

# LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN LA PERSPECTIVA DE LEOPOLDO ZEA

por

**SUSANA VAZQUEZ**

## SUMARIO:

I) Introducción. II) Contexto histórico y **genealogía** de sus conceptos fundamentales. III) Análisis de algunas de sus obras. IV) Reflexión final.

### I) INTRODUCCIÓN

Leopoldo Zea (México 1912) para muchos el mayor pensador de Hispanoamérica en la segunda mitad del siglo XX, ejerce un indudable magisterio en el plano de la historia de las ideas a nivel continental.

La excelente antología aparecida en 1991, *La Filosofía como compromiso de liberación*<sup>(1)</sup> reúne una afinada selección de sus escritos más representativos, ordenados en cuatro partes que expresan las interrogantes que en forma prioritaria, han motivado su reflexión filosófica en el correr de su vida 1) *¿Por qué la Filosofía?* 2) *La Filosofía como conciencia de lo americano.* 3) *Sentido de la historia latinoamericana.* 4) *¿Por qué América Latina?*

Arturo Ardao al prologarlo, expresa que se trata de un volumen "misionero" ... "por su fondo de generoso humanismo latinoamericanista y universalista por su forma, de predicadora reiteración en articulaciones claves". Misionera toda la vida de Zea, "por la infatigable condición itinerante del mensaje, llevado personalmente a los más diversos auditorios y escenarios, tanto de América Latina como de otros continentes"<sup>(2)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso de liberación*. Biblioteca Ayacucho. 1991. Caracas, Venezuela.

<sup>(2)</sup> Ardao, Arturo. "Prólogo" ob. cit. Pág. X.

Hace dos años, tuvimos en Montevideo oportunidad de escucharlo personalmente, refiriéndose a su obra "*Discurso desde la marginación y la barbarie*" (1988), que abordaremos más adelante<sup>(3)</sup>.

La obra de Zea abarca una doble vertiente: la historiográfica y la teórica, que conviene tener presente antes de adentrarse en el pensamiento del autor. Es por esto que Ardao, en el prólogo citado, transcribe dos fragmentos de Zea, que operan a modo de introducción:

"...mis anteriores trabajos han marchado relativamente y veremos por qué, en dos direcciones. Una, la empeñada en elaborar una historia de las ideas de nuestra América... Otra, buscando una interpretación de esta historia, su sentido como totalidad y como parte de la historia universal, la historia del Hombre...

*En realidad se trata de una sola preocupación y dirección" (Prólogo a Dialéctica de la conciencia americana. L. Zea. 1976).*

"... en diversas ocasiones a través de diversos compromisos para exponer la temática en que me he especializado, he tenido que volver sobre mis trabajos, revisándolos y reconsiderándolos. Revisión y reconsideración de las que han surgido otros enfoques, otros problemas, y por supuesto, la necesaria búsqueda de respuestas a los mismos". (Prefacio a *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. L. Zea 1981).

Las dos vertientes de su obra están profundamente imbricadas en una clara postura historicista e idealista, aunque manejando categorías de análisis marxista, que, a menudo, han de desorientado a sus interlocutores o lectores.

Su obra historiográfica, en realidad, parte de su preocupación sobre los peligros que acechan a la libertad. Es la crisis del mundo occidental, el ascenso de los fascismos, lo que determina el horizonte de la preocupación filosófica de L. Zea, para quien la segunda guerra mundial comienza en 1936 con la guerra de España. La salvación de la libertad sólo será posible por el ejercicio de la misma. Resaltemos entonces, desde el comienzo de esta exposición, la gran coherencia de la obra y de la vida del autor, al culminar actualmente su pensamiento con el compromiso, reiterado, de una filosofía de la liberación, basada fundamentalmente en la ontología humana y en la concepción histórica de Ortega y Gasset.

En uno de sus Ensayos sobre filosofía en la historia, concretamente en "*Ortega y la historia*"<sup>(4)</sup>, el autor expresa al respecto, que "ser libre quiere decir carecer de

---

<sup>(3)</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Anthropos. Editorial del Hombre. Barcelona. 1988.

<sup>(4)</sup> Zea, Leopoldo. "*Ortega y la historia*" en Ensayos sobre filosofía en la historia. (Publicado originalmente en 1942). México. Stylo. 1948.

identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez para siempre en ningún ser determinado". O sea, que en su misma esencia el hombre es libertad.

Por consejo de José Gaos, Zea pasará de esta primera preocupación filosófica universalista al estudio de su propia circunstancia nacional. Pero importa prestar atención a estos escritos tempranos de Zea, porque explican por qué, en ningún momento posterior, el autor cayó en chauvinismos estrechos y, contrariamente, tras incursionar por años en la historia de la filosofía en México posteriormente en la de toda nuestra América, retorna al planteo teórico de los problemas de la filosofía americana, para pasar a los de la filosofía de la historia americana y hoy día, cerrando su ciclo existencial, a la filosofía de la historia universal.

Asumidas de manera esquemática estas dos trilogías -la historiografía y la teórica- no podrían encerrar el entero contenido de toda su obra, pero se hallan entramadas de tal forma, que, según Ardao, no son sino una sola: "La filosofía en la historia no separada de la historia en la filosofía, todo ello desde la América Latina, revalidada en su condición, por cierto antigua, de *sujeto* de la reflexión filosófica, pero a la vez convertida cada vez más para el latinoamericano en *objeto* obligante -ya que no único- de esa misma reflexión"<sup>(5)</sup>.

En cualquiera de las obras de Zea, la exigencia del horizonte histórico es imperativa para el lector. Según las circunstancias, será el escenario nacional mexicano, el latinoamericano, o el universal, el que tendremos que tener presente en la coyuntura de su interpretación. Pero hay una idea eje en su obra: la búsqueda de la identidad latinoamericana partiendo de la situación concreta de la dependencia, ante todo de la dependencia cultural y la consiguiente necesidad de definir lo propio, luego de los sucesivos encubrimientos.

Sobre esta certeza levantó su proyecto asuntivo: \*

<sup>(5)</sup> Ardao, Arturo. "Prólogo" a La filosofía como compromiso de liberación de L. Zea. ob. cit. Pág. XIX.

(\*) Véase al respecto el fundante tomo "América Latina en sus ideas", coordinado y con introducción del autor editado por la UNESCO en 1986. Dicha obra recoge los esfuerzos que desde la década de los sesenta dicho organismo propiciaba, destinado al restablecimiento de las verdaderas identidades culturales nacionales de todos los pueblos que habían sido "encubiertas" por el proceso de europeización del mundo a partir de fines del siglo XIX.

En el caso de América Latina la reunión de Lima en 1967 lanzó el primer proyecto de estudios culturales. Posteriormente en 1974 se reunió en México, coordinada por Zea, la Comisión de Historia de las Ideas que conjuntó a los mayores representantes del pensar latinoamericano, entre ellos el uruguayo Arturo Ardao.

Se afirma así el concepto y la causa del latinoamericanismo en el contexto del mundo bipolar de la guerra fría, de la emergencia y afianzamiento de la revolución cubana, de las luchas de los diversos movimientos de liberación nacional que estallan en América Latina, como respuesta a la agudización de su problemática no resuelta. En ese contexto, el pensamiento crítico continental en sus distintas vertientes -idealistas, marxistas, teología de la liberación-, reafirmaba el latinoamericanismo en cuanto expresión de una verdadera conciencia nacional y buscaba respuestas propias acordes con -según Zea- "un destino histórico que resulta común a las áreas culturales que nos dieron origen: las indígenas, las africanas y las ibéricas" (El Descubrimiento de América y su sentido actual. Col. Tierra Firme. F.C.E. México, 1990).

"Proyecto que tiene como punto de partida la propia realidad, por negativa que ella pueda aparecer, para tratar de construir sobre ella, y con ella, el mundo que se anhela. Negación pero en sentido hegeliano, negación que es afirmación, esto es absorción, asunción de la propia realidad... Y dentro de la realidad, la historia, el pasado. Asumiendo el todo para superarlo, negarlo pero dialécticamente"<sup>(6)</sup>.

## II) CONTEXTO HISTORICO Y GENEALOGÍA DE SUS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

Zea nace en México, en 1912, durante la etapa "destructora" de la Revolución, 1910-1920 -según la periodización de Cosío Villegas. Se trataba de acabar con el antiguo régimen del porfiriato e idear el marco teórico de 'la nueva Constitución (1917), dentro del cual debía levantarse la sociedad que la revolución se había propuesto construir.

Según sus biógrafos, su infancia transcurrió en medio del fragor revolucionario aún vivo, en el que se mezclaban las imágenes recientes del proceso revolucionario, en el que se mezclaban las imágenes recientes del proceso revolucionario, las míticas del porfiriato, y del imperio mexicano de Maximiliano, unidas a la historias de duendes y brujas que poblaban los relatos de su abuela materna. Su extracción humilde le obligó tempranamente a incorporarse al mercado laboral, apenas terminados los estudios primarios. Los estudios secundarios y los de Derecho y Filosofía, se alternaron con sus múltiples trabajos.

Tempranamente comenzaron a aparecer sus primeros artículos periodísticos en el diario opositor a Calles (El hombre libre). En esos años se funda el Partido Nacional Revolucionario (1929), se abre la segunda etapa "reformista" de la revolución y, en el marco de la gran depresión desencadenada por la crisis internacional, Zea se hace Vasconcelista, ingresando en la política. Conoció casi personalmente el drama del ascenso del fascismo, a través del testimonio que llevaron a México los españoles "transterrados" a partir de 1938.

El conocimiento, magisterio y, posteriormente, profunda amistad con el maestro de los emigrados José Gaos, constituye un momento de inflexión en la vida y en la obra de Zea. Fomentando éste, desde la cátedra universitaria una historia de las ideas abarcativa de "todas las clases de hombres y de todas las clases de ideas", aconsejó, al joven alumno, volcarse al estudio de su propia circunstancia nacional. Para Zea fue simplemente un dejarse invadir por el elam del nacionalismo mexicano que, lo había seducido en La raza cósmica de Vasconcelos, en las novelas de

---

<sup>(6)</sup> Zea, L., Coord. "Introducción" en América Latina en sus ideas. UNESCO. Siglo XXI. edit. México. 1986, pág. 18. Passim.

Mariano Azuela, en los murales de Diego Rivera. La influencia del historicismo de Ortega y Gasset fue igualmente determinante, y no sólo en Zea, sino en toda esa generación.

Tzvi Medin plantea que no podemos calificar el pensamiento de Zea en sus diferentes etapas "ni como hegelianismo, ni existencialismo y ni siquiera como un exclusivo historicismo orteguiano: todos serán instrumentos en función de sus objetivos específicos. Zea es Zea, y ejemplifica así en su labor, quizás inconscientemente, lo que predica en su filosofía. América debe ser América"<sup>(7)</sup>.

Pero resulta claro, a poco de incursionar en su obra, que a pesar de ese instrumentalismo ecléctico, el historicismo orteguiano, su circunstancialismo, están preponderantemente presentes en Zea. El logos que Ortega descubría en el Manzanares, Zea lo descubría, bajo su influencia, en la realidad mexicana, sin que ello implicara la renuncia a los horizontes filosóficos universales que abordará en 1941 en *Ensayos sobre Filosofía en la historia*.

La justificación epistemológica en Zea surge igualmente del perspectivismo orteguiano. Si para Ortega "cada vida es un punto de vista sobre el universo y lo que en rigor lo que ella ve no lo puede ver otra", para Zea también la verdad depende del punto de vista adoptado, del lugar desde donde se reflexiona<sup>(8)</sup>.

Es así que en 1942 aparece "*En torno a una Filosofía americana* (\*)", obra en la que es claramente observable este perspectivismo orteguiano, al igual que el concepto de la filosofía de la historia de Karl Mannheim<sup>(9)</sup> y Max Scheler<sup>(10)</sup> que conducirá en el futuro a Zea a plantear la historia de las ideas en tanto ideologías.

*El positivismo en México* (1942) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), sus tesis de maestría y doctorado, respectivamente, constituyen la primera investigación sistemática y profunda de Zea en el campo de la historia de las ideas de su país. Partiendo del concepto de que "toda ideología es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que le son propios por medio de una doctrina", Zea analiza la función histórica cumplida por el positivismo en México. Su punto de vista historicista es claro: "No es posible saltar la barda de la historia. Cuando cambia la historia, necesariamente tiene que cambiar la filosofía, puesto que ésta no puede ser sino filosofía de una realidad y esta realidad es histórica"<sup>(11)</sup>. Zea aclara que no se ocupará del positivismo en abstracto, sino del

<sup>(7)</sup> Medin, Txvi. *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. U.N.A.M México. 1983.

<sup>(8)</sup> Ortega y Gasset. "El tema de nuestro tiempo" en *Obras Completas*. T. III. Pág. 200.

<sup>(9)</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía de la historia en Karl Mannheim*. México.

<sup>(10)</sup> Zea, Leopoldo. "La historia en la filosofía de Scheler" en *Ensayos sobre filosofía en la historia*. ob. cit.

<sup>(11)</sup> Zea, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. F.C.E. México, 1968 (1943 *El positivismo en México*, Vol I y 1994 *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, Vol. II) Pág. 21.

análisis de la filosofía positivista en el contexto de la concreta circunstancia histórica mexicana, afirmando, a partir de esta obra, la autenticidad y originalidad de esta interpretación mexicana.

Abordando el estudio del positivismo como ideología Zea procurará explicar el nivel superestructural a través de la realidad que en él se refleje. Aunque no se detiene en el análisis de las estructuras socio económicas, porque no es su objetivo, es evidente que incorpora los datos de esa realidad a la interpretación de las luchas políticas mexicanas, señalando cómo la burguesía mexicana en su fase combativa enfrentó a las clases conservadoras, clero y ejército, munida de la filosofía ilustrada del siglo XVIII. Pero una vez en el poder, etapa constructiva, cuando la burguesía mexicana, al igual que la europea en su momento, exigió el orden para consolidar su predominio luego del triunfo de las revoluciones liberales, tuvo que enfrentarse a la ideología "que en otra época le sirviera para combatir el orden que le había antecedido"<sup>(12)</sup>.

Tras señalar estas contradicciones del liberalismo triunfante, Zea previene en relación a la inadecuación del término burguesía para designar a la clase que en México, a diferencia de Europa, fue terrateniente, latifundista y especuladora. Expresa que utilizar el término burguesía es incorrecto, porque la burguesía y su circunstancia histórica mexicana eran diferentes a las europeas. Por eso aclara muchas veces: "lo que Justo Sierra denominó burguesía", en México no fue la clase que se volcó a la industria. Esta quedó en manos de extranjeros.

A mediados del siglo XIX, cuando triunfan los liberales en México, Gabino Barreda adapta el positivismo a las circunstancias mexicanas: si Comte había visto en las ideas de la Revolución Francesa la expresión del espíritu metafísico, crítico y revolucionario, destructor del estado teológico, un siglo después enfrentado al espíritu positivo de la burguesía europea finisecular triunfante, Gabino Barreda remarcaría que en México, a diferencia de Europa, la revolución liberal triunfante constituía la expresión del espíritu positivo: "Libertad, orden y progreso" será el slogan del gobierno de Juárez, que además, a diferencia del positivismo europeo, respetó las ideas del catolicismo, sabiendo que en su país, era tarea prácticamente imposible de cumplir, la instauración de una religión de la humanidad al estilo de la postulada por Comte.

Zea señala cómo la conciliación del positivismo con el liberalismo en México fue problemática desde sus comienzos: el positivismo, aún despojado de su programa espiritual, adoptado simplemente como doctrina de orden político, como ideología sustentadora de un nuevo orden social, se enfrentaba inevitablemente con un concepto de libertad de cuño jacobino liberal.

---

<sup>(12)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem*, pág. 49. Citado por Tzvi Medin, *ob. cit.* pág. 22.

Barreda expresaba: "Lejos de ser incompatible con el orden, la libertad consiste en todos los fenómenos, tanto orgánicos como inorgánicos, en someterse con entera plenitud a las leyes que lo determinan"<sup>(13)</sup>. Por eso si en la década de los sesenta había hablado del liberalismo como "de la manifestación del espíritu positivo consciente de su misión histórica", a fines de los setenta Barreda lo acusará "como la más peligrosa fuente de la anarquía... como una doctrina de desorden y violencia, como el principal obstáculo del orden positivista". Todo esto inscripto en la apasionada polémica en torno a la educación primaria obligatoria exigida por Barreda, para llevar a cabo una educación moral, que influyendo sobre las clases propietarias, permitiera llevar a cabo a posteriori, la transformación de la sociedad civil.

Es interesante recordar que desde otras trincheras, las de la Iglesia Católica, León XIII recordaba igualmente al estado liberal -poco después en la *Rerum Novarum* de 1891- el principio de subsidiariedad, y a las clases poseedoras el principio de la caridad cristiana. Ni positivistas ni católicos se enfrentaron, o pensaron que fuera posible afectar, el principio de la propiedad privada.

Zea analiza especialmente la educación positivista impuesta por Barreda y luego estudia la instrumentación política específica que llevó a los positivistas mexicanos hasta la justificación del profirato, luego de desechar el liberalismo original como doctrina anárquica, enemiga del nuevo orden progresista. Comentando a Barreda expresa: Para los positivistas "la sociedad es un campo de lucha en el que triunfan los más aptos. En la sociedad mexicana la clase más apta es la burguesía... La misión del Estado es la de proteger a ésta y no la de estimular a clases de calidad biológicamente inferior. La burguesía, considerada como la clase mejor adaptada en su lucha contra el medio ambiente, es la que debe tener todos los derechos, los inadaptados no merecen ni siquiera la limosna pública". (Obsérvese la directa filiación de este concepto, con la idea medular expresada por Herbert Spencer en *El individuo contra el Estado*) Concluye Zea: "En esta forma es como nuestra burguesía pretende justificarse como la clase privilegiada: cubriendo sus actos con una ideología que presume de ser científica y demostrable"<sup>(14)</sup>.

Finaliza Zea: ...La política positivista condujo a una especie de despotismo ilustrado, favorable a los intereses de la burguesía mexicana. El grupo que había pedido el orden en nombre de la sociedad (el partido de los "científicos" la Unión Liberal fundada en 1892) pedía ahora la libertad en nombre de los individuos. La libertad económica más que la libertad política del primer liberalismo. Remarca Zea

---

<sup>(13)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem*, 117, 118.

<sup>(14)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem* pág. 172 a 178, *passim*.

como "los científicos" se convirtieron así en una oligarquía sustentadora de la dictadura de Porfirio Díaz.

Su viaje por América Latina durante los años 1945-46 puso al autor más en contacto con las "circunstancias" reales. Durante el mismo fue testigo del nacimiento del peronismo, de la renuncia de Getulio Vargas. En Uruguay entabló una amistad, que aún hoy perdura, con Arturo Ardao, conoció a Vaz Ferreira. A su regreso a México en 1947 fundó el Seminario de Historia de las Ideas en América en la Facultad de Filosofía y Letras, a partir de las experiencias recabadas y fue nombrado investigador en El Colegio de México para continuar sus trabajos sobre el pensamiento de América Latina.

En 1947 publica *En torno a una filosofía americana*. Siguiendo a M. Scheler fundamenta su postura metodológica: el interés que ilumina el pasado, es siempre obra del presente histórico. "Cada hombre se encuentra dentro de una cultura dada, cultura que es una realidad, fruto de los ideales y las realidades de otros hombres".

En 1948 *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, proyectará esta postura a nivel universal: "Lo que importa es ver cómo el pasado presenta los dos aspectos señalados en toda realidad, el de obstáculo y el de apoyo. Por un lado abre, y por otro cierra las excusas de las corrientes del espíritu... Es menester una fuerza, una realidad que pueda oponerse a la realidad obviamente. Esta fuerza sólo la puede ofrecer la realidad misma, otra parte de ésta, otro aspecto del pasado histórico; de aquí que todo renacimiento se apoye en otro aspecto del pasado, que del pasado tome sus modelos, instrumentos para oponerse a la realidad que lo circunda"<sup>(15)</sup>.

Zea no abandonará más esta postura metodológica que conjuga el historicismo de Ortega y Gasset, el concepto de ideología de Mannheim y esa visión de la labor historiográfica de Max Scheler que le llevará siempre del presente al pasado. Cuarenta años después continuará sustentándola y recomendándola desde la Introducción de *América Latina en sus ideas* (1986), obra fundante para la teoría de la historia de las ideas del continente, que lo tuvo como compilador y orientador:

"Se entenderá que las diferentes expresiones de la cultura latinoamericana son consecuencia de la sociedad que las expresa y, por lo tanto, aconsejan su estudio vinculándolas interdisciplinariamente en el marco de la historia social de la cultura" ... "Se pondrá énfasis en la expresión de la cultura contemporánea, entendiendo que la cultura implica lo social y que la sociedad es el resultado de la evolución histórica de ritmos muy variados". Zea está transcribiendo frutos de la reflexión colectiva del pensamiento crítico latinoamericano, que como vimos desde 1967 y por iniciativa de la UNESCO se venía reuniendo para planear la serie América Latina en su

<sup>(15)</sup> Zea, Leopoldo. *La historia en la filosofía de Scheler*, en ob. cit. pág. 158.

cultura. Por ello recomienda buscar en cada caso específico la perspectiva histórica adecuada que ayude a la explicación de determinadas maneras de presentarse las expresiones contemporáneas de la cultura. .... "Recomienda, especialmente, no caer en una simple indagación de tipo histórico tradicional..."<sup>(16)</sup>.

### III. ANALISIS DE ALGUNAS DE SUS OBRAS

En 1949 aparece *Dos etapas del pensamiento de Hispanoamérica*, jalón muy importante en su producción. Por primera vez, explícitamente, Zea establece la teoría de la dependencia y su proyecto asuntivo, en el contexto histórico mundial de la segunda postguerra: la inversión de las alianzas y la guerra fría. Una vez más la coyuntura histórica obliga al autor a replantearse su tema recurrente: la conciencia histórica de América Latina en un mundo dividido entre dos ideologías.

Desde su Introducción, reflexiona sobre el sentido del camino recorrido por el pensamiento hispanoamericano desde el romanticismo al positivismo. El sentimiento de la dependencia, la renuncia negativa al pasado hispánico y la necesidad que tienen los latinoamericanos de hacer una nueva historia. Los iremos analizando en este orden.

En relación al sentimiento de la dependencia analiza y comparte la postura de Hegel en sus Lecciones de Filosofía de la Historia en relación a América: "América es el país del porvenir"... "Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena"<sup>(17)</sup>.

Zea expresa así la idea central de la obra:

"De acuerdo con Hegel, América tendrá historia, existirá, cuando sea capaz de entrar en ese movimiento dialéctico mediante el cual se desarrolla el espíritu: esto es, cuando sea capaz de negar un pasado que ya no le es propio; pero mediante una negación dialéctica, esto es, mediante un acto de asimilación. Dentro de una lógica dialéctica negar no significa eliminar sino asimilar, esto es, conservar"<sup>(18)</sup>.

A partir de esta hipótesis de trabajo, será objetivo prioritario de la obra filosófica de Zea y de su vida itinerante, contribuir al despertar de la conciencia latinoamericana, a la toma de conciencia de la dependencia; partiendo, como quería Ortega, de las particulares circunstancias americanas. Zea pregunta: "Los problemas que planteó la Conquista, la Colonia, la Independencia y los que se han seguido planteando en Hispanoamérica ¿son problemas resueltos en forma tal que ya no se

<sup>(16)</sup> Zea, Leopoldo. "Introducción" en *América Latina en sus ideas*, ob. cit.

<sup>(17)</sup> Zea, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*. El Colegio de México. F.C.E. México. 1949 (1a.) Pág. 15.

<sup>(18)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem* pág. 17 y 18.

tiene necesidad de volverlos a plantear? ¿Son ya un pasado en sentido pleno?... "La respuesta a estas preguntas tiene que ser negativa"<sup>(19)</sup>. Es una historia que hemos negado y que por tanto no hemos asimilado; hemos acumulado problemas no resueltos, o los hemos visto "a través de los lentes de las soluciones europeas".

Marx, en la Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, planteaba como tarea urgente de la filosofía alemana "someter a crítica no sólo ese estado social existente, sino también, simultáneamente, su prolongación abstracta (el Estado) y señalaba su función histórica: "La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón es el proletariado".

Zea señala cómo la realidad americana está encubierta por ideología: "Ecos y reflejos de ajena vida. Sin embargo, la realidad es siempre más poderosa que la imaginación del hombre. En este caso la realidad hispanoamericana, que así podemos llamarla, es más poderosa que el afán del hispanoamericano por escapar a ella... Aparentemente el hispanoamericano se plantea los mismos problemas y busca las mismas soluciones que ha aprendido en la cultura europea. Pero lo cierto es que no se plantea los mismos problemas ni se da las mismas soluciones, a pesar de que se imagina tal cosa. La realidad es siempre más poderosa y le obliga a plantearse los que le son propios y a buscarse sus propias soluciones. Todo esto inconscientemente, haciendo una cosa y creyendo que es otra. Es en nuestros días cuando empieza a darse cuenta de este hecho. De la plena conciencia del mismo dependerá el que algún día se decida a resolverlo en forma directa, aspirando a que las soluciones sean definitivas, tal como ha sucedido en toda auténtica filosofía"<sup>(20)</sup>.

La negación del pasado, por considerarlo impropio, impidió la síntesis y el hispanoamericano "optó por el camino más fácil, la amputación", negó el pasado colonial. La emancipación política para Zea fue un acto formal, careciendo de una previa emancipación mental: revolución política y no social ni mental. Quiso dejar de ser español, y "a una violencia, contestó con otra violencia". Pero, "el pasado, si no es plenamente asimilado, se hace siempre presente". En la historia de los pueblos como en la historia de los hombres, agregamos nosotros.

Para el hispanoamericano la colonia no era cosa suya, la anarquía de las guerras de la independencia y las posteriores, del período de la organización institucional, tampoco. Le avergonzaban. "Y sin embargo -dice Zea- pese a todo esto, el hispanoamericano iba haciendo historia, no la historia que hubiera querido hacer, sino su

---

<sup>(19)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem* pág. 18.

<sup>(20)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem* pág. 20.

historia. Una historia muy especial, sin negociaciones o asimilaciones dialécticas. Una historia llena de contradicciones<sup>(21)</sup>.

Para Zea la función de los intelectuales americanos a partir de los cincuenta será el desenmascaramiento de la verdadera realidad del continente. Señala como en medio de las crisis, también en América, como en su momento en Europa, apareció la utopía, para escapar a las circunstancias de su realidad: Utopía en la que todo está hecho o en la que todo está por hacer, pero "ninguna de ellas representa un compromiso. Y no representando compromisos tampoco plantea problemas"<sup>(22)</sup>.

La utopía de la segunda mitad del XIX fue el paradigma anglosajón que implicó la amputación del mundo colonial. Es así, dice que mientras Europa discute el futuro, en América discutimos el pasado". Es menester que hagamos nuestra propia historia, "esto es, que seamos conscientes de ella". ... "La historia no la componen los puros hechos, sino la conciencia que se tenga de ellos.... Dicha conciencia explica el interés cada vez más creciente por la historia de nuestras ideas"<sup>(23)</sup>.

Y sobre estas convicciones levanta su proyecto asuntivo, que tuvo ocasión de exponer y difundir a nivel continental y universal, en ocasión de los "500 años". Al presidir el simposio realizado en México en 1984 relativo a "Las ideas del descubrimiento de América" propuso tomar conciencia del encubrimiento, de los sucesivos encubrimientos de que ha sido objeto nuestro continente a partir de 1942: "...la idea del descubrimiento no está en el pasado sino en el futuro: el problema es saber lo que vamos a "descubrir", encubrir, integrar, liberar. La idea del redescubrimiento tal vez, sea la más fecunda"<sup>(24)</sup>.

El simposio citado culminó con una Declaración, que orientó los trabajos realizados entre 1984 y 1992, en la que son visibles las recomendaciones de Zea: "Generar estímulos concretos y sistemáticos para la consolidación de esa nueva memoria social emergente, con vistas a una decisiva resistencia cultural... En cualquier hipótesis, esa búsqueda de una nueva sociedad objetivamente democrática, debe tomar en consideración que conviven en la actualidad en América dos dimensiones temporales: la mítica y la histórica concreta. Retomar estas dos vertientes, complementarlas, es el punto de partida para un nuevo conocimiento de esta América..." Creemos que ese tiempo mítico, del que nos habla igualmente Paul

---

(21) Zea, Leopoldo. *Ibidem* pág. 24.

(22) Zea, Leopoldo. *Ibidem* pág. 27.

(23) Zea, Leopoldo. *Ibidem* pág. 29.

(24) Zea, Leopoldo y otros. *El descubrimiento de América y su sentido actual*. Col. Tierra Firme. F.C.E. 1990. México. Pág. 9.

Ricoeur, en América deviene imprescindible a la hora de buscar las diversas identidades culturales.

En 1953 escribe *El Occidente en la conciencia de México*, obra clave en la elaboración de su proyecto, de obligada relectura a la luz de los sucesos de Chiapas. En la misma señala, cómo México juega un papel fundamental en la emancipación mental de América. En relación a la Revolución de 1910, expresa tajantemente: "Por primera vez el Mundo Occidental y su cultura fueron puestos entre paréntesis".

La obra fue escrita en el contexto de la tercera etapa de la revolución mexicana (1941-1970), llamada de "consolidación" o de "modernización", aunque, según Cosío Villegas "el nombre más gráfico sería de estabilidad política y avance económico"<sup>(25)</sup>.

Durante el mismo, el Partido Nacional Revolucionario se estructura orgánicamente y define un programa que se afirma a partir de los años cuarenta. Hay crecimiento económico pero inequitativo. México logra entre 1936 y 1970 el producto bruto per cápita más alto de América Latina, con una tasa de crecimiento superior al promedio de todos los países latinoamericanos: más de un 6% por año. Pero el desequilibrio de clases y el regional, acarrea serios problemas sociales, entre otros, los demográficos (un 50% de la población sin edad de trabajar, entre otros), derivados del éxodo continuo del campo a la ciudad, la concentración y el hacinamiento urbanos.

En este contexto, Zea plantea de entrada en su obra, si es válida la pregunta por el ser del mexicano, frente a ese Occidente "donador de Humanidad" que ha dudado en reconocer al indígena en su carácter de hombre.

Invocando a Arnold Toynbee cita: "Cuando nosotros los occidentales llamamos a ciertas gentes **INDIGENAS** borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones de ellos. Son para nosotros algo así como árboles que caminaran, o como animales selváticos que infestaran el país en que nos ha tocado toparnos con ellos. De hecho los vemos como parte de la flora y fauna local, y no como hombres con facciones y pasiones parejas a las nuestras; y, viéndolos así como cosa infrahumana, nos sentimos con títulos para tratarlos como si no poseyeran los derechos humanos usuales"<sup>(26)</sup>.

Señala pues Zea, una primera discriminación antropológica.

Afirma con visión historicista, que la filosofía americana ha entrado en la Historia como una disputa en torno al ser del indígena y, en un planteo de larga

<sup>(25)</sup> Cosío Villegas, Daniel. *Historia mínima de México*. CapVI "El momento actual" pág. 157.

<sup>(26)</sup> Zea, Leopoldo. *El Occidente en la conciencia de México*. Porrúa y Obregón. S.A. 1953. México, págs. 9 y 10.

duración analiza cómo, a partir del descubrimiento, el hombre americano fue objeto de una cuádruple discriminación: antropológica, religiosa, social y cultural. En suma: una humanidad menoscabada, disminuída.

El racionalismo del siglo XVIII en nombre de la ciencia (Buffon) dejó a España "al margen de la civilización"; el XIX en nombre del historicismo afirmó que "la diferenciación estará en la capacidad o incapacidad para alcanzar una determinada cultura (la occidental)".

El paradigma científico tecnológico positivista anglosajón, marcó una discriminación, que fue aún más grave que la racial practicada por España.

Dice Zea que Toynbee habla de "la exageración patológica del espíritu industrial" que lleva a los norteamericanos a considerarse como superhombres. "La no utilización de sus técnicas ha sido vista como un signo de inferioridad humana. A ellas se ha hecho referencia cuando se ha hablado, en tiempos no muy lejanos, de *civilizar*. Civilizar no es cultivar, esto es, dar a un pueblo dominado un conjunto de valores nuevos sobre los cuales ha de rehacerse si ha de alcanzar esa humanidad que le falta. No, aquí simple y puramente se trata de imponer un conjunto de técnicas, de tecnificar al hombre mismo al que se civiliza. Civilizar es someter a la categoría de instrumento técnico a los hombres de un país o países que han escapado a esta tecnificación". Se sucedieron así la discriminación antropológica y social, la social y la cultural, que nunca fueron asumidas por los sectores esclarecidos sino simplemente negadas.

Cree entonces Zea que es lógico plantear: "Cuál ha sido y cuál es el lugar de México dentro de la Civilización Occidental"? Para hallar la respuesta, y también empleando la larga duración braudeliana, considera cómo hay en América una doble lucha social: vertical (de clases) y horizontal (pueblos coloniales -países imperialistas). La agresividad de Occidente ha provocado diferentes repuestas -movimientos nacionalistas o comunistas- al orden social colonial, basado en la múltiple discriminación que polarizó la sociedad en dos sectores antagónicos: grupos activos (blancos, españoles o criollos) y grupos sometidos (los indios y "las razas") sin determinación jurídica.

Durante el orden social del porfiriato, la pseudo burguesía nacional tomó la dirección del país guiada por la filosofía positivista. El mestizo enriquecido tomó la dirección del país; el indígena, sucesivamente fue conformando el nuevo proletariado.

Pero lo mexicano, según Zea, irá tomando diversa conciencia de su realidad, luchando por liberarse de las imposiciones que le son conscientes. En un claro planteo hegeliano de estímulo-respuesta expresa: "En cada caso, la conciencia de una determinada forma de la realidad mexicana, servirá de estímulo a la toma de

conciencia de otra forma de la realidad que no era aún consciente. Al estímulo total, dado por Europa a partir del siglo XVI, se irán dando respuestas parciales en cada una de las cuales se hará patente algo de la realidad propia de México. La Revolución de Independencia de 1810 será la respuesta criolla a la imposición *política* "... "La Revolución de 1857, llamada de Reforma, fue la respuesta a la imposición *mental*" "La revolución de 1910, llamada simbólicamente Mexicana, vino a ser la respuesta a la imposición **SOCIAL** que había venido imponiendo el Occidente desde el siglo XVI, y que no había sido alterada en ninguna de las anteriores revoluciones; esta revolución ha significado, también, una vuelta a los orígenes respecto a la tenencia de la tierra, con la transformación económica que la misma representa, como base para una nueva organización social, de acuerdo con la realidad mexicana; también pretende ser una respuesta *nacional* a estímulos culturales que le eran ajenos, adaptándolos a expresiones más propias dentro de un ámbito de coordinación universal"<sup>(27)</sup>.

Vemos, claramente, la importancia que Zea atribuye a la revolución mexicana de 1910: mestiza, popular, nacional, social.

"Por vez primera, el mundo occidental y su cultura fue puesto entre paréntesis. Los campesinos que a caballo y a pie surcaban la República de un lado a otro, nada sabían de las últimas doctrinas sociales y políticas de Occidente" (...) "Ahora estos hombres entraban en las ciudades tropezando con expresiones de una civilización que les era desconocida o superficial. Era, ahora su mente, y su conciencia, la que se asentaba sobre este mundo ajeno y le imponía sus propios puntos de vista" (...). "El mundo indígena, hasta ayer ahogado bajo los intereses de otras clases que se habían venido justificando con doctrinas importadas, se imponían a su vez y justificaba intereses, no sólo indígenas, sino de todo hombre explotado, independientemente de su situación racial. Este mundo y sus hombres se convirtieron en símbolos de lo popular, del pueblo. Y siendo de lo popular lo fueron también de la Nación"<sup>(28)</sup>.

Pero, señala Zea -notoria diferencia con Mariátegui- esta nueva etapa no es propiamente indígena, pese a la importancia numérica de su protagonismo, sino *mestiza*:

"Con la revolución se establecen las bases para realizar los fracasados ideales de la burguesía porfirista.

Estas bases las ofrecerá, una vez más, el espíritu mestizo, representante de una burguesía ahora auténticamente *nacional*, que buscará en su propia realidad los

<sup>(27)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem* págs. 41, 49. *Passim*

<sup>(28)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem*, pág. 69.

elementos de su constitución y la solución de sus problemas"<sup>(29)</sup>, dentro de un programa de integración nacional que incluirá al indígena. El éxito de la empresa dependerá de la capacidad que desplieguen estas fuerzas en la industrialización del país sobre bases nacionales, en la justicia distributiva que permita incorporar a las grandes masas segregadas y en la urgente solución del problema de la tierra.

Fue, según Zea, el espíritu mestizo, el que permitió la elasticidad que fue menester para mantener un justo equilibrio nacional, "dentro de un ambiente que lo dificulta continuamente" (...) "De la fuerza de su integración dependerá su capacidad de integración nacional" (...) "El mestizo ha podido mantener, así, el más difícil de los nacionalismos: el nacionalismo como reacción anticolonial en circunstancias y situaciones coloniales"<sup>(30)</sup>.

Sintetizando: en El Occidente y la conciencia de México, Zea ha interpretado la especial dialéctica en que cada respuesta externa al estímulo de Occidente, fue a su vez estímulo interno para una nueva respuesta a otros estímulos occidentales.

Es también una clara afirmación de cómo los europeos, muchas veces, no han entendido lo americano. Esto es ejemplificado igualmente en una obra posterior, a propósito de la postura de Marx que, según el autor, "no entendió a Bolívar ni a México": por ello festejó el triunfo de los Estados Unidos en 1847. Y citando a Engels: "En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido a todo desarrollo (...) que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico"<sup>(31)</sup>.

La idea central de Zea en su interpretación de la revolución mexicana -proyectada posteriormente a toda latinoamérica- es que el elemento esencialmente revolucionario es el mestizo, porque es el que recibió más fuertes estímulos para su rebelión, derivados de su situación de bastardos situados entre dos razas y dos culturas, "accidentes" de la sociedad colonial, sin propiedad, sin seguridad, sin estatuto jurídico alguno.

La Revolución Mexicana será el gran crisol que opere el mestizaje social y cultural; el étnico ya estaba realizado. La integración nacional no debe plantearse más en términos raciales (postura indigenista) sino culturales, económicos y sociales.

(29) Zea, Leopoldo. *Ibidem* pág. 72.

(30) Zea, Leopoldo. *Ibidem* pág. 75.

(31) Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Editorial del Hombre. Anthropos. Barcelona. 1988. Pág. 232.

(32) Zea, Leopoldo. *Latinoamérica, un nuevo Humanismo*. Edit. Bolívar y Internacional. 1982. Colombia. Véase el cap. "Ideología y filosofía de la cultura barroca". Págs. 102 a 112. Análisis de Estudio para el desarrollo e integración de América Latina.

Esta postura fue explícitamente desarrollada en una pequeña obra de enorme interés para nosotros, "*Latinoamérica un nuevo humanismo*"<sup>(32)</sup>. Su idea eje es que la síntesis *barroca*, mestiza, operada en todos los planos de la vida mexicana es occidental, pero distinta e inconfundible.

En el mismo año 1953 aparece *América como conciencia*. El concepto de la dependencia llevó a Zea a ampliar el marco de sus investigaciones de lo mexicano a lo latinoamericano, y, en la coyuntura de la guerra fría, a lo universal, analizando a partir de 1952-53 la comprensión de la circunstancia americana, en el marco de la totalidad de la situación colonial.

De esta manera, Zea pasó de la historia de las ideas de México y en Hispanoamérica, a las ideas en la historia universal, aunque desde la perspectiva de la América colonial y dependiente. Fruto de este viraje es precisamente América como conciencia e, igualmente, América en la Historia de 1957. Por razones de tiempo analizaremos sólo la primera.

En las particulares circunstancias históricas que vivía América Latina en los cincuenta, la revolución cubana triunfaría seis años después, Zea elevaba el plano de su reflexión filosófica, emprendiendo sistemáticamente la búsqueda de una filosofía propia de la historia americana, para alumbrar los caminos del cambio.

Confrontando las diferentes visiones de América -europea y latinoamericana-, dibujará diferentes grados de circunstancialidad. Citamos:

*"Así como existen verdades válidas para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión, así también existen verdades que pueden valer para toda la humanidad; se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre. Esto puede entenderse fácilmente si no se olvida que la verdad expresa una forma de la realidad, la cual es siempre circunstancial: los hombres participan de una circunstancia personal (...) de una circunstancia social (...) la cual permite la convivencia, pero esta circunstancia social participa a su vez de otra más amplia, por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social, se identifican como hombres (idem), como género hombre; esta es la que podemos llamar circunstancia humana. Todos los hombres, para ser hombres, participan de una circunstancia que les es propia: humanidad"*<sup>(33)</sup>.

Esto implica que Zea a esta altura se ha desprendido de su circunstancialismo particular? No, Cuando dice: "Hay una y absoluta realidad, lo que no es absoluto son los puntos de vista desde los cuales esta realidad puede ser captada", aclara de inmediato: "Acaso exista una Verdad eterna e inmutable, pero desgraciadamente

---

<sup>(33)</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. Ediciones Cuadernos Americanos. No. 30. México, 1953. Págs. 43, 44.

para los hombres tal verdad no está a su alcance". Plantea entonces una circunstancia universal como una totalidad problemática, en lo que se refiere a la confrontación de distintas perspectivas. La filosofía aspira a resolver en último término los problemas de la circunstancia humanidad: pero el filosofar es obra del ser humano y sus circunstancias particulares, de lo que desprende la limitación universal para cualquiera de las perspectivas particulares.

Niega enfáticamente, que los americanos de hoy pueden considerar la cultura precolombina como una cultura propia. En la negativa a asumir una parte de su pasado, Zea ve la raíz misma de la dependencia cultural de América. Citamos de la obra algunos párrafos en que destaca la legitimidad del ser americano:

*"América se presenta, ante los ojos europeos que la han descubierto y conquistado, como "reo" ante Dios. Pero más que reo ante Dios, lo es ante una cultura con una concepción del mundo y de la vida que le es ajena. Ante esta cultura tendrá que responder del delito o "pecado" de tener otros puntos de vista, otra concepción del mundo y de la vida. Su pecado es haber escapado, por quién sabe cuántos siglos a la acción cosificadora del mundo occidental. Ahora este mundo le enjuicia y condena. En adelante, si ha de salvarse, si ha de justificarse como trozo de humanidad, tendrá que serlo de acuerdo con los juicios de su vencedor".*

*"En este enjuiciamiento no cabrá apelación. El hombre que se encuentra en esta América, el indígena, no habla, carece de una voz que pueda ser comprendida. Su voz, cuando la tiene, pasa a través de la parcial interpretación que hace de ella el europeo, a través de categorías de comprensión que no son ya las propias. Las historias y relaciones, que sobre la vida y costumbres de este hombre se escriben, van cubriendo su auténtica realidad en vez de explicarla"<sup>(34)</sup>.*

Pero, afirma más adelante Zea, el mundo indígena que había sido arrasado y destruido empieza a surgir subterráneamente. Y desarrolla variados ejemplos de la emergencia de la cultura popular, en especial, destacamos, los de las fiestas religiosas, "donde el mundo "demoníaco" condenado por el europeo, vuelve a resurgir.

La misma muerte cambia de signo... La muerte cristiana ya no es la vencedora... " (...) "Se inicia con el conquistador ese forcejeo que habrán de heredar sus hijos y los hijos de sus hijos"<sup>(35)</sup>.

Es importante, destaca, que la diversa situación de los pueblos indígenas con los cuales se tropezó el europeo, originó también una diversa forma de dominio sobre estos pueblos.

<sup>(34)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem*, págs. 98, 99.

<sup>(35)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem*, pág. 102.

*"El conquistador de las llanuras, de los territorios que ahora forman los Estados Unidos de Norteamérica y parte de la Argentina y el Uruguay, tuvieron que ir desalojando a sus nómadas pobladores indígenas palmo a palmo, hasta casi su completo exterminio. Mientras los conquistadores del altiplano no hicieron otra cosa que adaptar su dominio a las formas culturales y sociales con las cuales se encontraron" (...) "Sobre el indígena se colocó el español estableciendo servidumbre. No necesitó exterminarlo, lo puso a su servicio. Una gran masa de hombres quedó así convertida en instrumento de explotación".*

*"En las llanuras no sucedió lo mismo, aquí el europeo se vio obligado a valerse de sus propias fuerzas, de sus propias manos, para explotar su medio" (...) "De estas dos formas de enfrentarse al mundo conquistado habrán de derivarse dos modos de ser y de sentir la vida en el americano"<sup>(36)</sup>.*

Capta así Zea, desde los años cincuenta, lo que hoy es un axioma dentro de la historiografía actual: la unidad en la diversidad de América Latina.

Su planteo multifacético de larga duración, le lleva naturalmente a contraponer el mundo colonial hispano, en el que "la escolástica impidió al americano la salida creadora de la ciencia, la de esa ciencia que había triunfado en el campo de lo experimental", con el mundo anglosajón. En el transcurso de la Modernidad, España queda como baluarte de un mundo en ocaso y, dentro de ella, "encerrada, la América, que el destino le ha deparado para su colonización". Otra nación, Inglaterra, campeona de la nueva causa de Europa le ha vencido".

Para Zea, las ideas de la Modernidad, "se harán presentes en el mismo campo que estaba encargado de mantenerlas alejadas: el de la Iglesia". Advierte el autor cómo entre los próceres de la Independencia, "se puede observar que la mayoría visten hábitos. Algunos de ellos preparan mentalmente a los hispanoamericanos (Zea se remonta al contractualismo hispánico de Suárez y Vitoria), "otros, inclusive, empuñan las armas y mueren por ella".

Luego la Modernidad -la Ilustración- enjuició a América. Pero ésta contestó a Europa. Zea recorre el pensamiento de diversos y preclaros americanos: Jefferson en Estados Unidos, el mexicano Clavijero, el chileno padre Molina, etc. América se prestaba a iniciar su victoria, tomando conciencia de sus posibilidades: "La Europa retrógada, representada por España, sería ahora objeto de enjuiciamiento y condena (...) "La Revolución de la Independencia americana venía a completar la obra de la Revolución Francesa. Un hombre libre de todo pasado iniciaba su historia (...) "La idea de inmadurez y juventud de América volvería a resurgir con los románticos,

---

<sup>(36)</sup> Zea, Leopoldo. Ibidem, 104, 105, 109, 118, 119. Passim.

pero no para denigrar a los americanos, sino (para presentarla) como la nueva tierra de promisión<sup>(37)</sup>.

Los tres últimos capítulos de América como conciencia constituyen la parte esencial de la obra<sup>(38)</sup>. Con clara perspectiva histórica en el cap. VIII, Zea habla del "primer encubrimiento cultural" al referirse a la conquista y colonización españolas: (En ocasión del "quinto centenario" desarrollará in extenso los puntos ya abordados en este trabajo). América había entrado en la historia, pero en una historia que le era ajena. El encubrimiento abarcó a todas las manifestaciones de la sociedad y la cultura.

Luego de la independencia, hacia el segundo cuarto el siglo XIX, la "generación de la emancipación mental" buscó librarse de la cultura y los valores impuestos por España: queriendo borrar el pasado colonial ibérico. Se produjo así "el segundo encubrimiento cultural". Zea cita a Sarmiento y a Alberdi como dos de los más representativos exponentes del "proyecto civilizador" de la generación del 37 en el Río de la Plata; cita igualmente a Francisco Bilbao, a Esteban Echevarría, a Andrés Bello, (aunque destacando la defensa que éste hace de la herencia espiritual hispánica), a José Victorino Larrañaga, unidos todos ellos en su apuesta a la educación como instrumento de emancipación mental. Fue la instancia del paradigma positivista anglosajón.

En el cap. IX "*Las dos Américas*" Zea contrapone las dos sociedades, norte y sur americanas y analiza el origen y contenido del repudio a la América sajona. Al filo de los dos siglos, "entre 1880 y 1890 pareció surgir una nueva generación hispanoamericana educada por estos principios" (positivistas). Un nuevo orden se alzó en cada país. Un orden que se preocupaba, en forma muy especial, por alcanzar el mayor confort material posible y la educación de sus ciudadanos en estas ideas. Los ferrocarriles cruzaron los caminos y las industrias se multiplicaron. Una era de progreso y gran optimismo se dejó nuevamente sentir. Una poderosa inmigración en varios países hispanoamericanos hizo pensar que al fin se estaba realizando al ideal anhelado" (...) "Sin embargo, una vez más, un sordo descontento volvió a sentirse pasado el optimismo". Las economías del modelo agro exportador no solucionaban los problemas sociales, contrariamente acentuaban la injusticia y, por ende, la conflictividad social. Serán los representantes de "una tercera generación de pensadores latinoamericanos", sus adelantados, sin duda fueron para Zea nuestro José Enrique Rodó y el cubano José Martí los que reaccionarán frente a la civilización importada, los fundadores de la filosofía americana.

---

<sup>(37)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem*, págs. 115 a 120.

<sup>(38)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem*. Véanse especialmente cap. VIII "Emancipación mental de América.", cap. IX "Las dos Américas" y cap. X "Tareas para una filosofía americana".

Al respecto su postura es coincidente con la de Arturo Ardao.

"En relación al pensamiento norteamericano, afirma que es posible una filosofía norteamericana, destacando cómo la universalidad de la filosofía fue vista en Estados Unidos, "en función de la capacidad de la misma para resolver los problemas, siempre diversos, que podían plantearse a los hombres que los utilizaban. Concluye: "El individualismo, la democracia y el pragmatismo siguen dando forma a la mente norteamericana y, con ello a sus diversas expresiones en el campo de la filosofía", y comparando las dos Américas: "éstos (los del norte) buscaron filosofías que justificasen un modo de vida que les era propio; los hispanoamericanos seleccionaron filosofías que justificasen el modo de vida que anhelaban alcanzar. Por esto he llamado a unos "idealistas prácticos" y a los otros "prácticos idealistas". Norteamérica, se puede decir, ha actuado y pensado con vistas a un presente ya hecho que debe ser conservado; Hispanoamérica en vistas a un futuro que debe ser realizado"<sup>(39)</sup>.

¿Cuál era, finalmente, en 1953 para Zea la "posible tarea de una filosofía americana? "La cultura universal... necesita de nuevos valores sobre los cuales apoyarse... América, por su posición particular puede aportar a la cultura la novedad de sus experiencias... 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...

No pretendamos que América se erija en directora de la cultura, sino simplemente que haga cultura. Porque hacer cultura es resolver simple y llanamente los problemas del hombre... pero resolviéndolos desde su punto de vista, desde el punto de vista de sus propias necesidades<sup>(40)</sup>.

Esta búsqueda de caminos propios para la liberación mental es el tema central de *América en la Historia* (1957). La obra constituye una justificación epistemológica de una filosofía nacional americana articulada en torno a dos ideas centrales: primera, el necesario acercamiento espiritual de España y América Latina, frente a su opuesto, el pragmático y materialista Mundo Occidental; segunda, la necesidad de una comprensión mutua entre la América hispana y la sajona.

La obra debe ser contextualizada en la coyuntura de fines de los cincuenta, en que los Estados Unidos representaban, ante América Latina, por su política imperialista, lo negativo de la civilización occidental. Mundo bipolar de sangrientas confrontaciones, frente al que los países subdesarrollados levantaban las banderas de la no alineación. Para los países latinoamericanos, según Zea, el problema consistía en modernizarse sin perder identidad. El nuevo ideal que propone Zea, es la tradición hispánica reformista de la "generación del 98".

---

<sup>(39)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem*, pág. 152.

<sup>(40)</sup> Zea, Leopoldo. *Ibidem*, pág. 178.

Retomando Zea la oposición planteada en América como conciencia, entre los idealistas prácticos del norte y los prácticos idealistas del sur, buscando siempre en la historia los caminos para el futuro, analiza cómo las diferencias básicas entre las dos Américas, radican o tienen raíces en las ideologías sustentadoras de los dos proyectos imperialistas que les dieran vida: el iberocatólico de raíz eramista fundado en las libertades de la comunidad, y el anglosajón de raíz calvinista sustentado y justificador de los intereses del capitalismo occidental. En su planteo globalizador Zea sigue preferentemente los puntos de vista de Troeltsch y Tawney. Ninguna referencia a Max Weber.

Explícitamente Zea reconoce las dificultades existentes para lograr el acercamiento, o por lo menos la comprensión, entre las dos Américas. "En vano el norteamericano ha enarbolado las mejores banderas a que dio origen la modernidad. Banderas como las de "libertad" y "democracia" (...) El es líder de esta idea y, sin embargo, se le regatea el reconocimiento de este liderazgo" (...) Sus banderas, las mejores banderas, en cuanto es él quien las enarbola, parecen carecer de atractivo, de sentido" (...). Se pregunta cuál es la raíz de esta supuesta incompreensión de Europa frente a Norteamérica, qué es lo que se le objeta. Claramente Zea acusa: "El destino de Norteamérica parece ser el de llevar al mundo no los ideales de la libertad y la democracia sin más, sino las de la libertad y democracia norteamericanas, esto es, de norteamericanos y para norteamericanos". De cualquier manera, la principal objeción europea descansa, más que en el reproche a su "destino manifiesto" a un cuestionamiento en el campo cultural: "the American way of life" no puede ser el camino de la cultura europea, ni el de la latinoamericana. Y desde este punto de vista ésta tiene una madurez especulativa que por ahora le falta a los Estados Unidos. "Desde este punto de vista, la América Latina está más cerca de la cultura occidental y más próxima a alcanzar el nivel filosófico europeo". (...) "Gracias a esta raíz hispana, cristiana, católica, la América Latina parece abocada a continuar la auténtica cultura europea, que no está al alcance de los Estados Unidos de Norteamérica"<sup>(41)</sup>. (Esta confrontación de culturas y civilizaciones a lo largo de la historia será retomada por Zea en *Discurso desde la Marginación y la Barbarie* en 1988 obra que fue ya objeto de nuestra atención en anterior trabajo al que nos remitimos por razones de tiempo<sup>(42)</sup>.

Dice Ardao<sup>(43)</sup> que cuando apareció América en la historia, Romero le dedicó un amplio comentario extensivo, publicado en el diario La Prensa de Buenos Aires

<sup>(41)</sup> Zea, Leopoldo *América en la Historia*. Ediciones de la Revista de Occidente. Col. Cimas de América. Madrid. 1970. Págs. 153 a 161 Passim.

<sup>(42)</sup> Vázquez, Susana. "Discurso desde la marginación y la barbarie". Ficha bibliográfica en Cuaderno No. 3 de Historia de las Ideas. F.C.U. Montevideo. Facultad de Derecho. Julio 1995.

<sup>(43)</sup> Ardao, Arturo. "Prólogo", pág. XXV en Zea, Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*. Ob. cit.

(27/VII/58) titulado "El americanismo filosófico de Leopoldo Zea" en el que expresaba: "Quién a esta altura buscara un título equivalente para un enfoque similar, tendría que hablar de "el latinoamericanismo filosófico de Leopoldo Zea". Comenta Ardao: "Y no porque hubiera variado el general sentido de su obra, sino porque ha variado la terminología imperante, a compás de la profundización y precisión generacional de una temática que ha seguido siendo la misma". Su importancia radica en la afirmación de la autoconciencia histórico-cultural de América Latina, "del cual lo literario y lo filosófico no son más que muy parciales aspectos". La coincidencia de Ardao y Zea es total con relación a la metodología y al enfoque globalizador de la historia de las ideas.

Imposible abarcar la totalidad de la obra de Zea.

Circunstancias nacionales e internacionales entre 1968 y 1978, motivarían nuevas respuestas de Zea. Solamente apuntamos: las dificultades de la democracia política en México no pudo conformar el equilibrio social, el triunfo y consolidación de la revolución cubana, su asedio por los Estados Unidos y su definición marxista leninista, los disturbios estudiantiles gravísimos en México que, como docente universitario Zea observa y sufre de cerca, motivaron una nueva obra de Zea.

En 1969 aparece *La filosofía americana sin más*, en la que sin desentenderse del "cómo" se filosofa, el autor afirma que importa el "qué, el porqué y el para qué se filosofa". Ello es parte de una dimensión ética e ideológica que es parte esencial de toda filosofía.

#### IV. REFLEXION FINAL

La riquísima producción intelectual de Zea ha sido -continúa siendo- objeto de una no menos copiosa bibliografía. Sin duda, la postura frente a su obra tiene que ver, en general, con lo que el autor insiste durante toda su vida y remarca, especialmente, en *La filosofía sin más*: la dimensión ética que se atribuya a la reflexión filosófica y al quehacer intelectual en general.

En la antología de Zea que citáramos al comienzo de esta ponencia, *La filosofía como compromiso de liberación*, se encontrará una exhaustiva reseña de su producción e igualmente una bibliografía riquísima sobre la misma.

Nos permitimos sin embargo introducir, por haber tenido oportunidad de dialogar personalmente con el autor, la posición del Profesor Charles Hale (Universidad de Iowa), que constituye un buen ejemplo de cómo ha sorprendido a estudiosos de otras latitudes, especialmente a los norteamericanos, la postura y metodología de Zea y de los pensadores que comparten sus enfoques.

Las reservas de Hale, y en general de la historiografía norteamericana al respecto, tienen que ver con el método de Zea y con los objetivos que como historiador de las ideas el autor se ha fijado.

Expresa Hale en *Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea*:

"Los supuestos hegelianos (historicistas) y existencialistas de los que parte Zea, imponen ciertas limitaciones a la confiabilidad de su trabajo en cuanto Historia: si el historiador se halla totalmente comprometido con el pasado y si su principal objetivo se encuentra en el futuro, ¿no tenderá naturalmente a confundir más que a aclarar, la situación histórica que estudia?<sup>(44)</sup>

A estas limitaciones a la confiabilidad del trabajo de Zea como historiador, añade Hale otras reflexiones que sintetizamos seguidamente:

Considera inadecuado y errado, concebir al pensamiento del siglo XIX mexicano, como un esfuerzo dirigido a la emancipación mental: se trata de una interpretación, a su juicio, basada completamente en la retórica y en las formas con las que los pensadores liberales revistieron sus ideas. Desde el punto de vista metodológico, agrega, la omisión del análisis de las discusiones parlamentarias y la correspondencia de los políticos liberales de la época, que hubieran permitido a Zea un conocimiento real del contexto social e institucional de las ideas que trata, constituyen otra limitación.

Le resulta además irónico al Prof. Hale, que Zea "se presente en la actualidad buscando en la misma tradición reformista española la solución para el problema de la identidad cultural latinoamericana, dentro del mundo contemporáneo"<sup>(45)</sup>.

Pero el cuestionamiento esencial, tiene que ver con la propia concepción de la historia de las ideas de Zea:

"Lo que hace poco satisfactorio el trabajo de Zea como obra historiográfica, es la imposibilidad de separar al filósofo del historiador" (Zea evidentemente no quiere esa separación. Compartimos su postura).

Continúa y resume Hale: "Esto puede ser buena filosofía, en cuanto interpretación: pero ciertamente objetable como historiografía. Estoy de acuerdo en que los historiadores norteamericanos deberíamos apreciar con cuidado a los intelectuales latinoamericanos; pero no por esto debemos determinar nuestra visión del pasado por las visiones que los intelectuales estudiados han tenido en y de su propia realidad. En pocas palabras, el historiador de las ideas puede, legítimamente,

---

<sup>(44)</sup> Hale, Charles. *"Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea"* págs. 300 y 301. Universidad de Iowa. 1970.

<sup>(45)</sup> Hale, Charles. *Ibidem*, pág. 301.

comprometerse en la serena persecución de temas y propósitos objetivos. "La Historia de las ideas del propio país (...) tiende a seguir los dictados de la experiencia nacional; el historiador de las ideas se encuentra buscando, por sobre todas las cosas, la definición de los ideales y valores nacionales; se compromete en el destino de su nacionalidad".

Señala el historiador que ello ocurre, ha ocurrido, también en los Estados Unidos. Y le teme al compromiso nacionalista, especialmente en los países latinoamericanos: "Aquí el historiador extranjero tiene una oportunidad única y digna de explotarse..." (...) "quizás con mayor facilidad que el historiador nativo, el extranjero puede lograr un estudio crítico y comparativo a la vez"<sup>(46)</sup>.

El debate como ustedes ven continúa abierto. Sin duda uno de los objetivos prioritarios de nuestra disciplina es fomentar la reflexión de los estudiantes al respecto.

Pero no podemos dejar de apuntar una última observación. Discrepa puntualmente Hale, con la reiterada afirmación de Zea, en relación a que América Latina, Hispanoamérica, puede ser, es, "el otro Occidente". En cambio propone: "...el historiador extranjero podrá rechazar la distinción entre lo "occidental" y lo "hispanico" y comenzar su trabajo con el simple supuesto de que Latinoamérica, al igual que España, han formado y forman parte de Occidente en lo que se refiere a la cultura intelectual"<sup>(47)</sup>.

Zea en *Discurso desde la marginalización y la barbarie* (1986) demuestra -a nuestro entender- cómo es históricamente válida la distinción entre lo occidental y lo hispanico a partir de la Modernidad, y cómo es hoy la propia civilización occidental la que se reconoce ahora como incompleta, como un mundo amputado. Puede ser para Zea, ahora, América Latina, la que reconcilie a la América Sajona sea con la búsqueda de la libertad, que América Latina sea "el otro Occidente" en el que la búsqueda de la solidaridad, la justicia y la libertad están más cerca de la concepción ibérica de comunidad que del contrato social de origen sajón.

Terminando con sus palabras "La autenticidad de nuestra filosofía no podrá, así, provenir de nuestro supuesto desarrollo, como tampoco le ha venido a la filosofía occidental, en cuyos creadores se hace consciente ahora la enajenación. 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. (...) El nuevo

---

<sup>(46)</sup> Hale, Charles. *Ibidem*, págs. 301, 302. *Passim*.

<sup>(47)</sup> Hale, Charles. *Ibidem*, pág. 304.

hombre (que) no ha de ser el que someta a otros hombres, sino el que impida, de una vez y para siempre, esta posibilidad<sup>(48)</sup>.

---

<sup>(48)</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. 1969 (11a. ed. 1986). Col. Mínima, pág. 157.

