume –*aufhebung* hegeliano- y el proyectos libertario que concluye en el igualitario, que discute y supera la calificación de bárbara impuesta a nuestra América, una región que pide ser reconocida como lo que es, ya que desde hace tiempo ha venido tomando conciencia de sí, de su propia humanidad como tal. Así de acuerdo con el pensamiento zeiano, la filosofía “sin más” o la del hombre “sin más” se convierte en la filosofía de la liberación. “La filosofía propia de esta nuestra América. La filosofía como toma de conciencia de nuestra realidad; la filosofía también como conciencia de posibilidades de una praxis, que ha de servir no para nuevas formas de dominación, sino de liberación. Filosofía de la liberación versus filosofía de dominación. Pero no para nuevos enfrentamientos, sino para que éstos sean innecesarios. Filosofía, también, que haga de la naturaleza un instrumento del hombre, pero no del hombre instrumento de otros hombres”.³⁶⁵

Para Zea, la filosofía, como producto humano de conocimiento, explicación, reflexión y diálogo, participa de esta característica esencial de lo humano; la filosofía es conciencia de conciencia, al emerger en todos los enfrentamientos problemáticos del hombre con su realidad concreta, toda vez que ve en la filosofía esencialmente una respuesta vital a la problemática existencial, respuesta en busca de solución y no una mera consecuencia de la misma. Bajo esta visión se puede concebir a la filosofía zeiana como una filosofía comprometida con su realidad; es decir, con su época; tiempo y circunstancia particular. La filosofía es también -como en el pasado-: ideología y ética; una actitud responsable y comprometida al enfrentar los problemas que se nos presenten en búsqueda de soluciones cuyas respuestas no sólo habrán de ser filosóficas, sino que obviamente que habrán de ser de distinto tipo, según el problema planteado. Entonces, la filosofía es un medio y no un fin para servir al

³⁶⁴ Lupe Rumazo, “Rostros de Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p.99.

³⁶⁵ *Ibidem.*, pp.106-107.

hombre en su afán de entender este mundo y a la vez, un instrumento para buscar soluciones a los variados y numerosos problemas que se le presentan en su vida cotidiana. En el pensamiento zeiano no se trata de filosofar por filosofar, como tampoco se trata de conocer por conocer o de historiar por historiar, ya que eso para el filósofo mexicano no tiene sentido alguno. Zea busca conocer, comprender, interpretar y proponer desde el campo de la filosofía, soluciones a su realidad concreta que le ha tocado vivir. Así lo va sosteniendo en varias de sus obras, como en *América como conciencia*(1953) y en *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993). No obstante, reconoce y respeta el que algunos filósofos piensen que la filosofía sólo debe reflexionar y cuestionar todo lo existente, sin hacer propuestas alternativas a problemas propios del hombre, porque entonces –piensan- dejaría de serlo. Por ende, llaman “filosofía comprometida” a la que se hace en América Latina y a sus filósofos pensadores, porque no sólo creen sino que actúan de acuerdo a lo que están pensando. Este es el caso de Zea, para quien es esencial el desarrollo de una filosofía comprometida y militante que ponga el acento en el hombre en su vida social, política y cultural en general. Contrario a la opinión de otros filósofos latinoamericanos, Zea piensa que una auténtica filosofía iberoamericana, americana o, más específicamente latinoamericana, no ha de surgir solamente luego de una reestructuración revolucionaria, social, económica y política, sino que en realidad deberá ser la base previa de dicha revolución. Por consecuencia, piensa que si algo caracteriza al pensamiento en Latinoamérica es su preocupación por captar la llamada esencia de lo americano, tanto en su expresión histórica y cultural, como en su expresión ontológica. Esto no quiere decir en Zea que no reconozca la existencia de un pensamiento más preocupado por los grandes temas de la filosofía universal; está consciente de ello y sabe y reconoce además, la existencia de figuras destacadas en América que dedican su reflexión filosófica a esos temas. Sin embargo, para él, lo importante para comprender mejor la historia de la cultura americana es precisamente el pensamiento que ha hecho de América el centro de sus preocupaciones. Este filosofar, a diferencia de la llamada filosofía universal, tiene como punto de partida la pregunta por lo concreto, lo peculiar, por lo original en América. Sus grandes temas los forman preguntas sobre la posibilidad de una cultura americana, sobre la posibilidad de una filosofía americana, sobre la esencia del hombre americano.

Como a Zea, a nuestros pensadores, filósofos y ensayistas de lo americano, les preocupa comprender más lo concreto que lo universal, es decir, lo que caracteriza a la cultura americana, lo propio del hombre americano. La originalidad de América y del hombre americano es el tema de este pensamiento; tema que, acertadamente explica Zea, no ha preocupado a la llamada filosofía universal

que parte del supuesto de su universalidad; los grandes filósofos griegos, medievales, modernos o contemporáneos de la cultura europea, no se preocupan por lo original, lo peculiar de sus culturas, ya que consideran a éstas, y al hombre que las crea, como lo universal por excelencia. Plausiblemente, estos últimos años, y como consecuencia de una serie de crisis, la filosofía europea también está preocupándose por reflexionar sobre su realidad concreta, asumiendo una nueva actitud de apertura y reconocimiento de las otras culturas, tal es el caso del historicismo y el existencialismo, expresiones de este filosofar. A decir de Zea, si algo caracteriza a la preocupación por lo americano es, precisamente, esta conciencia de la accidentalidad de nuestra cultura y nuestro ser. Precisamente, la pregunta por la peculiaridad de la cultura y el hombre en América tiene como punto de partida esta conciencia de lo accidental. El americano, a diferencia del europeo, nunca se ha sentido universal, de ahí que su preocupación ha sido incorporarse a lo universal. Aunque parezca una paradoja, esa misma pregunta por lo que le es peculiar, es una pregunta que tiende al conocimiento de lo que tiene de universal, es decir, de común con todos los hombres. Así que, en realidad, la peculiaridad buscada es la de su humanidad, la de aquello que le hace ser un hombre entre hombres; no el hombre por excelencia, sino el hombre concreto, el hombre de carne y hueso que es, y sólo puede ser, el hombre en cualquier lugar del mundo, con independencia de su situación o, mejor dicho, a causa de esa misma situación, que es lo peculiar a todos los hombres.

Desde la perspectiva zeiana, es ésta, precisamente, la misión que se han impuesto el pensamiento y la filosofía latinoamericana. De allí su preocupación nodal por describir y conocer el ser y la cultura del hombre latinoamericano. Conocimiento que no tiende, como equivocadamente se ha pensado, a destacar peculiaridades que hagan de ese ser un ente fuera del mundo sino por el contrario, peculiaridades que lo incorporen a él. Por tanto, sigue estando presente en esta filosofía latinoamericana el problema de la conciencia de que su existencia es marginal. Lamentablemente, una parte importante del pensamiento europeo que ha puesto atención a Latinoamérica no ha podido ver en ella y en sus producciones intelectuales otra cosa que primitivismo (Sepúlveda, Buffon, Hegel, Marx). América, para estas mentes, sigue siendo un mundo nuevo, por hacer, primitivo y en algunos casos hasta inferior. El regateo de que es objeto el mundo latinoamericano explica con claridad la molesta reacción de nuestros pensadores. Este regateo, este poner en duda la humanidad del latinoamericano ha hecho reaccionar a éste mostrando cómo esas peculiaridades, ese modo de ser que parece propio del americano, es un modo de ser universal, propio de cualquier hombre en situaciones semejantes, pues el latinoamericano no es ni más ni menos que un hombre como otro cualquiera. El haber descubierto a

través de la realización de una historia de la filosofía que existen varias filosofías o modos de filosofar con sus relativas y circunstanciales verdades, da pie y justificación a Zea para plantear también como válido, auténtico y original su modo de filosofar y su filosofía propia. De ahí que hable de una filosofía americana o filosofía de lo americano, cuyos temas a tratar serán –según él- precisamente los de esa realidad llamada América, ya que considera que es tan válido reflexionar sobre temas universales como también circunstanciales.

Por ende, plantea que entre los temas a tratar por una posible filosofía americana son temas propios de esa circunstancia, cuyas soluciones –siendo consecuente con su pensamiento- también serán circunstanciales. Además no duda de que este punto de vista sea tan legítimo como el primero, y válido como tema filosófico. Como todos los demás, los americanos también tienen una serie de problemas que sólo se dan en su circunstancia y que, por lo mismo, preocupan al propio americano, quien se ve en la necesidad de buscar su solución. De ahí que el planteamiento de tales problemas no tiene por qué menguar el carácter filosófico de la filosofía americana; porque, con apoyo en la historia de la filosofía misma, la filosofía trata de resolver los problemas que se plantean el hombre en su existencia, sean estos concretos, circunstanciales, generales o abstractos. Además para Zea, los problemas del americano, no pueden ser otros más que aquellos con los que continuamente está tropezando y que, por lo tanto, le afectan en demasía. De esos temas, para él hay uno que destaca por su importancia: el de la convivencia, el de su relación con el otro, es decir el tema de la sociedad; por eso es que uno de los problemas que más preocupan al ser humano de cualquier especie racial o cultural es el problema del otro, el problema de cómo situarse ante y frente a su semejante; el problema de cómo no ser estorbado por el otro, de no chocar con él o enfrentarse a él, en fin, el problema de la alteridad y de la diferencia. Problema que según Zea, encuentra su solución en dos disciplinas filosóficas: la ética y la política.³⁶⁶ Por ello, percibe que cuando la teoría no sirve a la práctica, sino que es la práctica la que se ve forzada a teorizar sobre sí misma, sus resultados son los de la política de la violencia que amenaza destruir toda cultura. Así, concluye que uno de los problemas a resolver por una posible filosofía americana o de lo americano, deberá ser el problema de cómo ordenar la convivencia del hombre americano. Y así lo que es un problema particular, un problema americano será, al resolverse, solución parcialmente generalizada a toda la humanidad, y esta generalización estará en lo que de humano tiene el hombre de este continente.

³⁶⁶Temas que posteriormente de la década de 1970 hasta la actualidad, ha venido trabajando el filósofo argentino-mexicano, Enrique Dussel.

Esta preocupación por lo humano más que por lo mexicano, latinoamericano o americano, ha propiciado con justa razón, que a la filosofía zeiana se le conozca como una filosofía humanista y universalista, una filosofía antropológica, del hombre y para el hombre, mediante la cual éste se pregunta por su realidad concreta, por el aquí y el ahora, en un intento de comprenderla, interpretarla y buscar soluciones concretas a sus problemas particulares. Es una filosofía que centra su reflexión en el ser humano en su humanidad y sus problemas vivenciales, con la finalidad de buscarles una solución para que este camine hacia una vida mejor, más plena de manera integral, material y espiritualmente hablando. Ideas que se pueden encontrar a lo largo de toda su obra filosófica y en forma concluyente en su libro *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender (1993)*, cuando asienta que son precisamente los problemas concretos del ser humano los que llevan a una identificación de las cuestiones éticas y a la aclaración de supuestos fundamentales. Esto no es otra cosa que una reformatión actualizada de los problemas esenciales del ser humano.³⁶⁷

Según Zea, la filosofía como toda obra humana debe participar del carácter esencial de lo humano, en donde la esencia de lo humano, aquello por lo cual un hombre es un hombre, es la historia, Zea lo explica de la siguiente manera. Concibe al hombre como un ente histórico, es decir, un ente cuya esencia es el cambio, por ende, el hombre de hoy no es el mismo de ayer ni tampoco será el de mañana, porque siempre se encuentra situado en una determinada circunstancia que se le presenta siempre como problema: cómo vivir su circunstancia. Para vivir, para existir, tiene que modificar su contexto vivencial. Tiene que adaptar dicha circunstancia a su vida, y adaptar su vida a su circunstancia. La realidad vivencial se presenta como obstáculo; pero ella misma ofrece los medios para salvar tal obstáculo. Es a la vez problema y solución. Su filosofía humanista se centra pues en el ser humano, en el hombre, al que concibe como un ser histórico al estudiarlo en su contexto, en su tiempo-espacio y circunstancia concreta en que vive. Es una filosofía que, además, toma en cuenta no sólo al hombre individual, sino y sobre todo, al ente social. Al tomar en cuenta esos condicionantes o factores circunstanciales, hace referencia al hombre mexicano-latinoamericano y después al hombre en general. De ahí que la preocupación por la autenticidad y originalidad en el modo de pensar-actuar de ese hombre y la preocupación de buscar su liberación con responsabilidad y compromiso, son dos aspectos nodales de su pensamiento, que lo llevan a plantear de manera inductiva, una filosofía de la liberación mexicano-latinoamericana y “sin más” o universal, derivada –como hace notar en líneas anteriores- del

³⁶⁷ Mario Magallón Anaya, “Prólogo”, en Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*. México, UNAM-UAEM, 2004, (1ª edic. 1986), p.15.

análisis de una situación de dependencia y dominio prevaleciente, que incluso, antes de nombrarla como tal, ya está implícita en el mismo punto de partida de su obra intelectual.

Así es como en el pensamiento zeiano se va creando el perspectivismo epistemológico y ontológico de Ortega –como se ve al principio de esta tesis- se convierte en el fundamento teórico filosófico, epistemológico, metodológico y ético, partiendo del reconocimiento de la existencia de personas concretas que viven en una determinada época y espacio, que, por lo mismo, tienen particulares problemas, preocupaciones, sentires, necesidades y aspiraciones. Por ende, su pensamiento mexicano-latinoamericano, que filosofa sobre una realidad común: la dependencia manifestada de distintas maneras, pero que no se queda ahí sino que sigue evolucionando hasta abarcar en medio de un humanismo de carne y hueso, al hombre en general. Desde un principio, como escribe Tzvi Medin, Zea “rechaza toda abstracción, también la del hombre, para hablarnos en cambio de los hombres y de los pueblos concretos, diferentes, con rostros y nombres propios. Para Zea, diría de un modo provocativo, no existe la humanidad sino los seres humanos de carne y hueso. Por ello su latinoamericanismo no conllevó nunca desmedro alguno de otros pueblos y de otras culturas, pero por ello tampoco complementó, en ningún momento, con el desmedro de la propia”.³⁶⁸

Zea parte del historicismo al que va añadiendo nuevos elementos a medida que va profundizando en sus reflexiones para preguntar sobre la existencia de una cultura, un pensamiento, una filosofía iberoamericana. Para dar una respuesta, acude a los pensadores iberoamericanos a través de esas bases teórico-metodológicas historicistas y comienza a recuperar reflexiones originales donde antes parecía que sólo imitaban, aunque teniendo siempre presente que: "la experiencia de lo humano no puede quedar agotada en las experiencias del hombre europeo. Existen otras experiencias y otros puntos de partida para llegar al hombre. Existen otras formas de captación de lo humano".³⁶⁹ Este planteamiento radical le permite postular a la filosofía como verdad histórica y problematizar y contextualizar la pretensión de la filosofía europea de expresar su discurso como magistral, como el modelo del discurso filosófico por excelencia. El ser humano es ante todo para Zea un ente histórico; su esencia está en el cambio; y la filosofía, como producto humano de reflexión y diálogo, participa igualmente en esta característica esencial de lo humano.

De esa manera se explica por qué su discurso filosófico nacido en un inicio bajo el cobijo de la denominada filosofía mexicana-latinoamericana, va rebasando esas fronteras mirando más allá y

³⁶⁸ *Ibidem.*, pp.20-21.

³⁶⁹ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1978. (1ª edic.1952), p.22.

extendiendo su filosofar hacia otras naciones que guardan características semejantes a las nuestras, como sucede con los pueblos de Asia y África, también conocidos como del Tercer Mundo, subdesarrollados o más recientemente, como emergentes, que, antaño sufrieron el colonialismo y hoy son víctimas del neocolonialismo. Este redescubrimiento lo lleva a crear otro concepto más –al que ya se ha aludido de alguna manera en esta investigación- que añade a la estructuración de su discurso, es –como acertadamente destaca Tzvi Medin- un término fundamental de cuño propio conocido como “sin más”, que, utilizado de manera constante en su discurso filosófico y conjugado con otros igualmente básicos para la comprensión de su pensamiento se integra como: liberación cultural “sin más” o filosofía de la liberación cultural “sin más”. Este concepto permite a Zea rebasar la idea de una filosofía latinoamericana de la liberación para abrir esta reflexión a otras partes del mundo que se encuentren en condiciones semejantes. En esto precisamente reside la conceptualización del “sin más”, que otorga a la propuesta zeiana carácter de universalista, buscando vincular lo concreto con lo universal, hecho que constituye una de las grandes preocupaciones del pensamiento zeiano cuya constante es la idea de que “si el punto de partida es lo concreto e individual, la meta será lo universal, aquello que nos identifica como hombres “sin más”, o sea, simplemente como humanos. Hecho que también refleja, que para Zea, la cultura y sus manifestaciones son fundamentales en el devenir de la humanidad, al presentarse de manera particular, a través de las ideas, actitudes y prácticas conductuales específicas. Aquí se manifiesta la idea de un hombre creador de toda cultura como expresión máxima del hombre y del humanismo. Por ello, la de Zea puede concebirse como una filosofía “sin más”, en la que se muestra con claridad su latinoamericanismo universal,³⁷⁰ su humanismo universal, vaya, su actitud ideológica filosófica humanista fundamental, que no es otra cosa más que –como se ha venido manejando en esta investigación- su proyecto futurista cultural universal, su filosofía antropológica, una filosofía del hombre y para el hombre, proyecto de vida que Zea voluntariamente se autoproponió en forma consciente con responsabilidad y compromiso.

Es claro –como se ha venido acotando en esta investigación- que la de Zea es una filosofía de la cultura americana que hace énfasis en el orden político y social latinoamericano, heredera de la filosofía europea, es una filosofía americana como filosofía “sin más”, es decir, una filosofía que busca una identidad propia aspirando a la resolución de nuestros distintos problemas empezando por –para Zea- la cuestión de la identidad a partir de nuestra propia realidad; es, vaya, una filosofía que se

³⁷⁰ Werner Altamann, *Leopoldo Zea: un gran legado para América Latina*, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.214.

preocupa, se responsabiliza y compromete con su sociedad. Porque: “el compromiso en filosofía no se refiere a un convenio interesado, a una obligación contraída a cambio de determinadas ventajas políticas, sociales o económicas; sino al compromiso inevitable que todo hombre, filósofo o no, tiene con su circunstancia, realidad o mundo”.³⁷¹ Filosofía “sin más” –como destaca Tzvi Medin- por el inmenso aporte que hace al pensamiento humanista y porque transita con conciencia plena tanto por una libertad creadora como también, por una ideología empeñada en resolver problemas que nos son más cercanos y urgentes; filosofía necesariamente propia, auténtica y original. Y de un compromiso que responsablemente asumido conduce a la libertad. Filosofía americana que -como vimos en el segundo capítulo de este trabajo-, tiene sus orígenes en Alberdi quien ya la había concebido desde 1840 como: “esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus proceder; republicana en su espíritu y destinos. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos”.³⁷² Y desarrollada por los “precursores del pensamiento latinoamericano –Manuel González Prada, José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Antonio Caso, Pedro Enríquez Ureña, Alfonso Reyes, Ezequiel Martínez Estrada, José Carlos Mariátegui, Eduardo Mallea-, reunidos por Zea en una antología escrita por él.³⁷³ Ellos son señalados por el maestro mexicano como los que inician la toma de conciencia de la realidad de nuestro continente americano, por cierto, sido puesta en entredicho no sólo por extranjeros, sino incluso por algunos americanos. Generación larga de denso pensamiento individual, pero siempre americana, que enlaza a los nacidos a mediados del siglo XIX con los de fin de siglo.

La filosofía americana también es insinuada en sus contornos para la futura concreción justamente de una filosofía americana como filosofía “sin más”, de José Gaos, maestro de Zea, en su magisterio extraordinario a partir de 1938 y puesta específicamente de presente en un ensayo que escribió entre interrogaciones ¿Filosofía “americana”?, en donde planteaba la necesidad de construir una filosofía americana y a partir de la realidad americana, pues existe “un deseo de perseverar en un filosofar en el que uno se encuentra ya...La cuestión no es hacer filosofía española o americana, sino que los españoles o los americanos hagamos filosofía; que si la hacemos, el que sea española o americana se nos dará por añadidura –y aun a pesar nuestro. Americana será la filosofía que americanos hagan sobre su circunstancia, sobre América –todo está en cómo se entienda” “América”,

³⁷¹ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México, Porrúa, 1978. (1ª edic.1952), p.22.

³⁷² Lupe Rumazo. “Rostros de Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.100.

³⁷³ Leopoldo Zea, *Leopoldo Zea, Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo...*, p.142.

en cómo se entienda el americano” su circunstancia”. En este recorrido también está Samuel Ramos, Arturo Ardao y muchos otros.³⁷⁴

En su obra *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1974), Zea hace referencia de nueva cuenta a la preocupación constante “que se encuentra en la totalidad de mis trabajos”: comprender a la filosofía latinoamericana como una filosofía “sin más” derivada de la indagación de una historia de las ideas, e incluso se podría decir, de una historia de la cultura, de nuestra historia como mexicanos, latinoamericanos, americanos y hombres “sin más” Ello le permite afirmar el nivel concreto (mexicano, latinoamericano y americano) pero tendiendo siempre hacia lo universal (“sin más”) desde una particularidad que parte de una realidad latinoamericana propia. En uno de sus trabajos él mismo lanza la pregunta: ¿Filosofía latinoamericana?, y a la vez contesta: “¡No, filosofía sin más”!, que lo latinoamericano se dará ineludiblemente”.³⁷⁵ En su reflexión, Zea parte de la idea de que hay que pensar autoconcientemente "desde la América Latina" con autoconciencia del lugar que ocupamos en la historia mundial. Hay que pensar filosóficamente sobre nuestra realidad, desde nuestra positividad, pero igualmente como dominados, empobrecidos, etc. Hay que pensar de una manera tal que podamos entrar en la discusión con esa comunidad filosófica hegemónica, como excluidos de ella, debemos interpretarla para que nuestros discursos filosóficos propios sean reconocidos como válidos también. En este proceso reflexivo simplemente propone, hay que filosofar “sin más”, para poder acceder a un filosofar y a una filosofía plena y auténtica al responder a las preocupaciones que han dado origen a toda filosofía, las del hombre que se ha caracterizado a través de la historia en estar una y otra vez empeñado en resolver los problemas que le plantea su mundo, un mundo siempre concreto, particular y propio.

He ahí su humanismo universal o filosofía “sin más”, mantenida como una constante en la obra zeiana; como un modelo de interpretación que está más allá del logos dictatorial del etnocentrismo o más bien, eurocentrismo. De esta manera, y desde la postura filosófica zeiana, el discurso de liberación desde la alteridad latinoamericana es un discurso que busca el diálogo, la comunicación universal, el reconocimiento mutuo, con base en la solidaridad y la igualdad entre las plurales identidades culturales. Por su fondo humanístico, ésta filosofía es esbozada por Zea como un proyecto crítico de denuncia de las condiciones de dependencia y de dominación que han negado la humanidad del hombre americano

³⁷⁴ Zea integra esas ideas gaussianas en su libro: *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Lupe Rumazo, “Rostros de Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea* (2004)..., p101

³⁷⁵ Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974., p.21.

y de otras partes del orbe. De ahí que su filosofía es hecha y pensada desde una realidad dependiente donde se encuentran los pueblos que como el nuestro han sufrido la dominación crónica de los países occidentales, de estos pueblos que ven negadas sus pretensiones de libertad e igualdad. Filosofía que tiene como eje central la toma de conciencia encaminada hacia una lucha y una búsqueda de la liberación, contribuyendo de esta manera a forjar una historia más humana.³⁷⁶ Se trata entonces de una filosofía liberadora del hombre, de una filosofía de la liberación que -a decir del propio Zea-, debe tomar en México, Latinoamérica y el Tercer Mundo, su legítima función de lucha por la libertad; es -asegura Tzvi Medin- una filosofía comprometida que se autoconceptúa como condición necesaria para la praxis social y política, como una filosofía de la liberación.³⁷⁷ De ahí que Zea hable de liberación cultural pero después de haber logrado la liberación política: “El maestro insistió en que a la emancipación política debe sucederle una emancipación mental. Las sociedades deben ser garantes de su propio orden y asumir sus propios destinos políticos. El doctor Zea nos mostró cómo enfrentar la desigualdad económica, la deuda impagable, la fuerza represiva que ha querido acallar las voces de lucha por nuestros derechos, sin proponérselo han formado latinoamericanistas, afirmando la posibilidad de integración, hermanados por el mismo sufrimiento”.³⁷⁸ Su pensamiento como puede verse, se sustenta en una filosofía de corte histórico, antropológico, pragmático y humanista, del hombre y para el hombre que, aunque nace como una filosofía mexicana-latinoamericana pretende rebasar sus fronteras y extenderse hacia otros pueblos que tienen características semejantes a los

³⁷⁶Esto se ve con claridad en la obra de Zea: *Dependencia y liberación de la cultura latinoamericana* (1974), -aunque apoyada en las lecturas de otras obras-, en sus dos primeros ensayos: “De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana” y “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”. Temas que desarrolla y retoma constantemente en sus trabajos posteriores. De igual manera, en otras de sus obras como en: *La filosofía americana como una filosofía sin más* (1969), -escrita como respuesta al libro de Augusto Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968)- y en: *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), rechaza al colonialismo cultural y a la enajenación en que viven los pueblos del Tercer Mundo.

³⁷⁷ Zea retoma de la filosofía marxista el concepto de praxis en el sentido de lograr una transformación social benéfica para la humanidad.

³⁷⁸ Poco antes de morir, vuelve a reincidir en su constante preocupación porque México luche contra el mal de la dependencia que lo aqueja uniéndose a los demás países latinoamericanos que comparten un destino común: “México debiera intensificar su economía para no depender ni de Estados Unidos ni de Asia, sino aliarse con América Latina y participar como iguales en una economía mundial”. Y con relación con la Unión Europea, comenta: “Europa necesita de nosotros para su mercado mundial. Estados Unidos también nos necesita. Cuando este país se queda sin mercado en 1989, Europa y Asia están cerradas a sus posibilidades económicas. Los alemanes se las han cerrado. Entonces, lo único que les queda son los países de América Latina. Para que los latinoamericanos puedan consumir, tienen que estar capacitados para ello y compartir el desarrollo económico.... ¿Existe el triunfo del capitalismo? Es lo que algunos llaman la tercera vía: combinar la democracia con la liberación social. no puedo tener tanta libertad sin tomar en cuenta al otro. Somos libres pero comprometidos con la libertad del otro”. Javier Gallindo Ulloa, “Las cosas oscuras no las entiendo: Leopoldo Zea”. (Conversación inédita con el filósofo mexicano), en *El Financiero*. México, miércoles 30 de junio de 2004, p. 41 (Cultural).

nuestros. Si el punto de partida es lo concreto e individual, la meta será lo universal, aquello que nos identifica como hombres “sin más”, dirá Zea. De esta manera es como se pronuncia por una filosofía de la liberación cultural “sin más” con tintes humanistas y universalistas.³⁷⁹

En opinión de Zea, sólo la filosofía puede ser el instrumento de liberación, en cuya base debe estar el diálogo, la comunicación humana. Con esta idea, continúa la marcha dialéctica del pensamiento de Ortega y Gaos, como un pensador preocupado por la libertad del ser humano. De ahí se explica, desde el principio de su filosofar, su búsqueda afanosa de un modelo teórico que permita explicar la realidad, la vida de los latinoamericanos y tienda hacia una filosofía liberadora del hombre. He ahí su humanismo universal, o como también se le conoce su filosofía “sin más”; pues su filosofía no solo aspira ser una filosofía de la historia, de una circunstancia llamada dependencia o Latinoamérica, sino de una filosofía de la liberación del hombre en general, una filosofía humanista, mediante la cual éste se pregunta por su realidad concreta, por el aquí y el ahora, en un intento de buscar también soluciones concretas a sus problemas específicos, propuestas que obviamente no serán de ninguna manera eternas, absolutas, ni universales, sino más bien parciales y efímeras, dependientes del contexto histórico, sobre el que se está reflexionando y que tampoco serán necesariamente de carácter filosófico, sino que pueden ser de índole económico, ético, cultural, político, etc. Considerando la situación de desigualdad y dependencia que sigue viviendo el mundo, Zea nos urge a que tomemos conciencia de esta situación para incorporarnos y contribuir a forjar una historia más humana, conceptualizar la síntesis que supere el eurocentrismo, la desigualdad y la dominación, y contribuir a hacer planteamientos de una nueva humanidad por primera vez universal y a la formación conceptual de un “hombre nuevo”, un nuevo humanismo y una escala de valores que la realidad vaya forjando. Se trata de que reconozcamos y aceptemos los problemas, pero también de recuperar la esperanza en una actitud responsable y comprometida por la liberación de nuestros pueblos en todos los ámbitos.

Zea es un filósofo humanista al proponer -y autopropone- como filósofo consecuente-, como tarea de la filosofía latinoamericana despertar la conciencia de los hombres sobre su historia y su realidad circunstancial, hacer conciencia de su responsabilidad y compromiso de lograr una praxis al servicio de la liberación y así, poder alcanzar un nuevo orden basado en la solidaridad humana mundial. El hombre real es tiempo, historia y contingencia. Si algo puede ser considerado como el eje de la filosofía de Zea es su interés por alcanzar un humanismo concreto; aspecto, en el que coincide con los fundadores del marxismo. El mismo, en una parte de sus escritos, asienta que: “Carlos Marx y

³⁷⁹*Ibidem.*, p.166. Véase también: Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea...*, p.33.

Federico Engels seguirían esta línea hegeliana en lo que ha de ser la realización del verdadero humanismo, un humanismo que ha de abarcar a todos los pueblos, a todos los hombres que lo forman y el derecho de autodeterminación de los pueblos”,³⁸⁰ por ende, destaca que si: “defenderlo es marxista, entonces lo soy...Lo soy cuando estoy de acuerdo con el sentido humanista de una filosofía como la que recojo en la palabra de Carlos Marx y Federico Engels”.³⁸¹ Humanismo que tiene justificación plena en la idea de igualdad-diferencia de los seres humanos: la igualdad apela a nuestra propia humanidad, es decir a nuestra esencia como especie; en tanto que la diferencia se refiere a lo que se puede denominar como accidentes, gracias a los cuales la humanidad, la humanidad se muestra en su rica diversidad: color de piel, clase social, ideología, nacionalidad, etc. Destaca convencido que “los hombres son iguales por la razón, pero extraordinariamente distintos por el uso de la misma”, “es el hombre de carne y hueso, el hombre concreto expresado en cada uno de nosotros, el protagonista de la historia”.³⁸² Bajo esta concepción, Zea siempre está aclarando que la filosofía americana no debe limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su entorno, sino a los de esa circunstancia más amplia, en la cual también estamos insertos como seres humanos que somos, llamada Humanidad, pues al fin de cuentas –afirma- la filosofía en último término trata de resolver los problemas de la humanidad. Así, con una reflexión que define a la filosofía de la liberación, señala que: "la filosofía no se justifica por lo local de sus resultados, sino por la amplitud de sus anhelos. Una filosofía americana no se justificará como tal por lo americano, sino por la amplitud del intento de sus soluciones".³⁸³

Por otra parte, Zea no desliga completamente la circunstancia iberoamericana de la europea; al contrario, siente a Iberoamérica como extensión de la cultura occidental, motivo por el cual juega hoy en día un papel primordial en la proyección global de dicha cultura. Desde un inicio Zea plantea que: "nuestra posible filosofía debe tratar de resolver los problemas que nuestra circunstancia nos plantea".³⁸⁴ Parte de la circunstancia americana es su pasado, pues la historia configura y perfila al ser humano. Su recuperación será ya en sí misma parte de un discurso filosófico iberoamericano. Evoca a Gaos cuando afirma categóricamente que: "americana será la filosofía que americanos, es decir,

³⁸⁰ Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1992, p.11.

³⁸¹ *Ídem*.

³⁸² Leopoldo Zea, *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pp.29-30.

³⁸³ Leopoldo Zea, "II. Cultura y filosofía americanas. 15. El hombre como valor universal", en Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972 (1ª edic.: *Cuadernos Americanos*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), 133 p., edición digital de Hernán Taboada, p.45.

³⁸⁴ Leopoldo Zea, "En torno a una filosofía americana", en: *Cuadernos Americanos*, No. 3, UNAM, México, mayo-junio de 1942, pp.63-78 (Edición digital), p.44.

hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América".³⁸⁵ Zea elabora más este proceso de buscar la universalidad a través de la propia circunstancia. Los mexicanos, nos dice: "nos sabemos, como todos los pueblos de esta América, poseedores de una serie de experiencias humanas originales cuyo análisis podría ir formando los perfiles de un aspecto de lo humano que, posiblemente, no ha sido todavía captado por filosofía alguna".³⁸⁶ Lo mexicano surge así no como una meta, sino como un medio para captar al ser humano. De esta manera, al pretender resolver los problemas del hombre cualquiera que sea su situación en el espacio o en el tiempo, tendremos -en opinión de Zea-, que partir necesariamente de nosotros mismos como hombres que somos, de nuestras circunstancias, nuestros límites, de nuestro ser americanos; al igual que el griego ha partido de una circunstancia llamada Grecia. Pero al igual que él, no podemos limitarnos a quedarnos en tal situación, si nos quedamos será a pesar nuestro, y haremos filosofía americana como el griego ha hecho filosofía griega a pesar suyo. Sólo partiendo de estos supuestos podremos cumplir nuestra misión en el conjunto de la cultura universal, colaborando en ella conscientes de nuestras capacidades y de nuestras incapacidades; de nuestro alcance como miembros de esa comunidad cultural llamada Humanidad, y de nuestros límites como hijos de una circunstancia, que nos es propia y a la cual debemos nuestra personalidad, llamada América.³⁸⁷

Así lo han venido expresando varios pensadores latinoamericanos del pasado y del presente - como se ha venido enfatizando en algunas partes de esta investigación-, con los que Zea ha aprendido y dialogado. Tal es el caso de Samuel Ramos -véase la segunda parte del capítulo 2 de este trabajo-, quien en su obra: *Hacia un nuevo humanismo* (1940) alude a la crisis de los valores humanos que lo lleva a proponer un nuevo humanismo ya no de arriba hacia abajo sino al revés, pues asegura que dicho humanismo a que aspiran los pueblos latinoamericanos y con el cual coincide ya la nueva filosofía europea, es un humanismo de abajo hacia arriba, del hombre concreto situado en circunstancia, hacia el hombre como expresión y sentido de todos los hombres. Es, en función de esta idea de humanismo que se explica la preocupación nacionalista de la cultura de Latinoamérica de Zea y sus contemporáneos. Nacionalismo ajeno al surgido en Europa de acuerdo con el cual era el mundo entero el que tenía que justificar su humanidad ante el individuo o nación que hace su propio modo de ser lo humano o universal por excelencia. El pensamiento latinoamericano que sostiene el nuevo humanismo está en

³⁸⁵ Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, México, Libro-Mex., Editores, S de RL, Biblioteca Mínima Mexicana Vols. 17 y 18, 1955, 2 vol. Con paginación correlativa (1947, 1ª edic. de una parte), p.205. Consúltense también su libro: *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, p.22.

³⁸⁶ *Ídem.*

³⁸⁷ Leopoldo Zea, "En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos...*, pp.63-78.

contra de este criterio. La norma del nacionalismo –dice Ramos- debe ser acendrar nuestra vida propia sin menoscabo de acercarla al plano de las normas universales. Empero, nuestra vida espiritual debe huir igualmente de la cultura universal sin raíces en México, como también de un mexicanismo pintoresco y sin universalidad. La cultura europea ha aportado una gran lección al mundo, que debe ser aprendida por los americanos. Ha sido universal en la medida en que ha sido genuina expresión de sí misma, en la medida en que ha expresado culturalmente su propio ser sin afán de ser eso, original ni tampoco temiendo no semejarse a un determinado modelo.³⁸⁸ Entre otros pensadores más que coinciden con estas ideas, están Francisco Romero, quien habla sobre la vocación de la América Latina para la universalidad; Abelardo Villegas, quien alude a la búsqueda sobre lo peculiar, pero como el punto de partida para entrar en comunidad con otros hombres igualmente peculiares;³⁸⁹ el maestro mexicano Justo Sierra, quien afirma que el latinoamericano debe apoyarse en sí mismo, conocerse, para saltar a la anhelada universalidad, señala que hay que ser universales pero sin caer en la abstracción, concretos pero sin limitaciones para llegar a lo universal. Y es también que, partiendo de esta conciencia, signo de la más alta madurez de Latinoamérica que Alfonso Reyes se dirige a los representantes de la cultura europea para reclamar al tribunal de pensadores internacionales su reconocimiento a nuestro derecho a la ciudadanía universal, que en su opinión ya hemos conquistado y para expresarles convencido de que ya “hemos alcanzado la mayoría de edad, muy pronto os habituaréis a contar con nosotros”;³⁹⁰ por su parte, Octavio Paz afirma que: “Somos, por vez, primera en nuestra historia contemporánea de todos los hombres”.³⁹¹ Al lado de esa preocupación por el hombre de México los estudiosos de esta filosofía continúan su preocupación por una circunstancia más amplia como es la americana, tal y como la iniciara Vasconcelos, Edmundo O’Gorman, Antonio Gómez Robledo, y el propio Zea.³⁹²

³⁸⁸ *Ibidem.*, pp.442,444

³⁸⁹ *Ibidem.*, p.445.

³⁹⁰ *Ibidem.*, pp.446-475. En opinión de Zea, pocos pensadores nuestros han tenido la preocupación de Alfonso Reyes por los problemas de América y su cultura. Sin pretensiones filosóficas, pero con el afán propio de toda filosofía, Reyes se plantea a lo largo de su labor pedagógica e intelectual un conjunto de problemas en torno a la Cultura Americana o más estrictamente, en torno a lo que ha llamado la “inteligencia Americana”. Frente a la incomprensión de las mentalidades europeas, ha hecho patente la capacidad creadora de la mente americana. Reyes exige optimista nuestro derecho a que se nos reconozca el derecho a la ciudadanía universal que en su opinión considera ya hemos conquistado, al alcanzar la mayoría de edad en clara referencia al trabajo intelectual que se está haciendo por comprender e incidir sobre lo propio circunstancial en un afán por caminar hacia delante con madurez y conciencia fuera de toda copia e imitación irreflexiva. Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia Americana”, (1936), en Alfonso Reyes, *Última Tule*, México, Imprenta Universitaria, 1942. Tomada de Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, México, Libro-Mex., Editores, S de RL, Biblioteca Mínima Mexicana Vols. 17 y 18, 1955. 2 Vol. Con paginación correlativa (1947, 1ª edic. de una parte), pp. 169-170.

³⁹¹ *Ídem.*

³⁹² Leopoldo Zea, *La filosofía en México...*, p.251--254.

Sin proponérselo desde luego, ni estar consciente de ello, este es –como se ha venido destacando aquí- el pensamiento que una vez más, en Latinoamérica se preocupa, por la búsqueda del ser o identidad del hombre y la cultura; identidad a partir de la cual exige su participación no subordinada en una tarea que considera debe ser propia no sólo de los latinoamericanos sino de todos los hombres y al servicio de su propia humanidad. Este es –en otras palabras- el pensamiento que tiene continuidad, que es continuado y enriquecido en nuestro continente. Y Zea, siendo por decisión propia, todo un discípulo y continuador de esta vena filosófica, propone y se autoimpone la tarea de retomar y desarrollar dicho pensamiento de manera muy consciente, responsable y comprometida. Esfuerzo que logra fructificar con el tiempo y que le otorga un merecido reconocimiento de varios de sus contemporáneos y en general, del mundo académico e intelectual, sin que ello suponga de ninguna manera el abandono del análisis crítico para con su obra. Tal es el caso de Tzvi Medin, Abelardo Villegas, Francisco Miró Quesada,³⁹³ y Luis Villoro, quienes reconocen con justicia, que es precisamente Zea quien funda la corriente filosófica denominada filosofía genuina latinoamericana o filosofía latinoamericanista. Esto lo vislumbró de manera muy temprana el maestro de Zea, José Gaos – véase el segundo apartado de primer capítulo de este trabajo-, cuando después de leer el trabajo del positivismo en México de Zea escribe que en sus obras expresa una filosofía que puede ser propiamente llamada latinoamericana, filosofía auténtica y original deducida de la historia de las ideas de la región, filosofía de la historia; pues sólo se puede aceptar una concepción de la historia de las ideas en la que estas se encuentren vivas, encarnadas en el hombre. Pero, ¿cómo es que Zea pasa de una filosofía de liberación latinoamericana a una filosofía de la liberación “sin más”, transformándola así en una filosofía humanista, liberadora del hombre en general?³⁹⁴ Este paso se puede sintetizar de la

³⁹³El pensamiento de Zea, como acertadamente reconoce Francisco Miró Quesada, posee una notable unidad consistente en “su concepción del hombre como un ser que es, en sí, un valor absoluto y que, por lo tanto, exige la forja de un mundo en el que pueda realizar; en la libertad y la fraternidad todas sus potencialidades; en una palabra, el humanismo”. Abelardo Villegas y Gustavo Escobar. *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas* (Antología), México, Extemporáneos, S.A., Col. Textos Extemporáneos, Serie Sócrates 8, 1983, p. 205. Zea es uno de los principales pilares de la filosofía americanista, sin embargo, sus reflexiones sobre América no constituyen un fin en sí mismas, son tan sólo un punto de partida para una orientación más amplia.

³⁹⁴*Ibidem.*, p.202. Sobre esto, Villegas considera que Leopoldo Zea adopta el historicismo -el circunstancialismo y perspectivismo- orteguiano, cuyos postulados implican que la verdad filosófica posee un valor circunstancial y no una validez universal; sin embargo, el propio Zea, al final de cuentas, considera también que la Filosofía de lo Mexicano debía no sólo lograr una verdad circunstancial válida para los mexicanos, sino también una verdad válida, universalmente, para la humanidad en tanto tal. Esto en opinión de Villegas implica una contradicción lógica en las mismas bases de la filosofía historicista de Zea y por lo tanto, de la Filosofía de lo Mexicano. Pero de manera paradójica considera que es precisamente tal afirmación de Zea la que le da: “un sentido coherente y valioso” en lo que se refiere a su valor filosófico. Es decir que acepta la postulación de una verdad filosófica universal, pero considera que es imposible postularla sobre la base historicista orteguiana. Con todos estos objetivos implícitos en la temática a tratar, pero que también lo trascienden ampliamente, Villegas se dedica al análisis crítico de la filosofía de lo mexicano, examinando lo relevante del tema en las filosofías de

siguiente manera: Una vez que Zea identifica el círculo opresor que se constituye como tal con base en la conformación y difusión de cierta idea sobre la libertad, pero que, en los hechos adopta en realidad nuevas formas de dominación, justifica y proyecta la necesidad de acceder a una verdadera liberación para todos por igual. Con ello articula con nitidez los objetivos de un discurso liberador a partir de una realidad claramente dependiente. En esta tarea autoimpuesta como proyecto de vida, el primer paso que da es la superación del modelo tradicional de la filosofía, consciente de que con la concepción de la universalización de la filosofía no se va a conseguir tan sólo por aludir a un discurso liberador abstracto. Ello, desde luego, como se ha venido planteando, no quiere decir en Zea que interesen filosofías localistas o regionalistas como se pudiera pensar, o sea, una filosofía mexicana o latinoamericana, etc., sino que a partir de estas realidades concretas buscar siempre el elemento humano común, que es el que finalmente otorga a la filosofía su universalidad.

En otras palabras, en Zea, la filosofía sólo se universaliza al hacer del referente humano el centro de la reflexión: "No podemos ya hablar de una filosofía americana a la manera como ayer los filósofos europeos hablaban de una filosofía universal... francesa, inglesa o alemana. Esto es, no se trata ya de formar nuevos estancos con la doble pretensión de originalidad y universalidad. No se trata de hacer otra filosofía que, al igual que otras en el pasado, haga de sus problemas y soluciones los únicos problemas y soluciones del hombre, de todos los hombres. Esto es, no se trata de elevar al hombre de América y sus experiencias a la categoría de paradigma de lo humano".³⁹⁵ Además, para él filósofo latinoamericanista, como también se ha venido destacando en esta investigación, no tiene sentido hablar de modelos a seguir en la libertad, sencillamente porque en su opinión, no pueden existir modelos, arquetipos de libertad, sólo pueden existir hombres libres, cualquiera que sea la forma en que ésta libertad se exprese. Ello porque el filósofo latinoamericanista está convencido de que son precisamente los modelos los que coartan, limitan o condicionan esa libertad imponiendo nuevas subordinaciones y formas de dominio o sometimientos, son los modelos los que incluso imponen diversas formas de paternalismos, dictaduras para la libertad y en nombre de la libertad, una libertad que se niega a sí misma y no reconoce en el otro su posibilidad. La visión zeiana tiene una base dialéctica –hegeliana-marxista- en donde la praxis de la liberación y el mantenimiento de la libertad conllevan y deben conllevar de manera constante el ejercicio crítico reflexivo en cada toma de decisiones. Sin crítica no hay libertad y sin libertad no hay seres humanos en cuya esencia está su libre

Caso, Vasconcelos, Ramos y Zea, y muy sucintamente algunos elementos destacados de las de Uranga y O'Gorman". Tzvi Medin. *El pensamiento de Abelardo Villegas*, México, UNAM, 1992, p. 14.

³⁹⁵ Leopoldo Zea, *La Esencia de lo Americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971, p.52.

pensar y su libre actuar. De ahí que, en Zea, sean no los modelos, sino la crítica y la libertad humana sean los constantes universales; el discurso liberador parte de la toma de conciencia de que no debe tener las características de ser ni dominador ni dominado, por lo que necesita conformarse a partir de un principio dialógico en el que tal discurso se reconozca en la diferencia, en el entendido de que, ante la diferencia no se sigue la negación —punto de arranque distintivo de la filosofía tradicional—, sino un concepto de lo humano que reconoce lo diferente como la esencialidad misma de lo humano. La posición de Zea es radical al establecer la igualdad en la diferencia, y viene siendo también, una superación del dilema postmoderno que al descubrir la diferencia se pierde en ella incapaz de articular un discurso dialógico. Zea hace de la diferencia el punto de partida que le permite identificarse como ser humano: “Ningún hombre es igual a otro y este ser distinto es precisamente lo que lo hace igual a otro, ya que como él posee su propia e indiscutible personalidad”.³⁹⁶

En todo momento, Zea mantiene una posición dialógica propositiva que le permite asumir la realidad iberoamericana y, a través de ella, combatir las posiciones extremas de europeístas y de indoamericanistas. A los primeros por negarse a aceptar y valorizar los elementos precolombinos todavía presentes en el contexto iberoamericano; y a los segundos por pretender comenzar de cero, por fomentar un rechazo de todo lo que pudiera ser europeo. Pero —recuérdese— el mismo hecho de plantearse esta problemática a nivel americano, representa para Zea una muestra de la vitalidad intelectual iberoamericana y de su propio pensamiento. Zea deja en claro que desde la aplicación del historicismo a la filosofía y la historia de la filosofía en América, ésta cobra para los latinoamericanos un interés fundamental; pero, también nos advierte que la aplicación de la filosofía historicista al estudio del pensamiento latinoamericano, al estudio de sus ideas y cultura, no significa ni debe significar desconocer la universalidad de esa filosofía, sino todo lo contrario: la misma muestra tal universalidad en su capacidad para hacer comprender otras culturas distintas a la europea y permite al latinoamericano aportar su propia experiencia filosófica para colaborar en la universalidad de la filosofía. En la concepción de Zea, la filosofía latinoamericana aporta lo que le es propio a la filosofía universal, porque él no duda que Latinoamérica tiene una filosofía delineada en lo fundamental en el

³⁹⁶ Leopoldo Zea, "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", en *Anthropos*, Revista de Documentación Científica de la Cultura No. 89, Barcelona, 1988, 64 + XXXII pp. (Número dedicado a Leopoldo Zea), p.19. Al respecto, en una entrevista con los medios de comunicación, por motivo de la muerte de Zea, su hija, Irene Zea, declara lo siguiente: “Lo que voy a llevar de él siempre es su honestidad y su famosa frase: El respeto a la diferencia es lo que nos iguala a todos”. Redacción. “El filósofo Leopoldo Zea murió ayer a los 91 años víctima de cáncer”, en *Crónica*, México, D.F., miércoles 9 de junio de 2004, p.12.

contexto de la Segunda Guerra Mundial.³⁹⁷ Y como comenta Arturo Ardao que el latinoamericano no solo asimila y hace suya la cultura y filosofía europea para darle su propio aporte, sino que representa la única salida vital a una cultura y filosofía que se desintegran en el viejo continente. El historicismo – circunstancialismo y perspectivismo-, el marxismo y el existencialismo, son la expresión filosófica de esa desintegración. Frente a ella los latinoamericanos afirman su capacidad para prolongar la cultura europea recreándola, dándole un nuevo sentido. Latinoamérica no solo se incorpora, partiendo de sí misma a lo universal, sino que además lo hace posible asimilando y recreando lo ya realizado por Europa.³⁹⁸

Este discurso humanista zeiano muestra su universalismo no sólo al saberse y aceptar ser parte de la cultura europea, sino también al pretender la unificación no sólo de Latinoamérica, sino incluso de las dos Américas –la Latina o Hispana y la Sajona o Anglosajona- que conforman nuestro continente, reconociendo desde luego sus marcadas diferencias actuales e históricas de distinto tipo y buscando los posibles elementos que ambas pueden tener en común, como por ejemplo, su idea sobre el futuro “América en su totalidad, la América Sajona y la América Latina, se apoya en el futuro, sólo que el hombre de la primera América ha hecho del pasado un instrumento del futuro; mientras el de la segunda no queriendo contar con ese pasado, se apoya en el presente, en donde ha de advenir el futuro; lo espera, día a día, segundo a segundo. El sajón realiza su futuro cada día, el latino lo espera. El primero, realice lo que realice, se está sirviendo de lo realizado para realizar más en una acumulación sin fin; el segundo no; dilapida, puede decirse, lo que recibe, lo que hace, en espera, siempre, de algo que ha de venir, por ello no acumula, no capitaliza, no suma, simplemente nihiliza. Uno se mueve en lo concreto, mientras el otro lo hace en lo abstracto”.³⁹⁹ Esta percepción sobre la identidad de las dos

³⁹⁷ Recuérdese al respecto que es en vísperas de ese acontecimiento cuando Zea escribe su ensayo programático *En torno a una filosofía Americana* (1942), en el que destaca la idea de que una filosofía emerge de manera especial en el ámbito de esa tragedia europea.

³⁹⁸ Leopoldo Zea, “Dialéctica del pensamiento latinoamericano. la dimensión histórica de América”, en Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericana...*, p.440.

³⁹⁹ *Ídem*. También Zea se refiere al tema en su ensayo ya aludido: "Las dos Américas" (1944). Aquí escribe sobre el sentimiento de gran admiración muy temprana que se va gestando en los hispanoamericanos frente a Norteamérica. Dicho sentimiento deriva de la actitud negativa que el hispanoamericano tiene con su propia situación histórica y cultural. Norteamérica es vista como la encarnación del espíritu liberal moderno a seguir en Hispanoamérica. Espíritu que –a decir de Zea- los norteamericanos tienen por naturaleza, por el simple hecho de pertenecer a la raza sajona, toda vez que las instituciones de éstos no son sino la natural consecuencia del espíritu sajón en el Nuevo Mundo. Sin Inglaterra y los Estados Unidos, se asegura, no habría libertad en el mundo. En América se habían asentado dos principios opuestos, los mismos que en Europa habían luchado hasta vencer al que representaba el progreso: el principio democrático y el principio monárquico. Principios naturales a las razas que colonizaron la América: la sajona y la hispana. De aquí surgieron dos Américas: la América del progreso y la América del retroceso. Norteamérica ha puesto toda filosofía al servicio del ideal que Barton Perry ha expresado con el nombre de "individualismo", modo de ser propio del alma norteamericana. Hispanoamérica, por el contrario, ha puesto toda filosofía al servicio de un modo de ser que debe realizarse, algo que aún no le es propio, algo

Américas lleva a Zea a estipular que una de las tareas urgentes de la filosofía latinoamericana es conocer su propia cultura y a partir de ella también conocer a las otras culturas para acceder a la comprensión real de lo que es y debe ser el ser humano en general. De manera urgente se debe estudiar, asimilar y comprender la historia de Iberoamérica o Hispanoamérica, la América del Norte, Europa y otros pueblos más que conforman nuestro mundo. "Es menester que se realice una labor de compenetración. Esto es, una labor mediante la cual cada una de nuestras Américas pueda llegar a ser capaz de entrar, penetrar en la razón y modo de ser de la otra, con respeto de sus respectivas individualidades y espíritu. Compenetración que permita llegar a comprender sus respectivas formas de vida. La auténtica comprensión sólo se alcanza cuando se es capaz de colocarse en las situaciones propias del que se quiere comprender. Ésta, me parece, debe ser una de las principales tareas de los estudiosos de nuestra filosofía. Toda filosofía, ya se ha dicho, aspira a ser universal. Ahora bien, esta universalidad, si es auténtica, deberá ser el resultado de una comprensión y no de una imposición, que esto último es lo que en nuestros días lleva el nombre de totalitarismo. La universalidad surge cuando hombres y pueblos son capaces de comprender las tablas de ideas y valores de otros hombres y otros pueblos. La universalidad bien entendida, es la que hace posible la convivencia entre hombres y entre pueblos. Existe la universalidad allí donde un hombre puede comprender a otro hombre, donde un pueblo comprende a otros pueblos. La universalidad no se da así, sin más, es menester alcanzarla comprendiendo a otros y haciéndose comprender. Así, la universalidad entendida en esta forma viene a ser la mejor garantía de respeto para hombres y pueblos. Para entender a éstos no es menester despojarse o despojar a otros de lo propio. Por muchas que sean las diferencias, lo propio de otros hombres y otros pueblos, siempre habrá algo que sea común a todos. Este algo deberá ser el punto de partida de toda comprensión. Cuando menos hay siempre algo en común, eso que hemos llamado lo humano. En nuestros días se habla mucho de la comprensión internacional. Pues bien, creo que nosotros los americanos estamos obligados a iniciar esta comprensión, empezando por comprendernos entre sí. Si se realiza este tipo de comprensión, esta intercompenetración de las dos partes de la América positiva, los americanos podremos pronto hacer una pregunta más audaz, pero esta vez con la

que tiene que ser alcanzado. Este diverso espíritu en las dos Américas se deja ya sentir a partir de sus respectivas independencias políticas frente a Europa. Mientras Norteamérica no hace otra cosa que desarrollar y estimular formas de vida que le fueron dadas desde la Colonia, Hispanoamérica empieza por renunciar a éstas, tratando de arrancarse hábitos y costumbres que le habían sido impuestos por la metrópoli en la Colonia. Una América no hace sino llevar a sus máximas consecuencias un modo de ser que había heredado; la otra renuncia a este modo de ser considerándolo como la fuente de todos sus defectos e incapacidades. Una América afirma, otra niega. Pero ambas han puesto en su filosofía, el sello de sus propias aspiraciones. *Ídem*.

seguridad de que la respuesta podrá ser afirmativa: ¿Es posible una cultura americana sin más? Y, dentro de esta cultura, ¿es posible una filosofía americana? Y de ser posible, ¿cuál debe ser la tarea de esta filosofía? ¿A qué espíritu deberá servir esta filosofía?”.⁴⁰⁰

En fin, se puede escribir que la preocupación central de Leopoldo Zea, que madura con sus experiencias nacionales y latinoamericanas, es 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. José Gaos observa –como se escribe en líneas anteriores- desde un principio la originalidad expresada por Zea, al comentar el libro *Dos etapas del pensamiento latinoamericano* (1949), del maestro mexicano, dice que allí se expresa una filosofía que puede ser propiamente llamada latinoamericana, filosofía original deducida de la historia de las ideas de la región, filosofía de la historia. Ciertamente, Zea enfoca sus esfuerzos en este sentido en varias de sus obras.⁴⁰¹ Pero al mismo tiempo escribe otros muchos trabajos en donde se expresa la preocupación por insertar el filosofar y pensar de la región en la auténtica universalidad. Así justificado por la propia filosofía europea, el pensamiento latinoamericano centra su atención a la realidad que le es propia, y dentro de esta realidad, al hombre que la vive y da sentido. De esta manera surge una doble preocupación enfocada a la misma meta: la conciencia que de su propio ser y circunstancias, quiere tener el hombre de Latinoamérica. Pero esta tarea lejos de adquirir las limitaciones que los latinoamericanos señalaban a los europeos, no es sino un instrumento para trascenderse a sí mismos y actuar en el marco más amplio de lo humano “sin más”. Con este análisis del ser del hombre latinoamericano en sus diversas expresiones nacionales, y la historia de sus ideas, filosofía, pensamiento y cultura, no se pretende otra cosa que marcar el perfil que corresponde a este hombre concreto para situarlo dentro del conjunto humano de que es parte. El latinoamericano, en cualquiera de sus expresiones concretas, no sino pura y simplemente un hombre, un hombre concreto, en situación como cualquier otro ser humano del mundo. Es esta situación la que le determina y concretiza, la que le

⁴⁰⁰ Leopoldo Zea, “IX. Las dos Américas. 47. Compenetración y composición interamericanas”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, edición digital de Hernán Taboada.

⁴⁰¹ Véanse de Leopoldo Zea sus obras: *América como conciencia* (1953), *América en la historia* (1957), *Filosofía de la Historia americana* (1957), *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), y *Fin del siglo XX. ¿Centuria Perdida?* (1996). Sin embargo, como él mismo reconoce que de todas: “para mí, el más importante ha sido *Discurso desde la marginación y la barbarie*, porque ahí empecé a darle otro enfoque a los discursos europeos que hablaban de desarrollo económico de Europa y Estados Unidos. Pero los que sufren ese desarrollo son los pueblos del Tercer Mundo: los marginados, que son parte ya de la historia universal, porque reclaman su derecho a participar en el futuro”. Javier Galindo Ulloa, “Entrevista con el filósofo mexicano Leopoldo Zea: “soy revolucionario, no zapatista”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., pp.228, testimonios periodísticos.

hacer ser un hombre concreto y no una simple abstracción. Por ello decir algo de este hombre, es decir algo del hombre. Lo latinoamericano, como lo mexicano, argentino, venezolano, etc. no es aquí otra cosa que expresión concreta de lo humano, y por lo mismo, válida para cualquier hombre que se encuentre o puede encontrarse en situación semejante. Además -establece Zea- la experiencia de lo humano no puede quedar agotada en las experiencias del hombre europeo. Existen otras vivencias y puntos de partida para llegar a hombre, otras formas de captación de lo humano. Otros hombres en situaciones tan originales como las de América Latina podrían también tener experiencias de lo humano no captadas aún por la filosofía que sobre el hombre había hecho el europeo. De esta manera el supuesto nacionalismo que caracteriza a muchas de las expresiones del pensamiento latinoamericano contemporáneo no serán otras cosas más que un punto de partida, un medio con vistas a una tarea más amplia y responsable. Lo mexicano, lo auténtico, etc. no son la meta de ese pensamiento, sino un medio, el necesario punto de partida para captar al hombre partiendo del hombre concreto. De esta manera es como el latinoamericano va haciendo conciencia de sí mismo y de sus circunstancias. Y así es como va irrumpiendo el pensamiento “sin más”, planteado por nuestro filósofo mexicano en estudio.

Para Zea, la filosofía en último término busca la resolución de los problemas de la circunstancia llamada humanidad. No se conforma con resolver los problemas de un hombre o grupo de hombres, sino que trata de resolver los problemas de todos los hombres, sin importarle cuál sea la circunstancia local o temporal de éstos. Es ésta la razón por la cual pretende que sus verdades sean verdades absolutas, válidas para cualquier hombre. La filosofía no se conforma con alcanzar una verdad circunstancial, sino que anhela alcanzar una verdad universal. Sin embargo, tal empeño tropieza con la esencia de los autores de esta faena, con los hombres, con el hombre. Quien trata de alcanzar una verdad que salve a la humanidad de sus circunstancias, es el hombre; el hombre que no sólo participa de la circunstancia llamada humanidad, sino además de otras circunstancias más limitadas como son las sociales y las personales; las circunstancias de lugar y tiempo. Son estas circunstancias, las mismas que hacen del hombre una persona —las que le dan su individualidad o personalidad— las que se presentan como límite en este su afán por alcanzar verdades universales; son estas circunstancias las que hacen que el hombre no logre alcanzar la verdad que salve a toda la humanidad. El valor universal a realizar, al que todos los hombres tienden cualquiera que sea su lugar especial o local, es el hombre. Todo hombre busca ser cada vez más hombre, es decir, trata de realizar sus potencias, alcanzar la plenitud de su ser, eliminando los obstáculos que se oponen a esta plenitud. El ser del hombre es un ser nunca pleno, siempre trata de alcanzar estadios más amplios; lo hecho por él se le presentará siempre como

obstáculo; de aquí ese no conformarse nunca con su circunstancia y su tratar de rebasarla en una circunstancia más amplia, en el hombre pleno. De aquí también este encontrar siempre obstáculos y este tratar de salvarlos de un salto definitivo. Este salto es el que intenta dar por medio de la filosofía. De este modo pretende resolver de una vez y para siempre el problema de la plenitud de su ser. Sin embargo, ya se ha visto cómo la filosofía no logra dar tal salto y se queda hincada en la circunstancia del hombre que la expresó. La filosofía es, a pesar de los filósofos, circunstancial. El fin último de la filosofía es la realización plena del hombre, pero sus límites están en la misma esencia del hombre. Lo griego, lo francés, lo alemán o lo inglés de una filosofía son la expresión de los límites de esta filosofía. Sin embargo, tanto el filósofo griego, como el francés, el inglés o alemán, han pretendido hacer filosofía para todos los hombres y no simplemente para los griegos, franceses, ingleses o alemanes. La filosofía no se justifica por lo local de sus resultados, sino por la amplitud de sus anhelos. Así, una filosofía americana no se justifica como tal por lo americano, sino por la amplitud del intento de sus soluciones. Por ende, Zea plantea la necesidad de que se haga filosofía en general y no simplemente filosofía de un determinado país, que se deben resolver los problemas circunstanciales pero con miras a la solución de los problemas de todo hombre. En nuestro caso –menciona–, el límite, lo americano, nos será dado a pesar nuestro.

Como se aprecia, por sus ideas planteadas, el discurso filosófico de Zea es, pues, esencialmente un discurso antropológico, humanista, que tiene en el centro al ser humano como preocupación nodal. Después de un largo recorrido, su reflexión –como reza el título de una de sus obras–, es un *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender (1993)*.⁴⁰² Su pensamiento asume la filosofía antropológica especialmente de Max Scheler; pero, a Zea no le interesa tanto el hombre como individuo, sino como ser social ineludiblemente histórico que se desenvuelve en un contexto determinado; la relación que se establece entre individuo y sociedad, así como las relaciones entre los hombres y los grupos sociales. Siempre son las relaciones sociales las que preocupan al filósofo mexicano, ya que no le interesa tanto averiguar qué es el individuo, un grupo social o una nación, como estudiar las relaciones que entre ellos se establecen. Incluso cuando este pensador habla en ocasiones del “ser” o la “esencia” de alguno de sus objetos de estudio, siempre se está refiriendo a su relación con los otros, porque las relaciones del individuo con la sociedad ocupan la atención de Zea desde un

⁴⁰² En este libro Zea expone la génesis de su pensamiento antropológico en el que asume la filosofía antropológica, de Max Scheler especialmente, cuya atención está centrada no tanto en el ser humano como ente individual sino en el ser social histórico. Entre otros puntos interesantes, también se presenta un balance de la obra zeiana durante las décadas de los setenta a los noventa, la asunción de la filosofía como responsabilidad y compromiso, como instrumento de debate y de comprensión interamericana y como proyecto de un nuevo pensamiento.

inicio. Esta es él una tareaimportante de la filosofía.Como se ha venido acotando en Zea, el ejercicio de la libertad es un derecho ineludible que tiene todo hombre, pero ejerciéndola obviamente con responsabilidad y respeto hacia los demás. Y aún más es responsabilidad del propio individuo defender y ejercer su libertad. Si bien la libertad individual debe ser respetada por el Estado, el individuo tiene, más que un mero derecho a ella, el deber de utilizarla. “El hombre por ser libre es responsable. El hombre no tiene derecho a ser libre sino la obligación de ser libre, esto es ser responsable”.⁴⁰³ De ahí el alto grado de responsabilidad que Zea atribuye desde un principio a los intelectuales puesto que son los que tienen el conocimiento, la conciencia y por lo tanto mayor claridad, en este caso de la problemática social y cultural de su realidad. Por lo mismo, es que el filósofo latinoamericanista piensa que ha sido precisamente su irresponsabilidad, una de las causas de la existencia del totalitarismo y de la falta de libertad del individuo y de las sociedades humana como consta a lo largo de la historia. Afortunadamente cree que en el presente esta actitud del intelectual está cambiando gracias a que él mismo ha entrado en una fase de concientización sobre su razón de ser: “Ahora el intelectual se ha dado cuenta de que ha sido esta torre de marfil, esta idea que de su libertad tenía, la que ha originado la bancarrota de la inteligencia. Sabe que él y nadie más, es el responsable de esta bancarrota. De ella tiene que responder ante la sociedad, ante los otros hombres....si éstos han errado el camino, él es el responsable en el más alto grado”.⁴⁰⁴ Por ello es deber del intelectual que desde su propio campo colabore en la solución de los problemas que se presentan en su sociedad de la que él también forma parte, de dejar de pretender mantenerse ajeno, aislado o por encima de la sociedad misma. El asunto de la libertad individual y por consecuencia social, es entonces, también asunto y preocupación del intelectual y por supuesto, de toda persona. En cuanto al papel que debe jugar el Estado en este asunto de la libertad humana, para Zea es muy claro: toca a éste preservar el ejercicio de la libertad individual. Idea que de alguna forma nos clarifica el hecho de que Zea siempre esté pronunciándose en contra de todo tipo de dictaduras. Para él, la convivencia, la relación entre los hombres, consiste en una lucha donde cada uno pone en juego su propia condición humana.⁴⁰⁵

Desde su circunstancia histórica Zea propone que el hombre sea asumido (proyecto asuntivo) para poder ser liberado; y el “hombre nuevo” del que habla no se plantea el dilema de destruir para crear, como proponen otras posturas filosóficas, sino que parte de un diálogo antrópico que busca problematizar para asumir. Por ello, es que su discurso antropológico es inseparable del axiológico: ve

⁴⁰³ Leopoldo Zea, *La cultura y el hombre de nuestros días*, México, Ediciones Filosofía y Letras, 1959, p.103.

⁴⁰⁴*Ibidem.*, p. 104.

⁴⁰⁵*Ibidem.* p.48

al hombre contextualizado en un proceso insoslayablemente intercultural. De ahí su constante esfuerzo por establecer un debate con el pensamiento europeo a través de su discurso,⁴⁰⁶ que lo lleva a realizar una deconstrucción del concepto de humanidad que el europeo tiene de sí mismo, para señalar cómo en los hechos dicho concepto se fundamenta en la discriminación de otros pueblos. De ahí también la lucha contra la yuxtaposición cultural que ha caracterizado a nuestras culturas latinoamericanas en el tiempo para finalmente asimilar desprejuiciadamente lo que somos, resultado de esa riqueza de mezclas culturales. De acuerdo con sus principios filosófico-epistemológicos, Zea se aproxima al concepto o modelo de humanidad a partir de su contexto mexicano e iberoamericano en que va profundizando a medida que avanza en la conformación de su discurso. Pero se mantiene dentro del marco referencial occidental. En la polémica Sepúlveda-Las Casas, encuentra la primera formulación de la problemática en el contexto iberoamericano, misma que va siendo continuada por otros polemistas a favor o en contra del reconocimiento de la humanidad del americano y por lo tanto, de sus productos culturales, entre los que destaca, por supuesto la filosofía latinoamericana de la que Zea es pilar. La discriminación hacia el americano descubierto por la España cristiana del siglo XVI, pronto se extiende a otras partes del mundo transformándose en una discriminación planetaria. Tal es la aporía que presenta el pensamiento occidental: ha sido una filosofía de la liberación, pero que ha necesitado para exteriorizarse una cultura de la dominación “Toda filosofía, hasta nuestros días, ha sido una filosofía de la liberación. Pero, ¿cómo es que esta misma filosofía puede, a su vez, transformarse en una filosofía de la dominación de otros hombres. Una especie de hombres se libera para imponer, a su vez, su dominación a otra especie de hombres, hasta que éstos toman conciencia y se liberan, pero para imponer nuevas subordinaciones”.⁴⁰⁷

La problemática, pues, surge del contexto iberoamericano, pero una vez identificada, problematiza igualmente la legitimidad del mismo discurso occidental eurocentrista que la hace posible. Zea confronta el concepto o modelo de humanidad que acompaña el desarrollo de Occidente y en ello fundamenta su filosofía de la liberación, la cual piensa debe centrarse en el ser humano como problema. Para ello, acude a la historia, llevando a cabo un proceso de recuperación del pasado iberoamericano, mediante el cual destaca que los líderes de la independencia política desde comienzos del siglo XIX sostienen la idea de que España y en general Europa, para imponer y mantener su

⁴⁰⁶ Como se ha venido exponiendo en este trabajo y el propio Zea así lo ha venido expresando, su discurso filosófico surge paralelo y en diálogo con la deconstrucción que el europeo empieza a hacer de su propio pasado.

⁴⁰⁷ Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974, p.42

dominio colonial construyen un orden político, un orden social y un orden mental-cultural en América. Al detenerse en el análisis de las estructuras que hacen posible el orden Colonial, encuentra otras expresiones de dominación que poco a poco, van colocando en su centro al ser humano como problema. Por ello es que, desde el inicio de su filosofar, coincide con los intelectuales de la independencia en que antes de poder transformar el orden político o social, es necesario transformar a sus hombres, es decir su mentalidad, sus valores, actitudes y comportamientos culturales que hagan de él precisamente el “hombre nuevo” que Zea anhela. En la concepción de algunos intelectuales estudiosos de la obra zeiana ahí está precisamente, el radicalismo y la proyección fecunda que impone este pensamiento: Zea no habla sólo del hombre iberoamericano o latinoamericano, sino también —y especialmente— de la expresión de humanidad que hace posible al colonizador. Desde estos presupuestos confronta el pensamiento europeo. Por lo mismo es que, se puede afirmar que su pensamiento -como escribe Francisco Miró Quesada- posee una notable unidad consistente en: “su concepción del hombre como un ser que es, en sí, un valor absoluto y que, por lo tanto, exige la forja de un mundo en el que pueda realizar; en la libertad y la fraternidad todas sus potencialidades; en una palabra, el humanismo”.⁴⁰⁸ Observa que el fundamento del proyecto de la filosofía de la historia zeiana es el humanismo en su mejor tradición. “A través de una meridiana claridad irradian una filosofía de la historia cuyo fundamento último es el humanismo. Creemos que Zea no sólo es el primero en haber elaborado en grande una filosofía de la historia americana sino que es el primero en haber utilizado el humanismo de manera sistemática para hacer filosofía de la historia”.⁴⁰⁹

Empero y de nueva cuenta habrá que tener presente, que aunque Zea es uno de los principales pilares de la filosofía latinoamericana, sus reflexiones sobre América no constituyen un fin en sí mismas, son tan sólo un punto de partida para una orientación más amplia. En fin, el filósofo mexicano es sin duda, expresión de su propia filosofía, Zea es Zea como América debe ser América y como tal, cada hombre debe ser él mismo sin desmedro de los demás. Su obra se desarrolla acorde a su concepto de filosofía, al formularse en íntimo diálogo con su circunstancia y siempre de acuerdo a dos notas distintivas: su carácter dialógico y su constante problematizar los presupuestos de todo discurso opresor. Rechaza, por lo mismo, tanto el discurso que se formula como filosofía del “subdesarrollo,” como el que se construye como el discurso “magistral” que se erige como centro; ambos discursos

⁴⁰⁸ Abelardo Villegas y Gustavo Escobar. *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas...*, p.205.

⁴⁰⁹ Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981, p.146. Este filósofo, dedica un capítulo a la obra de Zea; enuncia una tesis respecto a su pensamiento: Zea “pionero de la filosofía de la liberación”. En la dedicatoria, según Tzvi Medin, Miró presenta lo que constituye un excelente resumen de lo esencial de la filosofía de Zea.

presentados como modelos. Rechaza toda imposición logocentrista cualquiera que sea el índice de ésta; lo que no rechaza es la posibilidad de que se den las implicaciones universales del pensamiento; ya que ve en el proceso de globalización actual, la necesidad de un discurso filosófico con validez igualmente global. Según se globalice, piensa, nuestra problemática, las soluciones que se encuentren a la misma, serán también soluciones de repercusión global al abarcar a una circunstancia cada vez más amplia; pero sin duda –piensa- serán soluciones enraizadas en una toma de conciencia de la ineludible inter y pluriculturalidad de las relaciones humanas y, por tanto, fundamentadas en la necesidad de substituir las relaciones verticales de opresión por otras horizontales, de diálogo, de colaboración en un plano de igualdad-diferencia y libertad humana “sin más”.⁴¹⁰

Se ha hablado de una globalización impuesta por los imperios, pero también –asegura Zea optimista- está surgiendo esa globalización que promueve la participación de todos los hombres en un futuro común. Esta es la que está poniendo en crisis a la anterior globalización. En este sentido, cita a Víctor Hugo, quien afirma que en el siglo XX existiría una gran nación: “No será Francia, será Europa, y en el siglo XXI será la humanidad. Así deja intacta su reafirmación de lo latinoamericano y su histórica defensa de esa necesidad de saber qué queremos ser. “He tratado de partir de la realidad americana, ascendiendo a una latinoamericana, para situarla dentro del contexto universal y definir su papel cultural en relación con Estados Unidos y el mundo en general” -confiesa Zea a Miyó Vestrini en 1970-, cuando, de nueva cuenta, destaca que el propósito de su pensamiento es revisar la idea de la integración latinoamericana –de cuyas características se habla en este trabajo en el capítulo 2 y en otras partes- a través de la conciencia.⁴¹¹ Teniendo presente desde un principio, el papel intervencionista y dominador mundial de Europa y de Estados Unidos desde hace buen tiempo, también nos previene sobre ello, al aludir a las “sucias mentiras” de que se está valiendo el gobierno estadounidense que preside el presidente George Bush, no sólo para agredir de manera brutal e injustificada a países árabes como Afganistán e Irak, a fin de apoderarse de sus riquezas petroleras y establecer centros geopolíticos de dominio, sino muy principalmente para llevar adelante el llamado Proyecto para un nuevo siglo estadounidense (*The project for a new American century*). Se trata en el fondo según Zea, de la reconstrucción de un neonazismo de alcance universal que apoya la sobreexplotación del mundo, indispensable al super capitalismo transnacional que se cobija en la Casa

⁴¹⁰ José Luis Gómez-Martínez, “El hombre y su obra”, en José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, 96 p. Reproducida en versión digital por el autor en octubre de 1998.

⁴¹¹ Marianela Balbi, “América Latina despidió al humanista y latinoamericanista Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., pp.217-218. Testimonios periodísticos.

Blanca. Situación que desde luego, reconoce, no es de ninguna manera novedosa. Esa visión del aplastamiento de los otros, aplaudida en el pasado por el ex presidente Teodoro Roosevelt, “es la que ahora se trata de generalizar en el mundo con base en dos instrumentos aniquilantes: un ejército bárbaro, que maneja tecnologías de punta para matar al prójimo, y una ideología falaz, cínica, infame y depravada que intenta manipular el subconsciente de las masas para convencerlas de las bondades del asalto a la razón humana que se elabora en la oficina oval del gobierno estadounidense. Esto, concluye Zea, es el plan de opresión y explotación más nefasto que se ha imaginado desde el salvajismo de los hunos de Atila y las tribus mongólicas de Gengis khan”.⁴¹² Por ende, destaca que frente a tan cruento panorama sólo los valores morales del hombre, unidos y conscientemente defendidos, podrán vencer el mal común que amenaza a la civilización.⁴¹³

4.2 REIVINDICACION DE LA HUMANIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL AMERICANO COMO SER CONCRETO Y COMO SER UNIVERSAL.

Zea se apoya en la filosofía historicista orteguiana para legitimar la idea de la relatividad de lo universal y la universalidad de lo concreto, a partir de la reflexión filosófica desde la propia realidad. De ahí que, “a lo largo de toda su obra, mirando a profundidad, nos topamos con la idea del ‘universal concreto’, que consideramos como la piedra angular de su pensamiento filosófico, entendiendo por la misma la visión de una realidad humana concreta, siempre compleja, heterogénea, plural, diversa, un arco iris que se va enriqueciendo contantemente en la riqueza de sus colores, diversos, diferentes y peculiares. Un universal que no surge de una abstracción homogenizante y excluyente, sino precisamente de la diferencia específica propia de cada hombre y de cada pueblo, de la diferencia como lo que es peculiar y común a todos los hombres; o sea un ‘universal concreto’ que conlleva a la heterogenidad como lo propio de la humanidad, y por ende implica la igualdad en la diferencia”.⁴¹⁴

Asimismo, esta idea del universal concreto, destacado por el filósofo Tzvi Medin, es la llave para comprender la relación de Zea con otros filósofos y con otras filosofías, en especial con sus maestros. En su obra, *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega postula un perspectivismo epistemológico que

⁴¹² Horacio Labastida, “Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., p.206. Testimonios periodísticos.

⁴¹³ *Ídem*.

⁴¹⁴ Tzvi Medin, “Leopoldo Zea: en nombre de América Latina, en nombre de la Humanidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., p.22

reivindica las innumerables perspectivas particulares –véase segundo capítulo-, considerando que solamente por la articulación de todas ellas puede alcanzarse la verdad y rechaza aquella perspectiva utópica que se considera como única y exclusiva. Zea, retomando esta postura, va más allá al convertir este perspectivismo epistemológico orteguiano en un perspectivismo ético y político por igual. Ético porque en función de su profundo y constante respeto al derecho a la diferencia considera que a la verdad sólo se llega por el respeto a los demás, por el conocimiento y la comprensión de sus perspectivas particulares, y que lo epistemológico tiene un itinerario que debe pasar necesariamente por lo ético y por lo moral. Un conocimiento, una comprensión y un reconocimiento del otro que le son necesarios incluso para disentir, discutir; debate que no puede tener otro objetivo que el de comprender, no imponer.⁴¹⁵ Y en Zea también se trata de un perspectivismo ideológico y político, atacando precisamente al colonialismo e imperialismo político y no sólo cultural, por desconocer y demeritar toda perspectiva ajena, por su pretensión de exclusividad, en fin, por su desconocimiento de la necesidad de conocer y comprender para poder enriquecerse con la humanidad, concreta y diferente de los demás.⁴¹⁶

Como otros sistemas filosóficos, la filosofía zeiana, aunque parte de lo concreto, también anhela y se preocupa por acceder a la universalidad de alguna manera. En su recorrido intelectual Zea va haciendo conciencia de ello, pero también nos previene contra todo tipo de totalitarismo o imposición filosófica que pudiera considerarse como única o verdadera. Por ende, la universalidad de la filosofía será tal, es decir, será auténtica si es el resultado de una comprensión y no de una imposición, ya que, esto último es lo que en nuestros días se denomina totalitarismo. La universalidad surge cuando esta asume la naturaleza de su diversidad, cuando los seres humanos, naciones y culturas son capaces de ser empáticos –colocarse en el lugar del otro diferente- y abrirse desprejuiciadamente a comprender las ideas y valores de otros hombres, es decir, de sus culturas. La universalidad entendida de esta manera es y será la que haga posible la convivencia entre los seres humanos de todo el orbe; tal universalidad existe entonces en donde se da esta convivencia, diálogo o intercambio cultural en un plano de reconocimiento de lo que Zea plantea como igualdad-diferencia. Finalmente, esta universalidad viene a ser la mejor garantía de respeto para hombres y pueblos, ya que para entender a éstos no es menester despojarse o despojar a otros de lo propio. Por muchas que sean las diferencias, lo propio de otros hombres y otros pueblos, siempre habrá algo que sea común a todos. Este algo deberá ser el punto de

⁴¹⁵ Así lo establece con claridad en su obra: *Filosofar a la altura del hombre: discrepar para comprender ...*

⁴¹⁶ *Ibidem.*, p.25.

partida de toda comprensión. Cuando menos hay siempre algo en común, eso que hemos llamado lo humano. Sin embargo, aparentemente parece fácil alcanzar la universalidad, el diálogo universal entre los pueblos del mundo, en ese intercambio cultural de comprender y ser comprendido por los otros, pero, como registra la historia, esto no ha sido ni es nada fácil, es una gran y difícil tarea filosófica y también de otros campos del conocimiento y la actividad humana. Son muchos los factores que influyen para que el diálogo universal pueda o no darse, incluso en una misma comunidad lingüística y cultural. Sin embargo, como convoca Zea, por bien de todos, de esta humanidad, vale la pena trabajar de manera ardua para ir edificando tal universalidad, y en esta labor, la filosofía latinoamericana representa un importante eslabón, porque aunque surge y parte de una reflexión sobre lo concreto aspira a la reflexión y el diálogo universal humano.

Afortunadamente, y en gran medida debido a que nuestro mundo se ha globalizado, hoy en día se habla mucho de la necesidad de diálogo e intercambio cultural entre los pueblos del mundo—congresos, encuentros internacionales, y en general, eventos de este tipo—, vaya de la necesidad de lograr una verdadera relación de comprensión internacional entre todos. Sobre esto, Zea escribe sus apreciaciones teniendo como siempre presente el papel que Europa ha jugado en la historia mundial, erigida ella misma en la cultura por excelencia frente a América y los demás países del mundo a quienes ha calificado de salvajes, bárbaros o inferiores, entre otros epítetos y términos despectivos, simplemente por no ser europeos y no tener por lo tanto la cultura europea. Así, menciona que como son nuestros pueblos latinoamericanos los que han venido sufriendo históricamente este tipo de denostaciones y desacreditaciones de parte de las potencias que los han colonizado, dominado y explotado, es tarea de los latinoamericanos trabajar porque se dé esa comprensión internacional, que eche por tierra esa nociva relación basada en el binomio de superioridad-inferioridad, es decir se debe trabajar —en este caso desde el campo filosófico— en la construcción de un verdadero diálogo e intercambio cultural entre todas las naciones. “Nosotros los americanos estamos obligados a iniciar esta comprensión, empezando por comprendernos entre sí. América, como todos los pueblos, irá tomando conciencia de su realidad, mediante un movimiento dialéctico en el que se enfrentan las opiniones de Europa sobre el ser y las que ella misma deduce al confrontarlas con lo que es en sí misma. Por un lado, está lo que Europa quiere que sea y por el otro lo que en realidad es. Por un lado la serie de justificaciones que se da a sí mismo un europeo al imponer su dominio político, cultural y social sobre América, y por el otro las reacciones del americano frente a estas justificaciones que le

menoscaban“.⁴¹⁷ De ahí la importancia de la historia de la cultura, la cual en el más humano de sus sentidos, es la historia de la lucha que realiza el hombre para situarse frente a los otros y ante sí mismo; un proceso por cierto muy difícil, pero necesario. Es claro que no podemos comprendernos a nosotros mismos sin mirarnos al espejo, es decir a través de la mirada del otro diferente-igual, acto que provoca al mismo tiempo, irremediamente, diversas sensaciones y sentimientos de que nos llevan, por ejemplo, del enfrentamiento al reconocimiento y viceversa. Así es como el ser humano va adquiriendo conciencia de su humanidad a lo largo de la historia; es decir, mediante un proceso asuntivo asimilador de su historia (*aufhebung* hegeliano), mediante una serie de afirmaciones y negaciones que tanto Hegel como su discípulo Carlos Marx han llamado dialéctica.

De acuerdo con Zea, la visión europea del hombre se explica de la siguiente manera: De todos los entes que existen es el ser humano el único que puede dar sentido a todo lo que le rodea; dicho sentido nace del caos. Por ende, todo lo existente es tal porque el hombre le dota de un sentido acomodándolo dentro de un mundo que sólo a él es familiar. En este mundo todo lo extraño se doblega y somete a la necesidad de acomodo del hombre. Mediante este acomodo cada una de las cosas existentes adquiere solidez y con ella la seguridad tan necesaria al hombre. Cada cosa es lo que es y no puede ser otra cosa sin peligro de que su ser quede deshecho. Así es como -desde la perspectiva zeiana-

⁴¹⁷ El discurso filosófico de Zea busca trascender su circunstancia profundizando en sus últimas consecuencias. Sigue, por tanto, un camino inverso al del pensamiento europeo. Desde sus orígenes en la antigua Grecia, el pensamiento occidental busca en lo fundamental un significado universal, eliminando la referencia explícita a la problemática circunstancial que en un principio lo hace posible. Dentro de este contexto filosófico europeo, la historia iberoamericana se presenta como la historia de fracasados intentos de solucionar sus problemas con las mismas reflexiones filosóficas con las que el europeo solucionaba los suyos. Esto propicia la diseminación de una creencia en “la incapacidad del iberoamericano”, que lleva incluso a afirmaciones de completa denostación de lo americano y los americanos, tal como la que expresa el venezolano Carlos Rangel: “Lo más certero, veraz y general que se pueda decir sobre Latinoamérica es que hasta hoy ha sido un fracaso”. Carlos Enrique Rangel Guevara, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monte Avila Editores, 1982, (1ª edic., 1976). p.21. Esto da lugar a hablar del “pecado original de América” del que habla entre otros, H. A. Murena en 1965), o sea, del americano como un ser expulsado de una tierra espiritualizada que es Europa; o a afirmar que el iberoamericano es un reiterado “no-ser-siempre-todavía”, al que alude Ernesto Mayz Vallenilla de Venezuela en 1969. El pensamiento de Zea dialoga con su contexto interpretado desde una perspectiva iberoamericana historicista, cuya postura se condensa en las siguientes palabras: “El origen de nuestros males está en el hecho de querer ignorar nuestras circunstancias, nuestro ser americanos. Nos hemos empeñado, erróneamente, en ser europeos cien por ciento. Nuestro fracaso nos ha hecho sentirnos inferiores, despreciando lo nuestro por considerarlo causa del fracaso”. Leopoldo Zea, “III. América como situación vital. 20. Mayoría de edad americana”, en Zea, *América como conciencia...*, p.60. Zea propone que el iberoamericano deje de ejercer la filosofía como oficio —el filosofar como fin, filosofar sobre las reflexiones europeas—, para enfocar el filosofar como tarea —buscar soluciones a la problemática que su circunstancia le impone—. Al recordar el pasado, Zea recupera la dignidad humana, y la plasma en el contexto de su presente, articula también -como diría después este filósofo-, una dimensión inédita del ser humano, que como tal trasciende en sentido universal. La misma circunstancia establece ahora la “tarea” del filósofo iberoamericano: “Los iberoamericanos debemos empeñarnos en dar soluciones 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”. Leopoldo Zea, “I. Justificación de una tarea. 3 Filosofar es hacer auténtica filosofía”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, p.15.

se realiza lo que se ha llamado cosificación: “las cosas son pura y simplemente cosas. Lo que rodea al hombre es cosificado convertido en una cosa sin más. Pero dentro del mundo que le rodea están unos entes muy especiales, uno de esos entes es él mismo, sus semejantes, sus prójimos o próximos. Estos entes se resisten a toda cosificación amenazando a su vez con cosificar a quienes les cosifican. Para alcanzar seguridad, para afirmar su existencia, el hombre se enfrenta a sus semejantes en forma parecida a la forma como se ha enfrentado al mundo no humano. Y es aquí donde precisamente, se entabla la más dramática y desesperada de las luchas. Lucha extraña y contradictoria llena de paradojas. El hombre no sólo se enfrenta a sus semejantes tratando de cosificarlos como ha cosificado al mundo natural, quiere, además, y esto es lo contradictorio, que éstos le reconozcan como su igual, como su semejante. Se entabla así una lucha de carácter dialéctico mediante la cual se regatea y concede humanidad, se exige y se niega. En este regateo se juega la existencia toda del hombre. Es un regateo que alcanza los caracteres de la tragedia cuando en él intervienen las más destacadas fuerzas con que puede contar el hombre, fuerzas en las que todo lo humano es borrado convirtiéndose en brutalidad. La imposición brutal, la conquista por la fuerza, son formas con las cuales el hombre cree afirmarse negando a sus semejantes toda semejanza. Son convertidos en esclavos, siervos, obreros, esto es, útiles”.⁴¹⁸ Así es como, de acuerdo con Zea, se establecen múltiples formas de discriminación con base en diversos argumentos absurdos, como aquellos que aluden al color de la piel, la clase social, la preferencia sexual, etc. “Ser negro, obrero o mujer y no blanco, patrón o varón son formas que justifican el rebajamiento de una parte de la humanidad en beneficio de otra. Parece como si lo humano dependiese de accidentalidades como el color de la piel, la clase social y el sexo. Lo accidental es elevado a la categoría de substancia. Se le convierte en arquetipo de lo humano de acuerdo con el cual ha de ser enjuiciado el hombre. Éste tendrá que justificar su ser de acuerdo con ese arquetipo”.⁴¹⁹

Atinadamente Zea destaca que éstas no son las únicas formas de discriminación de lo humano, al existir aquellos tipos de discriminación debidos a las sociedades culturales diferentes, en donde algunas –como las de Europa y los Estados Unidos-, se autoerigen como las superiores. Es a este tipo de discriminaciones debidas a la cultura, a las que Zea pone atención, como puede apreciarse en su pensamiento y su discurso filosófico cultural. En esa historia de la cultura humana aparecen siempre pueblos que se consideran a sí mismos como donadores de humanidad. Pueblos que hacen de su propia cultura la piedra de toque ante la cual ha de justificarse todo pueblo que quiera entrar en la órbita de lo

⁴¹⁸ Leopoldo Zea, “V. América como conciencia. 26. Movimiento dialéctico de la conciencia”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, edición digital de Hernán Taboada.

⁴¹⁹ *Ídem.*

que se considera la humanidad. Pueblos que a sí mismos se llaman representantes de la humanidad, donadores de toda posible cultura, representantes de la civilización. En nombre de la misma imponen, por todos los medios, su dominio a pueblos que no pueden justificarse en forma semejante. Pueblos que se erigen en cultivadores y civilizadores de otros pueblos. Estos últimos pueblos para salvarse, esto es, para que puedan ser considerados dentro de la órbita de los pueblos civilizados o cultos, tendrán que someterse a la acción de éstos con negación absoluta de lo que les es propio. Todo lo que no tenga cabida dentro de los cuadros de comprensión de los pueblos civilizadores, tendrá que ser eliminado o, al menos, adaptado a los términos de esta comprensión. Sin embargo, es esta imposición, este choque casi siempre brutal con los otros, el que va dando origen a la toma de conciencia de una cultura, a la afirmación del propio ser. La propia realidad se va haciendo patente y con ella la conciencia de la occidentalidad de las justificaciones dadas. Lo humano se va haciendo cada vez más humano. Nada tiene que ver éste con accidentalidades como las señaladas. Lo humano no se separa o distingue, sino que establece semejanzas. Lo humano se da, precisamente, en esta capacidad de comprensión que elimina toda esperanza, toda diferencia, haciendo posible la convivencia. Y ésta ya se ha dicho, forma uno de los rasgos que definen lo humano. Este tipo de conciencia se da a través de una serie de luchas en las que el hombre se enfrenta al hombre para tomar conciencia de su propio ser al mismo tiempo que va tomando conciencia del ser de los otros. Lo estrictamente humano va quedando en el fondo de esas falsas diferenciaciones como algo indefinible, pero como realidad auténtica y plena. Realidad plena en accidentalidades, pero que, por serlo, no podrá modificarla sino accidentalmente, esto es, sin tocar ni alterar su verdadera esencia.⁴²⁰

De todas las culturas la occidental es la que más ha hecho patente ese afán cosificador, de las otras culturas que le han sido ajenas. Proyectando sus propios puntos de vista sobre otros pueblos ha establecido esa serie de notas discriminatorias que tanto le caracterizan. Ha dado origen a lo que se puede nombrar como imperialismo y, como consecuencia, al colonialismo, su natural realización. Pocas culturas como la occidental poseen este grado de proyección negadora de la existencia de otros pueblos, sus puntos de vista se presentan como los puntos de vista de lo universal “sin más”. Bajo esta concepción zeiana, toda cultura y, con ello, todo ser humano, tendrán que justificarse ante el mundo occidental para poder tener derecho a ser considerados como tales. Debido a esa idea es que hasta hoy en día, el hombre occidental no había creído necesario justificar su humanidad, su historia, su cultura y existencia como tal son considerados por él mismo, como la más alta expresión de lo humano. Por lo

⁴²⁰*Ídem.*

mismo es que lo que no se le semeja de algún modo queda relegado al campo de lo infrahumano, de la barbarie. Como lo demuestra la historia, todos los demás hombres, se ha venido afirmando desde la antigua Grecia son bárbaros: formas balbucientes de la auténtica humanidad encarnada por el ser occidental; todo lo humano es sometido desde un principio a las medidas impuestas por él, quien nunca ha puesto en duda la universalidad de su ser hombre. Ser, por ejemplo, francés, inglés o alemán, ha significado ser siempre el hombre por excelencia; sus puntos de vista han sido considerados como universales, la realidad concreta que los circundaba en nada alteran esta presunción. Lo limitado de sus puntos de vista, lejos de ser considerado como tal, es convertido en limitación de los puntos de vista de los otros. En vez de ampliar se recorta. Desde su perspectiva, son los otros hombres, nunca semejantes, los que tienen que rendir cuentas de su ser ante el occidental. Empero, la última crisis de la cultura ha puesto en tela de juicio esta presunción y pretensión. El mismo hombre occidental se ha dado cuenta de este hecho y lo refleja en su filosofía. Las crisis han hecho siempre patente la relatividad de las apreciaciones de lo humano. Relatividad, a la cual se hace referencia en el cuarto capítulo de este trabajo en donde habla del surgimiento no de una sino de varias filosofías que han tomado conciencia de este hecho. Filosofías como el historicismo y el existencialismo en sus diversas acepciones. Afortunadamente, desde la perspectiva zeiana, el europeo se está haciendo consciente de la relatividad de sus puntos de vista y, con ello, de la amplitud y complejidad de lo humano. Gracias a este reconocimiento y proceso de concientización en que está entrando, hay esperanzas de que en adelante la idea de lo humano no dependerá ya de ninguna visión unilateral, de un limitado punto de vista, de ninguna interpretación presentada a los demás como verdad única, absoluta e inmutable, que, en realidad, habrá de resultar inevitablemente siempre circunstancial. En adelante, lo humano ya no será una abstracción que delimite y recorte sino una realidad reconocedora e integradora de toda la diversidad cultural humana.

Asumiendo una nueva actitud, el americano parte de su ineludible realidad, se afirma a sí mismo y se atreve a realizar un nuevo enjuiciamiento de la Europa que hasta ahora le ha sometido a sus juicios ya no ve en ésta aquello de lo que siempre se ha jactado, es decir, la fuente de toda cultura ni el arquetipo del progreso de la humanidad, no es más que la expresión de su afán de dominio sobre pueblos que escapan a su influencia. Por esta razón esas ideas europeizantes como la de la superioridad de una raza frente a la inferioridad de otras. Ideas sobre pueblos representantes de la civilización y pueblos sumidos en la barbarie empiezan a decaer y a ser cuestionadas. De ello hablan Lastarria, Bilbao, Barreda y otros. Estos pensadores ven la civilización europea como una expresión de intereses

egoístas intereses de ese Continente. Por ello plantean que Europa quiere civilizar a América necesita que sea ésta la que la civilice; América toma la más clara conciencia de su humanidad y abandera su defensa para ya no permitir le sea menoscabada. De acuerdo con Zea es en la historia, en lo concreto, en donde se capta lo humano; así es tanto en Europa como en América, Asia o en los más apartados lugares de la tierra donde existen hombres en cualquier situación que es y será siempre accidental. El hombre se encuentra en ese mundo concreto, aparentemente limitado por su circunstancia, pero es ahí donde se capta lo que les es auténticamente universal, lo válido para otros hombres en situaciones igualmente concretas y circunstanciales. De ahí que el hombre occidental al tomar conciencia de la limitación de sus puntos de vista, también toma conciencia de un modo de ser válido para todo hombre, captando así una auténtica forma de universalidad. Aunque relativos, los puntos de vista del hombre en sus diversas circunstancias pueden formar, en su totalidad, puntos de vista más generales, más universales. De esta manera, “el total de estos puntos de vista limitados y concretos da al hombre “sin más”, al hombre que es cada uno de nosotros y cada uno de nuestros semejantes. Pero no es sólo el hombre occidental el que ha podido tomar conciencia de lo humano en un sentido más amplio, también la han ido tomando los hombres que hasta ayer tenían que justificar su humanidad ante un mundo que se las regateaba. Hombres que forman esos pueblos a los cuales se da el nombre de Colonias, hombres de todos los continentes. Estos hombres no pretenden y a justificar su humanidad adaptando los puntos de vista que sobre la misma tiene el mundo occidental. Buscan en sí mismos, en su realidad, la justificación de su ser hombres. En esa realidad van haciéndose conscientes de lo que como humanos son”.⁴²¹

Por lo mismo, llama la atención la preocupación que está emergiendo en pueblos semejantes a los nuestros. No son sólo los americanos los que se preguntan por su ser y su cultura, por las relaciones de ésta con otras culturas, en Asia sucede algo semejante. Es decir, en pueblos coloniales como los nuestros, China, Corea, Indochina y la India se preguntan, al igual que nosotros por su situación cultural frente a otras culturas, especialmente la occidental. Ya no se trata tanto -aclara Zea- de saber qué es lo chino, lo coreano o indochino, como tampoco, de saber qué es lo americano en sí mismo, sino saber, desde el punto de vista de lo humano qué es lo que estas realidades circunstanciales, a que se hace referencia, significan dentro de esa realidad que llamamos humanidad. En la reflexión filosófica se va a la realidad, a la más propia y cercana, pero no para quedarse en ella, sino para abstraer de la misma el conjunto de posibilidades que permitan una colaboración eficaz con todos los pueblos que

⁴²¹*Ídem.*

forman esa humanidad a que nos referimos. En otras palabras, se toma conciencia de lo humano en su expresión concreta, para situarse ante los demás en un plano de semejanza o igualdad haciendo caso omiso de toda accidentalidad. De esta manera, a decir de Zea, nuestra historia tiene un amplio sentido de comprensión. Historia en la que se mueven hombres concretos que han venido luchando porque se les reconozca su humanidad y reconociendo, a su vez, la de los otros. Por esto, una de las tareas que Zea se autoimpone es la de hacer un esquema de la historia americana y “sin más”, orientada a ese objetivo. Esquema en el que queda patente la forma cómo ha ido tomando conciencia de su humanidad el hombre americano frente a la imposición de los puntos de vista de la cultura occidental sobre la realidad que forma América. “La imposición de los puntos de vista de un determinado tipo de hombre con otro, con el cual se ha encontrado. Forcejeo contra una realidad que aparece como incomprensible ante los ojos del europeo, y forcejeo del americano para destruir la cosificación de que es objeto por parte de este hombre. Por un lado el europeo tratando de acomodar la realidad americana en los cuadros del mundo que le eran familiares; por el otro el americano luchando contra este acomodo que niega su auténtica realidad. Y, como consecuencia de todo ello, una conciencia, cada vez más amplia, de lo humano”.⁴²²

Desde un principio Europa ha pretendido colocar a su cultura como universal y superior. Para Zea, esa actitud no es sino una forma de justificación localista con exclusión de otras corrientes culturales que no se adaptan al punto de vista europeo. Sin embargo, este universalismo se expresa mejor en América, ya que los americanos tienen conciencia “sobre la inmensidad de lo que es menester asimilar culturalmente para alcanzar una auténtica cultura universal. Sólo se alcanzaría esta suficiencia si se alcanza lo universal”.⁴²³ Por ende, hace una crítica a Europa de cuya postura se deriva que también considera que sólo su producción filosófica tiene un carácter de validez universal. Pero, en opinión de Zea, “Se trata de una universalidad bien cerrada y redonda. Sólo pueblos con moldes hechos pueden

⁴²² Leopoldo Zea, “V. América como conciencia. 27. Cultura Occidental y coloniaje cultural”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, pp.87-88.

⁴²³ Leopoldo Zea, “I Justificación de una tarea. 5. Revaloración de lo propio”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, pp.18-19. Zea explica que: “Pensadores nuestros han podido captar ya nuestra capacidad y predisposición para lo universal, en su más amplio sentido. Tanto José Vasconcelos como Alfonso Reyes han insistido muchas veces en este hecho. Vasconcelos en su idea de una “raza cósmica”. Reyes en sus ideas sobre la “inteligencia americana”. América, especialmente Hispanoamérica, arrastrada por un sentimiento de insuficiencia ha procurado asimilarse diversas corrientes culturales en sus no menos diversos aspectos. Actitud que le ha llevado o le llevará, aun sin proponérselo a la formación de una cultura mestiza, que por serlo, representará una síntesis universal de culturas. Europa, por el contrario, apoyada en ese sentimiento de seguridad y suficiencia que le da el saberse original, pone, en muchos casos, cerco a influencias que podrían enriquecerla. Europa da, pero está poco dispuesta a recibir. “Ante el americano medio —dice Alfonso Reyes—, el europeo medio aparece siempre encerrado dentro de una muralla china, e irremediamente, como un provinciano del espíritu. Mientras no se percaten de ello y mientras no lo acepten modestamente, los europeos no habrán entendido a los americanos”. *Ídem*.

ver a otras culturas desde el punto de vista de estos moldes para rechazar todo lo que no se adapte a sus medidas”.⁴²⁴ De ahí deriva que: “la universalidad debe ser una de las aspiraciones de nuestra cultura; pero partiendo siempre de nuestra realidad. La universalidad debe dar a nuestras obras una inseguridad creadora; la realidad, la seguridad de lo creado. En esta forma todo lo que hemos realizado, por poco que sea, tendrá siempre algo que decirnos. Será expresión de nuestra realidad, expresión de lo que nos es más inmediato y propio. La valorización de esta realidad nuestra depende, así, de nuestra propia actitud frente a ella”.⁴²⁵ He ahí, de nueva cuenta y en pocas palabras su ideal del universal concreto o concreto universal. El pensador mexicano muestra la importancia de pensar no solo nuestra realidad propia a partir de ella misma, sino también, desde esa misma postura pensar la universalidad trascendiendo nuestro propio horizonte. “Si queremos que nuestra filosofía lo sea realmente, tendrá que preocuparse por problemas de carácter universal, entendiendo por tales aquellos que son comunes a todos los hombres por el puro y simple hecho de ser hombres, ya que nuestra circunstancia no es, en ninguna forma, limitación alguna para dar una solución a tales problemas, puesto que dentro de nuestra circunstancia está el hecho primario de ser hombres”.⁴²⁶ Sin embargo, esto obviamente no quiere decir, en Zea, que consideremos nuestras soluciones como teniendo un carácter intemporal, inespacial o eterno. Lo que quiere decir es que la solución que se dé a estos problemas, por el hecho de ser, antes que nada, problemas humanos, tendrá mucho de común con las soluciones que necesitarán los hombres en general; pues nuestras experiencias humanas concretas pueden ser útiles para otros en circunstancias semejantes. De esta forma es como Zea entiende la universalidad de la filosofía, y por lo tanto, así es como se ha venido abordando en este trabajo investigativo sobre su pensamiento.

Zea aclara que aunque el universalismo en la filosofía es mejor expresado por América, prácticamente desde el principio de su filosofar esto no implica que: “vayamos a cometer la insensatez de creer que vamos a substituir a la cultura europea, o a tomar su puesto director en el concierto de la cultura universal. Pensar tal cosa implicaría que estamos aún animados por un sentimiento de inferioridad; tal pensamiento sería más bien fruto de un resentimiento que de la seguridad de nuestras capacidades. El puesto que nos corresponda en la cultura no depende ya de nuestras aspiraciones sino de nuestra capacidad para ofrecer a la misma los valores que pueda necesitar...debemos continuar el desarrollo de los temas filosóficos que la cultura occidental se ha venido planteando en su historia. Debemos continuar dando solución a los problemas de la filosofía occidental. Y, en especial, a aquellos

⁴²⁴*Ídem.*

⁴²⁵*Ídem.*

⁴²⁶*Ídem.*

problemas considerados como universales. Es decir, aquellos problemas de la filosofía cuyos temas se consideran válidos en todo tiempo y lugar; temas abstractos, referidos a conceptos universales, como lo son: el ser, el conocimiento, el espacio, el tiempo, la vida, la muerte, Dios y otros muchos”. De acuerdo con tal idea, la filosofía americana debe continuar explicando, resolviendo y aclarando los problemas que tales temas plantean y que no hayan sido resueltos por la filosofía europea, o cuya solución no ha sido satisfactoria. Sin embargo, también destaca que, como estos temas serán tratados por americanos desde su perspectiva propia, el resultado redundará en el surgimiento de una filosofía americana, tal y como sucede en Europa donde emerge una filosofía griega, francesa, inglesa o alemana. “Todo esto a pesar de que cada filosofía ha trabajado sobre un mismo repertorio de temas. El carácter de universalidad de los problemas planteados y las soluciones dadas les viene del hecho de que tanto unos como otros se dan en el campo de lo que hemos llamado lo humano. Todos ellos son temas humanos y por lo mismo válidos para todo hombre; pero de aquí también les viene la circunstancialidad que en los mismos aparece. Las soluciones ofrecidas, por ser soluciones humanas son también soluciones limitadas. Soluciones a problemas que, si bien pueden ser semejantes en todos los hombres, no lo son ya si atendemos a la situación circunstancial de los mismos. De aquí que a iguales problemas se puedan dar soluciones distintas. La circunstancia hace patente el carácter nacional de las filosofías”.⁴²⁷

De esa manera es el propio Zea quien deja en claro que la filosofía latinoamericana como producto del filosofar humano y heredera directa de la filosofía occidental, lejos de toda idea localista o de confrontación, anhela ser parte del concierto de la filosofía universal en plan de igualdad y de diferencia, haciendo aportes desde su propia perspectiva y circunstancia; en fin, que la filosofía latinoamericana aspira coadyuvar al logro de un humanismo universal. “Ahora podemos decir ya cuál puede ser la tarea de una posible filosofía americana. La cultura universal, hemos visto, necesita de nuevos valores sobre los cuales apoyarse. Dichos valores tendrán que ser abstraídos de las nuevas circunstancias en que el hombre se encuentra. Serán el resultado de nuevas experiencias humanas. América, por su posición particular, puede aportar a la cultura la novedad de sus experiencias. Experiencias nuevas por ser propias de América. Experiencias que hasta ahora no ha tomado en cuenta la cultura occidental. Es menester que América diga al mundo su verdad; pero una verdad sin pretensiones, una verdad sincera. Cuantas menos pretensiones tenga será más sincera, propia y personal. No pretendamos que América se erija en directora de la cultura, sino simplemente que haga

⁴²⁷ Leopoldo Zea, “X. Tarea para una filosofía americana. 50. Los problemas de la filosofía europea y el desarrollo de sus soluciones”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, edición digital de Hernán Taboada.

cultura. Porque hacer cultura es resolver simple y llanamente los problemas del hombre. Esto es lo que América debe intentar, resolver los problemas que actualmente se presentan al hombre en general y a los americanos en particular, pero resolviéndolos desde su punto de vista, desde el punto de vista de sus propias necesidades”.⁴²⁸ Los problemas a los que se refiere Zea, los fue planteando a lo largo de la construcción de su pensamiento y discurso filosófico, que tiene como centro de reflexión su realidad histórica y vivencial, es decir, el contexto latinoamericano y, a partir de éste, el mundial. Al inicio de su filosofar, en la década del cuarenta del siglo XX, el filósofo mexicano preocupado por la Segunda Guerra Mundial escribe: “Ahora, como ya sucedió en otros tiempos, la esencia del hombre se encuentra amenazada. Su esencia, está en ese justo equilibrio entre lo individual y lo social. Este equilibrio ha sido roto surgiendo la anarquía y los totalitarismos. Es menester encontrar nuevos valores que hagan que el hombre recupere el equilibrio. Es menester encontrar una nueva justificación valorativa, que haga posible la convivencia sin menoscabo de la persona. Es sobre estos temas que América acaso pueda decir algo dando a conocer inexplorados puntos de vista. Pero para que sean auténticamente suyos es menester que rechace todo sentimiento de inferioridad, todo posible resentimiento, exponiendo sus puntos de vista como el que sabe que está diciendo una verdad, su verdad. Esta verdad no podrá ser ni inferior ni superior a otra, será su verdad, su auténtica y sincera verdad”.⁴²⁹

Zea plantea que, tanto esos temas abstractos como los considerados universales, y los temas propios de la circunstancia americana, todos se encuentran estrechamente ligados. Al referirnos a unos tendremos necesariamente que referirnos a los otros. Los unos a los otros se explican y aclaran mutuamente. Por ello es necesario, deben ser tratados dentro de esta nuestra filosofía. Los primeros serán temas vistos desde una determinada circunstancia; cada hombre verá en ellos todo lo que más se amolde a su circunstancia; enfocará, hará luz, sobre los aspectos que más le interesen en dichos temas, y su interés estará determinado por su modo de vida, ideales, ambiciones, capacidades y limitaciones. De aquí, que al proponerse temas abstractos tenga necesariamente que proponerse temas que le sean propios. El ser, Dios, la vida, la muerte, el espacio, el tiempo y el conocimiento, con ser temas válidos para cualquier hombre o circunstancia, serán también temas que preocupen a los americanos como americanos. De dichos temas no se podrá decir otra cosa que lo que son de acuerdo con un punto de vista americano. Ellos serán lo que el hombre americano piense sobre los mismos. A su vez, los temas circunstanciales, es decir, los propios de América serán también en opinión de Zea, temas universales

⁴²⁸ Leopoldo Zea, “X. Tarea para una filosofía americana. 56. La posible tarea de una filosofía americana”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, edición digital de Hernán Taboada.

⁴²⁹ *Ídem.*

por lo que de humano tendrán los mismos. De esta forma una filosofía americana, partiendo de nuestra circunstancia también habrá de encontrarse con los mismos problemas que han preocupado al hombre de Europa. Ya que obviamente, en toda circunstancia, por el hecho de ser humana, se plantea el problema del ser, Dios, la muerte, etcétera.⁴³⁰

De acuerdo con el filósofo latinoamericanista, la filosofía aspira siempre a dar soluciones universales a los problemas que se le plantean, por circunstanciales que sean; en eso radica precisamente su esencia. Sin embargo asevera, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial: “nunca como en nuestro tiempo, los problemas han sido más universales. El desajuste que se hace sentir es universal, se plantea a todas y cada una de las sociedades que forman nuestro mundo; sociedades estrechamente ligadas entre sí; con ligas que desconocieron sociedades del pasado. Los problemas que se plantean en nuestros días no son ya los problemas propios de una determinada cultura como sucedió en el pasado. La filosofía, fruto de la cultura europea y occidental, se enfrenta ahora a problemas que trascienden los de esta cultura. Y sus soluciones, si han de ser tales, no se pueden ya circunscribir a situaciones locales de esta cultura, por universales que las mismas parezcan. Tiene ahora que replantearse una serie de problemas tomando en cuenta la realidad que ha originado la cultura occidental en su impacto sobre otros mundos y culturas. Uno de los grandes problemas de nuestro tiempo se ha expresado, políticamente, con el surgimiento del nacionalismo en los países no occidentales. Nacionalismo surgido al terminar la segunda gran guerra, pero que se había anticipado en varios de los países que forman la América Latina. Nacionalismo que algunas mentes han visto como una peligrosa reacción antioccidental. ¿Es cierto esto? ¿Las demandas de las nuevas naciones surgidas en nuestra América, Asia, África, Medio Oriente y Oceanía son una amenaza al mundo occidental? ¿No es, más bien, una demanda de ampliación de los bienes que ha originado esa cultura? ¿No es, más bien, una demanda para la auténtica universalización?”⁴³¹ En opinión de Zea, todos estos pueblos en sus exigencias no piden nada que no esté establecido y reconocido dentro de los cánones de la cultura occidental. De la cultura occidental han sido tomadas las demandas que ahora se enarbolan frente a los que se consideran sus más legítimos herederos. Europa, los Estados Unidos, el mundo occidental en general, han hablado al mundo de una serie de valores que, al fin, han alcanzado su universalización al ser demandados por otros pueblos considerándolos como propios. Se ha hablado de libertad y dignidad del hombre, de soberanía de los pueblos, de los derechos de todos los hombres y pueblos a gozar de los

⁴³⁰ *Ídem.*

⁴³¹ Leopoldo Zea, “La esencia del pensamiento latinoamericano. Los temas de la filosofía contemporánea”, en Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano...*, Edición Digital.

frutos de su trabajo y de la libertad que éstos tienen para dirigir sus destinos. En nombre de estas ideas, de estos valores, los hombres de la mayoría de los pueblos del mundo ofrendaron sus vidas para defenderlos o realizarlos. Es por eso que no debe de extrañarnos el hecho de que ahora sean esos mismos pueblos e individuos quienes defiendan y reclamen una vez más la universalización y la vigencia de esos valores occidentales. “Estos pueblos y hombres reclaman a sus maestros, los pueblos occidentales, lo que ellos les enseñaron: respeto a su soberanía, derecho a dirigir sus destinos, derecho a disfrutar de sus riquezas naturales y al esfuerzo de su trabajo. Tales exigencias no son, ni pueden ser consideradas como una amenaza a la cultura occidental, sino como un llamado a la vigencia universal de la misma”.⁴³² Y por lo mismo es que pregunta y responde al mismo tiempo: “¿Qué es, entonces, lo que en verdad amenaza a esta cultura y la hace sentir en crisis, la crisis que ahora se expresa en su filosofía? Pura y simplemente el viejo espíritu exclusivista que, paradójicamente, ha formado parte del mismo espíritu que ha hecho posible la cultura universal más auténtica”.⁴³³

El filósofo latinoamericanista afirma que esta cultura originada en el Occidente no es ya sólo obra de europeos u occidentales, puesto que a raíz de la conquista y colonización de los pueblos del mundo que realiza la propia Europa, la occidentalización cultural trasciende su propio ámbito y se extiende por todo el orbe. En consecuencia, su obra es ya obra de todos los pueblos y hombres que han recibido su impacto y la han transformado en algo propio. No sólo de valores propios de la cultura occidental de carácter social y político, como las ideas de libertad, justicia social, democracia y otros muchos más, sino también de otros valores más personales de esta cultura en el campo artístico, literario, filosófico, científico. Zea critica el hecho de que: “en la estrechez de miras, en el exclusivismo que anima al hombre, se encuentra la mayor amenaza a su propia obra y sigue planteado el principal de los problemas a resolver, ahora como ayer, por la filosofía. Espíritu exclusivista que se niega a reconocer en otros hombres o pueblos derechos que antes ha reclamado para sí. Exclusivismo que hace de la ciencia de nuestro tiempo, llamada a ampliar las posibilidades de la humanidad, un simple instrumento al servicio de unos cuantos intereses y unos cuantos hombres. Es el mismo espíritu que hace de la energía atómica, y de la fuerza que impele los cohetes que vencen la gravedad de la tierra, simples instrumentos para amedrentar a otros hombres, instrumentos de dominio terrestre. Fuerzas ganadas por el hombre a la naturaleza que lejos de servir para ampliar posibilidades, sólo le sirven para disputarse un mundo que le resulta cada vez más estrecho.... Fuerzas al servicio de la destrucción del

⁴³² *Ídem.*

⁴³³ *Ídem.*

hombre por el hombre. Es el mismo espíritu el que hace que unos hombres nieguen a otros lo que reclaman para sí. Es el espíritu que aún se hace patente en las relaciones que mantienen los viejos pueblos occidentales y sus herederos con los pueblos que, por obra de su propio impacto, se han transformado en nuevas naciones. Espíritu que niega humanidad a otros hombres o, al menos, la pone en duda. Es este espíritu el que impide la más extraordinaria universalización de una cultura, universalización nunca vista. Y es esta universalización y el espíritu estrecho que trata de frenarla, lo que provoca la crisis que ahora se expresa en el campo espiritual y se refleja en la filosofía de nuestro tiempo”.⁴³⁴ Ante ese afán exclusivista europeo, discriminatorio de lo diferente, Zea pregunta y responde al mismo tiempo, sobre cuál debe ser el papel y la responsabilidad del filósofo ante el mundo actual. Menciona que en una tarea de ajuste, deben ser ajustados los intereses concretos de los pueblos y hombres que han hecho posible la cultura occidental con la realidad que su acción ha originado. Asevera que el espíritu exclusivista que permitió la hegemonía de la cultura occidental en el resto del mundo no occidental está ahora en crisis y exige un reacomodo a la realidad que él mismo ha originado. El hombre que hizo posible esta cultura, que la ha heredado se encuentra ahora frente a un mundo que trasciende las limitadas metas de sus creadores. Un mundo frente al cual los limitados intereses que la hicieron posible resultan, ahora, impedimentos para su vigencia y desarrollo. La vigencia de esta herencia depende de la capacidad del hombre para crear las condiciones de posibilidad que permitan su ampliación y, por ende, su vigencia entre hombres y pueblos que hasta ayer la consideraban como ajena y que ya la reclaman como suya. Lo que ahora está en juego, no es tanto la existencia de la cultura, entre cuyos frutos se encuentra la filosofía, sino la posibilidad de su universalización. Por ende la principal preocupación del filósofo contemporáneo deberá ser la de dar estímulo a las condiciones que permitan la universalidad de los valores que originó la cultura occidental, mediante una tarea reeducativa que muestre a las nuevas generaciones los alcances de la universalización de la cultura occidental.

Aquí se trata de universalizar los valores occidentales para que no puedan ser reclamados como exclusivos por ningún pueblo, ni siquiera por sus creadores. En ese proceso dialéctico hegeliano, en esta asimilación habrá que ir –como hace Zea- problematizando y deconstruyendo la manera en que han sido utilizados a lo largo de la historia y en la actualidad dichos valores. Se trata de universalizar los valores en torno a la libertad, igualdad-diferencia y dignidad humana extendiendo, es decir, globalizando la cultura occidental y la consecuente comunicación que se establece entre los pueblos

⁴³⁴*Ídem.*

antes marginados. Se busca entablar el diálogo desde un respeto intercultural que revele la posibilidad de un nuevo nivel de comunicación que parta del reconocimiento de la diferencia. Reeducación que permita al hombre ver en otros hombres semejantes con los que tiene que colaborar en la realización de una tarea que ya es común a todos los hombres. Sin exclusivismo alguno, haciendo a un lado todo espíritu discriminatorio racial, económico, político, religioso o social. Reeducación que permita ver a los otros hombres como semejantes y no como opositores; no considerar ya como enemigo a todo el que quiera participar en una tarea que no tiene por qué ser exclusiva de un grupo. Reeducación que muestre al hombre que el reconocimiento de la humanidad de otros hombres lejos de amenazar a la cultura occidental servirá para su más auténtica universalización. La cultura occidental, y la filosofía que la expresa, ha puesto el acento en lo humano como valor supremo. En lo humano sin discriminación racial, religiosa, política o cultural; y es, precisamente, este humanismo el que ahora trasciende las fronteras en que se originó y es reclamado universalmente.

Claro que -como Zea recuerda- para América Latina, para sus pensadores y filósofos, esta preocupación no es nueva de ninguna manera. Por razones históricas bien conocidas, se han planteado y se plantean problemas semejantes a los de ahora entre la cultura occidental y los pueblos no occidentales que han recibido su impacto.⁴³⁵ Se trata ahora de acuerdo con la visión zeiana, de insistir en reajustar la cultura occidental a las circunstancias que la acción de sus creadores han originado. Ajuste que ponga término a la situación de tirantez y crisis en que vivimos. Asimismo y Zea lo va aclarando en su obra filosófica, lo que él denomina el descubrimiento de la inautenticidad de Europa no significa, de ninguna manera, la ruptura con Occidente. Ello porque viene reconociendo que ha sido Europa quien con su extensión al resto del mundo, de alguna manera ha venido aportando el reconocimiento del hombre, aunque no lo haya sabido reconocer en otros hombres. Esta aportación en su opinión, ha de universalizarse, ya que descubrir el sentido último de las cosas reside en el hombre,

⁴³⁵ “Herederos de dos mundos, el hombre de esta América se ha resistido a renunciar a uno de ellos anulando el otro. Eclécticamente se ha planteado el problema de occidentalizar la América, o americanizar la cultura heredada. Un problema semejante al que ahora se plantean otros pueblos de nuestra ya estrecha tierra. Un problema que se plantea al mismo occidente: ¿occidentalización del mundo o universalización de la cultura occidental? imitación o asimilación, parece ser la disyuntiva. Imposición de puntos de vista, o intereses, ajenos a una determinada realidad; o asimilación y conjunción de ellos a la realidad dada. En nuestra América la occidentalización, o europeización, sin más, nunca dio resultado. Por eso se ha elegido, en nuestros días, la segunda vía, la de la americanización de la cultura heredada: esto es, la búsqueda de su vigencia en realidades para las cuales no está hecha. El latinoamericano ha terminado, sin abandonar su afán de formar parte de una cultura de la que se sabe herederos, por reconocer la realidad que le es peculiar para adaptar a ella sus aspiraciones de occidentalización. Se busca ahora la conciliación de las expresiones de la cultura de que se sabe hijo con la realidad ineludible en que también se ha formado. Y así, sin dejar de ser americano es también un miembro activo de la cultura occidental. Este mismo problema se plantea ahora desde un punto de vista más amplio, como hemos anticipado. Y en él el pensador latinoamericano puede aportar sus mejores experiencias”. *Ídem*.

comprender que todas las creaciones culturales son adjetivas, que lo único esencial es el hombre que las crea. De ahí que se hace indispensable, tomar conciencia de que la importancia de las artes, las letras y el pensamiento filosófico, reside en su contribución al proceso de liberación humana que es la meta de la historia, es sinónimo con ser occidental. “Descubriendo la inautenticidad de occidente los latinoamericanos se descubrieron a sí mismos, como hombres. Por ello, los latinoamericanos y otros hombres a quienes se regateó la calidad humana pueden ahora realizar con mayor altura, lo que la cultura occidental mantuvo en las fronteras de sus limitados intereses. América Latina después de haber estado sojuzgada culturalmente por Europa, pero separada de ella en sus realidades en sus posibilidades, se encuentra en el mismo camino. Esta América al descubrir el sentido de su autenticidad en la afirmación del hombre, al liberarse de los modelos de los sistemas y de las vigencias impuestas por los occidentales, logra penetrar en el corazón mismo de la cultura europea, al plantear la lucha por la liberación de los hombres como la fuente de su sentido y la meta de su historia, empalma con Occidente, entra junto con él en la órbita de un destino común...Cada cual en su circunstancia, cada cual en caminos convergentes hacia la nueva historia, hacia la historia que habrá de comenzar cuando haya terminado el proceso de reconocimiento humano que constituye la reconciliación definitiva entre Occidente y Latinoamérica”.⁴³⁶

Como puede observarse, Zea no es un exclusivista, pues nos dice bien claro que aquí no se trata de reivindicar la cultura del dominado y de negar por completo la europea o viceversa. De lo que se trata es que ambas se reconozcan y contribuyan juntas a la construcción de una nueva cultura universal. "Para todas las razas se trata de construir juntos, la civilización de lo universal que no puede existir de otro modo que no sea la obra común de todas las razas".⁴³⁷ Para combatir los racismos dice Zea, no se trata de renunciar a la cultura europea, porque ésta al ser una de las expresiones del hombre pertenece a todos los hombres por diverso que sea su origen étnico, situación geográfica e historia. De lo que se trata más bien es -en la idea de Zea- “de que de que tanto el dominado, que aspira a su liberación, como el dominador, que expresando su propia libertad ha originado el afán por la misma en los hombres que sufren su dominación, luchan juntos por su realización.”⁴³⁸ En esta postura universalista y

⁴³⁶ Leopoldo Zea, *Pensamiento Latinoamericano...*, p.537

⁴³⁷ *Ídem.*

⁴³⁸ Esta idea se desprende de la lectura del texto de Zea: *Dependencia y Liberación de la Cultura Latinoamericana* (1974), también aludida en otras de sus obras. Cabe señalar que una de las características constantes que se observa en sus trabajos es el hecho no tanto de estar repitiendo, sino más bien de estar reincidiendo sobre las ideas nodales de su pensamiento, en otras palabras, en estar remitiéndose o volviendo constantemente a la idea de la importancia de la filosofía, de la historia; historia de las ideas y filosofía de la historia, filosofía del hombre y para el hombre concreto-universal, revalorización del pensamiento latinoamericano, el fenómeno de la dependencia mexicano-latinoamericana y tercermundista, que finalmente

antiexclusivista, que el pensador mexicano muestra su humanismo esencial intentando oponerse a los exclusivismos discriminatorios que hacen de lo propio lo universal por excelencia (léase cultura occidental). Por ello es que algunos analistas de la obra zeiana consideran que el su discurso tiene una connotación humanista, dialógico e incluyente al proponer —y de ahí su repercusión global— la aceptación de los valores tanto occidentales como de otras partes marginadas del mundo. Discurso que como se ha venido explicitando en este trabajo, también plantea la toma de conciencia de la estructura opresora con que Occidente enarbola y niega a la vez otros valores diferentes a los suyos, es decir, que plantea la problematización de la cultura occidental en forma dialéctica que otorga pero también que exige reconocimiento. Eso -de acuerdo con Zea- explica la persistencia de pensadores como Simón Bolívar, quien proclama la integración, no de una nación, de Venezuela, sino de todo el continente, o de la propuesta del filósofo mexicano, José Vasconcelos de crear una *Raza Cósmica*(1925). Se trata entonces de ver que en cuanto personas, pueblos, naciones, deben de convivir unas con otras, de crear un imperio en conjunto y no un imperio de unos contra otros. Debe de haber diálogo, convivencia y conciliación para fortalecer nuestro humanismo en un plano de completa solidaridad y reconocimiento mutuo.

Ese humanismo y universalismo zeiano es reconocido por los propios contemporáneos de Zea como Tzvi Medin, quien recientemente alude a uno de los tantos festejos para homenajear al maestro mexicano, en donde se mencionan sus aportes como historiador de las ideas en América Latina, como promotor de la integración de Latinoamérica y como filósofo comprometido con la realidad latinoamericana, etc. Reconociendo que: “todo ello es verdad y de enorme importancia, pero, si nos viéramos obligados a señalar aquel rasgo esencial de su filosofía y su labor intelectual en general, no dudaríamos en afirmar que se trata de ese humanismo que se encuentra presente en todas sus páginas y en todos sus pasos. Su mismo latinoamericanismo alcanza su significado real sólo en función de su humanismo esencial y como expresión del mismo. Se trata de un humanismo con características muy definidas y de ninguna manera de aquel humanismo abstracto e ideal propio de tantos intelectuales encerrados en sus torres de marfil y en sus propios sistemas. El humanismo de Zea es el de los hombres concretos, de carne y hueso, el de una humanidad de millones y millones de rostros diferentes los unos de los otros, pero precisamente iguales en su común derecho a ostentar sus propias peculiaridades,

lo lleva a su propuesta de una filosofía liberadora del hombre "sin más" en todos los aspectos: político, económico y cultural, tocando a los filósofos trabajar por esta última con entrega, responsabilidad y compromiso, toda vez que está convencido de que es la liberación mental-cultural la que facilitará la lucha y consecución efectiva en los demás campos de vida humana.

iguales en su común derecho a ser diferentes. Se trata, para él, de una humanidad en plural, que existe sólo en plural, y de un humanismo que reside básicamente en el reconocimiento y en el respeto a ese pluralismo de las manifestaciones humanas... El valor del ser humano como un valor universal, pero un universal concreto, tal cual lo expresaría Zea a principios de los cincuenta: “...en lo concreto, lo más concreto, se oculta lo universal”.⁴³⁹

Siguiendo el lema “A lo universal por lo profundo”, Zea advierte que en el cultivo de un pensamiento propio nada tiene que ver con localismos o regionalismos.⁴⁴⁰ La suya entonces es una propuesta de una filosofía de la liberación desde América Latina, pero con manifiesta vocación planetaria, universal. Así lo prueba gran parte de su producción intelectual de sus últimos años.⁴⁴¹ “En América se viene planteando un problema planetario, el propio de los pueblos de toda la tierra en la búsqueda de una relación más justa equilibrada de los mismos. Problemas respecto a la libertad de los individuos y la autodeterminación de los pueblos. Problemas de desarrollo y subdesarrollo, y dentro de ellos los problemas respecto al entorno natural. Problemas que siguen siendo semejantes a los de la filosofía a lo largo de su historia, pero que ahora alcanzan un auténtico nivel universal. Problemática de un filosofar que se lleva a una polémica reflexión universal en busca de soluciones comunes. De este continente ha partido no sólo una problemática, sino soluciones a problemas que ahora se enfrentan mundialmente. De este continente han salido y salen reclamos que ahora son universales”.⁴⁴²

Con relación a esto, en su libro *Fin de milenio Emergencia a de los marginados* (2000) escribe: “estamos en vísperas de algo más que un nuevo milenio, de una nueva historia frente a la milenaria historia de que, la que se forjará mañana y que está haciéndose patente en los últimos tiempos. Frente a ella habrá que actuar a partir de la propia experiencia latinoamericana, en la que pudiera encontrar sentido la nueva historia. Una historia ya auténticamente globalizada, positiva y negativa, de esperanza y de peligros; origen de cambios en la primitiva mentalidad del hombre que le permitan convivir tanto con la naturaleza de la que es parte como con sus semejantes, sin ver ya en ellos animales para utilizar o enemigos por descabezar. Vivimos ahora el difícil anticipo de ese porvenir que puede hacer posible la anhelada Casa del Hombre, pero también la anarquía en la que todos, sospechando de todos pretenden

⁴³⁹ Tzvi Medin, “Sobre el humanismo de Leopoldo Zea”, en *Revista La Onda Digital*, México, D.F., octubre de 2004.

⁴⁴⁰ Leopoldo Zea, *Filosofar: A lo universal por lo profundo*. Bogotá, Universidad Central, 1989.

⁴⁴¹ Fornet-Betancourt, Raúl. “Leopoldo Zea: transformador de la filosofía”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.56.

⁴⁴² Leopoldo Zea, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender...*, pp.366-367.

anticiparse a lo nuevo con agresión”.⁴⁴³ Esto último, porque, al hacer un análisis histórico de los grandes cambios generados por la política neoliberal en marcha, impuesta por los centros de poder mundial que residen en Europa y EUA, y que se están haciendo sentir desde fines del siglo XX con fuerza, Zea destaca que las grandes oleadas de millones y millones de marginados y excluidos América y de otras partes del mundo, se están aglutinando en torno a ellos, exigiendo con amenazas e incluso hasta con violencia, ser tomados en cuenta e incorporados para acceder al goce y el disfrute de la riqueza material generada por la humanidad y acumulada a lo largo de la historia y que por lo tanto, consideran pertenece y debe beneficiar a todos por igual. Riqueza que consideran se han apropiado las grandes potencias del mundo solo en beneficio propio, por lo que ya es tiempo de exigir su reparto equitativo en beneficio común. “Dentro de esa globalización se expresen los reclamos por ser parte igualitaria y no instrumentos de continentes enteros que a lo largo de varios siglos han sido manipulados desde una pequeña región de la tierra, lo que dio origen al llamado mundo occidental”.⁴⁴⁴ Afortunadamente, como reconoce el propio Zea, los pueblos del llamado mundo occidental, es decir de Europa y Estados Unidos, están tomando conciencia de ello. Pero también reconoce que “hay resistencia para impedir que esto sea posible y mantener el viejo orden”.⁴⁴⁵ En fin, se podría decir que la preocupación nodal de Zea sobre todo en sus últimos años de vida, apunta hacia la necesidad de “contribuir a la construcción de la ‘Casa común del hombre’ asumiendo precisamente su función conciliadora en el mundo de hoy. Tarea que para Zea significa ante todo trabajar en una filosofía de relaciones internacionales libres y justas entre todos los pueblos”.⁴⁴⁶ De esta manera, como también destaca acertadamente Raúl Fonet Betancourt, “habrá que ver a Zea como un transformador de la filosofía en América Latina y comprender también por qué, su espíritu y su obra son presencia viva y motivante en nuestra memoria filosófica. Nos enseñó a ser memoria, a tomar conciencia de nuestra memoria y a proyectarla como nuestro mejor instrumento de comunicación entre nosotros mismos y de nosotros con los otros pueblos de la humanidad. Por eso seguiremos haciendo memoria con él, sabiendo que estar en deuda con él es estarlo con nosotros y con el compromiso que requiere el presente de nuestra filosofía”.⁴⁴⁷ Así es como Zea reafirma nuestra identidad, nuestra cultura y pensamiento filosófico como valores auténticamente universales. En la fecundidad de su pensamiento

⁴⁴³ Leopoldo Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, México, FCE, 2000, p.9.

⁴⁴⁴ *Ídem.*

⁴⁴⁵ *Ídem.*

⁴⁴⁶ Raúl Fonet-Betancourt, “Leopoldo Zea: transformador de la filosofía”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.57.

⁴⁴⁷ *Ídem.*

se encuentran los instrumentos conceptuales y las bases de una filosofía de la historia auténticamente universal. De ella -como asientan Fernet Betancourt y otros estudiosos de la obra zeiana- se pueden extraer elementos para la formación de un pensamiento alternativo de valor universal, fundamentado en el respeto a la diferencia cultural, en la interacción y diálogo de las culturas y en la solidaridad, nueva expresión que la historia contemporánea asigna al concepto original de fraternidad.

4.3. EL HUMANISMO UNIVERSALISTA ZEIANO DE CARA AL NUEVO MILENIO.

La concepción humanista esencial del pensamiento de Zea, tal y como se ha venido destacando en este trabajo, se encuentra presente en su obra intelectual desde un comienzo –por lo mismo, aquí sólo se hará breve referencia al tema, destacando algunas cuestiones que se considera vienen a reforzar esa postura-. Recuérdese al respecto, que en uno de sus primeros artículos, Zea rechaza la idea del filósofo alemán Max Scheler de convertir al hombre contingente en un hombre eterno, pues arguye que no tiene sentido salvar al hombre ideal, puesto que el único ser que importa salvar es el ser real de carne y hueso, aquél que vive y muere: "...el hombre real es tiempo, historia, contingencia, querer salvarle de esto, es querer otra cosa que un hombre".⁴⁴⁸ Como se observa en el segundo capítulo de este trabajo en su primer apartado, el filósofo latinoamericanista adopta desde un principio el circunstancialismo y perspectivismo orteguiano, precisamente por hacer de la vida concreta de cada quien, el punto de partida para toda filosofía y la cultura en general. También con base en esta concepción historicista orteguiana acentúa casi de inmediato dos aspectos básicos que resalta Tzvi Medin en uno de sus estudios sobre Zea: el primero, refiere que al captar el filosofar como obra del ser humano en medio de sus circunstancias particulares, estas últimas, que son las que hacen del hombre una persona y le otorgan su individualidad, se le presentan también como límites particulares en su afán de universalidad; se trata de su perspectiva a partir de sus propias circunstancias, una perspectiva entre otras más que existen indudablemente. Y más allá de la problemática epistemológica implícita en esta idea, se da también en ella necesariamente la limitación esencial del deseo de imposición universal de nuestra perspectiva particular. Pero no se trata sólo de la limitación esencial de "mi" o de "nuestra" perspectiva, sino toda perspectiva evidentemente: "podemos concluir que el límite de nuestras ambiciones y el conocimiento de tal límite será también el conocimiento de los límites de todo

⁴⁴⁸*Ídem.*

hombre".⁴⁴⁹ O sea, que la limitación que debemos reconocer como propia es una limitación universal de todo hombre en tanto tal, una limitación que viene a negar de antemano cualquier intento de convertir perspectiva alguna de tal o cual grupo humano en la expresión exclusiva y por excelencia de la Humanidad. Y, debido a que Zea avanza en medio de su realidad histórica, claro está que este desarrollo teórico se viene a resolver de inmediato en el rechazo de todo imperialismo cultural o de cualquier otro tipo. Su lucha antiimperialista viene a postular la reivindicación de la humanidad de los pueblos calificados históricamente por occidente como inferior y/o bárbaro, en medio del rechazo del intento de convertir a la perspectiva de la metrópolis en la visión humana por excelencia. Y el segundo aspecto que Zea acentúa y desarrolla de inmediato con apoyo en su historicismo perspectivista, reside en que tal perspectivismo no lo conduce a solipsismo alguno que -en opinión del filósofo israelí- podría haberse manifestado en cierto tipo de nacionalismo chauvinista encerrado en sí mismo, desentendiéndose o negando a los demás. Por el contrario, fuera de todo dogmatismo, la existencia de las diversas perspectivas implica, para él, dos desarrollos decisivos de su filosofía: el intento de comprensión de tales perspectivas, la propia y la de los demás, en función de sus circunstancias particulares y sus relaciones con los demás. Y en función de tal comprensión, es decir, para que ésta pueda realmente darse, se hace indispensable como elemento fundamental: el diálogo, como esencia de la convivencia humana en medio del mutuo respeto, y como única alternativa a todo tipo de imposición y dominación. El elemento axiológico de su humanismo se encuentra presente a lo largo de toda su obra, aunque -nos previene Medin- en dos niveles y dos aplicaciones diferentes: por un lado, Zea desarrolla como sabemos una historia de las ideas, que viene a ser una historia del desarrollo de la conciencia latinoamericana en sus relaciones mutuas con la conciencia del mundo occidental, y, también de manera complementaria y enriquecedora una filosofía de tal historia, como consecuencia natural de la primera.

Por otro lado, Zea también va postulando a lo largo de su obra lo que piensa que deben ser los valores humanos que han de encontrarse en la base de las relaciones entre los componentes de tal humanidad. Estos aspectos de la obra zeiana no se encuentran por separado; la historia de las ideas y la filosofía de la historia son complementarias, ambas tienen sentido y coherencia desde la perspectiva axiológica esencial del humanismo concreto de Zea, por lo que no son una mera descripción, sino un análisis crítico propositivo de la imposición colonialista e imperialista y señalamiento de una colonización-dependencia que Zea resuelve construyendo una interesante y humana propuesta que

⁴⁴⁹ *Ídem.*

apunta hacia la reivindicación de la humanidad mediante, primero la asimilación y toma de conciencia de nuestra historia dependiente y después con la asunción de la comprensión y reconocimiento mutuo entre los hombres y pueblos del mundo, quienes deben asumirse y reconocerse como iguales-diferentes; en el entendido de que todos somos iguales en tanto que somos seres humanos, y diferentes en tanto, que somos de razas y culturas diferentes. Esto último, como se ha venido manejando en este trabajo, contra toda visión etnocentrista o eurocentrista construido a lo largo de la historia americana dependiente que ha puesto énfasis en hablar de hombres y pueblos superiores e inferiores.

Otro aspecto relevante de la obra en mención, que también es enunciado por Medin, es aquel que señala, efectivamente, que fuera de todo utopismo e idealismo, aunque así suena dada la complejidad del ser humano, la propuesta de Zea de crear un nuevo hombre, es decir una nueva humanidad -tal y como se define líneas arriba-, tiene visos de viabilidad por derivar dicha propuesta de la propia realidad latinoamericana y de otras partes del mundo que, como antaño siguen sufriendo la dependencia neocolonialista o imperialista, haciendo de éste, un mundo desigual, desequilibrado que provoca toda serie de problemas, injusticias sociales, falta de libertades, hambre, miseria, vaya, un mundo que provoca el beneficio de pocos a consta del sufrimiento y la infelicidad de muchos. De ahí el llamado zeiano a nuestros filósofos e intelectuales en general a coadyuvar en la construcción una filosofía de la liberación que justifique, promueva, oriente y apoye la lucha de Latinoamérica y el Tercer Mundo para lograr su anhelada y muy retardada liberación en todos los sentidos, empezando, como lo viene manejando Zea desde un principio por una liberación mental-cultural que garantice la consecución de la liberación en los otros aspectos de la vida humana.

Como puede verse, en toda esta propuesta está presente indiscutiblemente, el humanismo y universalismo zeiano muy especialmente en el objetivo que apunta hacia la consecución de la libertad que, desde luego, implica necesariamente la igualdad para Zea. En su obra, ambos conceptos están ligados uno a otro irremediabilmente. La libertad está estrechamente ligada al concepto de igualdad, al partir de la firme creencia de que todos los seres humanos son iguales por nuestra humanidad, por lo que se les debe reconocer y respetar dicha igualdad en sus derechos y libertades. Claro está que, en primer lugar, se trata del logro de la libertad, pero no sólo eso, también de igualdad, respeto a las diferencias, de reconocimiento, de comprensión y de solidaridad ya no tanto -como él mismo deja en claro desde un principio- mexicana, latinoamericana, sino sobre todo y sencillamente humana, simplemente humana: "Filosofía del hombre en su sentido más amplio, pero sin que su punto de partida deje de ser concreto, el de nuestra individualidad y el de nuestra nacionalidad. En este sentido es como

buscamos cambiar la relación de dependencia de que tomamos conciencia por una relación de solidaridad, de pares entre pares, de iguales entre iguales. Nos abrimos al mundo pero sin dejar de ser parte concreta de este mundo".⁴⁵⁰ Su filosofía es un diálogo fecundo en torno a un proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana y "sin más", a través del cual discrepa para comprender y hacer comprender en una comunicación libre, equitativa, solidaria y horizontal. Esto, indudablemente lo sitúa como uno de los grandes pensadores de nuestra América del siglo XX. Proyecto en el que se mantiene con firmeza y fidelidad hasta su muerte.⁴⁵¹ Por lo mismo es que como se ha venido manejando aquí, la suya no es sólo -como piensan algunos-, una filosofía de la historia latinoamericana sino también una filosofía "sin más", es decir, una "filosofía del hombre para el hombre".⁴⁵²

Asimismo, en la obra zeiana la idea de solidaridad se deriva de las ideas nodales arriba mencionadas de libertad e igualdad-diferencia. De acuerdo con Zea, la solidaridad es consecuencia de la comprensión que guarden entre sí los interlocutores sin que ello implique renunciar a los propios puntos de vista. Sobre esto, con apoyo en su historia de la filosofía Zea recuerda que Descartes sostiene que todos los hombres son iguales por la razón; idea a la que él agrega el que todos los hombres son iguales por ser distintos, esto es, peculiares, individuos, personas; pero no tan distintos que unos puedan ser más o menos hombres que otros. El reconocimiento de la igualdad en la diversidad la da, precisamente, la razón, que permite entender y hacerse entender. Es del respeto a esas ineludibles desigualdades que se origina la verdadera paz y la convivencia entre los seres humanos. Y en esto, escribe convencido: "La filosofía puede ser, en este sentido, un extraordinario instrumento de convivencia. De nuestro afán por comprender y hacer comprender el filosofar propio de la región como punto de partida para la comprensión de otras expresiones de este filosofar como algo propio del hombre, de todos los hombres".⁴⁵³ Un filosofar latinoamericano que al ir tomando forma, también va adquiriendo fuerza y reconocimiento, sin que ello por supuesto –como se viene plasmando en esta investigación- no deje de ser objetado, denostado, cuestionado o criticado por algunos, sobre todo por aquellos que consideran que la filosofía debe tratar temas abstractos, universales como lo hace la filosofía europea, vista como se sabe, como la filosofía por excelencia.

⁴⁵⁰ Tzvi Medin, "Sobre el humanismo de Leopoldo Zea", en *Revista La Onda Digital*..., *op.cit.*

⁴⁵¹ Mario Magallón Anaya, Mario. "La filosofía de Leopoldo Zea: una filosofía en la historia", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p.170.

⁴⁵² Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*..., p.11

⁴⁵³ Leopoldo Zea, "Diálogo epistolar", en *Cuadernos Americanos*, No. 3, México, 1987. Reproducido en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, (2003)..., edición digital.

De ahí que Zea, en algunas ocasiones se vea en la necesidad de retomar tal tema. En una de esas ocasiones, comenta al respecto, que hasta hace poco, discutir la capacidad para filosofar de los latinoamericanos, o simplemente, la filosofía en lengua española, parecía poner en duda la misma humanidad de los excluidos en este quehacer, pero, favorablemente con el desarrollo que ha tenido la filosofía y el filosofar latinoamericano e incluso, de otras partes del mundo subdesarrollado, este trabajo intelectual ha venido fructificando y logrando el reconocimiento y validación de muchos, con lo que se reafirma la humanidad y capacidad de filosofar también de los americanos, independientemente de su situación dependiente vivencial. Obviamente que al reivindicar la igualdad-diferencia o humanidad del americano, Zea no pretende quedarse en una postura de mero enfrentamiento con Europa; todo lo contrario, hace un llamado, tanto a los americanos a reconocer y no a renegar de su herencia cultural occidental, como también, a los europeos a hacer lo mismo con América, a reconocer su derecho a ser y existir en un plano de igualdad-diferencia, que ha de conllevar necesariamente a establecer entre la humanidad una relación dialógica y solidaria, a aceptar y reconocer nuestra humanidad y redescubrir la necesidad de caminar juntos en la construcción de una sociedad más humana, es decir más justa e incluyente donde prive el entendimiento y la solidaridad a través del diálogo; en donde todos podamos acceder y asumir los valores universales y gozar de la cultura universal, independientemente de todo tipo de diferencias accidentales (raza, cultura, etc.) que sólo nos dañan y dividen, en vez de trabajar para tender verdaderos puentes entre las divergentes culturas.

En este contexto tienen completo sentido los constantes llamados que encontramos a lo largo de su obra escrita, donde mostrando su gran humanismo, nos convoca a cambiar la dependencia por la solidaridad, puesto que está convencido de que: "Nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final. El hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino el hombre en cualquier parte que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador...".⁴⁵⁴ ¿También el dominador? En el pensamiento de Zea sí. Contrario a como plantea Enrique Dussel en su filosofía del oprimido, Zea también tiene presente que a largo de la historia ha predominado la "Ley del amo y del esclavo" signada por Hegel, misma que ha propiciado una cadena interminable de enfrentamientos y odios entre dominadores y dominados y que la mayoría de las ideologías hayan sido construidas prácticamente para defender a unos contra otros (liberalismo, marxismo). Ante ello, ve como alternativa viable la construcción de una filosofía-ideología que ya no

⁴⁵⁴ Leopoldo Zea, "II. La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana...*, p.44.

apunte hacia el enfrentamiento sino que busque la construcción de lazos solidarios y de reconocimiento mutuo entre dominados y dominadores. Se trata utópicamente en Zea, de ir consolidando un pensamiento de la liberación humana que ponga fin “de una vez por todas” a ese conflicto eterno que en su opinión, o podría decirse más bien, que en su deseo o ideal, habrá de terminar cuando se construyan nuevas relaciones basadas en la libertad, la igualdad-diferencia, el reconocimiento mutuo, el respeto y la solidaridad mundial. Por consecuencia, el dominador -quien se supone ya debe haber hecho conciencia de la necesidad de construir un mundo más igualitario, es decir, ya más humanizado- “debe dejar de lado su ambición, egoísmo y avaricia, de renunciar a su papel como tal y asumirse como igual-diferente al otro que ha tenido sometido por siempre”.⁴⁵⁵ De esta manera, es como Zea deja abierto el camino para trabajar en la construcción de lo que él denomina “un nuevo hombre”, “una nueva humanidad”, o sea, una “nueva sociedad mundial”.

Sin embargo, como ya se ha mencionado, Zea no proporciona un modelo concreto a seguir. Aunque su discurso humanista postula la lucha por la libertad y la solidaridad de los seres humanos en condiciones de igualdad, en ningún momento presenta, ni pretende hacerlo, un retrato de lo que sería en su concepción la “nueva sociedad”. Todo lo contrario, a menudo está resaltando la existencia de múltiples caminos que se pueden seguir según las también distintas circunstancias que se nos vayan presentando. Por eso se limita a postular el principio de la libertad humana que en su opinión, debe constituir en el mutuo reconocimiento y en la solidaridad, la pauta crítica para toda sociedad. Es decir, que el hombre particular de Zea rechaza de antemano su supeditación a todo modelo previo. No es ésta una laguna en su pensamiento –afirma acertadamente Tzvi Medin-, sino un elemento esencial del mismo. El hombre concreto de Zea, al indagar sobre su historia toma conciencia de su pasado, de su ser y de su humanidad. De esta forma, el eje de la filosofía que el filósofo mexicano propone, se encuentra en el hombre concreto con las características que lo personifican e individualizan. Ese hombre concreto, ha de asimilar no solo su concreción sino también las diversas expresiones culturales del hombre en general, de la humanidad, como algo que también le es propio, sin que esta asimilación implique renunciar a su concreta expresión de humanidad o algún tipo de enajenación o una nueva subordinación a la cultura asimilada y, como consecuencia, a los hombres que han creado estas culturas. Plantea que cada ser humano concreto debe asimilar todas las demás expresiones culturales producidas por la humanidad en el tiempo, a fin de poder acrecentar y enriquecer su propia

⁴⁵⁵*Ídem.* A decir de Zea, el dominador podrá lograr su verdadera dimensión humana solamente al desbaratarse su imposición imperialista, que lleva implícita la pretensión de negar la humanidad de los demás, pero que también lleva implícita la realidad concreta de su propia deshumanización. *Ídem.*

personalidad; pero desde luego sin permitir de ninguna manera ser instrumento, dependencia o dominio de otros que proclaman a su cultura y valores como los mejores, únicos válidos o verdaderos. ”Si algo define al hombre, se ha dicho, es la historia. La historia que da sentido a lo hecho, a lo que se hace y a lo que se puede seguir haciendo. Esto es, al pasado, presente y futuro. El hombre es lo que ha sido, lo que es y lo que puede llegar a ser. Por ello es, dentro de esta triple dimensión de lo histórico, que se hace patente el ser del hombre. Pero no sólo del hombre en general, sino del hombre concreto. El hombre concreto suele vivir la historia de una determinada manera que no es, necesariamente, la de otro u otros hombres”.⁴⁵⁶

Así, América no podía escapar a tal preocupación, en esta etapa de su cultura que se ha venido definiendo por su preocupación ontológica. Esto es, por tomar conciencia de su ser, de su humanidad; conciencia de su relación, de su puesto, en el mundo de lo humano. La libertad humana es la del hombre concreto en una constante e interminable lucha en medio de las más diversas circunstancias. Con base en una visión dialéctica, para Zea la historia consiste en una concatenación que no se realiza entre filosofemas o ideas abstractas, sino que es: “la concatenación de problemas concretos cuya solución se convierte, a la postre, nuevamente en problemas, en una dialéctica sin fin. Si La realidad latinoamericana es modificable, sólo puede serlo asumiendo un compromiso”.⁴⁵⁷ Se trata de la libertad del hombre concreto que siempre es problema, de un humanismo concreto que siempre es problema y, por tanto, necesidad de elección; la libertad como inmanente a la existencia humana. Libertad que se ha expresado en Zea no como el derecho a la supeditación a tal o cual modelo, sino fundamentalmente como conciencia crítica, por ser ésta precisamente esencia de la libertad y garantía de la misma.

Por lo mismo, es que -como destaca Tzvi Medin y otros- no se puede calificar a Zea simplemente como un filósofo idealista o utópico, todo lo contrario su propuesta-proyecto –del que se ha venido escribiendo en este trabajo- tiene reales visos de realización. Como se aborda en líneas anteriores de este trabajo, el llamado que este filósofo a ejercer y desarrollar una conciencia crítica se debe a que ésta es, precisamente, la condición necesaria para no perder nuestra libertad de prevención o según el caso, cancelación de toda sometimiento a determinados modelos cualesquiera que éstos sean,

⁴⁵⁶ Leopoldo Zea, “Dialéctica del pensamiento latinoamericano. la dimensión histórica de América”, en Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano...*, edición digital.

⁴⁵⁷ Patricia Galeana, “Leopoldo Zea: Filosofía y compromiso”. (In Memoriam), en *La Jornada de En Medio*. Suplemento cultural, domingo 13 de junio de 2004, p. 4-A. Aquí habría que recordar de nueva cuenta el llamado de Horacio Cerutti a “esclarecer también cuáles fueron los avatares del tratamiento que dio Zea a la historicidad y las modalidades en que entendió, pero, sobre todo con las que operó conceptualmente la escurridiza noción de dialéctica. Rastrear esos sentidos y usos en sus obras promete ser un ejercicio fecundo para establecer logros y riesgos”. Horacio Cerutti Guldberg, “Pensador ¿incómodo?”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2004)..., p.151.

léase de Occidente o de cualquier otra parte del orbe. Y aún más, su negativa a esos modelos implica también un humanismo concreto que es fundamentalmente el del hombre presente aquí, ahora, en este momento preciso. Ello implica, además, que este hombre debe liberarse también de su propio pasado por medio de la asimilación o asunción dialéctica del mismo (*aufhebung* hegeliano o método asuntivo zeiano). Para Zea el futuro debe ser consecuencia de la confrontación del hombre libre con su problemática concreta y actual y en esta confrontación el pasado debe ser convertido en pasado por medio de su asunción dialéctica. O sea que el hombre debe liberarse también de su pasado, del dominio de los muertos, pero en medio de un humanismo concreto que evita la negación del mismo. El hombre no puede -en su opinión- negar su pasado y convertirse en una abstracción histórica, sino que debe reconocer, le guste o no, su pasado y sus circunstancias como propios, pues sólo así, partiendo de esta asunción o asimilación de su historia podrá superarla y acceder a su libertad. De esta forma el americano deberá asumir su realidad dependiente en que ha vivido históricamente para hacer posible, a partir de ella, la conciencia de la liberación.

Tzvi Medin reitera la importancia de definir la obra zeiana como humanismo concreto; son varias las formas como Zea muestra y reivindica ese humanismo concreto no sólo en su trabajo escrito sino también en su pensamiento en general, desarrollado a lo largo de toda su vida, mismo que incluye una amplia labor de investigación, difusión, cátedra, promoción de lo latinoamericano en todos los ámbitos: en sus libros para el lector anónimo, en sus cátedras con sus estudiantes, en sus relaciones personales, con sus amistades intelectuales y no intelectuales del mundo, en fin, en todos los ámbitos y facetas de su fructífera vida.⁴⁵⁸ En un trabajo más reciente –cuando Zea pasa al umbral de lo que llaman “la otra vida”-, el filósofo israelí se refiere a las cualidades y aportes del maestro y pensador latinoamericanista, como gran historiador, filósofo e ideólogo de América Latina que sale a todas partes “a una verdadera ‘cruzada en nombre de América Latina, pero no a Tierra Santa, por la cual también pasó en más de una oportunidad, sino por el mundo entero, y no con armas bélicas sino con su amistad, su solidaridad y su sabiduría...buscando siempre la reivindicación, la defensa y la promoción de lo latinoamericano...un latinoamericanista incansable, firme en su posiciones, sin importarle demasiado si a las mismas no eran muy bien recibidas en tales o cuales círculos...desde sus primeros escritos y hasta su último pedido –el esparcimiento de sus cenizas por América Latina- habló en nombre de América Latina y de la humanidad. Y es que su latinoamericanismo se dio en función de su

⁴⁵⁸ Tzvi Medin, “Sobre el Humanismo de Leopoldo Zea”, *Revista La Onda Digital...*,

humanismo esencial, un humanismo que para Zea podía expresarse solamente en sus diversas concreciones humanas, específicas, peculiares, también la latinoamericana, sin prescindir de ninguna de ellas”.⁴⁵⁹ Esa misma idea sostiene también Arturo Ardao en el prólogo de la obra de Zea, *La filosofía como compromiso de liberación* (1991). Ahí afirma que éste, como otros de sus libros asume un carácter misionero “por su fondo de generoso humanismo latinoamericano y universalista, por su forma de predicador, reiteración en articulaciones claves y hasta por la infatigable condición itinerante del mensaje, llevado personalmente a los más diversos auditorios y escenarios, tanto de América Latina como de otros continentes. Se aprecia en toda su obra cómo lo ha obsedido el esclarecimiento por la filosofía, del destino en libertad del hombre latinoamericano y aún, más allá de él, del hombre sin más”.⁴⁶⁰

Al morir, Zea nos deja un importante legado de su obra intelectual y humana que lleva tras de sí la experiencia de haber vivido casi una centuria. Nace a principios del siglo pasado y muere en los albores de este nuevo siglo y milenio, con una conciencia muy lúcida, siempre preocupado por los que nos quedamos y continuamos por la senda de este mundo, con la esperanza de que, por medio de un proceso educativo cultural integral los seres humanos que ya habitamos este planeta y los que – confiamos, pese a graves daños ecológicos que de no parar e iniciar su reversión amenazan todo tipo de vida no sólo la humana en el orbe, como asegura acertadamente Edgar Morin y otros-, vendrán después, como nos convoca Zea, construyamos juntos, mediante el diálogo, el respeto a la igualdad-diferencia y el reconocimiento mutuo, un mundo mejor, recuperando y asumiendo nuestra historia y comprendiéndonos unos a los otros, como humanos simplemente humanos. Claro que como todo hombre de “carne y hueso”, a veces se le nota triste, a veces cansado y desalentado, pero siempre, y al final de cuentas, decide tomar fuerza y aventurar la existencia de una luz alentadora en el fondo de la oscuridad que nos convoca a seguir y a confiar; a creer que aún es tiempo de resarcir los daños que nos infringimos unos a otros; que vale la pena vivir e intentar mejorar y hacer más placentero nuestro paso por la vida y por este mundo que hoy por hoy, como siempre dijo Zea, nos guste o no, nos ha tocado vivir y enfrentar.

Así lo hizo él a lo largo de su vida. Incluso, al cumplir sus 90 fructíferos años, Zea confesó haber sido testigo de varios conflictos de la humanidad, pasando de la esperanza a la desesperanza, pero al final siempre se aferró a la primera, al ideal, a la utopía que acompaña al hombre a lo largo de

⁴⁵⁹ Tzvi Medin, “Leopoldo Zea: en nombre de América Latina, en nombre de la Humanidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*,..., pp.20-21.

⁴⁶⁰ Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1991, (Prefacio).

su vida para darle eso precisamente, ilusión y esperanza en lograr un mundo mejor. En Zea, como humano que era, pese a ciertos desalientos y experiencias difíciles, siempre triunfó en él el amor y la confianza en la humanidad, en el ser humano más que americano o latinoamericano: “Lo grave es que a mí me duele el mundo”, dolor y preocupación, síntoma que cargó hasta su muerte, como una sentencia que sentía tenía que cumplir y que –como sabemos-, cumplió. Sentencia que el propio Zea recordaba de manera constante y hasta el último momento, cuando comentaba que siendo muy joven le fue dictada por su propio maestro José Gaos: “Zea, está usted condenado a hacer filosofía’... Con esta condena he vivido y aún no sé si he cumplido plenamente con ella. He rebasado la vida que mi maestro alcanzó a vivir, y de seguir vivo una decena de años más, alcanzaré los cien años. Espero no llegar a tanto, aunque paradójicamente, estoy sintiendo que me falta tiempo para tratar de cumplir la condena que mi maestro me impuso”.⁴⁶¹ Bajo esa finalidad es que el filósofo bolivariano deseaba compartir con nosotros sus últimas reflexiones e ideas, Al abrir el nuevo milenio dijo –con suma razón- estar finalmente satisfecho de su vida y obra personal. “Ya estamos instalados en el tercer milenio. Vuelvo a considerarme un afortunado por llegar al mismo. Me pongo a mirar a mí alrededor. ¿Qué ha cambiado? ¿Qué ha sucedido en este cambio de milenio, el paso de uno y el inicio de otro? Nada, estoy desilusionado. No ha cambiado nada. Somos la misma gente, con los mismos problemas, las mismas envidias, las mismas arrogancias. Se sigue viendo al otro como un peligro o un estorbo para sus limitados intereses personales. Las mismas arrogancias y los mismos protagonismos”.⁴⁶² Pese a esta visión, el maestro mexicano decide aferrarse a esa pequeña luz esperanzadora, otorgando, de nueva cuenta un voto de fe y confianza al ser humano, al comentar que en las puertas del tercer milenio “vivimos un mundo lleno de esperanzas, pues nunca había estado el hombre tan pertrechado en todos los aspectos, para seguir desarrollando la civilización. Pero está también recargado de peligros y contradicciones, lo cual hace pensar que atravesase poco menos que la fase más inquietante de su historia”.⁴⁶³ En el Apocalipsis anunciado -diría Zea preocupado pero, al mismo tiempo, con cierto optimismo- “se vuelven a repetir las incumplidas amenazas con las que empezó el primer milenio. Fundamentalistas milenarios, anuncian el mismo fin del mundo y de la humanidad. Los demonios saliendo del infierno para destruir todo y llevarse a sus habitantes. ¿Pero existe el demonio, los demonios?... Pero el demonio y los demonios no existen, como tampoco los ángeles y arcángeles,

⁴⁶¹ Leopoldo Zea, “Lecciones de José Gaos”, en *Arena*, suplemento cultural de *Excélsior*, México, 4 de marzo de 2001. Trabajo reproducido en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, (2003)..., edición digital.

⁴⁶² Leopoldo Zea, “Nuevo Milenio”, en *Excélsior*, México, 2 de enero de 2000. Trabajo reproducido en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, (2003)..., edición digital.

⁴⁶³ *Ídem*.

nunca han existido, nos dice este racional y también equipado mundo. Se puede acabar el mundo y la humanidad, pero por otras razones... Se prevén catástrofes no imaginadas...La gente que forma la humanidad vuelve a tomar conciencia de sus verdaderas dimensiones...Empezamos el nuevo milenio que no alterará el orden universal establecido. Nada cambiará. Solo el hombre podrá hacerlo para cambiarse a sí mismo. Está bien preparado para ser feliz y hacer feliz, compartiendo lo que debe ser compartido. Por mi parte me siento satisfecho y esperanzado, sólo quisiera ser testigo del cambio. No tendré tiempo. No me queda sino desearles ¡Feliz milenio!”⁴⁶⁴

En un bello texto titulado: "Carta a personas que no conoceré" (1999), el filósofo mexicano realiza un somero balance de su vida y resume lo que venía sosteniendo sobre la educación y la cultura como instrumento de paz y solidaridad a través del diálogo y el entendimiento entre los seres humanos en momentos de importantes definiciones nacionales e internacionales, frente a violencias represivas y respuestas terroristas provocadas.⁴⁶⁵ Para ello, como hace un extenso recuento histórico de las grandes tragedias vividas por la humanidad, de las que le tocó ser testigo y testificar con tristeza que a nada positivo nos han llevado, por lo que ya es tiempo de que esa lección sea aprendida por el ser humano mediante la asimilación y toma de conciencia de nuestra desgarrada historia que en determinado momento, “fue globalizada, porque globalizado era el cambio. Guerra que estimula la mezquindad, siembra del odio por el temor de que el otro, con su felicidad, libertad y desarrollo, limitara o anulara la propia y exclusiva felicidad, libertad y desarrollo. Algo peor que la muerte masiva con la que se amenazaba la Guerra Fría, el odio que parte de la mezquindad, haciendo que la gente se extermine entre sí. ¡Guerras! ¡Siempre guerras engendrando más guerras!...Guerras con la amenaza de una destrucción masiva y guerras estimulando el odio para que los hombres se sigan matando. ¿Por qué? ¿Simplemente porque el otro es diferente, como si la gente tuviese que ser copia siempre imperfecta de otro? ¿Por qué los reclamos de libertad, bienestar, seguridad y felicidad de otros limitan los nuestros? ¿Pura y simplemente es la mezquindad la que ha originado y origina todas las guerras? Así llegamos a este fin de siglo y de milenio. Dos guerras mundiales, dos revoluciones y el todo como ampliación milenaria de la misma mezquindad humana. ¿Tiene sentido, dentro de esta experiencia, mi anhelo de sobrevivencia? ¿Tendrá sentido este mensaje? Lo tiene porque quisiera ser testigo de lo que ya se anuncia y vendrá inexorablemente. Lo que esta misma milenaria y mezquina violencia ha engendrado

⁴⁶⁴ *Ídem.*

⁴⁶⁵ En alusión a esa carta de Zea, resulta interesante hacer una lectura del trabajo de Marcelo da Rocha Wanderley, “La conciencia de las circunstancias. Respuesta a una carta de la persona que siempre reconoceré”, en Adalberto Santana y Alberto Saladino (compiladores). *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia-FCE, 2003, pp.179-192.

sin que se lo hubiesen propuesto sus actores. Quisiera ser testigo de todo esto, porque en medio del milenarismo mundo de violencias, guerras y revoluciones, he tenido otras experiencias. La experiencia de gente generosa, solidaria y no mezquina”.⁴⁶⁶ Empero, como se viene destacando aquí, frente a esa visión desalentadora, siempre y finalmente Zea acaba asumiendo una actitud esperanzadora en la humanidad. Y de nueva cuenta entre otras cosas escribe: “he afirmado la concepción que con mis maestros aprendí sobre la diversidad de lo humano y con ello su ineludible igualdad en la diferencia. Se ha fortalecido mi visión multirracial y multicultural, y con ello la posibilidad de la Nación de naciones en la que desde ésta mi América soñó Simón Bolívar. Sueño basado en la raza de razas, la Raza Cósmica de la que habló uno de los nombrados maestros y amigos: José Vasconcelos. También es a partir de esta privilegiada experiencia que soy optimista y por ello quisiera seguir viviendo para ser testigo de lo que la generosidad humana, pese a todo, ha engendrado, revirtiendo así la milenaria violencia. La expansión europea del mundo occidental por la totalidad de la tierra ha llevado, junto con el sufrimiento, la conciencia de valores humanos de quienes han sufrido esta violencia y la reconocen y reclaman como propia. No son exclusividad de determinados y concretos modos de ser humano, sino de toda concreta expresión de lo humano”.⁴⁶⁷ Al finalizar su carta, vuelve a destacar la importancia que tiene la educación integral y para todos los pueblos del mundo para acceder a una vida mejor: “Para empezar, será importante que, como propone la UNESCO, se haga de la educación instrumento para un mundo de auténtica paz, eliminando de la mente de los hombres odios, rencores y mezquindades. Es de esto que va tomando cuerpo de lo que quisiera ser testigo, pero espero que lo sean las personas a quienes envío esta Carta, a las nuevas generaciones que ya están apuntando en la historia que se viene gestando, que espero sea un hito entre lo que ya pasó y el futuro de lo que debe ser para gloria de la Humanidad. Mis mejores deseos, Leopoldo Zea”.⁴⁶⁸

Así es como el maestro Zea, el historiador, el filósofo de la liberación y de la integración latinoamericana, tercermundista y mundial, humanista y universalista, pero ante todo -como el mismo se definió siempre con humildad- “simplemente un hombre de carne y hueso” que ama y se preocupa por lograr la libertad, la igualdad en la diferencia, el respeto, la solidaridad, el apoyo y reconocimiento mutuo, sueña esperanzador un mundo en paz, una vida mejor, más humana y feliz. Vaya, un mundo como lo han venido planteando a lo largo de nuestra historia muchos pensadores y luchadores

⁴⁶⁶ Leopoldo Zea, "Carta a personas que no conoceré", en *Cuadernos Americanos*, núm. 89, México, 2001. Reproducido en: Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, (2003)..., edición digital.

⁴⁶⁷ *Ídem*.

⁴⁶⁸ *Ídem*.

latinoamericanos y de otras partes del mundo, como Bolívar, Martí, Rodó, Vasconcelos, etc. En una actitud optimista, pese a sombras y nubarrones que parecieran ensombrecer nuestro futuro, El filósofo bolivariano y martiano, destaca de manera constante toda una serie de alicientes para despertar nuestra confianza en el ser humano; he ahí -nos dice-, no todo es negativo, abramos nuestros ojos y entendimiento a aquellos que han venido abanderando la lucha en contra de los males sociales que nos aquejan, como la pobreza, discriminación racial, cultural, sexual o de situación social, incluso en los países más pudientes como los Estados Unidos y en Europa. Hacia este objetivo apunta finalmente su propuesta filosófica centrada en la preocupación por el ser humano en su relación e interrelación con sus semejantes, propuesta antropológica, que apela y dirige todos su esfuerzos a construir ese mundo mejor, incluyente y no excluyente, integrado y no separado, para todos independientemente de razas, color, creencias, sexo, edad o cualquier otra diferencia accidental mas no esencial de lo humano. Un mundo que refleje en términos equitativos y respetuosos nuestra igualdad-diferencia en la “relación entre nosotros y los otros”, puesto que la naturaleza humana es la misma en todas partes, sí tenemos algo en común que es nuestra capacidad racional, por lo que es igualmente universal.

En este sentido, Zea cree en la posibilidad de que, pese a nuestras diferencias, cada cultura puede ser en lo particular diferente y al mismo tiempo, también sujetarse a una serie de principios humanos de razón, igualdad y justicia, ya planteados y extendidos por la filosofía occidental a todo el mundo; hecho que nos permitiría, al reclamar los valores occidentales hoy ya universales para todos los individuos que habitamos este planeta, acceder a un desarrollo igualitario e integral que bien podría ser facilitado por un proceso educativo integral que nos permita privilegiar el diálogo, la comunicación, el entendimiento y la solidaridad humana. Obviamente que esta propuesta, este llamado, se dirige en especial, a todos aquellos “oídos sordos”, a los ricos y poderosos del orbe, que no quieren escuchar por no querer compartir la riqueza material y cultural con los que poco o nada tienen, legado de la propia humanidad que debe ser sin exclusión y marginación alguna para todos por igual. Si no, habría que preguntarnos, de acuerdo al sentir de Zea, ¿de qué sirve tanto trabajo, esfuerzo, inteligencia y creatividad humana si no es para hacer de la vida de cada ser una vida más plena y feliz aquí y ahora, en este mundo, hoy por hoy, lleno de injusticia, sufrimiento e insatisfacción para las grandes mayorías?

CONCLUSIONES GENERALES

Después de haber hecho un recorrido sobre las ideas y planteamientos de Leopoldo Zea en torno a universalidad y particularidad de la filosofía, me permito hacer una especie de recapitulación del trabajo aquí desarrollado y al mismo tiempo de aventurar algunos comentarios a manera de conclusiones generales que -a mi juicio- se derivan del mismo. De acuerdo con Tzvi Medin y otros filósofos, considero que por los planteamientos desarrollados por Zea a lo largo de su discurso, es adecuado denominar a su filosofía “sin más”, como una filosofía universalista a partir de lo concreto (universalismo concreto), tomando en cuenta la igualdad en la diferencia con responsabilidad, conciencia y compromiso. Con su trabajo filosófico Zea concretó la universalización del latinoamericanismo a nivel teórico y práctico. Su universalismo concreto sirvió de antecedente y al mismo tiempo de aporte a la reflexión filosófica de los últimos años, sobre el problema entre el universalismo y el particularismo, diferencia o relativismo por ser, para su época, planteamientos muy tempranos y novedosos, al menos para México y Latinoamérica y que también -gracias a la labor de difusión por el propio Zea en algunos países de América Latina y del mundo-, contribuyeron a la apertura y extensión de nuevos centros de investigación y vetas de investigación en la reflexión filosófica latinoamericana, por contemporáneos, alumnos y seguidores suyos, como Enrique Dussel y Luis Villoro. Visión que, aunque no fue desarrollada con amplitud filosófica -con base en una rigurosa red conceptual-categorial y metodológica- sino más a manera de discurso y planteamientos generales, vale por sí misma al compartir esa preocupación filosófica por desentrañar el ser y deber ser de lo humano en, con y para su mundo. Ese sueño-utopía de Zea se puede visualizar con claridad a través de su discurso que privilegia el diálogo, el respeto mutuo, la democracia, la paz, la solidaridad, la justicia social y por supuesto, la igualdad en la diferencia, que hoy por hoy -me parece- tiene aún mayor sentido en un mundo tan conflictuado como el nuestro. Su discurso es pues, un constante afán de contribuir a constituir una filosofía universal incluyente y no excluyente, que debata y dialogue en un plano de igualdad-diferencia; de reconocimiento y respeto mutuo, que piense, reflexione, pregunte, aporte ideas y conceptos en la comprensión-superación de nuestra sociedad neoliberal globalizada, caracterizada por su inhumanidad, desigualdad, injusticias, etc., pero también por sus esperanzas y deseos de cambiar y ser mejor.

A manera de conclusión general en torno al humanismo universalista de Zea defensor de la diferencia cultural, podemos decir lo siguiente: que éste parte como es sabido primeramente de la idea de una filosofía americana de la dependencia y liberación hacia la construcción de una filosofía universal, “sin más”, y con base en ello, reivindica la humanidad y universalidad del americano como ser concreto y como ser universal. Así es como se da una proyección universalista al pensamiento filosófico humanista del pensador mexicano, con fuerte sustento en la historia y el historicismo orteguiano y mediante la construcción de una historia de las ideas evolucionada a una filosofía de la historia americana. Zea empieza su reflexión sobre su contexto vivencial más cercano para extenderse, al ámbito mundial, enfrentando primero, e intentando después, establecer un diálogo comprensivo paralelo, ya no más en forma vertical, sino horizontal, de igual a igual con las potencias occidentales que han dominado a los pueblos americanos a lo largo de la historia. Todo ello con la esperanza de que finalmente, los seres humanos hagamos conciencia de la necesidad de reconocernos y aceptarnos como lo que somos en nuestra igualdad-diferencia, que no tiene por qué ser un obstáculo para construir un mundo incluyente en el que todos tengamos cabida.

Reivindicando nuestra humanidad, Zea apela al respeto y reconocimiento mutuo de nuestra diversidad racial, cultural o de otro tipo, mediante el diálogo, el entendimiento, reconocimiento y solidaridad humana. Aunque se ve obligado en un principio a reclamar a Occidente su visión eurocentrista y a relativizar sus valores, siempre acaba reconociendo, e incluso valorando, la riqueza de esa herencia cultural que han recibido los pueblos americanos y de otras partes del mundo, que hoy por hoy reclaman también para sí dichos valores, es decir que éstos sean reconocidos y compartidos por toda la humanidad. Sólo así -de acuerdo con la perspectiva zeiana-, en un plano de igualdad en la diferencia, podremos construir una sociedad global equilibrada, donde todos tengamos cabida y vivamos en armonía de manera solidaria. Claro que -de ninguna manera- Zea no presenta cómo es que será en lo concreto esa sociedad utópica o ideal, lo cual sería, desde luego, un completo equívoco y contradicción del propio filósofo mexicano, puesto que –como ya se ha venido estipulando en algunas partes de esta investigación- se opone tajantemente a cualquier modelo que pudiera presentarse como el salvador, absoluto, eterno e inmutable, ya que esto va contra su propia visión dialéctica de la sociedad y su concepción historicista orteguiana, con base en las cuales sostiene la idea de que cada sociedad tendrá que estarse construyendo, definiendo y redefiniendo a partir del interés de sus miembros, pero siempre con base en los valores básicos que desde hace mucho estableció la propia humanidad y que se concentran en la Carta de los Derechos Humanos, signada en Francia y en muchos

documentos posteriores. Valores universales a los que se va refiriendo a lo largo de su discurso filosófico y a los que al mismo tiempo, va defendiendo para todos por igual. Ésta es la meta última de la magna tarea que se autoimpone lograr nuestro filósofo y es, por lo mismo, lo que guía y da sentido a su discurso filosófico. Recuérdese al respecto que, desde un principio, Zea signó cual era la primer y magna tarea de la filosofía americana: coadyuvar a la integración solidaria de nuestras naciones americanas, concretamente, latinoamericanas y del tercer mundo, quienes comparten un problema básico común que no les permite vivir en armonía, libertad, igualdad y justicia: el problema de la dependencia en varios aspectos que conlleva necesariamente a la lucha por su liberación tanto a nivel interno, es decir en sus propios países, como a nivel mundial, enfrentando a las potencias poderosas que dominan el orbe. En tanto que la segunda gran tarea, consecuencia de la primera, es lograr, ya no más el enfrentamiento con las potencias dominadoras, sino la búsqueda del diálogo, la reconciliación, el reconocimiento, el apoyo y la solidaridad mundial, y se podría decir que es aquí en este nivel de su pensamiento, discurso y propuesta que la obra humanista zeiana adquiere dimensión universal.

Yendo de la mano de sus maestros e incluso de algunos de sus contemporáneos, como él mismo lo reconoce y resalta siempre, Zea asume la tarea de recuperar y continuar el pensamiento hispanoamericano preocupado por lo propio circunstancial (Ortega y Gasset, Gaos, pensadores latinoamericanos del siglo XIX y la primera mitad del XX: Bolívar, Ardao, Bello, Martí, Caso, Vasconcelos, y muchos otros más), con base en el que -como se aprecia retrospectivamente- construye su obra filosófica humanista y universalista por su análisis y propuesta, cuya vigencia es -al menos en sus planteamientos básicos-, hoy por hoy incuestionable, toda vez que deriva y tiene sustento en nuestra realidad social, en este mundo globalizado tan desigual y desequilibrado en todos los sentidos donde, aunque no lo queramos ver, aumentan los problemas y el sufrimiento de millones y millones de seres humanos excluidos de todo tipo de desarrollo y beneficio social, en donde la brecha entre los ricos y los pobres es cada día más grande. Es, precisamente en nuestro contexto, en el aquí y el ahora que tanto preocupó y ocupó a Zea, en donde, pensamientos y obras como la suya, tienen pleno sentido y razón de ser. Y esto es lo que explica finamente el por qué algunos filósofos estudiosos del pensamiento de Zea, catalogan a su filosofía fundamentalmente como humanista y universalista utópica y realista a la vez, y a Zea como un filósofo preocupado por la dependencia, como un filósofo de la liberación no tanto latinoamericana o tercermundista, sino de la liberación humana. He ahí, sus constante llamados a asumir y defender nuestra liberación como una actitud crítica reflexiva frente a

nuestra realidad, una reflexión que nos ayude a hacer y rehacer de manera constante nuestra humanidad en toda su plenitud.

Asimismo, considero que los encuentros que tuvo Zea con otros filósofos –abordados en el capítulo tres- siguen siendo, importantes porque –como se expuso en la introducción a esta investigación doctoral- guardan directa relación con el tema del universalismo y el particularismo, toda vez que ello, implica inmiscuirse en el debate aún presente, en torno a si el filosofar latinoamericano, debe definirse como filosofía o simplemente como una corriente ideológica, local, un pensamiento político de corte meramente nacionalista antiimperialista. Al respecto y como lo desarrollé en el apartado dedicado al tema, esta discusión intelectual sigue estando vigente por lo siguiente: 1) Enriquece los estudios encaminados a desentrañar el significado del ser y deber ser de América y del americano en relación con las otras identidades. 2) Reivindica el derecho a la otredad contra la visión eurocentrista de la existencia de un solo discurso: el europeo-occidental, abriendo la posibilidad y validez de otros pensamientos, de otras maneras de estructurar y mirar al mundo. 3) Promueve una postura autocrítica del propio pensamiento latinoamericano que le permite atender sus limitaciones y perfeccionarse como pensamiento filosófico. Es por ello que se prestó especial atención a la validez-invalidez de aquellas críticas que estipulan que, salvo contados casos, el pensamiento latinoamericano-zeiano está más inclinado al discurso ideológico político que al análisis filosófico, al seguir adoleciendo –entre otras cosas- de falta de rigor conceptual y categorial. 4) Contribuye a crear un nuevo marco teórico filosófico, epistemológico, conceptual-categorial y metodológico, encaminado a construir una nueva filosofía y una nueva praxis filosófica “sin más”. 5) Apunta a la creación de una nueva filosofía universal incluyente de todos los pensamientos incluso de aquellos tenidos como marginales calificados de ideologicistas, localistas o regionalistas que aparentemente, nada tienen que aportar al filosofar universal, donde filosofía es solo la que se hace en Europa y la que aborda temas de carácter abstracto y eterno.

En fin, como se vio a lo largo de este trabajo, la filosofía de Leopoldo Zea, es una historia de la filosofía y una filosofía de la historia latinoamericana, centrada en el tema de la dependencia y la liberación cultural; pensamiento que al ir evolucionando rebasó su contexto para extender su análisis y propuesta al plano universal, a un filosofar “sin más”. Al profundizar en su conocimiento y comprensión de la historia, Zea pasó de su idea de confrontación y defensa de liberación de la América colonizada-dependiente respecto a la Europa colonizadora-dominadora, a la noble propuesta, de abrir

un diálogo comprensivo entre ambos, con base en el respeto, reconocimiento y apoyo mutuo, un diálogo solidario reconecedor de la igualdad y, al mismo tiempo, de la diferencia humana, que nos lleve a ir construyendo juntos con responsabilidad y compromiso un “hombre nuevo”, una nueva humanidad más libre, igualitaria y por lo mismo, más feliz y equilibrada. Esto obviamente siempre consciente de que no existen ni existirán modelos únicos, terminados; su idea se refiere a ese estar esforzándonos por ser mejores en cada momento de nuestras vidas, lejos de establecernos en un solo modelo ideológico, político o de cualquier tipo. Muy pronto, al paso del tiempo, el pensamiento zeiano abocado en un principio al contexto mexicano-latinoamericano, va ampliando sus horizontes y se va planteando como una filosofía de la dependencia y la liberación “sin más”, de tinte humanista-universalista, válida también en aquellos lugares del mundo en donde existen condiciones y situaciones de dependencia afines a América Latina y El Caribe, como sucede con naciones de África, Asia y Oceanía, lo que conocemos como Tercer Mundo, o más recientemente, como Mundo Emergente. Así es como la filosofía zeiana, cuyo análisis de la dependencia apunta hacia una liberación, termina apostando ya no al enfrentamiento, resentimiento, desconocimiento y exclusión entre dominados y dominadores, sino al diálogo, la solidaridad mutua a partir del reconocimiento, defensa y promoción de nuestra igualdad en la diferencia.

Al final de su discurso, Zea destacó la necesidad de impulsar el esfuerzo filosófico latinoamericano y de otras partes del mundo hacia la construcción de una filosofía de la liberación humana, con responsabilidad y compromiso, demostrando con ello, que desde un principio, su preocupación nunca fue de carácter meramente ideologicista, política, localista o regionalista, como pudiera pensarse, sino, y sobre todo, de carácter humanista. Un pensamiento claramente influido en su formación fundamentalmente por el historicismo orteguiano (vitalista, circunstancialista-perspectivista) e impulsado fuertemente por su maestro, el también filósofo orteguiano José Gaos, con base en quienes Zea le encontró un sentido a la filosofía y al filosofar mismo, a la que siempre consideró como un medio para acercarse a la comprensión de su realidad en aras de su transformación en bien de todos. Ello porque –su obra lo muestra- siempre fue una persona preocupada por su circunstancia y el devenir humano, al que mucho le molestaban las grandes desigualdades que descubrió a través de su estudio de la historia y de su presente mismo que le tocó vivir. Es así como, el pensamiento de Leopoldo Zea se va sumando a ese esfuerzo dialógico reflexivo y propositivo que, desde el campo teórico-filosófico en comunión con el trabajo multidisciplinario, va haciendo aportes significativos de distinto tipo: importancia de la historia en la reflexión filosófica, reconocimiento de la

filosofía europea como dadora y donadora de cultura al mundo pero también rechazo a su pretensión de erigirse como la única; su idea de una filosofía de lo universal-concreto y de lo concreto universal, filosofía de la dependencia y de la liberación de Latinoamérica, del Tercer mundo y del mundo en general o “sin más”; existencia, originalidad y autenticidad de la filosofía; filosofía con conciencia, compromiso y responsabilidad, filosofía universalista, dialógica, defensora de la igualdad a partir de la diferencia; etc. Todo ese esfuerzo intelectual siempre encaminado a contribuir a la construcción de un mundo que se muestra cada vez más globalizado -interconectado e interdependiente-, a fin de que este se dé, pero -como escribiera Zea en alguno de sus últimos escritos- con rostro más humano, más equitativo y más solidario entre sí, con las otras especies y con el planeta mismo que es la casa de todos.

Afortunadamente esa preocupación zeiana, de cierta manera, ha sido y está siendo también planteada y compartida desde varias perspectivas y enfoques, por distintas personas y lugares del orbe con diversas formaciones y experiencias de vida. La actual globalización, basada en el viejo modelo de desarrollo que privilegia lo material por sobre lo espiritual, exige un análisis crítico encaminado a la construcción de un nuevo paradigma de colaboración solidaria.⁴⁶⁹ El garante de la felicidad humana no es sólo el cúmulo de cosas materiales, tecnología y desarrollo económico, sino también el sentimiento de la felicidad, de autoestima, respeto, amor, reconocimiento, entre las personas, pueblos, culturas, todo tipo de vida, el planeta y el universo mismo, en fin la convivencia sana con el otro. Es esencial construir nuevas relaciones planetarias, una plataforma común basada en el diálogo que atienda tanto a sus necesidades materiales como espirituales. Esto último también es muy importante para seres con conciencia como nosotros, porque al no ser atendida la parte espiritual se propicia un gran vacío en el ser humano. Sin la cooperación-colaboración solidaria continuaríamos con el viejo paradigma que privilegia lo material por sobre lo espiritual, basado en la competencia, en el poder y dominio de unos cuantos sobre las grandes mayorías, en la acumulación de riqueza material en pocas manos en detrimento de los demás, en un mundo de conflictos y enfrentamientos de diverso tipo.

En estos tiempos que nos está tocando vivir habrá pues que tomar en cuenta que también frente a ese proceso de globalización se está dando el de balcanización; que priva la colonización del Norte-

⁴⁶⁹De varios que se pueden citar, están por ejemplo, las ideas, preocupaciones y trabajo que está realizando uno de los más prominentes pensadores latinoamericanos contemporáneos, el teólogo de la liberación y militante social brasileño, Leonardo Boff. Ferrari Sergio y Beat tuto Wehrle Bol Press. “*La actual globalización exige un nuevo paradigma de cooperación*: L. Boff”. (Entrevista), Lunes 6 de abril de 2009.

Global (empresas multinacionales) sobre el Sur Global, entre otras realidades que debemos contemplar para la construcción y el ejercicio de un filosofar universal a partir de nuestra diferencia. De ahí que, coincidiendo con la perspectiva de Zea, y de otros filósofos, de académicos, intelectuales y artistas y de otras personas más que se desenvuelven en distintos campos, la alternativa a la realidad global actual que se observa es la construcción de una comunidad dialógica mundial que conlleve a un nuevo contrato social universal, que nazca desde abajo, de los pueblos, un nuevo paradigma de sociedad planetaria, donde imperen relaciones justas, una cultura del diálogo, consenso y participación, una cooperación realmente solidaria. Esto tomando en cuenta que tenemos una sola casa en común: el planeta tierra y que nuestra especie, la humanidad, tiene gran responsabilidad en su protección y cuidado, como lo plantea por ejemplo Edgar Morin, en su bello ensayo *Tierra-Patria* (1993), los miembros de las organizaciones ecologistas “Amigos de la Tierra”, “Greenpeace”, y otros más. Lo que nos lleva de igual manera, a impulsar un quehacer filosófico y científico con conciencia, un trabajo intelectual encaminado a promover y defender la vida en general (material y espiritual), en fin, una ética para la vida, altamente promovida también por nuestros filósofos nicolaitas.

Se hace entonces indispensable un pensamiento ético-filosófico universal respetuoso de la diferencia, que se constituya a partir de esta realidad diversa y compleja que existe en el planeta, atendiendo así a los problemas nodales actuales y a las aspiraciones generales de la humanidad. Un pensamiento incluyente de muchas preocupaciones y propuestas encaminadas a constituir un nuevo orden mundial global alternativo al que ya está presente. En esta preocupación, ya se han presentado avances importantes, desde distintos campos del conocimiento y la reflexión, con varios enfoques y perspectivas, como las de Enrique Dussel, Luis Villoro, Mario Teodoro Ramírez, y otros más. Sin embargo, aún falta mucho por hacer para el logro de tal objetivo, toda vez que dicha filosofía debe atender aquellas temáticas urgentes con su respectiva red conceptual y categorial y una epistemología y metodología acorde a estas. Para el caso, se observa entonces que una de las categorías centrales para construir una nueva sociedad global sería entre otras –en mi opinión– la de “igualdad en la diferencia”, propuesta por Zea en alusión directa al conflicto entre el universalismo (cuya tendencia es la homogeneizar todo) y el particularismo (que tiene por finalidad destacar la diferencia al grado de todo relativizarlo al extremo), asumida no en forma personal ni grupal sino como paradigma social, en tanto que todos los seres humanos somos habitantes del planeta y aunque somos diferentes en muchas cosas, también es cierto que compartimos y podemos compartir muchas más. No hay una sola forma-la occidental y cristiana, el humanismo ilustrado- de vivir y concebir la realidad y la vida, sino muchas,

atendiendo a nuestra diversidad, por ende, se debe tener una visión más humana y humanista como lo plantea Zea, sin renegar de nuestra herencia europea occidental, pero también a partir de la diferencia, es decir de lo propio circunstancial, y –desde mi perspectiva, en los términos muy actuales que plantea Mario Teodoro Ramírez en su obra *Humanismo para una nueva época* (2011), se trata de desafiar a los viejos paradigmas planteando otros nuevos, pero también de recuperar aquellos que guarden cierto grado de vigencia, reelaborándolos y enriqueciéndolos.

Por último, es necesario mencionar que, como todo discurso filosófico, el de Zea es -y debe ser- una obra que no escapa a la crítica propositiva, es decir al examen minucioso del mismo o de algún (os) de sus aspectos, con fines de una mayor comprensión; teniendo siempre presente que éste, como todo pensamiento, debe ser interpretado, asido y comprendido, a partir del propio contexto en el que se generó, es decir en el que le dio vida y sentido, aunque -por supuesto-, a partir de las preocupaciones, problemas e intereses de los nuevos contextos que se están viviendo, lo que permitirá que dichas ideas reelaboradas y enriquecidas sigan viviendo y aportando al filosofar humano. Y así y sólo así –me parece- es cómo podemos acceder a una justa crítica sobre aquellas obras y autores que estudiamos. Como es natural -y el propio Zea lo señaló constantemente-, no hay pensamientos absolutos, inmutables o verdaderos por siempre, desde el momento en que el ser humano es –entre muchas cosas- un ente histórico, dialéctico, en construcción y nunca terminado. De ahí, que, tanto éste como otros pensamientos, son legados valiosos para retomar, asimilar, enriquecer y llevarlos más allá en el tiempo y en otros contextos, ya que -como se sabe-, las ideas nunca mueren, sólo evolucionan, transmutan, se transforman, reelaboran y enriquecen. Como es comprensible, Zea, por un lado, ha ganado adeptos y continuadores (Medin, Magallón,) que afirman un desarrollo coherente y consistente en su obra y discurso filosófico de la liberación cultural “sin más”; empero, también ha recibido importantes críticas (Salazar Bondy, Villoro, Dussel, Cerutti,) respecto a ciertos aspectos de su amplio pensamiento y obra, mismas que, en su momento –me parece- Zea trató de tomar en cuenta para mejorar su discurso filosófico. Como buen defensor del diálogo filosófico, Zea ha estado abierto a la crítica a la que ha visto con buenos ojos, ya que ha sido ella misma la que - en su opinión-, le ha permitido ir o detenerse en donde hace falta para intentar reflexionar, esclarecer y delimitar mejor sus ideas puestas en cuestión. Esa actitud de humildad, de respeto y de apertura a otros saberes, planteamientos y cuestionamientos a su propia obra, hasta donde su entendimiento y vida le permitieron, resulta admirable, pues es innegable que también en el campo intelectual en algunos casos privan ciertas actitudes negativas de dogmatismo, intolerancia, soberbia y desprecio por el trabajo y los aportes del otro, convirtiendo dichas

producciones en verdaderos monólogos, con pretensiones de verdades universales, que al fin de cuentas en vez de impulsar un avance en el conocimiento, resultan ser un freno al mismo. Esto convierte a la filosofía zeiana en un interesante pensamiento abierto a la crítica enriquecedora y a los diferentes cambios; discurso que contiene reflexiones, propuestas y aportaciones que Zea pone en la mesa de discusión filosófica, latinoamericana y universal. Situación que justifica introducirse en el estudio, sistematización e interpretación de esa obra fructífera, con elementos -desde la perspectiva desde donde se le desee analizar-, de vigencia, polémicos o encontrados, obra siempre en construcción y desarrollo, y por lo mismo, afortunadamente viva, no acabada.

BIBLIOGRAFÍA CITADA.

1. AA. VV. *Antología de humanistas españoles*. Edición de Ana Martínez Tarancón, Madrid, Editora Nacional, 1980.
2. Abellán, José Luis. "Leopoldo Zea: hilo filosófico entre España y México", en *Anthropos*. Revista de Documentación Científica de la Cultura, No. 89, Barcelona: Anthropos, 1988. 64 + XXXII pp. (Número dedicado a Leopoldo Zea).
3. Alberdi, Juan Bautista. "Ideas para un curso de filosofía contemporánea" (1842), en *Latinoamérica*, (1ª edic., 1842), No. 9, en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1978.
4. Alfaro López, Héctor Guillermo. "Leopoldo Zea: Un clásico", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004
5. Alfaro López, Héctor Guillermo. *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. México, UNAM, 1992, 140 p.
6. Altamann, Erner. "Leopoldo Zea: un gran legado para América Latina", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp.212-216. Testimonios periodísticos.
7. Altmann, Erner. "El latinoamericanismo universal de Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, Testimonios periodísticos.
8. Álvarez-Cienfuegos, Fidalgo. "La frontera habitable. Más allá del universalismo y del particularismo". En: *Devenires*. Revista Semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, UMSNH, Morelia, Mich., México, Año III, No.5, enero 2002, pp. 96-117.
9. Balbi, Marianela. "América Latina despide al humanista y latinoamericanista Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp.217-218, testimonios periodísticos.
10. Balcárcel Ordóñez, José Luis. "La filosofía de Zea, propuesta fundamental primigenia", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM,

México, D.F., septiembre-octubre de 2004.

11. Bataillón, Marcel. *Erasmus y España*. FCE, 1996, (1ª. edic. 1966)
12. Béjar, Helena. “Los pliegues de la apertura: Pluralismo, relativismo y modernidad”, en: Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.) *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp.155-185.
13. Beuchot, Mauricio. “La filosofía ante el pluralismo cultural”, en *Filosofía*, 18 de septiembre 2010, (página electrónica).
14. Boff, Leonardo, Ferrari Sergio y Beat tuto Werle Bol Pres. *La actual globalización exige un nuevo paradigma de cooperación: L Boff*, (entrevista), Lunes 6 de abril de 2009
15. Bolívar, Simón. “Carta de Jamaica”, (1815), en Leopoldo Zea (coord.) *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, 1993, 3 vols., pp.11-32, V.I.
16. Bolívar, Simón. “Discurso de la Angostura” (1819), en Leopoldo Zea, (coord.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, 1993, pp.440-460.
17. C. Gracia, Jorge J. “Historia de la filosofía y filosofía latinoamericana”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Año 1, No. 2, Julio de 2000, Morelia, Michoacán, México, Facultad de Filosofía Samuel Ramos, UMSNH, pp.1-28.
18. Camps, Victoria. “El derecho a la diferencia”, en León Olivé (compil.), *Ética y diversidad cultural*. México, UNAM-FCE, 1993, (1ª edic.).
19. Camps, Victoria. “La universalidad ética y sus enemigos”, en: Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.) *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp.137-153.
20. Cardoso, F. H.; Faletto, Enzo. *Dependencia y desarrollo en la América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, México, Siglo XXI Editores, 1983, (1ª. Edic., 1969).
21. Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto. *Dependencia y desarrollo en la América Latina*. México, 1967.
22. Caso, Antonio. *Antología filosófica*. México, UNAM, 1985, (1ª edic., 1957).
23. Caso, Antonio. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México UNAM, 1972 (1ª edic., 1916).
24. Caso, Antonio. *México. Apuntamientos de cultura patria*, México, Imprenta Universitaria, 1943.

25. Cerutti Guldberg, Horacio “Pensador ¿incomodo”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004.
26. Cioran, Emile Michel. *Historia y Utopía*, Barcelona, Tusquets Editores, 1988, 198 p.
27. Crónica. “El filósofo Leopoldo Zea murió ayer a los 91 años víctima de cáncer”, en *Crónica*, México, D.F., miércoles 9 de junio de 2004, p.12.
28. *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004
29. Da Rocha Wanderley, Marcelo “La conciencia de las circunstancias. Respuesta a una carta de la persona que siempre reconoceré”, en Adalberto Santana y Alberto Saladino (compiladores). *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia-FCE, 2003, pp.179-192.
30. De Finis, Giorgio “La filosofía y el espejo de la cultura. Relativismo y método antropológico en Wittgenstein, Khun, Feyerabend y Rorty”, en Salvador Giner y Ricardo Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
31. Donati, Pierpaolo. “Lo posmoderno y la diferenciación de lo universal”, en Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.), *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp.125-135.
32. Dotti, Jorge. “¿Lógica de los valores, permanencia de lo político? Inquietudes y dilemas”, en Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.), *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp.107-123.
33. Duran, Manuel. *Ortega hoy*. México, Universidad Veracruzana, 1985.
34. Dussel, Enrique. "Principios, mediaciones y el 'bien' como síntesis (De la Ética del Discurso a la Ética de la Liberación)". Ponencia presentada en el Congreso de la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, Lexington, Kent, el 19 de octubre de 1997.
35. Dussel, Enrique. *Arquitectónica de una Ética de la Liberación*. Madrid-México: Trotta-UAM, 1998.
36. Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, t. 1-2.
37. Escobar Valenzuela, Gustavo. “El Ateneo de la Juventud. Antonio Caso y José

- Vasconcelos”, en Gustavo Escobar Valenzuela. *Introducción al pensamiento filosófico en México*. México, UNAM, 1995, pp.93-104.
38. Espino Garcilazo Glafira. *Dependencia y Liberación Cultural en la Filosofía de la Historia de Leopoldo Zea*, tesis de Maestría en Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, USMNH, 4 de mayo de 2007.
 39. Espino Garcilazo, Glafira. “*Necesitamos de una filosofía de la liberación, para liberarnos e integrarnos en la libertad, no en la dependencia*”: Leopoldo Zea. (Entrevista inédita con el filósofo mexicano). Hotel La Soledad, Morelia, Michoacán, miércoles 11 de enero de 1995.
 40. Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, 328 p.
 41. Fernández Retamar, Roberto. *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, La Habana, 1971.
 42. Ferrari, Sergio y Beat tuto Wehrle. “*La actual globalización exige un nuevo paradigma de cooperación: Entrevista con Leonardo Boff, teólogo y militante social brasileño*”. Argentina, Argenpres, Jueves 12 de marzo de 2009.
 43. Feyerabend, Paul. “Contra la infabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras” en Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.) *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp.33-42.
 44. Filipoi, Alberto. “Leopoldo Zea y los laberintos de Occidente”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp.90-91.
 45. Fonet Betancourt, Raúl. “Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”, en *Revista de Filosofía. Latinoamérica y Ciencias Sociales*, Año IX. N°19. 2° época. Bs.As. 1994, pp.61-70.
 46. Fonet Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*. Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie Serie Monografías, tomo 36, Aachen, 2003.
 47. Fonet-Betancourt, Raúl. “Leopoldo Zea: transformador de la filosofía”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp. Testimonios periodísticos.
 48. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, Terra Nova, 1970.

49. Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.
50. Galeana, Patricia. "Leopoldo Zea: Filosofía y compromiso". (In Memoriam), en *La Jornada de En Medio*. Suplemento cultural, domingo 13 de junio de 2004, p. 4-A.
51. Galindo Ulloa, Javier "Las cosas oscuras no las entiendo: Leopoldo Zea". (Conversación inédita con el filósofo mexicano), en *El Financiero*. México, miércoles 30 de junio de 2004, p.41. (Cultural).
52. Galindo Ulloa, Javier "Entrevista con el filósofo mexicano Leopoldo Zea: "soy revolucionario, no zapatista", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp.223-225, testimonios periodísticos.
53. Gaos, José. "El perfil del hombre y la cultura en México", en Gaos, José. *En torno a una filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, (1ª edic., 1953).
54. Gaos, José. "Carta abierta a Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1957, (1ª edic. 1950).
55. Gaos, José. *Confesiones profesionales*. México, Tezontle, 1958.
56. Gaos, José. *Filosofía de la Filosofía*, México, UNAM, 1947.
57. Gaos, José. *Historia de nuestra idea del mundo*, México, UNAM, 1947.
58. Garcés Noblecía, Raúl. "Universalismo Cultural y globalización técnica", en *Devenires*. Revista Semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, UMSNH, Morelia, Mich., México, Año III, No.5, enero 2000, pp.132-137.
59. García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*, Bogotá, 1967
60. Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.). *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, 209 p.
61. Giner, Salvador. "La urdimbre moral de la modernidad", en Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.), *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp.43-80.
62. Gómez María de Rubí. *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, UMSNH-Plaza y Valdéz, 2001, 229 p.
63. Gómez-Martínez, José Luis. "I. El hombre y su obra. La filosofía iberoamericana como filosofía sin más", en Gómez-Martínez, José Luis. *Leopoldo Zea*. Madrid, Ediciones del Orto, 1997, 96 p. (Reproducida en versión digital por el autor en octubre de 1998).

64. Gómez-Martínez, José Luis. *Leopoldo Zea*. Madrid, Ediciones del Orto, 1997, 96 p. (Reproducida en versión digital por el autor en octubre de 1998).
65. González Di Pierro, Eduardo. “José Gaos: Parteaguas de la Cultura Mexicana”, *Acento*, La Voz de Michoacán. Morelia, Michoacán, México, 7 de febrero de 2002, pp.4-6.
66. González Di Pierro, Eduardo. *José Gaos: Historicismo y cultura en México*, Morelia, Red Utopía, A.C.- Jitanjáfora Morelia Artes Gráficas, Serie Filosofía Crítica de la Cultura No. 6, 2006, 209 p.
67. González Marin, Silvia y Raúl Moreno Wonchee. “La revolución cubana en el pensamiento de Leopoldo Zea”, en Adalberto y Alberto Saladino (compils.). en *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 2003, pp.47-54.
68. González, Juliana. “Zea y los estudios latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras”, en Varios autores. *América Latina: historia y destino: homenaje a Leopoldo Zea*, tomo III, México UNAM, 1992.
69. Gorski, Eugeniu. *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*. México, UNAM, Col. Nuestra América, 1994.
70. Guerrero, Carolina. “Leopoldo Zea y una perspectiva original sobre Bolívar como hombre político”, en Adalberto Santana y Alberto Saladino. (compils.). *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. México, FCE, 2003, pp.63-70.
71. Gutiérrez Merino, Gustavo. *Teología de la liberación*, Lima, 1971.
72. Huntington, Samuel P. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, (1ª. edic.1996).
73. Labastida, Horacio. “Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp.206, testimonios periodísticos.
74. Lago Carballo, Antonio. “La España Peregrina”, en *América en la conciencia española de nuestro tiempo*. España, Trotta, 1997, pp.92-93
75. Lazo Briones, Pablo. *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*. México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdéz, 2010, (1ª. Edic.), 187 p.

76. Liendo, María Cristina. *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*. Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía, Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, 2003. Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Filosofía. Mención: filosofía política. Profesor Guía: Dr. Carlos Ruiz, Scheneider.
77. Lizcano Fernández, Francisco. *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*, México, UNAM-UAEM, 2004, (1ª edic. 1986)
78. López Cámara, Francisco. *La génesis de la conciencia liberal en México*. México, El Colegio de México, 1954, 324, p. (Libro digitalizado)
79. Maffesoli, Michel. “Las culturas comunitarias”, en Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.) *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp.97-106.
80. Magallón Anaya, Mario “Prólogo”, en Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*. México, UNAM-UAEM, 2004, (1ª edic. 1986).
81. Magallón Anaya, Mario. “La filosofía de Leopoldo Zea: una filosofía en la historia”, *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp. 162-175.
82. Magallón Anaya, Mario. *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*. México, UNAM, 1994.
83. Mallea. Eduardo. *Historia de una pasión argentina*. Buenos Aires Sur, Editorial Sudamericana, 1937.
84. Mancilla, Felipe y Hugo Celso. “La controversia entre universalismo y particularismo y la posibilidad de una síntesis fructífera”, en *Cuadernos sobre Vico*, No. 9-10, 1998-1999, pp.259-270.
85. Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*. España, Patria, 1991.
86. Mariátegui, José Carlos. 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana, Obras Completas. Vol.2, Editorial Amauta, (1ª. Edic., 1928).
87. Mariátegui. *La escena contemporánea*. Obras Completas. Vol.1, Editorial Amauta, (1ª. Edic., 1925).
88. Marramao, Giacomo. “Universalismo y políticas de la diferencia. La democracia como comunidad paradójica”, en Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.). *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp.81-96.
89. Martí, José. “Nuestra América”, en Martí, José. *Política de Nuestra América*, México,

- Siglo XXI Editores, Colección América Nuestra. Los Hombres y las Ideas, tercera edición, 1982.
90. Martí, José. *Política de Nuestra América*, México, Siglo XXI Editores, Colección América Nuestra, Los Hombres y las Ideas, 1982.
 91. Martínez Estrada, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Losada, 441 p. (1ª. edic., 1933)
 92. Medin, Tzvi “Leopoldo Zea: en nombre de América Latina, en nombre de la Humanidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp.20-21
 93. Medin, Tzvi “Sobre el humanismo de Leopoldo Zea”, en *Revista La Onda Digital*, México, D.F., octubre de 2004.
 94. Medin, Tzvi. *El pensamiento de Abelardo Villegas*, México, UNAM, 1992.
 95. Medin, Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México, FCE, 1998.
 96. Medin, Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México, FCE, 1998.
 97. Medin, Tzvi. *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1992.
 98. Miró Quesada, Francisco. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981.
 99. Morin, Edgar. *Tierra-Patria, Kairós*, 1993.
 100. Navarro, Bernabé. *La introducción de la filosofía moderna en España*. México, El Colegio de México, 1948.
 101. Navarro, Fernanda. (Reseña y traducción). “Jean Baudrillard, Power Infierno”, en *Devenires*, Revista Semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, UMSNH, Morelia, Mich., México, Año III, No. 5, enero 2000, pp.165-166.
 102. Olivé, León. *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, 2004.
 103. Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*, México, Porrúa, 1992 (1ª. Edic. 1923).
 104. Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía?* España, Austral, 2000, 252 p. (1ª edic. 1955)

105. Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1981, (1ª edic. 1940)
106. Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*, Obras Completas, tomo 1, México, Cátedra, 1987, (1ª edic. 1914).
107. Pérez Correa, Fernando “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p.195. Testimonios periodísticos.
108. Pérez-Marchand, Monelisa. *Dos etapas ideológicas del siglo XVII en México a través de los papeles de la Inquisición*. México, El colegio de México, 1945.
109. Pulido González, Guillermo y Alatríste Guzmán, Oscar. “En memoria de Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004.
110. Ramírez, Mario Teodoro. “Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro”, en Mario Teodoro Ramírez. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, Siglo XXI-UMSNH, 2011, pp.121-186.
111. Ramírez, Mario Teodoro. “Autenticidad y frónesis. De Ferrara a Villoro”, en Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, UNAM-IIF, 2010, pp.117-119.
112. Ramírez, Mario Teodoro. “El tiempo de la tradición”, en Mario Teodoro Ramírez. *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*. México, Siglo XXI-UMSNH, 2003, pp.99-119.
113. Ramírez, Mario Teodoro. “Recuperar la historia. La alternativa hermenéutica al concepto de la historia científica”, en Mario Teodoro Ramírez. *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*. México, Siglo XXI-UMSNH, 2003, pp.120-144.
114. Ramírez, Mario Teodoro. “Varios universalismos”, en *Devenires*, Revista Semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, UMSNH, Morelia, Mich., México, Año III, No.5, enero 2002, pp.40-66.
115. Ramírez, Mario Teodoro. “Varios universalismos”, en Mario Teodoro Ramírez. *Filosofía culturalista*, México, ImpresiónArte, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2005, pp. 7-27.

116. Ramírez, Mario Teodoro. "Frónesis intercultural", en Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, UNAM-IIF, 2010, pp.95-115.
117. Ramírez, Mario Teodoro. *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*. México, Siglo XXI-UMSNH, 2003, 213 p.
118. Ramírez, Mario Teodoro. *Filosofía culturalista*, México, ImpresiónArte, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2005, 313 p.
119. Ramírez, Mario Teodoro. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, Siglo XXI-UMSNH, 2011, 198 p.
120. Ramírez, Mario Teodoro. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, UNAM-IIF, 2010, 178 p.
121. Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Argentina, Espasa-Calpe, 1951, (1ª edic.1934).
122. Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1993 (1ª. Edic. 1943).
123. Rangel Guevara, Carlos Enrique. *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monte Avila Editores, 1982, (1ª edic., 1976).
124. Reyes, Alfonso "Notas sobre la inteligencia Americana", (1936), en Alfonso Reyes, *Última Tule*, México, Imprenta Universitaria, 1942.
125. Robles, Martha. *Entre el poder y las letras. Vasconcelos en sus memorias*, México, FCE, 1989.
126. Roig, Arturo Andrés. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, EDUNC, 1993.
127. Romanell, Patrick. *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México 1910-1950*. Presentación de José Gaos, traducción de Edmundo O`Gorman, México, El Colegio de México, 1954.
128. Romero, Francisco. *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires, Losada, 1960.
129. Ruedas de la Serna, Jorge. "El maestro Zea: un visionario", en *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 2003.

130. Rumazo, Lupe "Rostros de Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004.
131. Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.
132. Santana Adalberto y Alberto Saladino (compils.), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 2003.
133. Santana, Adalberto y Alberto Saladino. (compils.). *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. México, FCE, 2003.
134. Sartori, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.
135. Scartezzini, Ricardo. "Las razones sobre la universalidad y la diferencia", en Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp.17-32.
136. Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente*, Buenos Aires, Edición Electrónica, 2006, (1ª. Edic., 1918).
137. Stavenhagen, Rodolfo. "La presión desde abajo: derechos humanos y multiculturalismo", en Gutiérrez Martínez, Daniel (compilador). *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*, Siglo XXI Editores- UNAM-El Colegio de México, México, 2006.
138. Steger Hanns-Albert. "La geopolítica mundial en tiempos de Simón Bolívar", en Santana, Adalberto y Saladino, Alberto (compils.). *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 2003.
139. Taylor, Edward B. "La ciencia de la cultura", en J.S. Kahn (comp.) *El concepto de cultura*, Barcelona, Anagrama, 2009, pp. 29-46.
140. Toscano Medina, Marco Arturo. *Una cultura derivada. La filosofía de la cultura de Samuel Ramos*, Morelia, Michoacán, Facultad de Filosofía, UMSNH, 1996. (Tesis de Maestría en Filosofía de la Cultura).
141. Toscano, Marco Arturo. "México, lo universal y la globalización", en *Devenires*, Revista Semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, UMSNH,

- Morelia, Michoacán, México, Año III, No.5, enero 2002, pp. 48-79.
142. Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952, 100 p.
 143. Vargas Lozano, Gabriel. "Leopoldo Zea (1912-2004)", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No. 107, Vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p.204. Testimonios periodísticos.
 144. Varios autores. *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, 3 tomos, México UNAM, 1992.
 145. Vasconcelos, José. *Bolivarismo y Monroísmo, temas iberoamericanos*, Santiago de Chile Ediciones Ercilla, 1934,
 146. Vasconcelos, José. *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*, Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1927
 147. Vasconcelos, José. *La Raza Cósmica, misión de la raza iberoamericana*, México, 1983, Porrúa, Sepan Cuantos, (1ª edic., . 1925)
 148. Vieyra, Jaime. *Utopía, legado y conflicto. (Tres perspectivas sobre el pluralismo cultural en México: Vasconcelos, León Portilla y Bonfil Batalla)*, Morelia, Michoacán, Facultad de Filosofía de la UMSNH, 1996. (Tesis de Maestría en Filosofía de la Cultura).
 149. Villegas Abelardo y Gustavo Escobar. *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas* (Antología), México, Extemporáneos, S.A., Col. Textos Extemporáneos, Serie Sócrates 8, 1983.
 150. Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*. México, UNAM, 1979.
 151. Villegas, Abelardo. *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. México, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963.
 152. Villoro, Luis. *México entre libros. Pensadores del siglo XX*. México, FCE-El Colegio Nacional, 1995.
 153. Villoro, Luis. "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en Villoro, Luis. *El perfil de México en 1980*, No. 3, México, Siglo XXI Editores, 1972.
 154. Villoro, Luis. "Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana", en Villoro, Luis. *México, entre libros. Pensadores del siglo XX*. México, FCE-El Colegio Nacional, 1995, pp.

155. Villoro, Luis. "Sobre la identidad de los pueblos", en varios autores. *América Latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. México, UNAM, tomo 2, 1992, pp.395-405. (También está incluido en *Estado plural y pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998).
156. Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Paidós, 1998.
157. Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, Ediciones de la Casa Chata, 9, 1979, (1ª. edic. el Colegio de México, 1950), 248 p. (Versión electrónica)
158. Villoro, Luis; Salmerón Fernando y Rossi Alejandro. "El sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXII, No. 5, Fascículo; enero de 1968, pp. I-VIII.
159. Villoro, Luis. "El problema de la filosofía latinoamericana", en Zea, Leopoldo.
160. Xirau, Ramón. *José Ortega y Gasset, razón histórica, razón vital, Velázquez, Goya y otros temas*. México, Colegio de México, 1996.
161. Yamuni Tabush, Vera. *Concepto e imágenes en pensadores de lengua española*. México, El Colegio de México, 1951.
162. Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. México, UNAM, 1972. (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953). Edición digital de Hernán Taboada.
163. Zea, Leopoldo. "Diálogo epistolar", en *Cuadernos Americanos*, No. 3, México, 1987. Reproducido en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
164. Zea, Leopoldo. "II. Cultura y filosofía americanas. 15. El hombre como valor universal", en Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972 (1ª edic.: *Cuadernos Americanos*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), 133 p., edición digital de Hernán Taboada, p.45.
165. Zea, Leopoldo. "*La filosofía como compromiso*", en Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México, UNAM, 1993, 391 p..

166. Zea, Leopoldo “Dialéctica del pensamiento latinoamericano. La dimensión histórica de América”, en Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel, 1976.
167. Zea, Leopoldo “I Justificación de una tarea. 5. Revaloración de lo propio”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), edición digital de Hernán Taboada.
168. Zea, Leopoldo “I. Justificación de una tarea. 3 Filosofar es hacer auténtica filosofía”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972 (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada.
169. Zea, Leopoldo “II. La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, en Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974.
170. Zea, Leopoldo. “IX. Las dos Américas. 47. Compenetración y composición interamericanas”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972 (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada.
171. Zea, Leopoldo. “Lecciones de José Gaos”, en *Arena*, suplemento cultural de Excélsior, México, 4 de marzo de 2001. Trabajo reproducido en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
172. Zea, Leopoldo. “Nuevo Milenio”, en *Excélsior*, México, 2 de enero de 2000. Trabajo reproducido en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
173. Zea, Leopoldo. “V. América como conciencia. 26. Movimiento dialéctico de la conciencia”, en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972 (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953),

- Edición digital de Hernán Taboada.
174. Zea, Leopoldo. "VI. El mundo colonial americano. 29. América, fruto demoníaco", en Leopoldo Zea. *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953). Edición digital de Hernán Taboada.
175. Zea, Leopoldo. "X. Tarea para una filosofía americana. 50. Los problemas de la filosofía europea y el desarrollo de sus soluciones", en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972 (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada.
176. Zea, Leopoldo. *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
177. Zea, Leopoldo. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, México, UNAM, 1988, edición digital.
178. Zea, Leopoldo. "III. Hispanoamérica y su conciencia histórica. Sentimiento de dependencia". En: Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, edición digital a cargo de Liliana Jiménez, con la colaboración de Martha Patricia Reveles Arenas y Carlos Alberto Martínez López, diciembre 2003. La edición digital se basa en la tercera edición del libro (Barcelona: Ariel, 1976) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez.
179. Zea, Leopoldo. "VI. El mundo colonial americano. 30. América, conquista conquistadora", en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada
180. Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1990, (1988, 1ª edic.), 258 p.
181. Zea, Leopoldo. "América y su posible filosofía", en *Letras de México*, México, 1941
182. Zea, Leopoldo. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", en *Anthropos*, Revista de Documentación Científica de la Cultura No. 89, Barcelona, 1988,

64 + XXXII pp. (Número dedicado a Leopoldo Zea).

183. Zea, Leopoldo. "Carta a personas que no conoceré", en *Cuadernos Americanos*, núm. 89, México, 2001. Reproducido en: Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
184. Zea, Leopoldo. "Diálogo epistolar", en *Cuadernos Americanos*, No. 3, México, 1987. Reproducido en: *Leopoldo Zea. El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
185. Zea, Leopoldo. "En torno a una filosofía americana", en: *Cuadernos Americanos*, No. 3, UNAM, México, mayo-junio de 1942, pp.63-78 (Edición digital).
186. Zea, Leopoldo. "Grecia en la mente de un latinoamericano", en *Cuadernos Americanos*, No. 63, México, D.F., 1997. Reproducido en: Leopoldo Zea. *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
187. Zea, Leopoldo. "La filosofía como instrumento de comprensión interamericana", en *Cuadernos Americanos*, No. 3, México, UNAM, 1987.
188. Zea, Leopoldo. "*Las dos Américas*" en *Cuadernos americanos* No. 2. México, Nueva Época, 1944.
189. Zea, Leopoldo. "Las dos Américas", en Zea, Leopoldo. *La Filosofía como compromiso de liberación*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, pp.48-56.
190. Zea, Leopoldo. "¿Es posible una filosofía americana?", en Zea, Leopoldo. *La filosofía en México*, México, Libro-Mex., Editores, S de RL, Biblioteca Mínima Mexicana Vols. 17 y 18, 1955. 2 vol. Con paginación correlativa (1947, 1ª edic. de una parte), pp.66-67.
191. Zea, Leopoldo. "A Arturo Ardao en sus ochenta", en *Cuadernos Americanos*, No. 36, México, 1992. Trabajo reproducido en: Zea, Leopoldo. *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003,

- s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
192. Zea, Leopoldo. “Autopercepción intelectual” (escrita en tercera persona), *Anthropos*, Revista de Documentación Científica de la Cultura 89, México, 1988 pp.11-19 (Reproducida en Edición digital como “Autobiografía intelectual”).
193. Zea, Leopoldo. “Discurso”, en *Congreso internacional de Filosofía*, Montreal, Canadá, 1986. Reproducido en: Alejandro Serrano Caldera, “Leopoldo Zea maestro de América”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, No.107, V.5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p.60.
194. Zea, Leopoldo. “El sentido de la responsabilidad en la filosofía actual”, en Zea, Leopoldo. *Ensayos sobre filosofía en la historia*. México, STYLO, 1948, (1ª edición Tierra Nueva, México, 1940), p.115.
195. Zea, Leopoldo. “Entrevista con Samuel Ramos”, en *Revista de Filosofía y Letras*, número 23, México, D.F., julio-septiembre de 1946.
196. Zea, Leopoldo. “Esquema para una historia de la Filosofía en México”, (1955), en Leopoldo Zea, *La filosofía en México*. México, Libro-Mex., Editores, S de RL, Biblioteca Mínima Mexicana Vols. 17 y 18, 1955. 2 vol. Con paginación correlativa (1947, 1ª edic. de una parte), pp.9-10.
197. Zea, Leopoldo. “Filosofar desde Latinoamérica: filosofar de excelencia”, (2001), en Leopoldo Zea. *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
198. Zea, Leopoldo. “Filosofar en Latinoamérica”, (2001), en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
199. Zea, Leopoldo. “I Justificación de una tarea 1. Críticas a la búsqueda de una filosofía americana”. en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada.

200. Zea, Leopoldo. "II. Cultura y filosofía americanas. 15. América como valor humano", en Leopoldo Zea. *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada.
201. Zea, Leopoldo. "II. La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974.
202. Zea, Leopoldo. "III. América como situación vital. 20. Mayoría de edad americana", en Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. México, UNAM, 1972 (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada.
203. Zea, Leopoldo. "Jerusalén", *Excélsior*, 23 de diciembre de 2001, reproducido en Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
204. Zea, Leopoldo. "La esencia del pensamiento latinoamericano. Los temas de la filosofía contemporánea", en
205. Zea, Leopoldo. "Las dos Américas" en sus apartados:"44. Relaciones entre las dos Américas" y "45. El espíritu de la filosofía norteamericana", en Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953). Edición digital de Hernán Taboada.
206. Zea, Leopoldo. "Lecciones de José Gaos", en *Arena*, suplemento cultural de Excélsior, México, 4 de marzo de 2001. Trabajo reproducido en Zea, Leopoldo *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. Edición a cargo de Liliana Jiménez, México, septiembre 2003, s/p. Edición digital fue autorizada por el autor para el Proyecto Ensayo Hispánico y fue preparada por José Luis Gómez-Martínez.
207. Zea, Leopoldo. "V. América como conciencia. 27. Cultura Occidental y coloniaje cultural", en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972 (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada.

208. Zea, Leopoldo. "VII Nacimiento de una conciencia americana. 35. "La modernidad enjuicia a América", en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada.
209. Zea, Leopoldo. "X. Tarea para una filosofía americana. 51. Solución a los problemas propios de América", en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada.
210. Zea, Leopoldo. "X. Tarea para una filosofía americana. 56. La posible tarea de una filosofía americana", en Leopoldo Zea, en Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972. (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada.
211. Zea, Leopoldo. "VII. En torno a una solución hispanoamericana. Vuelta a la realidad hispanoamericana Hispanoamérica frente a Norteamérica", en Leopoldo Zea. *El Pensamiento Latinoamericano*. México, Ariel Seix Barral, 1976, (1965 1ª edic).
212. Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. México, UNAM, 1972 (1ª edic. *Cuadernos Americanos*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), Edición digital de Hernán Taboada
213. Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, (1ª edic. Cuadernos Americanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953), 133 p. Edición digital de Hernán Taboada
214. Zea, Leopoldo. *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
215. Zea, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1978. (1ª edic.1952).
216. Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974.
217. Zea, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976
218. Zea, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia en México*. México, 1951.
219. Zea, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano. Del romanticismo al positivismo*. México, El colegio de México, 1949.

220. Zea, Leopoldo. *El Occidente y la conciencia de México*. México, 1953.
221. Zea, Leopoldo. *El Pensamiento Latinoamericano*. México, Ariel Seix Barral, 1976, 540 p. (1965 1ª edic). Edición a cargo de Liliana Jiménez , con la colaboración de Martha Patricia Reveles Arenas y Carlos Alberto Martínez López, México, diciembre 2003. La edición digital se basa en la tercera edición del libro (Barcelona: Ariel, 1976) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez.
222. Zea, Leopoldo. *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*. México, FCE, 1975 (1ª edic. 1944).
223. Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*, México, el Colegio de México, 1945, (1942, 1ª edic.), 166 p.
224. Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México: UNAM, 1993
225. Zea, Leopoldo. *Filosofar: A lo universal por lo profundo*. Bogotá, Universidad Central, 1989.
226. Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. México, FCE, 1978, (1ª edic.), 296 pp.
227. Zea, Leopoldo. *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*. México, FCE, 2000.
228. Zea, Leopoldo. *Fin del siglo XX. ¿Centuria Perdida?, (1996)*
229. Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. México, UNAM, 1991, undécima edición, 257 p. (1ª edic. 1952).
230. Zea, Leopoldo. *La cultura y el hombre de nuestros días*, México, Ediciones Filosofía y Letras, 1959.
231. Zea, Leopoldo. *La Esencia de lo Americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971.
232. Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI Editores, 1994, (1ª edic. 1969), 119 p.
233. Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1991.
234. Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México, 1952.
235. Zea, Leopoldo. *La filosofía en México*, México, Libro-Mex., Editores, S de RL,

- Biblioteca Mínima Mexicana Vols. 17 y 18, 1955. 2 Vol. Con paginación correlativa (1947, 1ª edic. de una parte).
236. Zea, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana*, México, Edicol/ANUIES, 1976 (1ª edic. 1957), 63 p.
237. Zea, Leopoldo. *Ortega y la historia*, México, UNAM, 194 p.
238. Zea, Leopoldo. *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. México, SEP-Setentas, 1971.
239. Zea, Leopoldo. *Simón Bolívar, integración en la libertad*. México, EDICOL, 1980, 112 p.