

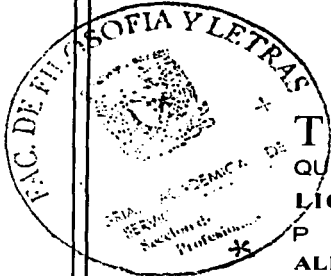


# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**CRÍTICA DE LA RAZÓN OCCIDENTAL:  
UNA LECTURA "DECONSTRUCTIVA" DE (Y EN)  
LA OBRA DE LEOPOLDO ZEA.**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**  
P R E S E N T A :  
**ALEJANDRO FAVIÁN ARROYO LUNA**

DIRECTOR DE TESIS:  
DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

SINODALES:  
DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG  
LIC. GUSTAVO ESCOBAR VALENZUELA  
DR. RODRIGO PÁEZ MONTALBÁN  
MTRO. ROBERTO MORA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F.

CIUDAD UNIVERSITARIA, 2003.



COORDINACIÓN DE  
DE FILOSOFÍA



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# **TESIS CON FALLA DE ORIGEN**

## Agradecimientos

A mi Universidad, a mi Facultad, al CCH sur.

A los coordinadores y miembros de los proyectos "Utopía y democracia en América Latina: Espacio público y subjetividad" e "Historia de las ideas en América Latina en el siglo XX. Conceptos, redes, personajes".

Al Dr. Cerutti y al Dr. Magallón sin cuya pasión esta empresa hubiese sido imposible. Su mejor obra, espero, es nuestro futuro: el de sus estudiantes y el de América Latina.

Al Mtro. Jesús Serna, al Mtro. Roberto Mora, al Dr. Páez Montalbán, al Lic. Gustavo Escobar por el esfuerzo de leer tan extenso trabajo y por sus sabios consejos.

A las mujeres más importantes de mi vida: Karla, cuya esperanza me lleva siempre a seguir soñando, mi madre Georgina cuya vida me ha entregado el ejemplo de la dignidad, mi abuela Ana cuya pasión por la vida es un contagio y mi hermana Ximena cuya valentía me sigue invitando y retando. A ellas sin cuyo amor, paciencia y comprensión mi vida no hubiese anclado en mares seguros. El amor que han depositado en mí me ha hecho sin duda una mejor persona de lo que sería. Lo que hoy brindo aquí es por y para ustedes. A ellas a quienes la vida les sigue debiendo tanto.

A mis tíos Alfonso, Elena (a quien extendo el agradecimiento anterior), Bruno, José Francisco y Omar Luna Gómez, sin cuya sabiduría, apoyo y buen ejemplo tal vez me habría hecho contador. Largas noches y días de charla han tenido como resultado el regalo que hoy les entrego. Su trabajo siempre buscando bienestar y justicia para próximos y extraños no ha caído en saco vacío.

A mis abuelos fallecidos: Alfonso, Jaime y Matilde

A la familia Cornejo Hernández: tíos, primos y hermanos al mismo tiempo. Tío Ale: siempre busco tu ejemplo.

A mi padre Raúl Arroyo y el resto de la apreciada familia Arroyo García con especial consideración a mi abuela Cristina: ese gran trozo de mí; camino por recorrer que no olvido cada día de mi vida, aunque a veces parezca lo contrario.

A la familia Muñoz a quienes no podía (y no quería) dejar de lado: siempre compañía para mi familia (que es también la suya) y recuerdo de que el mundo está bien habitado.

A la familia López Gómez, que me trató y me procuró siempre como a un hijo y de quienes sólo recibí cariño y afecto. Espero corresponder algún día a su altura y bondad. Por supuesto, esta conclusión también les pertenece.

A mi familia belga (sin albur) Felis que me han abierto el horizonte de nuevos mundos.

A mis amigos: a todos para que no falte ninguno, especialmente ustedes que bien saben quienes son: más que amigos, carnales. La amistad realmente no tiene valor y espero tenerlos por siempre hasta el día que la noche llegue.

A don Lino.

A México, a América Latina: para que despierten.



**Crítica de la razón occidental:  
una lectura "deconstructiva" de (y en)  
la obra de Leopoldo Zea**

**Introducción..... 1**

**1.- Dialéctica de la dependencia..... 13**

    1.1 Génesis del gran relato..... 14

    1.2 Filosofía de la historia universal:  
    dos construcciones discursivas sobre la historia..... 26

        1.2.1 Filosofía, razón y sentido de la historia..... 27

        1.2.2 Dependencia y liberación..... 43

    1.3 El proyecto cristiano occidental..... 52

        1.3.1 El proyecto Ibero..... 53

        1.3.2 El proyecto occidental: la segunda oleada colonizadora..... 61

**2.- Filosofar desde la barbarie: filosofía y circunstancia..... 71**

    2.1 El logos de la barbarie: el compromiso del filosofar..... 74

    2.2 Búsqueda y posibilidad de la una filosofía latinoamericana..... 84

    2.3 El problema de una filosofía y una cultura latinoamericanas..... 97

    2.4 América como situación vital..... 113

**3.- Dialéctica de la conciencia (latino)americana..... 123**

    3.1 El fenómeno de la conciencia..... 123

    3.2 Yuxtaposición, dependencia y toma de conciencia..... 138

    3.3 Dialéctica de la conciencia americana: entre la marginalidad y la utopía..... 151

        3.3.1 América como tensión..... 151

        3.3.2 Los tránsitos de la conciencia..... 168

**4.- "Historia de las ideas" y "filosofía de la historia":  
una perspectiva deconstructiva "no posmoderna"..... 183**

    4.1 Crítica a la "historia de las ideas" y la "filosofía de la historia"..... 185

    4.2 "Historia de las ideas" y "filosofía de la historia"  
    en el pensamiento de Leopoldo Zea..... 197

    4.3 Crítica de las críticas..... 213

    4.4 Conclusiones..... 234

**5. Conclusiones..... 241**

**6. Bibliografía..... 267**

*Tantas conquistas, adquisiciones, ideas,  
¿dónde se perpetuarán? ¿En Rusia? ¿En América del Norte?  
Una y otra han sacado ya las consecuencias  
de lo peor de Europa...  
¿América Latina? ¿África del Sur? ¿Australia?  
Parece que es por ese lado por donde  
debe esperarse el relevo.  
Relevo caricaturesco.*

*El futuro pertenece a las barriadas periféricas del globo.*

*Émile Michel Cioran.*

## **Introducción.**

Trabajar sobre un autor, pretender reorientarlo y pensarlo dentro de las gramáticas actuales, no es una tarea fácil. Pienso que todo trabajo, a pesar de ser "sobre" un autor, involucra poner en juego no sólo el nombre de quien se trabaja, sino el propio, ya que circulan las ideas y los anhelos intelectuales de quien propone el tema. Trabajar para el requisito siempre será cansado; tratar de ser creativo, aún en la densidad de este trabajo, será siempre algo para reconocer. Para este caso, es recomendable poner sobre aviso que este texto no es un resumen y tampoco una "ilustración" general de la obra de Leopoldo Zea, sino el inicio de un quehacer intelectual propio. En este sentido, una "crítica de la razón occidental", que es la propuesta teórica, es decididamente mía, aunque aprovecho el pensamiento y la obra filosófica de Zea para realizarla. Recordando a Todorov, "tomo la palabra" después de haber hecho una trayectoria desde lo desconocido hasta lo que ahora ya conozco y de lo que puedo hablar.

Es en este emprender el propio camino donde se pone en juego el orgullo y la palabra. Con ese mismo orgullo enfrento mi propuesta teórica para que se pueda debatir sobre ella, y así cooperar en la discusión de un problema que a pesar de plantearse desde la teoría, surge de la necesidad cotidiana de explicar nuestra situación como habitantes de América Latina. Parto de la obra de Zea porque "habla" desde la vida y de alguna forma colabora en la intención de resolver la mía. Cansado de la pura abstracción teórica encontré en Zea una herramienta esencial para meditar sobre mi entorno. Pero la abstracción es inevitable, aún hablando desde la vida, y lo es para todo discurso. La crítica que intento realizar, que por supuesto no es nueva, intenta ser parte del discurso desde el lugar al cual pertenezco, que ha sido un espacio marginado desde el inicio de esta historia, que es tan nuestra que de ahí nos hemos empeñado en hacer surgir proyectos. Así, no hablo desde la globalización, sino desde México y América Latina, es decir, desde la parte marginada de ésta; aún me

permite pensar en el arraigo, aunque medito sobre sus posibilidades, errores y defectos. Una cosa no excluye a la otra.

Siempre he dicho que "llegué" tarde a los Estudios Latinoamericanos. Pasé por la carrera tratando de descifrar los sentidos de todas esas filosofías que me enseñaban y su relación con la vida de nuestros pueblos. Traté de encontrar en ellas su carácter crítico que me posibilitase recuperar los sueños de justicia y libertad, cuando descubrí que además de toda esa bella tradición filosófica existen pensamientos y autores olvidados en la historia de la filosofía. Nunca imaginé que al entrar al Seminario de Filosofía Latinoamericana del Doctor Cerutti mi concepción de filosofía daría un vuelco tan impresionante. Recuperar, a través del Doctor Cerutti, una serie de autores y pensamientos latinoamericanistas me permitió pensar en mi lengua y en mi historia, no en los cúmulos que me componen, que me han hecho ser, sino lo que soy simplemente por habitar este mundo. El seminario de Horacio Cerutti, me permitió saber que los pensamientos latinoamericanos van más allá de ser simples programaciones políticas y que el hecho histórico, también en Latinoamérica, está acompañado de reflexiones complejas y profundas, pero que al ser un espacio discursivo que no se somete a la "disciplina" de la producción tradicional se los distingue con la denominación de ser simplemente "pensamiento". Ha sido la condición marginal de los pueblos latinoamericanos, al igual que tantos otros de los que no puedo hablar con la misma claridad, lo que le da a nuestro espacio un lugar preferente. Su pensamiento, a pesar de varios desatinos, siempre ha sido expresión de una condición singular al cual la crítica le ha sido siempre inherente.

Leopoldo Zea fue, quizá, uno de los primeros filósofos que intentó sistematizar el pensamiento filosófico latinoamericano. A través de la historia de las ideas descubre los horizontes teóricos bajo los cuales se han movido decenas de pensamientos y entresaca una filosofía de la historia con los sentidos y contrastados propios de estos pueblos. No se trata de "disciplinar" tales pensamientos para hacerlos encuadrar en el significado de filosofía, sino de reconocer que al igual que toda filosofía, la latinoamericana lo es primero por su condición humana y luego por su lugar de enunciación. Al final, toda filosofía medita sobre problemas que se le presentan al hombre; toda abstracción es resultado de la necesidad que tiene ese hombre por resolver su existencia.

Así, Zea descubre que en respuesta a la filosofía de la historia universal, que hace de América un espacio donde la historia no es evidente, se puede desarrollar una "filosofía de

la historia americana", es decir, una filosofía de los sentidos y contrasentidos de pueblos que buscan autenticarse en el orden universal impuesto, y que en buena medida son reflejados en los textos y ensayos de quienes participaron activamente en el proceso de construcción social, política y cultural.

El pensamiento se convierte en vehículo de recuperación de estos sentidos y contrasentidos. Al historiarlo, no se pretende empatar vida y pensamiento, sino averiguar las estrategias que el discurso ha desarrollado para rescatar a América del olvido, además de observar su incidencia en los procesos de conformación de las diferentes esferas de la vida, lo que sin duda no inhibe las consideraciones críticas que se puedan hacer al respecto.

La obra de Zea, en este sentido, no se dedica a demostrar que en Latinoamérica se ha hecho filosofía; lo da por sentado. Tampoco se dispone a narrar los tránsitos discursivos que legitiman una composición positiva de Latinoamérica. Por el contrario, a través de Hegel, Marx, el historicismo, el existencialismo y la fenomenología, desarrolla una dialéctica filosófica que le permite ir revelando la composición de la categoría de "Occidente" que ha servido para desarrollar políticas coloniales y neocoloniales, pero que también es un espacio común en el que tendremos que aprender a vivir, que sin embargo no impide hacer de América un espacio de resistencia de las prácticas políticas, económicas y culturales hegemónicas.

Por otro lado, explicar los tránsitos de la "conciencia latinoamericana" desde una perspectiva dialéctica, conlleva una crítica hacia aquellos pensamientos donde la categoría "Occidente" sirve como forma de "barbarizar" la propia historia. La incapacidad de generar síntesis proviene de formas negativas de autorrepresentarse. En ese sentido, Zea no pone en práctica las tesis que conducen a caracterizar el pensamiento latinoamericano como un proceso tendiente a legitimar las producciones simbólicas coloniales y las acciones políticas. Sin embargo, esto no impide, desde la actualidad, recuperar su obra para que a través de ella, basándonos en su metodología dialéctica, logremos percibir que se encuentra una crítica inherente a los pensamientos latinoamericanos, aunque se tiene que reconocer la importancia de éstos en la conformación de las naciones latinoamericanas.

¿Es posible, desde la obra de Zea, hacer una crítica de la razón occidental? Mi respuesta es que es posible. En el título aparecen dos conceptos complicados tratándose de Leopoldo

4

Zea y dada la inclinación aceptada de su herencia "ilustrada" y su filiación occidental. Estos conceptos son los de "posoccidentalidad" y "deconstrucción". ¿Cómo entender el posoccidentalismo cuando Zea piensa en términos de la gramática moderna? Esto parecería conducir directamente a una continuación de la característica subalterna del pensamiento latinoamericano con respecto a Europa. Sin embargo, tal consideración pierde de vista un elemento importante: la propuesta de Zea tiene como base el carácter alterno del pensamiento latinoamericano marcado por la experiencia periférica. Tal experiencia, por sí misma, que no es sólo histórica sino también epistemológica, nos permite desarrollar una serie de elementos que operan en función de superar la violencia occidental desde el mismo Occidente.

Pero como decía hace unos momentos, esta característica alterna del pensamiento latinoamericano no es definitiva. Antes debemos hacer un análisis crítico de la constitución del *otro*. En este sentido, el pensamiento latinoamericano no está exento de violentar la vida pública, de reproducir las dinámicas ejercidas en el proceso de occidentalización y en ese sentido no puede ser considerado como un *todo* homogéneo que responde simétricamente ante problemas y situaciones que la realidad plantea. La serie de "generaciones" de pensamiento que Zea describe, no es una estrategia que dictamina los rasgos positivos de la "conciencia latinoamericana", es, en todo caso, una característica metodológica que le ayuda a descubrir que los sentidos de América están marcados por una diversidad que no pudo realizarse pluralmente. La "conciencia americana" está compuesta de yuxtaposiciones, de reproducciones tendientes a solucionar los problemas olvidando que la circunstancia es lo inmediato y que toda propuesta debe surgir de esa singularidad. Sin embargo, negar que los contenidos éticos de la modernidad europea son universales, es negar cualquier posibilidad de realizar sociedades libres y justas, porque más allá de que conceptos como "justicia" y "libertad" son intrínsecos al discurso moderno, éstos lo rebasan: tales conceptos no son universales porque un discurso lo proponga, sino porque éstos le anteceden. Estos conceptos, a la vez problemas, son constitutivos de todo discurso, más allá de que existan escuelas y doctrinas filosóficas en función de que esos mismos contenidos son, también, eje del discurso que ni siquiera la sensibilidad posmoderna puede eliminar del suyo. En este sentido, habría que decir que una cosa es la crítica a la instrumentación negativa de dichos contenidos y otra es definir que por provenir estos de la gramática moderna, de manera inmediata, se reproducen las relaciones de poder impuestas en el proceso de occidentalización. Superar la violencia occidental

consiste más en la crítica a la instrumentalidad del pensamiento y sus contenidos, que en su negación.

Otro de los problemas que se presenta desde el título de este trabajo, versa sobre la posibilidad de hablar en términos de crítica deconstructiva desde la obra de Leopoldo Zea. Podemos decir que nuestro autor nunca planteó en esos términos su crítica. Pero aún hoy es posible discutir si la deconstrucción es una crítica o una metodología, como nos dice Cristina de Peretti en el Diccionario de Hermenéutica. Sin embargo, reconociendo que inicialmente la deconstrucción es una especie de operación tendiente a "desmontar" las estructuras logofonocéntricas del discurso tradicional occidental, podemos decir que en Latinoamérica esa ha sido una labor que rebasa la existencia del concepto, así ésta inicie aprendiendo el lenguaje del dominador. Así, desmontar el mito occidental, el de la constitución de un "yo" absoluto y universal, no implica la imposibilidad de "hablar" desde Occidente. El mismo Derrida, quien "inventa" el concepto de deconstrucción tratando de reorientar la destrucción de la ontología moderna de Heidegger, "habla" en la lengua francesa y desde las gramáticas filosóficas para enunciar su discurso. Siempre hay algo de que asirse. Aún en la deconstrucción es imposible excluir el camino seguido. Cristina de Peretti nos dice lo siguiente:

Si alguna ley puede atribuírsele a la deconstrucción, ésta es la de la *indecidibilidad*. Pero esta indecidibilidad, que "va más allá de todo cálculo y todo programa", no es "ese quedar en suspenso de la indiferencia, no es la *différance* como neutralización interminable de la decisión. Por el contrario, es la *différance* como elemento de la decisión y de la responsabilidad.<sup>1</sup>

Aún para la deconstrucción existe la responsabilidad del intelectual que decide participar en los problemas que su circunstancia le exigen. En ese sentido, la deconstrucción, más que un método crítico, es una sensibilidad creativa que acepta la corresponsabilidad de ser parte del mundo. Para el caso de América Latina, dicha sensibilidad crítica tiene que ver con una forma positiva de asumir su humanidad frente a su barbarización. Es la racionalidad de aquella humanidad *otra*, negada por una proyección igualmente racional, pero irresponsable y totalitaria. Una especie de actitud deconstructiva, desde Latinoamérica, tiene que ver con esto que Cristina de Peretti llama la "única racionalidad posible", que no es otra que la que reclama la renuncia a su supuesta universalidad absoluta, capaz de acoger a su "otro espúreo y conflictivo: la no-razón". No es la razón

cambiando de racionalidad, sino la razón sometida a su verdadera dimensión. Latinoamérica ha sido considerada, desde el logocentrismo occidental, precisamente, como la no-razón, lo cual habla de la irracionalidad de Occidente y de su incapacidad de comprender la diferencia. Reivindicar la barbarie, como lo hace Zea, considero es hablar desde esa no-razón que no por ello deja de ser racional, moderna u occidental, sino otra forma de considerar lo racional, lo moderno y lo occidental.

Así, rebasar Occidente, que no es una propuesta de Zea pero que encuentro parte de su fundamento en su obra y pensamiento, no tiene que ver con el ánimo posmoderno de reforma del marco categorial y conceptual moderno. Occidente es el referente constante de Zea y referente constante de los procesos de constitución cultural en Latinoamérica. Así, en aras de preservar las diferencias, tenemos que superar la violencia logocéntrica y debemos cuidar no subsumir lo diferente, en nuestro caso, todo aquello que no tiene como referente la construcción del mestizo como sujeto americano: los indígenas, los negros y aquellas comunidades que son distinguidas por hablar una lengua distinta al castellano. Así, si el pensamiento en lengua española, como proponía Gaos, ha servido como forma de autenticación de la cultura y el pensamiento de ésta, efectivamente ya no podemos pensar en términos de ésta de manera absoluta. La resistencia debe ser extensiva y no restrictiva.

Sin embargo, es inevitable que más allá de Occidente lo que se construye es *otro* Occidente. Rebasarlo en otro sentido conduciría a una especie de autonegación, o, por lo menos, a saber que existe otro referente cultural del cual asirnos. Y si bien es imperativo reconocer y recoger las experiencias microhistóricas subsumidas en el gran relato occidental, esto no implica una reconversión cultural, a menos que tal reconversión suceda partiendo del reconocimiento de los sectores marginados, de una transformación política y social, lo que es posible a partir del mismo paradigma moderno. De otra manera, el término "posoccidentalismo" aplicaría a aquellas "culturas" que guardan rasgos esenciales de un pasado preoccidental.

A pesar del pasado colonial, hay ciertas culturas que guardan tradiciones, entre ellas las lingüísticas, que les permiten recuperar esos rasgos como una forma de alterar el ejercicio de dominio. En el caso de América, sabemos que fue incorporada de manera violenta al sentido de la historia occidental. Los locales, los originales, si bien no fueron totalmente

---

<sup>1</sup> Varios. *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1997.



eliminados, si fueron dominados, desplazados y convertidos por una entidad extraña. El mestizaje, como fenómeno crucial en la composición histórica, es innegable. Sin embargo, este mestizaje, en el caso del pensamiento de Zea, no se presenta como un fenómeno determinado por la "sangre", sino por una especie de hibridación cultural que, sin embargo, no puede presentarse fuera de un espacio común, limitado, es decir, particular. Lo local fue caracterizado y subordinado, y el predominio de los caracteres externos se erigieron como nueva fuerza "creadora". El fenómeno de la identidad por diversas vías es real. En ese sentido la tesis de que los imaginarios ya no están relacionados a "peculiaridades históricas, religiosas, étnicas, nacionales o lingüísticas", es un presupuesto lanzado desde un fenómeno igualmente real, la globalización, pero que es universalizado por teóricos que habitan lo que llaman "zonas de contacto". Fuera de estas "zonas" (y aún en éstas), el arraigo a las peculiaridades históricas sigue funcionando como referente y, en muchos casos, opera como "espacio" de resistencia, aunque también como disolución de la diferencia. Pero esto último no implica que los referentes culturales deban ser sustituidos por las experiencias de las "zonas de contacto". Lo que se debe transformar es esa tendencia a homogeneizar la cultura que reproduce las tácticas de la hegemonía donde el papel de la *letra* es relevante. En este sentido, si el intelectual ha sido parte orgánica en la relación saber-poder, lo que muestra la historia latinoamericana es que también puede funcionar como espacio de denuncia y resistencia.

Pero aquí tenemos que regresar a esta imposibilidad de caracterizar a Latinoamérica como un espacio homogéneo. La *letra* en Latinoamérica, al desconocer que la realidad se compone de diversidad, levantó proyectos que parecían superponerse a la estructura colonial sin alterarla. El conflicto entre proyectos se constituyó en el conflicto insuperable por las pugnas de poder, que tendía a la eliminación del *otro*, sólo que éste ya era una entidad interior. Pero esto es resultado de las inercias de la violencia occidental, no así de los contenidos éticos de la modernidad europea. El conflicto se generó por el deseo de acceder a los contenidos y anhelos de la modernidad, no porque los contenidos reproduzcan en sí las dinámicas violentas.

Lo dado, sea esto positivo y negativo, es que formamos parte de Occidente. Esto, sin embargo, no puede limitar el ejercicio crítico de la occidentalidad y sus violencias. Pero la alternativa que tienen muchas ex-colonias –sobre todo asiáticas– de regresar al "sí mismo"<sup>2</sup>,

<sup>2</sup> Este "sí mismo" no es la propuesta de los subalternistas indios, es una idea mía que tiene que ver a propósito de las composiciones culturales en las excolonias.

no se aplica para el subcontinente americano, pues parte de la propuesta involucraría el "retorno" a la cultura originaria de la cual no formamos parte, por lo menos no totalmente, como muy bien lo anota Zea en la introducción de *La filosofía de la historia americana*.

En este sentido, el hombre americano debe pugnar por la realización de los valores que el hombre europeo levanto como universales, pero que sólo aplicó para sí. El rebasamiento de Occidente no implica su positivación absoluta o su total negación; debe partir de la crítica de aquellos discursos legitimadores del sentido unívoco de la historia que provocaron un colonialismo tan abrumador y que permiten, efectivamente, la permanencia del dominio bajo la fórmula neocolonial. La crítica debe partir de una preocupación actual y que trata de desentrañar los "motivos" de nuestra condición; que lee en *reversa* para encontrar las zonas de oscurecimiento y exclusión y así transformarlas en zonas de diálogo y solidaridad.

Así, si bien la crítica se dirige al eurocentrismo y logocentrismo como construcciones discursivas que producen y legitiman violencias, la preocupación tiene que ver con la realidad concreta. Aunque no hay un rebasamiento del marco categorial y conceptual moderno, la intención es acceder a ellos para construir una dialogicidad interna y externa. El rebasamiento de Occidente parte, entonces, de la ampliación de los valores que impuestos o propuestos se levantaron pero que, aplicados a la propia experiencia, deben posibilitar formas abiertas de interlocución y no de dominio; formas en que las diferencias dialogan para reponerse al conflicto, no para eliminarlo. Esto no sugiere un tratamiento teleológico de una Latinoamérica como fuente de humanización de la humanidad. Lo que tenemos, en todo caso, como humanidad, es una aspiración común: descentralizar el poder, alterarlo, lo que no debe leerse, necesariamente, como la aspiración de un "ser común".

Por ejemplo, cuando Zea nos habla del mestizaje, no plantea el fenómeno como fórmula de salvación de la circunstancia; no plantea un *ethos*, sino un suceso real e histórico. La identidad que plantea Zea, en su preocupación por el hombre concreto, tiene que ver con que lo concreto es el ser humano y su circunstancia. En este sentido, el horizonte epistemológico de Leopoldo Zea es el historicismo orteguiano, y en ese mismo horizonte, lo que conocemos como realidad, no es sino la suma de todas las realidades. De esta manera, la realidad y la conciencia son entidades diferenciadas que en una relación dialéctica, conflictiva, deben mantenerse por la vía de la dialogicidad, entendiendo que el *logos* no puede seguir operando restrictivamente. La diferencia entre la dialéctica

instrumentada por Hegel y la que Zea retoma desde la apertura dialógica, consiste en que la liberación en el primero sigue un orden exclusivo, el de la universalización de la cultura europea, mientras que en Zea se da a partir de la extensión de los valores modernos, retomados por las periferias por voluntad que reclaman su derecho al discurso. Pero esta extensión no se concibe como la universalización de Occidente a partir de su violencia, sino que en su sentido más profundo, extensión significa apertura y respeto por la diferencia, derecho al discurso y a realizar la propia historia.

Hombre concreto y circunstancia son las palabras clave en la filosofía de Leopoldo Zea: diversidad, diferencia y conflicto. Lo que parece oscurecer el pensamiento de Leopoldo Zea es la insistencia en categorías metafísicas que son parte de su herencia filosófica: hombre, conciencia y otros conceptos que no implican directamente la diversidad, son la base de las críticas que se hacen a nuestro autor, sobre todo, a últimas fechas, por parte del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, tema del que me ocupó en el capítulo cuatro de este trabajo.

Mi propuesta es que indagando en la obra y pensamiento de Leopoldo Zea, encontraremos otras categorías que alimentan dichas nociones que parecen unitarias. Dichas categorías tienen que ver con la circunstancialidad del hombre concreto. En este sentido, dichos valores unitarios representan una estrategia discursiva que intenta describir una unidad diferenciada (hombre(s) y conciencia(s)). Puede ser legítima la crítica a las fórmulas lingüísticas que en la praxis política son reinterpretadas bajo un horizonte unidimensional, pero no es esa la característica más profunda del programa filosófico de Leopoldo Zea.

El calificativo que caracteriza a Zea como un hegeliano más, parece extraño y cuando menos injusto. Zea aprende de Hegel el método, lo cual no implica que su filosofía sea una simple inversión de las tesis hegelianas. Al contrario, Zea es un crítico de la dialéctica hegeliana en la medida que la filosofía de la historia del germano legitima cualquier cantidad de violencias. Uno de mis primeros objetivos es mostrar el ejercicio crítico al programa hegeliano que tiene como base ciertos veredictos de índole antropológico e historiográfico. Esto ya conlleva una crítica directa al planteamiento universalista de la conciencia y la realización del Espíritu. Así, intentaré mostrar que la crítica de Zea al sistema filosófico occidental, conforme a una idea y un sentido de la historia y el hombre, no es una crítica vacía en función del método. Por el contrario, parte de la obra de Zea

involucra una crítica a las epistemologías violentas que se hacen evidentes especialmente en el sistema hegeliano de filosofía de la historia.

Siguiendo la misma línea, tenemos que analizar la posibilidad y la tarea de algo que se hace llamar "filosofía latinoamericana". Aquí lo que observamos es la afirmación de esa filosofía que identifico desde un nivel estratégico. La filosofía no es "en sí" de algo. Decir "latinoamericano" tiene que ver con el lugar de enunciación, es decir, una filosofía que es emitida desde una serie de circunstancias como lo han hecho otras. Hablar de una filosofía latinoamericana es hablar de una filosofía planteada desde cierta circunstancia, y en ese horizonte lo latinoamericano es una inercia estratégica que intenta hacer de la discursividad filosófica un espacio abierto, dialógico, que reconozca la capacidad de las entidades negadas a ser parte de la historia de manera auténtica. Lo latinoamericano es autorreconocimiento como reconocimiento exterior. Así, el problema es doble: indagar sobre eso que llaman "propio", abrir el espacio discursivo, y por otro lado, ejercitar la crítica respecto de aquello que ha mantenido el espacio cerrado.

Lo siguiente es "ir" al interior de América Latina. Hacer un análisis de las construcciones discursivas generadas en Latinoamérica; lo que tiene que ver directamente con las nociones de historia de las ideas y la filosofía de la historia. Esto es de máxima importancia en la medida que es el punto donde Castro-Gómez pone énfasis para mostrar que la filosofía de Zea es un pensamiento anticolonialista y no poscolonial, y que opera bajo los mismo marcos conceptuales de la modernidad. Mi interés es mostrar que si bien en Zea existe el planteamiento de una conciencia latinoamericana, esto es en realidad una objetivación que intenta mostrar las dificultades de los proyectos latinoamericanos a partir de la autonegación y el alejamiento de lo propio, sin que esto propio signifique modelar sistemas identitarios absolutos. Para Zea "lo propio" es el encuentro de temáticas y respuestas que posibiliten la transformación de la condición dependiente. No se trata de modelar a través del pensamiento una agrupación latinoamericana homogénea, es decir eliminar lo diverso que pareciera un obstáculo para su realización. Se trata de posibilitar la comunicación interior y exterior. Es en este sentido que defino que aquello que Zea llama conciencia no puede ser sino la expresión de una realidad diferenciada, comunicativa, compleja, diversa y, por supuesto, histórica.

Para este caso, el problema de América ha consistido precisamente en la importación de modelos tendientes a recrear realidades o a adoptar realidades negando la composición

americana, con lo cual el ejercicio crítico a la racionalidad no se traza por una línea dirigida hacia la exterioridad, sino que también es interior. La pugna de Zea es por una América diversa que logre encontrar puntos comunes para salir de la miseria en todos sus sentidos. En ese sentido, el nacionalismo no es el camino universal o la respuesta absoluta a los problemas. El proyecto asuntivo no implica el término de la condición, sino la preocupación del hombre americano por volver "al sí mismo" que, como hemos dicho, no es un *ethos* fundante constituido de manera permanente. El nacionalismo, como análisis histórico, debe conducir al análisis de "los" nacionalismos como respuestas diferentes que se comunican por la propiedad de una circunstancia que parece similar para las naciones americanas. Esto supone que aquello que se llama América debe considerarse como una diversidad que enfrenta una circunstancia similar —que no igual— y que de ahí se planteen, en muchos casos, programas políticos verticales. El análisis de lo propio no plantea un ser de lo americano, sino una circunstancia común. Lo propio no es el ser, sino la condición y la defensa de eso propio diverso. La unidad está representada por los temas.

Mi intención es mostrar que, a pesar de que Zea sigue en el marco conceptual moderno, es un crítico de la racionalidad occidental, dentro de ésta incluidas las periferias. La problematización acerca de la categoría "Occidente" no impide reivindicar para sí valores que no pueden ser resemantizados, como libertad, justicia e igualdad. Los posmodernos claman por un espacio que no elimine el conflicto, sino que lo mantenga dialógicamente. Precisamente Zea observa esta dimensión: la tragedia de América no es simplemente externa, sino complejamente interna. La pugna de intereses, y el conflicto entre élites tratando de resolver la circunstancia, ha oscurecido esa circunstancia porque han intentado librarse de ella. De esta manera, la historia de las ideas no es una simple reconstrucción del pensamiento y de la historia, sino una deconstrucción tendiente a averiguar precisamente sobre esa diversidad. La filosofía de la historia, en ese mismo sentido, no es una construcción positiva de la conciencia, sino trágica y negativa. Ambas categorías buscan explicar, no legitimar el desarrollo de proyecciones políticas. La historia de las ideas y la filosofía de la historia no son meras explicaciones o reconstrucciones del pensamiento y su relación con la historia. Afirman que el pensamiento tiene relación con la historia, que tiene poder y que por eso habrá que desentrañar sus contenidos, por eso la filosofía de la historia debe ir a su origen y someter al juicio sus valores para reformarlos. Que hay un propósito y una finalidad que en el fondo es política no debe asustarnos. No podemos pretender participar desde una perspectiva extramundana: la *letra* tiene poder, aún en los

casos de aquellos que intentan evadir ese contacto y que se limitan a evidenciarlo y a denunciarlo.

Para finalizar diré que Zea no intenta darle un lugar salvífico a Latinoamérica dentro de un nuevo orden mundial. En todo caso, vive y lanza su pensamiento con la misma esperanza de los posmodernos: el desarrollo de sociedades abiertas y dialogantes, ya que debido a los antagonismos no es posible construir una sociedad homogénea, sino sociedades cooperantes y participantes en una historia que se construye en el diálogo y en el conflicto.

## Capítulo 1

### Dialéctica de la dependencia

Uno de los elementos conceptuales de la filosofía de la historia, consiste en la idea de que la historia es "proyecto". Es en su proyección donde lejos de considerarse una sucesión de hechos del pasado, parece encontrar un sentido de transformación social, política y cultural. La filosofía de la historia nos permite hacer el recorrido que muestre lo *sido* y lo *presente* en apertura a las posibilidades futuras, como posibilidad de *ser a futuro*. A la luz de esta significación, los hechos históricos parecen abrirse y ser claros: la historia, como movimiento proyectivo, adquiere una cierta tendencia que se hace expresa en las representaciones racionales sobre lo que es la historicidad. Lo que nos interesa en estos momentos es observar cómo opera esta significación de la historia como proyecto, lo que soporta no sólo un análisis sobre la historia, sino sobre las determinaciones de carácter diverso que ejerce el conocimiento en su interpretación, es decir, cómo se entretajan ciertas epistemologías, como la historia, la antropología y la ciencia natural, para representar sobre el mundo, la vida y lo histórico.

Hegel es, a grandes rasgos, uno de los primeros que define con "precisión" dicha significación: la historia, en tal proyección, tiene como principio el desarrollo de la *conciencia* que las sociedades adquieren de sí mismas. De esta manera, la filosofía de la historia describe la evolución de la *conciencia* como forma en que las sociedades logran una forma de autopercepción, lo que les permite, dialécticamente, dar término a relaciones subyugantes y asumir un rol preponderante en el desarrollo histórico de las sociedades. Precisando: la *filosofía de la historia universal* intenta describir el desarrollo de las sociedades (europeas), a saber, el de la universalización y expansión de la cultura en colaboración con una suerte de historia racional que va determinando las relaciones de las diversas culturas, pueblos y sociedades del mundo.

Para este caso, no es complicado ver la estrecha relación que guarda el conocimiento con las determinaciones históricas: el conocimiento histórico funciona como forma autoperceptiva y proyectiva que permite el ejercicio de las hegemonías políticas y culturales. Ha sido la filosofía, la racionalización de la historia y el mundo de vida, de manera metacomprendiva, un fuerte cimiento para la elaboración de macrosistemas que intentan develar el sentido profundo de la historia pretendiendo llegar a su raíz, explicar su desarrollo y mantenerla vigente en su proyección. El conocimiento de la historia deja de ser un conocimiento de los *datos* para convertirse en una fuerza capaz de transformar las dinámicas sociales e históricas. El problema es todavía más complicado cuando este ejercicio del conocimiento, en aras de recrear una nueva institucionalidad, se convierte en violencia política, social y cultural. Cuando la historia es patrimonio de una cultura, es seguro que se producirán todo tipo de violencias contra aquello que no puede ser identificado dentro del rango categorial de lo conocido. En el caso de América Latina esta violencia es más que evidente: el conocimiento de la historia, desde una forma idealizada, se convierte en forma de legitimación de uno de tantos genocidios cometidos dentro del proceso de occidentalización.

Para un análisis crítico de esta dimensión de la filosofía de la historia, ha sido nuestro autor, Leopoldo Zea, uno de los pensadores que *desde* Latinoamérica se ha abocado a “deconstruir” estos macrosistemas, no solamente para evidenciarlos, sino para que sirvan como posibilidad de transformación de la violencia y dirigirlos hacia una forma de comunicar la diferencia y sostenerla.

### 1.1. Génesis del gran relato

Zea, reinterpretando el desarrollo de la conciencia, propone que las dinámicas de las hegemonías no tienen que ver sólo con formas de carácter político o mercantil, como ha sido tratado en múltiples ocasiones el tema de la expansión occidental. El encuentro del hombre europeo con los pueblos preamericanos es el enfrentamiento de dos conciencias. Ontológicamente, lo que tenemos es el cuestionamiento que hace el hombre mismo *sobre sí* (crisis) para lograr definirse ante la sorpresa que lo *otro* produce. La aventura del hombre europeo inicia así de manera imaginada y reflexiva, con el pensamiento y su práctica. Es a partir de la imposibilidad de reconocerse con lo *otro* (el indígena, el americano), que el



discurso adquiere nuevos niveles de interpretación y sentido sobre el mundo, la historia y la humanidad.

Lo que Zea define como "la vuelta al sí mismo del hombre" europeo, a partir del sistema hegeliano, como un fenómeno de la conciencia que es siempre histórica, se produce en el encuentro con *algo* que es similar a él, pero no igual. El encuentro con lo que después se llamaría América, es precisamente el encuentro con otras historias de sociedades, de pueblos y culturas con las cuales no puede comunicarse, no sólo por las formas lingüísticas, sino porque simplemente tienen características distintas. El conocimiento tiene la misión de interpretar estas diferencias de tal manera que puedan ser comprendidas dentro lo que es la *unidad* de la diversidad humana. La historia vendría a ser la encargada de representar el significado que tienen esas diversidades en función de la unidad. El *historiador*, como "develador" del sentido histórico, es el que analiza y explica la función de las diversas sociedades en el sentido de la historia. Es precisamente esa diferencia, esos rasgos propios, lo que permite al hombre definirse y darle un sentido distinto a su historia. Lo *otro* se convierte en posibilidad de *ser* para aquel hombre que ya ha definido un lugar al cual tiene que llegar. La historia pasa así de ser "fábula", relato o crónica, simplemente hecho del pasado, a ser *sentido* para la humanidad; la historia como conciencia, como sentido y como razón<sup>3</sup>.

De esta manera, el reconocimiento del *sí mismo* (europeo) conlleva el reconocimiento del *otro exterior*. Esto, no quiere decir que eso *exterior* sea reconocido como tal, sino que, dialécticamente, es *visto* como forma de autopercepción y afirmación de lo *propio*; lo *otro* es una mediación en el proceso de autoidentificación y solamente eso (en el encuentro de las conciencias). La posibilidad de *recogimiento* de la propia existencia y su afirmación depende de aquello *exterior*; su función es darle sentido al cuestionamiento sobre qué es *aquello* que termina por responder la interrogante sobre la propia existencia. Lo *otro* es "suspendido" para posteriormente, en el proceso de positivación de la propia existencia, ser negado (no dialécticamente) como eso *otro* distinto y autónomo. Sin embargo, del *otro* no se niega su existencia, sino que en tanto solamente similar, tiene que ser conducido a su humanización, aunque dicho proceso implique su "cosificación"<sup>4</sup> al asignarle un lugar en el mundo.

<sup>3</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. F.C.E. México. 1977, p. 48

<sup>4</sup> Zea, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*. 1976, p.30

Así, lo que es una primaria afirmación de la propia existencia, pasa a ser una afirmación de lo humano identificable con la *mismidad*, que tiene una identidad espacio-temporal definida por el hombre que impuso su hegemonía y dominio. El sentido de la humanidad es uno: la del hombre europeo en su pugna por dominar las fuerzas de la naturaleza con las cuales se ha tenido una relación subordinada, considerando que aquello que ha cosificado es parte de esas fuerzas dispuestas a servir "al hombre". De este modo, las relaciones de dependencia y dominación, en el nivel de la conciencia, adquieren una característica ontológica que produce relaciones culturales y sociales desiguales, en el momento en que el europeo pone en entredicho la propia esencia de los hombres<sup>5</sup>, afirmando la suya y negando la del *otro*.

Ya desde Vico, Herder y Voltaire<sup>6</sup> existe la percepción de que la historia es solamente la de la humanidad que ellos representan. Los hechos políticos, las revoluciones sociales y los descubrimientos científicos son elementos que adquieren sentido solamente en tanto referidos al progreso de la humanidad en su conjunto<sup>7</sup>. Así, como veremos en el siguiente apartado, la validez de aquello distinto, el sentido de su existencia, tendrá mayor justificación por medio de su unificación con el Espíritu y la Humanidad. En este caso, la labor del filósofo de la historia es buscar el orden y la lógica que se encuentra detrás de las contingencias mundanas. Por ejemplo Turgot<sup>8</sup>, en su "taxonomización" de la historia universal, define que aquello que supuestamente se opone al progreso es, en realidad, un vehículo del mismo. El dolor, el sufrimiento de esos hombres que son medio para al progreso humano, sólo pueden representar su ausencia, superable en la medida que se da el despliegue humano. Si nos atenemos a la concepción fenomenológica hegeliana de la dialéctica como progreso, la historia es este enfrentamiento entre lo civilizado y lo bárbaro. Es la expansión de Occidente, o la occidentalización del mundo, primero de las representaciones y luego del mundo real, lo que irá conformando un sentido global de la humanidad. El progreso es el encuentro de las diferencias que para sobrevivir buscan la negación de aquello distinto; es la superposición de lo *uno* sobre lo *otro* lo que marca la superación de la etapa anterior y el posicionamiento de algo más "evolucionado".

<sup>5</sup> Lizcano, Francisco. *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1986, p. 72

<sup>6</sup> A pesar de los ensayos de Vico y Voltaire que intentan comprender la diversidad, y la contrailustración de Herder.

<sup>7</sup> Castro-Gómez, Santiago. La filosofía de los calibanes. *Construcciones discursivas de la barbarie en la filosofía latinoamericana de la historia*. Inédito, p. 41

<sup>8</sup> Turgot, A.R.J. *Discursos sobre el progreso de la humanidad*. Tecnos, Madrid, 1991, p. 40.

El conocimiento, en este caso en la ilustración, resultó ser una especie de dinámica develadora del sentido profundo de las "cosas". Su fuerza, su vida, es como la historia misma: un continuo devenir, un constante progreso donde lo que dificulta tal desarrollo humano, la barbarie, tiene que ser superado. Así, este conocimiento, define Cassirer, busca la unidad del discurso de la ciencia y el *método* que sirven para descubrir el sentido y el significado de la historia, es decir que, así como plantea la unidad del método y la ciencia, plantea la dirección de la actividad humana tendiente a la unidad<sup>9</sup>: el conocimiento de la naturaleza, como intención unificadora de la multiplicidad de los fenómenos, bien puede trasladarse al campo de lo histórico y lo cultural. Al hombre ilustrado, a pesar de tratar de recuperar la *empíria* rompiendo con el apriorismo racional, le resulta inevitable proponer a la razón como punto de partida y llegada de *todo*. Lo natural no está determinado por su fuerza objetiva, sino por el ejercicio racional que lo reconoce, es decir, quien lo objetiviza. Notamos entonces el paso del conocimiento de la naturaleza y el conocimiento científico, al conocimiento universal: del sistema científico al conocimiento de la(s) sociedad(es), la(s) cultura(s) y la(s) historia(s).

Conocer la multiplicidad consiste en colocar sus miembros en una relación tal recíproca que, partiendo de un determinado punto, podamos proseguir una regla constante y universal<sup>10</sup>.

Para el hombre moderno no es posible comprender la naturaleza, es decir, la multiplicidad de fenómenos, sino en las leyes universales del movimiento según las leyes de la física. Como nos dice Isaiah Berlin, "se creyó posteriormente que métodos similares a la física newtoniana, que había logrado grandes triunfos en el reino de lo inanimado, podrían ser aplicados con igual éxito a los campos de la ética, la política y las relaciones humanas"<sup>11</sup>, donde una vez efectuados se barrería con sistemas políticos y económicos injustos, que serían sustituidos por aquellos donde gobierna la *razón*. El científico tendrá que ir "eliminando" los obstáculos que se le presentan en el conocer del mundo natural. Lo que hace el científico es ir positivando el conocimiento para que la naturaleza deje de presentarse como un misterio. Es ésta la manera como el hombre se apodera del mundo. En su caso, el historiador, deberá tener una actitud similar, aunque desde un nivel distinto: debe registrar los cambios en el acontecer espiritual<sup>12</sup>, pero sometiéndolos a un mismo

<sup>9</sup> Cassirer, Ernest. *Filosofía de la ilustración*. F.C.E. México. 2000, p. 19.

<sup>10</sup> *Ibid* 39.

<sup>11</sup> Berlin, Isaiah. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. F.C.E. México. 1986, p. 59.

<sup>12</sup> Cassirer, Ernest. *op. cit.* 99. También ver Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. Siglo XXI. 2000, p. 140-143.

proceso de conformación histórica. El ilustrado pregunta entonces "por las condiciones de posibilidad de la historia como pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento natural"<sup>13</sup>, fijando el sentido histórico y buscando frente a éste un concepto claro que trate de determinar la relación entre lo particular y lo universal: la razón, que viene a ser el punto de equilibrio entre el hecho y el pensamiento.

Lo común, a pesar de la innovación de los ilustrados y de la propia diversidad de sus pensamientos, era la creencia de que la naturaleza humana, enraizada en una ley natural, era fundamentalmente la misma en todos los tiempos. La historia comparada, significa entonces que el europeo se encuentra en la posición *original* de la historia, panóptica. Lo común en toda la modernidad es un conocimiento basado en la universalidad del método, ya sea como forma de dominio del conocimiento entero en sus formas metafísicas y apriorísticas, o aquel basado en la empiria, lo cual implica la idea de un mundo que puede ser descrito y explicado por un sólo método y que ese mismo mundo es en sí un sólo sistema. Para todo caso, la vida tendrá que ajustarse a dicho método y a dicho sistema<sup>14</sup>.

El mundo, la naturaleza, la historia y la humanidad, son unidades del conocimiento ejercido desde una prerrogativa cultural que creyó encontrar la relación de su quehacer con las leyes universales. Dentro del discurso, éstas son unidades que conforman una unidad mayor. El problema es: ¿qué sucede cuando el sentido de lo universal deja de ser objetivo para ser representación de una sola cultura universalizando las particularidades? El sentido unitario de la historia corresponde al desarrollo de las sociedades europeas que universalizan su *ser* y su historia. Lo *otro* ha sido "suspendido" y "cosificado". Lo humano por excelencia, el europeo, reconoce a lo *otro* como expresión primitiva de lo humano; como pasado. La crisis inicial en el enfrentamiento de las conciencias, queda resuelta en el *simismamiento* que define que aquello similar no tiene plena identidad con lo humano.

Frente al descubridor, transformado en conquistador y colonizador, decíamos, otros entes. Entes que, de alguna manera, parecen semejarle. Entes, porque para su descubridor la idea de que pueden ser sus semejantes está en suspenso. Porque antes de hablar de la posible humanidad de esos entes, habrá que definir lo que es humano, habrá que decir qué es el hombre [...] La humanidad de los otros dependerá de lo que él sepa de sí mismo. Su concreta humanidad será el arquetipo de toda posible humanidad<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Cassirer, Ernest. *op. cit.* p. 222.

<sup>14</sup> Berlin, Isaiah. *op. cit.* p. 59, 145.

<sup>15</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 48.

A la larga la humanidad será una y única. Para lograrlo, el "descubridor" comienza por descifrar la especificidad de cada pueblo y la diferencia que guarda con la *mismidad*. El historiador debe describir y aclarar los momentos de elevada cultura, contrastándolos con la "oscuridad" de barbarie de aquellos otros pueblos y culturas<sup>16</sup>. Una vez que todos los pueblos estén provistos de las mismas leyes, no hay razón para detenerse. La intención emancipatoria del hombre ilustrado tiene que ver con acercar a los "nuevos pueblos" a la cultura universal<sup>17</sup>.

El hombre americano era solamente semejante, no idéntico, pues como tal tenía "algo" propio. Tal propiedad es lo que los diferencia e impide su total identificación con lo plenamente humano. Para responder el cuestionamiento acerca de lo que es "ser" humano, la pregunta debe estar dirigida a ese hombre que es consciente de su condición. La humanidad del *otro* no depende de la reflexión que logre sobre sí mismo, sino del examen que hace una forma de humanidad que se levanta como arquetipo y arquitecto de esa identidad.

Por supuesto, a estos entes no se les preguntará nada sobre su posible humanidad, simplemente se les examinará en relación con respuestas ya dadas. Sólo existía una forma segura de humanidad, y esta forma se encontraba encarnada en el autor de la encuesta<sup>18</sup>.

Lo que se dio por la fuerza física, por medio de la guerra, encuentra una forma más legítima. El conocimiento sobre aquello *otro*, examen que realiza el propio encuestador – como dice Zea – dará luz sobre la identidad o los niveles de identidad sobre aquello que no puede ser totalmente identificado como humano. El examen que hace el "encuestador", no es directamente sobre las entidades exteriores, sino sobre sí mismo; las determina indirectamente en función de resolver su propia existencia.

La crisis del hombre europeo, frente a lo americano, es también de *conciencia*; es parte de la misma dialéctica que lo conduce a elevar su condición, pero desde la conformación contrapuesta civilización-barbarie. Su afirmación, lleva subsiguientemente a afirmar lo que está *fuera* de él. De las respuestas de su autodescubrimiento dependerá, a su vez, su afirmación como hombre y por supuesto a la afirmación de los *otros*: poner en entredicho el

<sup>16</sup> Berlin, Isaiah. *op. cit.* p. 153-155.

<sup>17</sup> Todorov, Tzvetan. *op. cit.* p. 31-47

<sup>18</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 49

*ser* de estos *otros*, ponía en entredicho el *ser* mismo, aunque la respuesta a ambas suspensiones seguirían diferentes caminos. Esto significa que lo que se pone en cuestionamiento es la propia humanidad, de ahí la urgencia por afirmarse. El hombre europeo, en su propia evolución dialéctica y por su grado de identidad aún dentro de lo diverso, nunca tuvo dudas de su humanidad. Podía criticarla, más no dudar de ella, como bien lo expresaba Rousseau. Este *otro*, nunca antes "visto", le presentaba un problema distinto, que por supuesto tenía que ser superado. El hombre europeo, fuera de lo conocido, nunca había considerado la posibilidad de *otra* humanidad. Si bien "en el pasado la idea que tenía sobre la humanidad había cambiado [...] lo que no había cambiado había sido la seguridad de su ser hombre"<sup>19</sup>. América representaba algo totalmente desconocido, crisis al interior de la conciencia del europeo que se encontró con que esa otra humanidad no era semejante con su concepción de hombre, lo cual lo lleva en sus relaciones analógicas a afirmar su "ser" humano como verdadero y negar el de los *otros*.

Paradójicamente, la respuesta a la crisis viene de la misma reflexión. El "descubrimiento" de América es la forma como el hombre europeo se redescubre. Poner la nueva humanidad en movimiento nace del primer entredicho en el que la propia humanidad se había puesto.

...] superar la crisis implicaba superar la perplejidad que sobre su propio ser tenía ahora este hombre; un hombre que no había antes tenido dudas sobre el hecho de que él era un hombre. ¿Qué son? ¿Quiénes son estos entes? Se pregunta ¿Pueden ser mis semejantes? Entes que parecían tener, inclusive, su propia historia. ¿Es ésa también mi propia historia? Porque tal historia, si así podría ser llamada, no coincidía con la idea que tenía el europeo sobre la suya. Era, en todo caso, otra historia. ¿Pero puede haber otra historia que no sea la historia que hace el hombre?<sup>20</sup>.

De acuerdo con lo anterior, Zea apunta que la aportación que hace el hombre europeo a la cultura es la antropología y la historia, aunque sin duda podemos observar que su nacimiento no tiene un carácter comprensivo de la diversidad humana. Si bien es una forma de autocomprensión que realiza el hombre occidental (europeo), también significa la negación de aquello que aunque similar no tiene plena identificación con el Hombre y con la Historia. Ser semejante, desde la perspectiva europea, representa estar-al-margen. No puede haber otra historia que no sea la del desarrollo de "la humanidad". Si el Hombre es el europeo, la Historia es aquella que éste hace. Lo demás es el *margin* a conquistar por este

<sup>19</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>20</sup> *Ibidem*

hombre comprendido como "totalidad" histórica y antropológica. La cultura universal tiene, a partir de esta autocomprensión, un carácter providencial. El hombre europeo es lo humano e histórico prototípico; dotador del alma humana y el movimiento. El ser de otras geografías es el perseguidor de esa alma, que antes debe luchar para merecer el título de "hombre" y así pasar de la ahistoria o prehistoria, a la marcha de la civilización, a su fin último.

A partir de esa antropología y esa historia se posibilitará la existencia de otros hombres y otras historias, las cuales, de una u otra forma, serán prolongación del hombre por excelencia y de la historia universal. Los entes con los cuales ha tropezado el hombre europeo en su fantástica aventura tendrán que justificar ante él, su humanidad o al menos, hacer méritos para merecerla. Igualmente la historia, la verdadera historia de estos entes, se iniciará a partir de su incorporación, por el descubrimiento, la conquista y la colonización realizadas por el hombre occidental a la historia de éste. Era éste el hacedor de la única, posible y auténtica historia, la verdadera historia universal<sup>21</sup>.

El mundo es representado a partir de patrones universales que terminan por subsumir aquellas "zonas" que no encuadran en cierta racionalidad. La conquista tiene un sentido "humanista" en cuanto devela y autentifica la verdadera esencia del hombre. La idea es que, para poder "tener" historia como entidad extraña, es necesaria la incorporación por fuerza o por aprendizaje al movimiento natural de la historia por excelencia. Primero como naturaleza y luego como entidad semejante, los dominados, ya incorporados, podrán ser parte de la historia universal, mediando las pruebas que digan que pueden ser parte de ella, es decir, como prolongación y extensión del hombre europeo, arquetipo y arquitecto de la nueva humanidad, cuya proyección —según se pensó— es que no puede haber humanidad "fuera" de sus fronteras. No hay historia alternativa para el hombre, sino la historia de la humanidad por excelencia. El ilustrado observa entonces la necesidad de aculturar al indígena para preservar su existencia. No se extermina a los indios, por el contrario, se presenta la idea de civilizarlos, sacarlos de su estado "salvaje" para acostumbrarlos a su nueva condición. Colonizar conlleva, precisamente, esta labor humanista, pedagógica y misionera<sup>22</sup>.

La supervivencia de las sociedades americanas dependerá de su capacidad de semejarse cada vez más al arquetipo establecido. Lo que tenían como *propio*, que es a su vez "frontera", no era propiamente humano y, en consecuencia, no era historia plena. Su

<sup>21</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>22</sup> Duchet, Michele. *Antropología e historia en el siglo de las luces*. Siglo XXI, 1984, p.182.

historia comenzará cuando se incorpore al sentido de la historia universal, es decir, en el momento en que América es descubierta, conquistada y colonizada.

Europa consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiera semejar; esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían hombres, exigió a éstos justificar su supuesta humanidad<sup>23</sup>.

Sería interesante hacer notar aquí, que a pesar de que Zea está definido por su "espíritu ilustrado", encontramos en su obra una fuerte crítica a los humanismos europeos. Para Zea, la crítica tiene como base que en la cultura europea "la filosofía anticipa a la acción, la fundamenta, la justifica [...] crea filosofías como ideologías para la destrucción o la creación de un nuevo orden"<sup>24</sup>. El apriorismo epistemológico de raíz europea, dota a sus racionalizaciones de una serie de argumentos y justificaciones donde el mundo es posible solamente a partir de lo que su deseo e imaginación dicten. Gran parte de la crítica que se hace al pensamiento de Zea, tiene que ver con la firme idea que a pesar de que hay en él una crítica a la modernidad, no existe una crítica de fondo, y que muy al contrario termina por recuperar los contenidos de los discursos modernos (Castro-Gómez). Sin embargo, podemos decir, la argumentación de Zea es un discurso moderno, que intenta ir más allá de Hegel y de la percepción de la modernidad (por ejemplo Habermas) para mostrar que la modernidad no es una, sino diversa. Si bien es cierto que Zea pertenece a la tradición dialéctica, también encontramos en su filosofía una serie de críticas de orden epistemológico en relación a esta fundamentación de la praxis desde la teoría. Nos dice por ejemplo:

¿En qué consiste, entonces, el aporte a la cultura de la antropología y a la historia hecho por el occidental? Pura y simplemente en la proyección que de su propio ser, hará el hombre europeo sobre otros hombres y pueblos. Proyección de su ser hombre y de su historia con la que completará y justificará, a su vez, la expansión material que este mismo hombre realiza sobre otros hombres y pueblos. La expansión, que naturalmente siguió al descubrimiento: esto es, la conquista y la dominación, el colonialismo. Un colonialismo no conocido antes en la historia. Los hombres y pueblos que sufrirán este colonialismo tendrán, así, que enfrentarse al dominio material que implicó el mismo, como el dominio cultural con que el europeo se proyectará sobre el mundo por él descubierto<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. 1992, p.11.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 34.



Lo cual es indicio de que, partiendo del conocimiento formal, que hace representaciones del mundo, de la historia y de lo humano, se sigue el "prejuicio" y la justificación de la violencia, así como un sistema que dejará una herencia profunda difícil de soslayar en el periodo poscolonial. El conocimiento opera como fuente productora y legitimadora de la violencia colonial en el caso latinoamericano. Es imposible dejar de notar, en este caso, el espíritu crítico de nuestro autor para demostrar esta inercia epistemológica como marco categorial violento que desconoce la diversidad histórica y humana.

"Fuera del europeo que es, está el europeo que quiere ser"<sup>26</sup>. Parece no haber palabras que definan mejor la idea proyectiva y la necesidad de expansión del mundo occidental. "Allende sus limitadas fronteras está lo que el europeo quiere para sí"<sup>27</sup>, tal vez lo defina mejor. El hombre americano, tiene por destino ser lo que el europeo quiere que sea por un deseo propio. Su historia comienza con la conquista. América es crisis y renovación de la conciencia; lo que puede ser ella misma más allá de ella misma: *topía*, un "topos real, palpable, terrenal"<sup>28</sup>. Es decir, es el lugar donde el sueño muere para convertirse en realidad; es el espacio que *esperaba* al creador de cultura y de hombres esperando por su propia humanidad. En América, Europa proyecta su realizar, como lo que es y como lo que puede ser más allá de su frontera; Europa y su aspiración, y América, como el lugar donde la aspiración se realiza, es decir fuera de la frontera, pero dentro del "destino", y sus "hombres primitivos" que esperan que ese destino les permita ser, según el hombre soñado por Occidente. Es decir, es "esta América invocada desde el imaginario social de un mundo que se autoconcebía como el único mundo humano posible"<sup>29</sup>.

Pero este "hombre primitivo" representa, a la inversa, algo que el europeo también quiere para sí: la inocencia. Empero, aunque el ser americano tiene algo propio, esto es solamente semejante; no tiene historia ni ser. Es, desde la perspectiva europea, sólo naturaleza, sin sentido definido, "inocencia". Así, América es concebida como vacío, como el lugar donde "el hombre" podrá reconstruir su civilización; es el lugar dispuesto para realizar la utopía.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>27</sup> *Idem.*

<sup>28</sup> Meyer, Alicia. "La utopía protestante en América". En Varios, *La utopía en América*. CECYDEL. México. 1991, p.7.

<sup>29</sup> Cerutti, Horacio. "Utopía y América Latina". En *Ibid.*, p. 23.

"América y su humanidad se presentaba 'sencilla, ingenua', con la posibilidad de vivir de acuerdo con la anhelada perfección"<sup>30</sup>.

...] el hombre de la modernidad insatisfecho, harto del museo histórico que había surgido, buscó el mundo primitivo, el mundo natural, la imagen que aspiraba a ser algo que no era [...] En el mundo de este hombre sin historia puso el hombre moderno las utopías de sus anhelos, el ideal por alcanzar de sus desvelos<sup>31</sup>.

Por otro lado, la contraposición entre el salvajismo y lo civilizado sirvió muchas veces como una forma de construir un nuevo imaginario de hombre. Dicha construcción tiene como base el reconocimiento de la propia historia por parte del hombre europeo: el presente de los indígenas representa el pasado del occidental (primitivo), por esto dice Todorov que "la interpretación primitivista del exotismo es tan antigua como la misma historia [...] al descubrimiento que hacen de América los europeos, se dispone de un territorio inmenso sobre el cual se pueden proyectar las imágenes, siempre disponibles, de una edad de oro"<sup>32</sup>. Así, en primera instancia, la idea del "buen salvaje" tenía como intención primera la crítica de las sociedades europeas que lleva como consecuencia su idealización, reconociendo al mismo tiempo que darle la espalda al progreso y a la civilización es algo innecesario. El concepto de "buen salvaje" no tenía por intención reconocer humanidad en lo *otro*, sino facilitar la comprensión de lo propio en la construcción de un nuevo hombre, todavía occidental y europeo: una cosa es el retorno a lo primitivo y otra es tener un depósito de imágenes para sacar elementos idealizados en la composición del hombre perfecto, ya que de cualquier forma el salvaje no tiene historia y cultura, situación poco envidiable. El "buen salvaje" es ese repertorio de imágenes. Es un "valor" instrumental en función de la necesidad proyectiva de un Occidente que juega con sus tiempos para comprenderse y elevarse "legítimamente" como entidad universal, fuente de toda verdad y bondad<sup>33</sup>.

Isaiah Berlin propone, profundizando más sobre esta idea, que los ilustrados (Rousseau y Mably) piensan que las "instituciones de la civilización" son el principal factor de la corrupción de los hombres. En realidad, según el mismo Berlin, esto conlleva una proyectiva secularista: frente a la doctrina cristiana sobre el pecado original, el "salvaje"

<sup>30</sup> Magallón, Mario. "Filosofía y utopía en América Latina". En *Ibid.* 92.

<sup>31</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía americana como...* p. 93.

<sup>32</sup> Todorov, Tzvetan. *op. cit.* 307.

representa la perspectiva del hombre inocente, maleable y moralmente bueno. La categoría del buen salvaje opera a manera de autocrítica. Al final, el intento de sobreponerse a las ficciones metafísicas conllevará a observar a los indígenas como entidades engañadas por los mitos y, por tanto, resistentes al progreso. La historia europea –occidental– es vista entonces “como una escuela de virtudes, cuyo propósito sea celebrar el bien y mostrar la maldad”<sup>34</sup>.

La filosofía de la historia universal reconstruye la evolución de la conciencia como aprehensión de la esencia última de lo histórico y de lo humano. Lo que se es, lo que se ha sido, como fórmula para ser algo distinto dialécticamente. América, como “vacío”, participa en la toma de conciencia, pero no es el que la habita el que se hace consciente, sino el que espera que la conciencia le llegue de fuera. El “buen salvaje” tiene que ser superado. Es, tan sólo, parte de la naturaleza a “cultivar”, criterio que parece haber sido aplicado en todos los sentidos posibles. Lo asimilable es su supuesta “pureza”, pero en todo caso es instrumento de la historia que sigue un curso como proceso de autorreflexión, ya que si bien la historia no puede ser reducida a los datos cognoscentes, la autenticación del hombre depende de la conciencia y reflexión hecha sobre sí en ese marco llamado historia.

Sin embargo, para poder justificar la violencia cometida debe haber un marco categorial que defina el significado de la historia y su director. La historia es una, y es quien la “tome” el que tendrá el deber de llevarla a su realización. Es esta conciencia la que objetivará, desde la antropología y la historia, lo que es América, asignando papeles y funciones en la construcción del “nuevo mundo”, donde aquellos que no puedan ser descifrados por su propiedad distinta, serán caracterizados como “minerales, vegetales y animales, esto es, simples objetos para ser apropiados”<sup>35</sup>. “Los otros no serán sino expresiones limitadas de lo humano, formas de lo humano a los que se les ha amputado una parte de esa humanidad, a los que se ha rebajado a la escala de lo infrahumano”<sup>36</sup>. Frente al vacío de historia y poder fuera de Europa, esta última, como fuente de la historia y nuevo poder, se conforma como modelo; como encarnación de toda posible cultura y civilización. Al hacer esto el hombre occidental, lo que delata es su ceguera para con todo aquello que no se acomoda a sus lineamientos y expresiones.

<sup>34</sup> Berlin, Isaiah, *op. cit.* p. 149.

<sup>35</sup> Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia...* p. 53.

<sup>36</sup> Zea, Leopoldo, *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976, p.30.

Los discursos que veremos a continuación, sirven precisamente como vínculo entre el mundo representado y la praxis. La filosofía de la historia universal es un discurso que pretende dar cuenta del cómo, a partir de la evolución de ciertas ideas, el mundo se ve transformado y va adquiriendo una esencia acorde a la racionalidad humana. Los códigos ocultos del mundo se hacen evidentes para aquel hombre que cobra conciencia de su condición subordinada y sus posibilidades. Así, el proceso de occidentalización, con todas sus violencias, encuentra su razón en la "pureza" de un sujeto que aliado con la razón de la historia, se da a la tarea de llevar el *logos* al mundo entero. Pero detrás de su humanismo no se presenta la misión de reeducar al "buen salvaje" ni "mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, [sino que se pretende] deshumanizarlos"<sup>37</sup>.

A partir de la racionalidad, del discurso, el *sujeto* se convierte en una entidad omnicomprendiva que puede abarcarlo todo. El movimiento de la historia se naturaliza, es decir, se racionaliza y se convierte en una entidad con vida propia que puede ser definida de manera exacta por el pensamiento, y es el *sujeto* que la piensa quien tiene la capacidad de descifrarla y colaborar con ella. Los grandes sistemas de la filosofía de la historia universal operan como justificación del predominio. El intelectual, juega el papel de hacer de la historia un movimiento congruente con lo que piensa. Así, la filosofía de la historia del hombre moderno, es decir, de sus pensadores, se dará para Zea como ideología<sup>38</sup>.

[...] la historia se hace consciente al hombre moderno como lo que justificando el presente puede también justificar su futuro [...] La historia deja de ser tradición, recuento del pasado, para transformarse en el instrumento consciente de justificación del futuro<sup>39</sup>.

## 1.2 Filosofía de la historia universal: dos construcciones discursivas sobre la historia

En páginas anteriores planteamos que la historia, partiendo de su conocimiento, deja de ser hecho, crónica y relato, para convertirse en proyecto, es decir en expresión de cierta racionalidad. Es en este momento en que la historia, aparte de lo que es de manera particular, es puesta en marcha recreándola desde la razón, y partiendo de esta codificación no será ya solamente europea u occidental, sino universal. Zea, por el contrario, plantearía que más allá de la universalidad se debe buscar la generalidad

<sup>37</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía americana como...* p. 85.

<sup>38</sup> Medín, Tzivi. *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*. UNAM. México. 1991, p.65

<sup>39</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. UNAM. México. 1983, p.43.

partiendo de la perspectiva circunstancial que incluya a la humanidad entera bajo la perspectiva de sus particulares, es decir, en función de que es diversa, no de la unidad.

Desde una interpretación ontologizada de la historia, no son los hechos los que determinan el significado de la historia, sino el *a priori* racional ordenado y ordenador. Es la razón, como entidad suprema y creatividad humana, la que da sentido al mundo y a la vida sacándolos de la contingencia. La historia es prejuicio: el desenvolvimiento del pensamiento. La filosofía, privilegiada, observa la razón de ser de todo, es decir, descifra ese sentido. Todo está relacionado por un hilo conductor donde cada cosa tiene su lugar y no tiene sentido fuera de la razón<sup>40</sup>. En palabras de Hegel:

El único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige al mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. [...] La razón es la sustancia; es, como potencia infinita, para sí misma la materia infinita de toda vida natural y espiritual<sup>41</sup>.

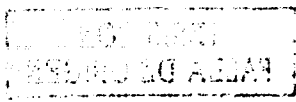
El fin último de la historia universal -según Hegel- bajo esta caracterización autoperspectiva, es el de la realización del Espíritu, de la conciencia que determina toda forma de relacionarse. Pero siguiendo de manera rigurosa la línea trazada por Zea, habrá que ejemplificar, en concreto, lo que hemos venido diciendo hasta el momento. La idea sería identificar dos discursos (Hegel y Marx) que muestran sistemáticamente este nivel de racionalidad, que se levanta en la interpretación histórica y que convierten al conocimiento en formas violentas de representar las dinámicas sociales e históricas como procesos necesarios y legítimos donde se da la relación dialéctica progresiva permanente de dominio y liberación. Dicho en palabras de Zea: de dependencia y liberación.

### 1.2.1 Filosofía, razón y sentido de la historia.

1.2.1.1 Para Hegel, fuera de lo particular existe una razón superior; un espíritu o voluntad que trasciende al individuo concreto. Misma voluntad que pone a su servicio a los individuos en función del desarrollo del Espíritu y que al mismo tiempo que se realiza a sí mismo, permite a los individuos realizarse como autoconciencia, es decir, como sujetos, en una relación de complementariedad dentro de un *todo* donde colabora en la realización de

<sup>40</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 56

<sup>41</sup> Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Alianza. Madrid. 1986, 43.



esta entidad superior como totalidad dialéctica de la que nada queda fuera. Es en el "hombre consciente", la autoconciencia hegeliana como absoluto de eso, que intenta realizarse en ya no ser un *ser para otro* sino en *ser para sí*, donde lo racional juega en papel fundamental. Es esta estrecha colaboración con la razón absoluta lo que convierte a la autoconciencia en portadora de su propio destino, en lo humano por excelencia. Es la voz de la razón, del Espíritu, aquello por lo cual existimos y nos hacemos conscientes. "Lo racional es el ser en sí, mediante el cual todo tiene valor"<sup>42</sup>, nos dice Hegel.

Sin embargo, cuando pensamos en el hombre, es definitivo que para Hegel, este hombre, es el europeo-occidental. El hombre europeo es auténtico en el momento en que es consciente de su *ser fenomenológicamente en el mundo*. Es la plena medida y representación de lo que debe ser llamado humano, como conciencia individual y colectiva. El hombre que participa en el Espíritu es, simplemente, más humano, más pleno y, en tanto, más libre<sup>43</sup>. Este hombre, europeo, al expandirse y encontrarse con otros hombres y pueblos, permite que la historia se "descubra". Ésta tiene su sentido en cuanto implica la realización del Espíritu y del hombre, dando indicio de que la historia no puede ser *otra*, sino la *suya*. El hombre occidental (europeo) es punto de partida de la realización universal. Ha sido Europa, quien logrando "captar el sentido de la historia, conocer su filosofía, es autoconciencia"<sup>44</sup>, y es Hegel el encargado de relatar su camino.

La interpretación histórica es autopercepción, autoconocimiento y una forma de legitimar la acción. En el caso del europeo es *ir* más allá de sus márgenes. La autopercepción es una forma de negación de lo externo; su interiorización (de lo externo) es su sometimiento y su comprensión es el amoldamiento que evita que siga siendo lo que era. Lo *propio* es eliminado, transformado violentamente para que encuadre con una forma de percibir el mundo; para que pueda ser identificado. Lo *otro*, nuevo para la "autoconciencia", no es comprendido a partir de lo que es, sino de lo que no-es. Lo *otro*, lo *natural*, lo *en sí*, la inmediatez, tiene que ser instrumentado necesariamente para que sirva al Espíritu. El mediador de éste tendrá que instrumentarlo *para sí*, de tal forma que sirva a los intereses supremos en dos niveles: el del Espíritu sobre lo "natural", y el del amo, el dominador, mediador de la razón suprema, sobre la naturaleza del *otro* no igual ni similar, sino inferior.

---

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 198-199.

<sup>44</sup> Zca. Leopoldo. *Filosofía de la historia* . p. 76.

La primera gran exclusión en el sistema Hegeliano, pero de antecedente aristotélico, se presenta cuando legitimando ontológicamente la esclavitud, se plantea que el hombre también debe disponer, al igual que el Espíritu, de herramientas para llevar a cabo su misión. A partir de la conciencia *de sí*, el hombre proyecta lo que debe ser el mundo de acuerdo con sus necesidades. Si quiere ser libre, lo primero que debe enfrentar es su relación dependiente con la naturaleza, cuando ésta es todo aquello que se encuentra *fuera*. Lo *externo*, lo *natural*, es todo aquello que no es plenamente humano, según el paradigma universal. En la naturaleza, el Espíritu carece de conciencia e historia.

Las variaciones de la naturaleza, con ser infinitamente diversas como son, muestran sólo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo<sup>45</sup>.

La naturaleza ha sido también definida como la decadencia de la idea misma. [...] En la naturaleza, no sólo el juego de las formas está sujeto a una accidentalidad sin regla ni freno, sino que toda forma carece por sí del concepto de sí misma [...] En todas partes la naturaleza mezcla las líneas divisorias esenciales con productos híbridos y deformes [...] produce abortos<sup>46</sup>.

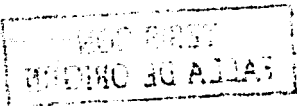
La occidentalización del mundo, en la filosofía hegeliana, no es algo que el hombre se propone, sino una necesidad del Espíritu que se va desdoblado sobre la realidad. El hombre debe reconocer estas condiciones y ayudarlo en su desdoblamiento, sobre todo en aquellas zonas que le son resistentes y por ende son identificadas con la esfera de lo "natural". El que sea el europeo el encargado de llevarlo a cabo no es obra del azar o el ímpetu subjetivo, sino de la "fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso"<sup>47</sup>. Así, si bien es cierto que los hombres se rigen por sus pasiones, sin proponérselo, actúan en favor del Espíritu. Hegel piensa que el camino hacia la libertad ha sido abierto por hombres y pueblos que pensando obedecer a sus propios intereses, sirvieron a los propósitos universales del Espíritu<sup>48</sup>. Europa, al expandirse, conquistar y colonizar, no hace sino servir a éste y a la realización de lo que ha de ser el hombre propiamente dicho. Su tarea es propiciar la ampliación del Espíritu como libertad en la tierra. No es el hombre *en sí* el que instrumenta, sino el mandato de la voluntad superior

<sup>45</sup> Hegel, *op. cit.* 127.

<sup>46</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Porrúa, México, 1997, p. 120-123. Aparte de Zeta, Antonello Gerbi, en su libro *La disputa del nuevo mundo*, en su apartado sobre Hegel, hace un análisis y crítica adecuados que pueden ser consultados para el tema sobre la ahistoricidad de lo natural.

<sup>47</sup> Hegel, *Lecciones sobre la filosofía*, p. 44.

<sup>48</sup> *Ibid.* 79-100.



que ordena el mundo a través del hombre. Todos son instrumentos, aunque con diversos grados de instrumentalidad, y esta graduación está ordenada naturalmente bajo la caracterización de carencia de conciencia y humanidad en otras culturas y pueblos. En este mismo sentido, Tzvi Medin pone énfasis en el planteamiento que hace Zea cuando caracteriza el planteamiento hegeliano como una forma de autoconcepción y como instrumento de una entidad que lo trasciende; un instrumento que se hace consciente en Hegel: el hombre, el filósofo<sup>49</sup>. García Morente lo define igualmente bien: "Si Fichte fue un hombre de acción moral, un apóstol; si Schelling fue un delicado artista, Hegel es el prototipo del intelectual puro, el prototipo del hombre lógico, del pensador racional, frío"<sup>50</sup>. Así, si bien para Cassirer<sup>51</sup> Hume es la prueba de cuán estrecha se ha hecho la unión personal entre historia y filosofía, podríamos decir que Hegel representa esa misma amplitud donde la particularidad se universaliza. El sabio, diría Cassirer, se convierte en la fuente donde la especulación termina y comienza el terreno firme, donde el grado de perfección metódica es un camino directo hacia la verdad de las cosas<sup>52</sup>.

La historia –nos dice Zea– no es la historia de la humanidad bajo los parámetros hegelianos. Es la historia de aquellos hombres, pensadores, filósofos, "que han sabido desentrañar [que] la historia está más allá de las pasiones, más allá de las naturales flaquezas"<sup>53</sup>. Hegel no nos habla del hombre de carne y hueso, ya ni siquiera del historiador, sino de una figura propuesta a partir de la experiencia histórica singular; del hombre que "ha sabido" conectarse con el Espíritu y que dirige la reflexión al develamiento del sentido oscuro de la historia: el filósofo<sup>54</sup>. Es el intelectual el productor de los cambios sociales, el director de la historia y quien debe llevar a término la libertad humana y la realización del Espíritu. La aventura de Europa es una aventura de la mente. Son los occidentales los que han "pensado" la realidad y quienes "han tomado conciencia de sí mismos, los hombres auténticos,[...] la plena representación de la humanidad"<sup>55</sup>.

La filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración presente de la historia [...] A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos *propios*, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia,

<sup>49</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* 117.

<sup>50</sup> García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. EDESA. México, 2001, p. 335.

<sup>51</sup> Cassirer, Ernest. *op. cit.* p. 225

<sup>52</sup> *Ibid.* 251

<sup>53</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 58.

<sup>54</sup> Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración*. Vol. III Siglo XXI. México, 1999, p. 919



tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo a priori una historia. [...] Con esto, la relación entre el pensamiento y lo sucedido se iluminará por sí misma con recta luz<sup>56</sup>.

De esta manera, tenemos un empate entre la razón universal y la razón particular de los hombres, es decir, de aquellos que se han acercado a la razón universal. Es el filósofo, en su quehacer, el encargado de develar el sentido de la historia; relacionar el pensamiento con el hecho. El hombre tendrá que acercarse a esa racionalidad para descubrir su "destino". El conocimiento, en Hegel, tiene como aspiración encontrar evidencias de que la "eterna sabiduría se ha cumplido en el terreno del espíritu. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios. [...] Concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo"<sup>57</sup>. Empero, lo que primero habría que averiguar es quiénes son esos "nosotros", que no son sino "aquellos" que han pensado sobre la historia, o quienes han pensado la historia de "esa" manera.

Según Zea, la filosofía de la historia de Hegel, representa en realidad un proyecto eurocéntrico donde "la culminación de su extraordinaria epopeya de la liberación"<sup>58</sup> no incluirá la "anacronía" ni los "retardos" de otras geografías. La filosofía de la historia universal es, en realidad, una justificación a su proyecto de expansión que ya se venía dando tiempo atrás. Los contenidos metahistóricos de las filosofías de la historia occidentales llevan, subterráneamente, un trasfondo político. Así, cuando se plantea que la virtud del "descubrimiento" y la conquista no son producto de la ambición o la aventura, sino del destino del Espíritu, nos enfrentamos a una ontologización de la historia y sus desarrollos sociopolíticos; a una naturalidad donde los hombres, los otros hombres, son instrumentos. Para ser más preciso, son instrumentos de aquellos conscientes de su acción. Así, los hombres son tales, no en la medida de que "actúan, gozan o sufren, sino en medida que son conscientes"<sup>59</sup>, que se saben no sólo instrumentos, sino la encarnación del mismo Espíritu. De esta manera, todos son instrumentos del Espíritu; si acaso no lo saben de cualquier manera lo son. Pero sólo será "el hombre que ha tomado conciencia de sí mismo, [el que] lejos de ser instrumento de algo que le es extraño, [...] viene a ser

<sup>56</sup> Hegel. *Lecciones sobre la filosofía...* p. 41-42. También se puede ver la exposición crítica que se hace sobre el tema en Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. F.C.E. México. 1993. p. 533.

<sup>57</sup> Hegel. *Lecciones sobre la filosofía...* p. 56.

<sup>58</sup> Medin. Tzivi, *op. cit.* p. 117.

<sup>59</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 58.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

instrumento de su propia realización<sup>60</sup>. Los demás hombres, allende los "límites" de Europa, son entidades manipuladas (objetivadas) por el Espíritu, así como por aquellos hombres conscientes, susceptibles de ser dominados y por tanto deshumanizados<sup>61</sup>. Por eso Zea, en clara retórica, se pregunta y responde:

¿Sabes estos otros hombres por qué y para qué han sido descubiertos, conquistados y colonizados? De saberlo no habrían sido descubiertos, conquistados y colonizados, no habrían sido simplemente instrumentos. Son estos hombres los que no han alcanzado conciencia de su ser hombre, y, al no alcanzarla, carecen de humanidad que por ello les es puesta en entredicho<sup>62</sup>.

Esta afirmación de Leopoldo Zea, nos permite decir que la percepción del dominador es que los naturales de América no son entes de razón, por ello se pregunta sobre su humanidad. Y esto último es lo que funciona como fuente de inspiración de la violencia. Aquellos hombres "irracionales", "inconscientes", no reconocen que son dominados, porque ni siquiera saben por qué son dominados o han sido "encontrados" en ese marasmo llamado naturaleza. Su humanidad no es puesta en entredicho por los hombres que arriban, sino por su propia inconsciencia. Ser dominados se presenta como una necesidad dialéctica, lo contrario sería que estos hombres pudiesen identificarse plenamente con la humanidad de manera inmediata, algo que los conquistadores y colonizadores ni siquiera intentaron averiguar, simplemente asumieron que las diferencias comunicaban en sí la imposibilidad de que los indígenas tuvieran tal alcance racional. Lo que parece significar hasta este momento Zea, haciendo una clara crítica del sistema hegeliano, es que al final, la realización de una fuerza racional superior es la realización del hombre como libertad, no solamente porque la disfruta, sino porque es consciente de ella, y ser consciente implica haber alcanzado grados de desarrollo que permiten identificarlo como plenamente humano. Al no haber un claro puente de comunicación de lo diverso, se asume, por lógica, que eso distinto no es humano. Así, para Hegel, la síntesis del desarrollo histórico pasa por la realización del hombre como individuo concreto, en este caso, Hegel mismo; el europeo, el occidental consciente, con lo que toda entidad exterior a este marco identitario queda fuera de la comprensión. Nos dice Zea: "una larga historia, la del hombre que alcanza su culminación en un hombre concreto, el propio Hegel"<sup>63</sup>, como individuo concreto que se

<sup>60</sup> *Ibid.* 59.

<sup>61</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía americana como...* p. 85.

<sup>62</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p.59;

sabe consciente. Regresamos al mismo punto: el individuo como sujeto cognoscente que aprehende la realidad y desde su acción pretende la universalidad. Es Hegel quien jugando con los tiempos deja fuera de la historia a los orientales y grecorromanos, que son parte de un pasado anacrónico en el presente aunque forman parte de la historia universal porque han sido asimilados por la cultura occidental. Es Hegel, quien naturalizando la historia, define que Occidente es la expresión del Espíritu como libertad<sup>64</sup>. Es Hegel, como individuo, intelectual, el que no puede comunicar en su programa lo diverso, y es él quien asume la misión de comprender esta diversidad con base en el sometimiento. No es Hegel quien somete, pero es quien justifica el dominio como necesidad histórica. Es Hegel quien dicta y ordena el mundo donde todos los pueblos, de diferentes maneras, tienen una misión. Hegel asignó un papel a los orientales y grecorromanos: etapas asimiladas y trascendidas por el Espíritu<sup>65</sup>. Distinto pasa con África y América, quienes se encuentran al margen de la historia: posibilidades del Espíritu en la medida que sigan "las huellas de Europa"<sup>66</sup>, rompiendo con su estado natural y alcanzando conciencia para realizar su propia libertad. Son, como dijimos, posibilidades del Espíritu, futuro. América es, en todo caso, un receptáculo que recogerá la población sobrante de Europa, de lo cual depende su realización, ya que ha sido su "descubrimiento" lo que le ha permitido entrar a la historia.

Gracias a la expansión europea por estas tierras, a la dominación de las mismas es que América va tomando conciencia de su libertad y haciendo posible que el espíritu se vea realizado como tal. Pero esto es futuro, no presente [...] La América entera aún tiene que vencer lo que el espíritu tiene aún como naturaleza<sup>67</sup>.

Me gustaría regresar un poco. Cuando Zea nos dice que la larga historia termina en Hegel, parece dar cuenta del racionalismo pragmático hegeliano en su descripción de la historia. Los procesos históricos están bien delimitados por una sucesión que no solamente versa sobre el desarrollo de las sociedades en sí, sino por su evolución geográfica. Para Hegel, la lógica que sigue la historia es de Oriente a Occidente (lo que nos hace pensar en la relación norte-sur actual), y estando América al Occidente de Occidente es futuro. Si bien el Espíritu se sirve de los individuos, lo que marca la caducidad de aquellos que han cumplido con un papel es la imposibilidad de permanecer como fuerza dominadora.

<sup>64</sup> *Idem.*

<sup>65</sup> Hegel. *Lecciones sobre la filosofía...* p. 62-67.

<sup>66</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 62.

<sup>67</sup> *Ibid.* 63.

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

Los pueblos, mediante la historia que vienen haciendo, tienen como función la realización de la esencia del espíritu, que es la libertad que ha de encarnar en todos y cada uno de los individuos [...] Los pueblos pueden vivir, inclusive sobrevivir físicamente al cumplimiento de su misión, pero quedando ya de lado, al margen de la historia que se seguirá haciendo<sup>68</sup>.

Los pueblos mueren o permanecen<sup>69</sup>; eso lo da Hegel como un hecho. Si esto fuese correcto y América es futuro, quiere decir que Europa caerá un día cediendo su lugar preferente. Sin embargo, Europa parece ser la culminación de todo el esfuerzo de la humanidad y el punto de partida para la realización del Espíritu de manera consciente, lo que da cuenta claramente de que el conocimiento de la historia no es objetivo y no pretende serlo en realidad. Sólo se oculta el favoritismo teórico en una explicación lógica. América será futuro en la medida que la América del norte siga siendo capaz de enfrentar con éxito el mundo natural<sup>70</sup>, en tanto que sea una extensión de Europa. Serán las sociedades capaces de generar técnica (*tecné*) las destinadas a supervisar a aquellas consideradas atrasadas o anacrónicas. Sin embargo, América, como situación vital, no es tan importante sino en la perspectiva de Europa. Ésta es la culminación de la historia y la posibilidad de la continuidad; el hombre por excelencia, "medio y fin, lo que ha sido, y lo que puede llegar a ser. La historia de la humanidad es historia de la conciencia del espíritu como libertad y realización por el hombre europeo"<sup>71</sup>. No pueden ser más reveladoras las palabras de Hegel, cuando señala:

El fin de la historia universal es [...] que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente [...] La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos [...] Realizar estas fases es la infinita aspiración del espíritu universal<sup>72</sup>.

Es el hombre el encargado de llevar esta realización. Es el Estado, como sujeto colectivo el medio por el cual se muestra de manera singular la historicidad. De hecho, es el Estado el mejor síntoma de la historicidad de los pueblos; es la expresión colectiva y social del Espíritu. Es el Estado el espíritu del pueblo; la expresión racional de la sociedad. Es el

<sup>68</sup> *Ibid.* 61.

<sup>69</sup> Hegel. *Lecciones sobre la filosofía...*, p. 68-72.

<sup>70</sup> *Ibid.* 176-177.

<sup>71</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia* p. 64.

Estado –según explica Ricoeur- el lugar donde la idea y su realización se juntan. Fuera del Estado no hay conciliación entre el espíritu y los individuos<sup>73</sup>.

... llamamos al Estado el individuo espiritual, al pueblo [...] El Estado es, por tanto, el objeto de la historia universal [...] En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente [...] el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad<sup>74</sup>.

El mejor síntoma de la ahistoricidad de América, según los europeos, tiene que ver, precisamente, con la "mostrada" carencia de un Estado. El llamado "nuevo mundo" lo es no sólo por sus atributos físicos, sino por sus caracteres políticos. Así, si bien la "conquista" significa la ruina de una serie de "culturas", estamos hablando de "naturalezas" que tienen que perecer en la medida que el Espíritu se acerque a éstas por vía de los pueblos históricos. Lo que devela el nuevo sentido de estas tierras, es la utilidad que le dé el hombre occidental en función de incorporarlas a la dinámica de la verdadera civilización. Es Occidente quien devela la esencia positiva y negativa de América y sus hombres; será la huella que deje Europa lo que marque su destino<sup>75</sup>. La anacronía orgánica que caracteriza a las sociedades americanas es el mejor indicio de su atraso. No hay instituciones sociales que digan que estas sociedades son plenamente humanas. Estas tierras y hombres son nuevas y resistentes al progreso histórico<sup>76</sup>. Habrá entonces que llevarles también la política.

El mundo se divide en el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos<sup>77</sup>.

Zea apunta que en la teoría de Hegel, el único actor concreto de la historia es Occidente (Europa). Ha asimilado no solamente su historia, también se ha apropiado de otras historias, lo que le da el carácter de universal. Toda la humanidad, o todo lo que pretenda esa denominación, tendrá que justificarse partiendo de la consideración, aunque sea imitativa, de es que es el hombre europeo la máxima expresión del ideal histórico. De esta manera, el mundo entero debe tener como objetivo para su realización ser como Europa. La expansión hacia América está justificada. Europa, al expandirse, no hace otra cosa sino servir al Espíritu, posibilitando la realización de la humanidad, que ya es la suya. Lastre

<sup>73</sup> Ricoeur, Paul. *op. cit.* p. 924.

<sup>74</sup> Hegel. *Lecciones sobre la filosofía...* p. 100-103.

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>76</sup> Gerbi, Antonello. *op. cit.* p. 528-530.

<sup>77</sup> Hegel. *Lecciones sobre la filosofía...* p. 169.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

que, veremos en otro momento, será constante en el hombre americano y su impetu por deshacerse de lo que es, para ser algo extraño a sí mismo.

Si bien la incorporación de América a Occidente pareció algo inhumano, esto, en el sistema hegeliano, es secundario porque el proceso de la conciencia indica que aquello que no ha sido, que es sólo posibilidad y está al margen de la conciencia, es sólo elemento de la naturaleza por dominar. Por medio de la conquista y la civilización, estos pueblos y hombres serán asimilados por la humanidad. América, como naturaleza, no puede existir *por y para sí* misma, por eso tampoco puede ser libre. En general, las cosas naturales no existen para sí mismas ni pueden ser libres. El hombre es lo que debe ser mediante el disciplinamiento de las cosas de la naturaleza<sup>78</sup>.

Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación. [...] Estos pueblos de débil cultura parecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa. [...] Los americanos propiamente dichos empiezan ahora a iniciarse en la cultura europea<sup>79</sup>.

1.2.1.2 Los mismos planteamientos de fondo, pero bajo un nuevo horizonte, serán los de Marx, quien aterriza lo planteado por Hegel. Reconoce y recoge sus planteamientos, salvo que en Marx ya no encontramos una racionalidad superior como determinación de la acción humana. Sin embargo, la distancia marxiana, insuficiente, tiende a racionalizar los procesos históricos de la dominación que no parecen alterar en demasía lo planteado por Hegel. Al igual que Hegel, Marx, dando su propia noción de razón, piensa que el teórico individual puede y debe conceptuar la totalidad, que puede y debe representar lo real en términos conceptuales<sup>80</sup>. La "imaginación dialéctica" en Hegel y Marx, conduce a conceptuar la historia de una manera absoluta, de tal forma que, a pesar de la crítica ejercida por Marx, la idea de la historia como un movimiento de dominación y liberación sigue haciendo vigentes las violencias coloniales (o ya neocoloniales).

Marx plantea que el hombre no puede tener otro fin, que el sí mismo. El hombre no es más instrumento de una conciencia trascendente, por eso cuando toma conciencia lo hace de sí mismo, y lo hace por medio de la actividad que humaniza al hombre: el trabajo. Por esto, Zea inicia con una cita de Marx y Engels tomada de *La sagrada familia*:

<sup>78</sup> *Ibid.* 63-64.

<sup>79</sup> *Ibid.* 171-172.

La historia no hace nada [...] el que hace todo [...] el que posee y lucha, es más bien el hombre, el hombre real, viviente; no es digamos, la historia la que utiliza al hombre para laborar por sus fines como si se tratara de una persona aparte, pues la historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos<sup>81</sup>.

Si no hay fuerza racional superior, un Espíritu instrumental, no podría culparse a nadie más, sino al hombre mismo, de que un hombre sea instrumentado por otro. Sin embargo, desde el *a priori* racional, Marx ya definió lo que la historia ha sido y lo que debe ser, lo cual contradice la supuesta falta de una entidad racional superior. El hombre hace de su actividad un objeto de su voluntad. Cuando toma conciencia lo hace de sí, y su actividad tiene como fin satisfacer su propia necesidad, no la de un sujeto trascendente. La naturaleza no es una determinación, sino un instrumento que usa para su beneficio. "El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el mundo *exterior sensible*. Ésta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce"<sup>82</sup>. El hombre nunca debe ser instrumento de la naturaleza y debe reconocer que cualquier otro hombre debe gozar de la misma consideración. De lo único que el hombre debe beneficiarse es de su trabajo y "no puede permitir ser tomado como objeto; esto es, como parte de la naturaleza al servicio de otros hombres"<sup>83</sup>.

El hombre es un ser genérico [...] porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre<sup>84</sup>.

En una sociedad consciente, el dominio sobre otros hombres carece de sentido. La manipulación que ejercen unos sobre otros termina en función de que la conciencia, en Marx, significa el término de las relaciones de dependencia, o por lo menos su inicio. De esta manera, no es el espíritu el que domina la naturaleza a través del hombre y su actividad, sino el hombre quien al dominar la naturaleza, va tomando conciencia de sí, de su condición y de su forma de relacionarse con el mundo y con los otros, realizando la "libertad de la que carece cuando realiza un trabajo extraño a sí mismo, cuando tiene que trabajar para sobrevivir y no morir de hambre"<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La sagrada familia*. En Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 66.

<sup>82</sup> Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza. Madrid. 2001. 107.

<sup>83</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 67.

<sup>84</sup> Marx, Karl. *op. cit.* p. 110. Sin embargo el "género actual", humano e histórico, es un género europeo.

<sup>85</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p.67.

Ya no es el obrero el que emplea los medios de producción sino los medios de producción los que emplean al obrero. En lugar de ser consumidos por aquél como elementos materiales de su actividad productiva, lo consumen a él como fermento necesario de su propio proceso vital<sup>86</sup>.

El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un *objeto de trabajo*, es decir, porque recibe *medios de subsistencia*. Es decir, en primer término porque puede existir como *trabajador*, en segundo término porque puede existir como *sujeto físico*. El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador<sup>87</sup>.

El hombre, en un estado de competencia como lo es el sistema capitalista, no actúa libremente. El hombre concreto no logra identificarse con su actividad vital, pues ésta no es más suya. El hombre, para ser libre, tiene que ser consciente de que su actividad ha sido enajenada<sup>88</sup>. "Es en esta forma como el hombre vence a la naturaleza y la pone a su servicio, no permitiendo que su trabajo sea instrumento de algo ajeno"<sup>89</sup>. Si la actividad del hombre concreto ha sido enajenada, es decir, es algo con lo que no se siente relacionado, el hombre ve transformada su condición, pues es por medio de su actividad que se identifica, lo cual es contrario a su realización.

El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad vital consciente [...] Sólo por ella su actividad es libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia<sup>90</sup>.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación?

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado [...]. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*<sup>91</sup>.

Lo que define al hombre, lo que lo identifica y lo relaciona con el mundo y sus semejantes, es su trabajo. Lo que el hombre tiene que vencer para ser libre; lo que es tomar conciencia de sí mismo y de la solidaridad que debe para sus congéneres es, precisamente, aquella dinámica donde el trabajo le es algo externo y aparece como "desrealización del trabajador"<sup>92</sup>. La marcha hacia la conciencia está determinada por esta dialéctica donde el

<sup>86</sup> Marx, Karl. *El capital*, loc. cit. en Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p.67.

<sup>87</sup> Marx, Karl. *op. cit.* 109.

<sup>88</sup> *Ibid.* 110-111.

<sup>89</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 68.

<sup>90</sup> Marx, Karl. *op. cit.* 112-113.

<sup>91</sup> *Ibid.* 109-110.

<sup>92</sup> *Ibid.* 106.



hombre va transformando la realidad que lo enajena y venciendo el dominio de la naturaleza, sea ésta una forma inicial o su determinación social donde otro, el patrón, lo hace trabajar para su beneficio.

Sin embargo, esto, aunque sí es visto desde un desarrollo negativo de los modos de producción, no representa un desfase del ánimo universalista de la cultura europea. Lo que describe Marx es una historia desde la perspectiva Occidental, y como tal valida el proceso de occidentalización del mundo como expansión de las condiciones miserables que permitirán una revolución planetaria, cuando la historia realmente comienza. La historicidad dialéctica está impulsada por la "lucha de clases", y la clase que representa la negación del presente es el agente privilegiado de la historia. Es la universalidad de la clase privilegiada lo que pone a la historia en su momento cumbre. El intelectual, en este caso Marx mismo, es el agente que se encuentra en posición de develar esa verdad<sup>93</sup>. Al igual que en Hegel, los procesos históricos son determinados desde la particularidad del pensamiento y elevados a rangos universales. La crítica que se le puede hacer a Marx en este momento, y que tal vez Berlin lo exprese mejor que nadie, es que el proletario, como entidad universal, como sujeto de la historia, y a pesar de la terrenalidad que Marx le otorga por su sufrimiento, permanece como categoría abstracta.

A despecho de todas sus acusaciones contra otros pensadores de ignorar la historia, de gozarse en abstracciones intemporales, de erigir entidades idealizadas y luego tratarlas como hombres reales en el proceso de la vida real, él -Marx- no es totalmente inocente al respecto. Sus proletarios son un cuerpo de hombres sin lealtad nacional, absolutamente privados de todo, a no ser de los más exigüos medios de vida, o mero forraje para máquinas, hombres tan desvalidos que carecen de necesidades individuales propios, muertos de hambre, maltratados, escasamente en un mínimo de nivel de subsistencia. Este concepto de los trabajadores aun en el terrible siglo XIX, aun actualmente en los países donde las condiciones son abominables, es de todas maneras una abstracción. El cuadro está demasiado estilizado, demasiado indiferenciado<sup>94</sup>.

Así, tanto Marx como Hegel, entienden el inicio y fin de la historia a partir del proceso de occidentalización. Son parte de la racionalidad que define y determina papeles, desconociendo que hay diversas realidades e historias que no responden a los mismos mecanismos. El conocimiento sobre lo *propio* bien podría no servir para otras culturas. Visto

<sup>93</sup> Poster, Mark. *op. cit.* p. 25

<sup>94</sup> Berlin, Isaiah. *op. cit.* p. 359.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

al revés, termina por hacer del conocimiento formas violentas de uniformar la diversidad, donde el humanismo se convierte en una fuerza opresora de la multiplicidad.

Siguiendo con Marx, la historia se expresa a través de los modos de producción que, partiendo de las comunidades primitivas originará otras diversas a las cuales la expansión europea por el planeta dará unidad. Por un lado estarán los modos de producción relacionados con la propiedad de los medios, como lo serán los modos de producción primitiva, esclavista, feudal y capitalista. Por el otro, lo que Marx ha llamado el modo de producción asiático propio de los pueblos fuera del ámbito de los que dieron origen de las llamadas sociedades occidentales, modo de producción que estas sociedades han superado<sup>95</sup>.

Marx, para poder hacer encuadrar el "nuevo mundo" en su marco de conocimiento, identifica a éste con el modo de producción asiático, el cual se caracteriza por la inexistencia de la propiedad, punto medular en las transformaciones de las sociedades occidentales y antesala del socialismo. Este modo de producción, mediando la interpretación de Zea, es un modo despótico donde el dominio de otros hombres se da por medio del poder de un "Estado" que está sobre todos los hombres. El valor de la expansión europea reside en este sentido, en llevar la conciencia a estas sociedades, en permitirles emparejarse para que arribe la conciencia y con ello la liberación. Pero la liberación no se da partiendo de la propia condición, ésta es forzada a ser para que así, y sólo así, las sociedades se liberen. Según Marx, no puede haber más libertad que en el socialismo, y no hay forma de arribar a éste sino es por medio de la imposición del modo de producción capitalista. Si bien Marx describe las violencias propias del capitalismo, destaca ciertos de sus beneficios "ya que es a través de ella que los hombres de las marginadas regiones del planeta, pueden ser parte, posteriormente de una sociedad en que la explotación queda definitivamente cancelada"<sup>96</sup>. La expansión funciona como agente de la conciencia que permite a los hombres más allá de las fronteras de Europa, realizar su propia humanidad al incorporarse a la "más auténtica comunidad de hombres entre hombres"<sup>97</sup>.

De esta manera, la violencia producida en el proceso de occidentalización, es instrumental de la liberación que está en el destino de todos los pueblos. "Tal será la dialéctica de la historia a la que habían sido ajenos los pueblos que vivían bajo un modo de producción que

<sup>95</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...*, p. 69.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>97</sup> *Idem.*

impedía tal posibilidad<sup>98</sup>. El modo de producción capitalista, impuesto planetariamente, tiene como parte de su expansión el colonialismo.

Lo que subyace profundamente, es la idea de que la nueva condición dependiente de las sociedades conquistadas es un primer paso necesario en pos de su "dignificación". La trágica entrada a la "historia" de estos pueblos, es el precio que tienen que pagar para ser parte de ella y de lo cual depende la realización de su humanidad. Es por esta razón que Zea resalta el hecho de que Engels considere una fortuna el triunfo de Norteamérica sobre México en 1847, "ya que este triunfo permitirá a un pueblo de la América hispana, a México, incorporarse a la civilización, y a lo que ella implica como antesala del capitalismo"<sup>99</sup>.

No importa que esta incorporación implique la más brutal dependencia. No importa la explotación y el sufrimiento del dominio occidental imponga; lo importante será que, a través de esta dependencia, se tome conciencia de la propia humanidad y se luche por ella<sup>100</sup>.

La expansión del capitalismo es la expansión de las condiciones que ponen al hombre en la antesala del socialismo. Es la expansión de las relaciones de dependencia y por lo tanto posibilidad de la conciencia. "El periodo burgués —dice Marx— está llamado a sentar las bases materiales de un nuevo mundo"<sup>101</sup>, para que cuando una gran revolución social se apropie de los medios de producción, lleve a su conclusión el progreso humano que habrá dejado atrás las relaciones de dependencia y explotación entre los hombres.

El imperialismo enajenador, es el paso previo, necesario, para la liberación total del hombre a lo largo de la tierra. Tal es el papel del imperialismo capitalista en la historia de la humanidad. Un papel desenajenador, liberador, pese a lo que son sus propias metas, pese a él mismo. Universalizador también, a pesar suyo, de la toma de conciencia a través de la cual el hombre reclamará el reconocimiento de su humanidad y luchará por alcanzarla<sup>102</sup>.

El hombre, considerado por Marx un fin en sí mismo, se convierte en medio, sea esto para su propia liberación como de toda la humanidad. La *enajenación*, como parte del desarrollo dialéctico de la conciencia (de clase), genera una relación desigual donde el individuo no siente identificación con su actividad. Pero son estas relaciones de dependencia los

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 72.

<sup>99</sup> Engels, Friedrich. "Los movimientos de 1847. *loc. cit.* Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 73.

<sup>100</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 73

<sup>101</sup> Marx, Karl. *Sobre el colonialismo. loc. cit.* en Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 71

<sup>102</sup> *Ibid.* p. 72.

instrumentos necesarios para que la conciencia tenga lugar de manera tanto individual como social. En sociedades que se encuentran al margen de la historia, su liberación, su dignificación, depende de su incorporación a la historia universal.

La violencia, la crueldad, el dominio, innatos en el hombre, sirven al mismo hombre para negar la violencia, la crueldad, y dominación. Sin ellas, éste no lucharía por alcanzar su libertad. Es más, no tendría conciencia de ella, como al parecer no la tenían los pueblos al margen de la historia<sup>103</sup>.

Los dos discursos analizados hasta este momento, tienen como principal articulación las "ventajas" de la occidentalización del mundo. Su comprensión de la historia parte de signos empírico-culturales evidentes, que intentan lograr una construcción histórica objetiva: la historia, la única historia, es la europea, lo demás es margen o frontera donde ni el Espíritu ni la conciencia han tenido lugar, por lo menos en un proceso paralelo al europeo, porque aunque Marx plantea resituar a los "nuevos pueblos", lo hace en función de su propio discurso, no de la particularidad histórica: la noción de "modo de producción asiático", que se plantea, al igual que el concepto de "bárbaro" de los ilustrados, como un pasado en el presente de Occidente, no ayuda en realidad a comprender eficientemente las particularidades de aquellos a quienes define en tal categoría. Lo que más plantea, es que las sociedades que esperan ser libres, tienen que pasar por el mismo proceso que Occidente para poder realizarse. En todo caso, para América, según Marx, Europa es su futuro. Así, el hombre europeo es una entidad "condenada" a realizar la humanidad, que al final siempre es la suya.

La ignorancia, la prepotencia de aquellos que se presentan como entidades universales, terminan por producir relaciones de dependencia, que a la luz del discurso, quedan propuestas como procesos naturales. En *América en la historia*<sup>104</sup>, Zea nos dice que los filósofos de la historia parten de un cierto estado de inocencia que ven en sus sociedades. Al ser sus sociedades instrumentos de una racionalidad superior, la violencia es fácilmente aceptada, lo que permite desechar cualquier sentimiento de culpa, bajo la consideración de que fuera de su mundo todo está por hacerse. La categoría "filosofía de la historia", en el sentido universalista, convierte a Occidente en un instrumento purificador. Somos, todos los hombres, instrumentos del Espíritu. La historia deja de ser pasado; es devenir, progreso. Todo aquello ajeno o no acorde con esta noción de historia: "grupos sociales, sociedades,

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>104</sup> Zea, Leopoldo. *América como...*, p.43-44.

pueblos o individuos cuyos intereses sean opuestos o siquiera diversos, tendrán que someterse o exponerse a su exterminio"<sup>105</sup>.

Partiendo de la interpretación que el hombre ha inventado sobre la historia, van a poder ser desplazados todos los hombres, grupos sociales, pueblos y culturas que no sirven a sus concretos intereses.<sup>106</sup>

Ambos discursos, el de Hegel y el de Marx, operan bajo la comprensión de que los procesos históricos tienen relación con un fin determinado: la libertad de todos los pueblos y todos los individuos. Las entidades negadas, a la luz de los discursos que vimos, los son para una posterior positivación cuando sean como Europa. Europa es, al final, el reino de Dios en la tierra, el motor y culminación de todos los procesos. El mundo sin Occidente sería un vacío ahistórico y prehistórico donde la conciencia nunca tendría lugar. La conciencia no puede existir sin las relaciones de dependencia dadas entre los hombres. La violencia es un medio en el cual el hombre despierta del sueño de la inmovilidad y la pasividad. No importa si las sociedades descritas como prehistóricas tenían una comprensión propia de la vida y la historia, con su lengua, con sus tradiciones. Descifrarlas ha sido complicado que mejor ha sido negarlas para incorporarlas al sentido universal de la historia y la conciencia.

### 1.2.2 Dependencia y Liberación

En el apartado anterior hicimos un análisis de los grandes sistemas dialécticos de Hegel y Marx. Definimos que el proceso de la conciencia se da de manera indistinta a partir de una continua superposición de hegemonías. Hemos llegado al punto de explicar cómo se da este fenómeno de manera particular; la forma precisa como el hombre sirve al Espíritu, al desarrollo histórico y al desarrollo humano: la historia como proceso de dependencia y liberación que entre afirmaciones, negaciones y negaciones de las negaciones, conducen al hombre a su realización como absoluta libertad, ya que es, paradójicamente, "la conciencia concreta de cada hombre [...] la que se expresa como la conciencia por excelencia"<sup>107</sup>. Cada conciencia concreta es, fuera de la racionalidad universal, la única forma de conciencia posible, y esta conciencia refiere a un hombre enfrentado a su entorno al cual

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 55.

<sup>107</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p.77.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

está obligado a dominar, y es en este enfrentamiento del sujeto con el objeto, que el primero se objetiviza y se trasciende a sí mismo<sup>108</sup>. El mundo exterior pasa a formar parte del interior asumiéndolo como tal, es decir, se apropia de la naturaleza y la domina.

Pero la relación del entorno no queda reducida a la naturaleza. En ésta, el hombre sabe que existen otros hombres que observa como parte de la naturaleza, dando cuenta que él mismo es asumido como tal, con lo que la relación inicial de la conciencia con la naturaleza es a la vez una relación de la conciencia con otra conciencia: "en los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para lo conciencia algo distinto a ella misma"<sup>109</sup>. Si los otros son parte de la naturaleza, y mi intención es su dominio, la conciencia observa que aquello tratará de cosificarlo en aras de su propio dominio del mundo exterior, así, eso *otro* es visto como *sí mismo*, aunque distinto.

La presentación de sí mismo como pura abstracción de la conciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún *ser allí* determinado [...] Por consiguiente el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una y la otra mediante la lucha a vida o muerte<sup>110</sup>.

La transformación social tiene este sentido: la relación entre los hombres está determinada, ontológicamente, por la anulación del *otro*, en cuanto que éste representa un riesgo para la propia existencia. Así, la duplicidad de la conciencia tiene su primer término como "una conciencia independiente que tiene por esencia el *ser para sí* [y con otra] conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el *ser para otro*"<sup>111</sup>, es decir, el amo y el esclavo, el señor y el siervo y el patrón y el proletario. Zea, al explicar el sentido de esta idea escribe:

Se necesita, nos dirá Hegel, que los contendientes vivan, pero en una relación que no podrá ya ser la del competidor. El dominado debe reconocer sin ser reconocido; para no perder la vida debe aceptarse como objeto, como esclavo del otro<sup>112</sup>.

<sup>108</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. F.C.E. México. 1987, p. 108.

<sup>109</sup> *Ibid.* 107.

<sup>110</sup> *Ibid.* 115-116

<sup>111</sup> *Ibid.* 117.

<sup>112</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia..* p. 78.

Para Hegel, el mundo está habitado por otras voluntades; "lo otro es también autoconciencia; un individuo frente a un individuo"<sup>113</sup>. La afirmación de la conciencia determina la posibilidad de anular lo *otro* que deja de existir como "conciencia capaz de juzgar y, por ende, de cosificar"<sup>114</sup>. Sin embargo, esto no conduce a la negación del *otro* en su sentido de aniquilación; su anulación expresa una nueva relación donde lo *otro* se convierte en dominado. Tal, según Hegel, es el motor de las sociedades, es decir, la dependencia -como vimos en el apartado anterior- ya que sin esta forma de relaciones la aniquilación sería absoluta<sup>115</sup>. Es decir que la negación del *otro* consiste en su preservación dialéctica, donde la historia viene a ser una especie de conciencia receptiva de lo que va siendo dejado en el pasado.

Pero las relaciones de dependencia no es algo solamente aplicado a aquello dominado. Si bien la servidumbre es aceptada como mecanismo para preservar la vida, el dominador sabe que los papeles pudieron ser distintos de no haber sido más hábil para la "guerra". Más allá, si el esclavo, tomando conciencia de su mortalidad acepta la servidumbre, la existencia del amo está determinada en función de que pueda prolongar su condición dominante. "El señor se reconoce en el siervo, como el Dios de los románticos se reconocía a sí mismo a través de los mortales"<sup>116</sup>.

Sin embargo, dicha relación implica algo más, clave para comprender la dialéctica dependencia-liberación: el otro dominado, se convierte en instrumento de aquel que le ha "otorgado" vida. "El individuo -dice Hegel- que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de éste reconocimiento como autoconciencia independiente"<sup>117</sup>. Es en el arriesgar la vida que la libertad se da y se sostiene; su no ser-manipulado e instrumentado en el que le va la vida, depende de arriesgarla. Pero su instrumentalidad está más allá de lo que se concibe como un instrumento común: es un útil que se sabe útil y que al mismo tiempo sabe manejar otros útiles. El señor no tiene que aprender a usar ningún instrumento, pues es el esclavo el que sabrá manipular y hacer producir la naturaleza por él. El *otro*, el *vencido*, si ha de seguir viviendo, tendrá que aceptar servir de intermediario entre el señor y la naturaleza.

<sup>113</sup> Hegel, *Fenomenología del...* p. 115.

<sup>114</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 78.

<sup>115</sup> Hegel, *Fenomenología del...* p. 113-114.

<sup>116</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 81.

<sup>117</sup> Hegel, *Fenomenología del...* p. 116.

Pero las paradojas de la historia presentan alternativas: es el trabajo, el que ha sido asignado por el amo al esclavo, la forma en como este último encontrará el camino para su propia liberación. El esclavo, que sabe manejar útiles y manipular la naturaleza, se encontrará en la posición original que reconoce que es él quien tiene en sus manos el poder de la *técnica*. El amo resulta dominado en medida que irá dependiendo de la acción que el esclavo realiza.

Aquella conciencia no es solamente esta disolución *en general*, sino que en el servir la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo, supera todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo. [...] El sentimiento de la potencia absoluta en general y en particular el del servicio es solamente la disolución en sí, y aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto *para ella misma* y no el *ser para sí*. Pero a través del trabajo llega a sí misma<sup>118</sup>.

El esclavo, paso a paso, va imponiéndose al señor al realizar las funciones a que ha sido condenado, las de la servidumbre. Sirviendo al señor el esclavo aprende a servirse a sí mismo en otra relación que no tiene por qué ser de dependencia. En el trabajo, a que ha sido condenado para sobrevivir encontrará el instrumento para su liberación. En el trabajo la conciencia se va transformando en autoconciencia. Trabajando para el amo, el esclavo toma conciencia de su fuerza. Una fuerza que no descansa ya en la habilidad para la guerra y la muerte; sino en la habilidad para hacer producir la naturaleza<sup>119</sup>.

De esta manera, volvemos a la característica inicial: la verdad de la conciencia independiente, inicia como conciencia servil<sup>120</sup>. Pero la transformación de las relaciones humanas, es decir, el enfrentamiento entre las conciencias dominadoras y dominadas, ya no se da por medio de la fuerza, sino por la posesión de la *técnica*, de la razón, don concedido al hombre y base de todo el pensamiento moderno. La libertad, para este momento, ya no es producto de la habilidad guerrera, es decir solamente, sino del trabajo, fuerza transformadora e instrumento de vida. Es por medio del trabajo que el esclavo rompe con la relación vertical de dependencia.

Para Hegel, este es el final de la libertad de "uno" que dialécticamente va consiguiendo libertad de "todos". La expansión de las relaciones de poder verticales es una necesidad que hace posible la culminación de la libertad. Así, la libertad es una proyección, una marcha progresiva y expansiva. Ésta es la razón por la que el desarrollo histórico descansa

<sup>118</sup> *Ibid.* p. 119-120.

<sup>119</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p.82.

<sup>120</sup> Hegel. *Fenomenología del...* p. 119.



en la dominación. El esclavo es amo en relación con la naturaleza, aunque frente a la *mismidad* es subordinado. Las relaciones dependientes generan no solamente relaciones de dominación, sino que avanzan hacia un equilibrio mediante el dominio de la naturaleza de manera individual y libre. El esclavo, en otro momento, es el nuevo hombre que ha alcanzado su libertad y con ella la del Espíritu del cual es instrumento. El hombre que se ha impuesto vía la técnica y la razón, hace expresa la libertad de todos; trasciende la violencia como forma de afirmación. Para Hegel, este nuevo hombre, antes esclavo, sería el industrioso burgués "que no hace descansar su predominio en la aristocracia de la sangre"<sup>121</sup>, "mediador, que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable"<sup>122</sup>.

Para Marx y Engels éste no es el fin de la historia; no es el término de la servidumbre y el inicio de la libertad generalizada. La dominación de la naturaleza, bajo el ejercicio de la técnica originada en la servidumbre anterior, tendrá una extensión mayor. De la relación entre el amo y el esclavo, el señor y el siervo, se genera una más: la relación patrón-proletario. "La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases"<sup>123</sup>. Sin embargo, bajo la misma determinación dialéctica expresada por Hegel, será el desarrollo de la verticalización de las relaciones de poder desiguales, lo que transforma la conciencia en pos de la liberación del dominado y su expansión como auténtica libertad.

Pese a las declaraciones de igualdad de la burguesía originada en su propia servidumbre, ha sido ya creada una nueva forma de dominio [...] Pero será, a partir de esta inhumanidad, que se da el más grande paso hacia la plena liberación<sup>124</sup>.

El párrafo anterior muestra muy bien el planteamiento de Marx y Engels, quienes nos dicen que la gran industria ha creado un mercado mundial, y en dicha transición, la burguesía, como nuevo sujeto histórico, va relegando a segundo término a todas las clases legadas por la edad media generando otro tipo de relaciones. La burguesía revela las violencias anteriores. Así, a pesar de la brutalidad de su imposición, sirve como agente que supera dialécticamente anteriores etapas de la historia. Pero la emancipación total es posible sólo por los obreros industriales que constituyen la clase universal<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 83.

<sup>122</sup> Hegel. *Fenomenología del...* p. 137.

<sup>123</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto del partido comunista*. Moscú. Progreso. 1969. 31.

<sup>124</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 85.

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. [...] La burguesía moderna, como vemos, es ya de por sí fruto de una serie de revoluciones en el modo de producción y cambio<sup>125</sup>.

Según Marx y Engels, la historia que Hegel relata, dice Zea, es la historia de la liberación de una clase, más no del término de las relaciones de dominio. Pero al igual que Hegel (la libertad de *uno* y de *todos*) es la expansión de la injusticia provocada por el *nuevo hombre* lo que permitirá, ahora sí, la liberación de todos los hombres en cuanto cobran conciencia de su humanidad. No es ya la determinación del Espíritu, sino el interés de una clase, lo que permite la expansión de la conciencia de la dependencia. La explicación parece ser sencilla: la burguesía busca dar salida a sus productos, por lo que a partir de las relaciones comerciales establece una red de vínculos y relaciones desiguales por doquier. Universalizando las injusticias, las condiciones de miseria, universaliza también la posibilidad de una liberación global. Ésta es la misión histórica de la burguesía<sup>127</sup>.

La dominación y la explotación [...] se presentan así en dos horizontes; uno vertical, interno que repite la vieja relación de dependencia amo-esclavo, señor-siervo, dentro de la nueva situación creada por la burguesía. El otro, una relación horizontal pero también de dependencia, entre la civilización y la barbarie, entre Europa y el mundo occidental, el mundo creado por la burguesía y los pueblos situados en la periferia<sup>128</sup>.

Marx y Engels, aunque críticos del desarrollo del capitalismo, aplauden al burgués por forjarse "un mundo a su imagen y semejanza"<sup>129</sup>, obligando a todas las naciones a adoptar un modo de producción. Al expandir el burgués su interés y uniformar las relaciones de dominio, se dan las condiciones para que las sociedades subsumidas se liberen. "La burguesía, universalizando la injusticia y la explotación [...] universaliza la conciencia de la injusticia y la explotación, y con ello la necesidad de ponerle fin realizando la anhelada libertad"<sup>130</sup>, lo cual asigna, como ya vimos, un papel revolucionario a la burguesía.

Donde quiera que ha conquistado el poder, la burguesía a destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. [...] Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo

<sup>125</sup> Poster, Mark. *op. cit.* p. 84.

<sup>126</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto del...* p. 32-33.

<sup>127</sup> *Ibid.* 33.

<sup>128</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 86.

<sup>129</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto del...* p. 35.

<sup>130</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 86.

caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta<sup>131</sup>.

La subordinación de los nuevos países por los países "civilizados", encuentra una forma de acción legítima partiendo de estos dos grandes discursos: recrean el mundo donde la posibilidad de ser libres está directamente conectado con las relaciones dependientes. La relación del patrón-proletario, es la misma que la del colonizador-colonizado a partir de la expansión del capital ejemplificado por Marx y Engels como la expansión de "la ciudad al campo". La primera relación tiene como principio el paso del antiguo esclavo a la burguesía. Para Marx, este nuevo agente que trasciende su frontera es el nuevo actor que permitirá el arribo de la civilización a todo lugar: el antiguo esclavo es el nuevo colonizador. La técnica permite el dominio sobre el mundo natural. El esclavo se convierte en artifice. Es el trabajo que le fue asignado al esclavo lo que le dota de la habilidad para transformar y producir. Esto, a su vez, permite ingeniar nuevas formas de explotación que afirman la superioridad del *nuevo hombre* sobre otros en cuanto que estos no poseen el mismo grado de avance tecnológico. Así, aunque el paradigma burgués tiene como fundamento la nueva libertad, resulta ser una nueva forma de explotación que pareciera no atenta contra ese principio.

El subordinado, el proletario, al igual que el antiguo esclavo, ofrece su fuerza de trabajo para sobrevivir, salvo que mientras en la relación primaria al esclavo no tiene otra posibilidad de existir, porque de no hacerlo la muerte es inminente. El proletario, en su caso, dispone de la libertad de vender o no su fuerza de trabajo, pero de no hacerlo, aunque la muerte no sobreviene del castigo del patrón, la vida le va en cuanto sería incapaz de sobrevivir, si a cambio de su fuerza no se le dan productos básicos para vivir. Su libertad se reduce en función de que necesita enajenarla para no morir de hambre. El trabajador no está obligado a trabajar para el patrón; no le va ningún castigo físico, sino el advenimiento de no poder contar con recursos para su vivencia cotidiana. El esclavo no tenía más remedio:

está vendido de una vez y para siempre, en cambio, el proletario tiene que venderse [diríamos libremente] a sí mismo cada día, cada hora [...] El siervo posee en propiedad y usufructo un instrumento de producción y una porción de tierra, a cambio de la cual entrega una parte de su producto o cumple ciertos trabajos. El proletario trabaja con instrumentos pertenecientes a otra persona, por cuenta de esto, a cambio de una parte del producto<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto del...* p. 33.

<sup>132</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 90-91.

Así, hemos visto la justificación de la condición dependiente en la nueva relación patrón-proletario. Según Zea, esta misma justificación se buscará para la relación colonizador-colonizado, es decir, la expansión occidental sobre el resto del mundo. Para Hegel, la expansión de la burguesía es el fin de la historia; la realización del Espíritu y la humanidad. La burguesía representaría el agente de liberación, el sujeto de la historia y puente de la humanidad. Para Marx, es la universalización de este nuevo agente y sus formas sofisticadas de explotación<sup>133</sup>, la posibilidad de expansión de la conciencia y por lo tanto de la verdadera libertad donde la lucha por la existencia cesa. El nuevo señor, sin negar la idea de libertad, impondrá a los pueblos sobre los que se expande una nueva forma de subordinación, pero bajo otras categorías: se aceptan sin más las tesis darwinianas sobre la superposición del más fuerte sobre el débil. El hombre periférico, situado al margen del mundo occidental, se encuentra en el reino de lo natural que el hombre europeo ya había rebasado. Son prehistoria, pasado o naturaleza.

La burguesía a sometido el campo al dominio de la ciudad. [...] Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado a los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados. [...] Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras. [...] Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo de producción burgués, las constriñe a introducir la llamada civilización<sup>134</sup>.

Es decir, no leemos una clara categorización de ahistoricidad sobre América, no encontramos un veredicto tan nítido como en Hegel, pero a pesar del tono denunciativo de la violencia capitalista, sí vemos implícita la idea de que, al expandirse el modo de producción burgués, se expande la civilización dando las condiciones de posibilidad de revolucionarlo. La burguesía, al dar término a los modos de producción feudales, coloca a la humanidad en una posición original.

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también a los hombres que empujarán las armas: los obreros modernos, los proletarios<sup>135</sup>.

<sup>133</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto del...* p. 33.

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 34-35.

<sup>135</sup> *Ibid.* p. 37.

Evidentemente, dentro de estas categorizaciones y construcciones de la *subjetividad* histórica, no entran aquellos hombres que viven en un *modo* de producción distinto. Más allá, dentro de la tradición socialista (Lenin), se considera que los movimientos nacionales de aquellos subordinados por el colonialismo o el neocolonialismo, son, en realidad, sólo armas contra el imperialismo europeo. La incorporación de esos hombres, su propia liberación, sólo se da en función de acelerar la revolución europea. Así como la burguesía expande las condiciones de miseria, revolucionar el centro del poder mundial, liberaría automáticamente a los trabajadores de todas partes para ser integrados a un nuevo orden mundial<sup>136</sup>, lo cual muestra la abstracción que el mismo Berlin describía en Marx y el marxismo en general anteriormente. Para ser parte de este movimiento emancipatorio global, tendrán que ser convertidos. La condición original de la burguesía es lograr someter a éstos dentro de su modo de producción. La única posibilidad de su liberación la encontraremos bajo su proletarianización, ya que es el proletario el que suprimiendo la propiedad privada y la competencia, el que eliminará las diferencias de clase.

Pero el esclavo de ayer, dando cuenta de su pasada condición, no le es fácil justificar nuevas condiciones de esclavitud. El principio del cual se valen, es el de referir a las entidades periféricas como entidades no humanas. El hombre americano en cuanto solamente semejante no es lo suficientemente evolucionado para ser considerado un igual. Son entes que parecen ser hombres. Lo que más puede aceptarse es que son posibilidad, cosa que depende el veredicto y examen realizados por el hombre occidental. Se acepta entonces que son parte del Espíritu, aunque sea en su forma menos perceptible y primitiva. El Espíritu se desdobra por medio de la conciencia humana, suceso "imperceptible" en el "nuevo mundo", que demuestra su existencia como entes resistentes al Espíritu.

El sentido del "descubrimiento" parece significar un hombre que "escarba" sobre la tierra hasta encontrarse con algo similar, distinto y no igual. Para este caso el verbo *descubrir* no describe la acción de un mal nombrado "encuentro", sino al develamiento de las propiedades y la esencia del llamado nuevo mundo, que es tal porque el Espíritu en él no ha evolucionado. Todos los hombres son iguales por la razón. Es su ingenio, su capacidad de ser artífice, lo que señala el significado de la identidad humana. Fuera de Europa, estas cualidades son expresiones apenas perceptibles en comparación con el perfeccionamiento de la técnica que posee el hombre occidental. Tanto para Marx, como para Hegel, lo mejor que pudo pasar a los hombres del "mundo nuevo" es su conquista. Al igual que el concepto

<sup>136</sup> Berlin, Isaiah, *op. cit.*, p. 438.

descubrimiento, que tiene una doble significación y acepción, conquista plantearla aquí, más que una condición donde unos hombres dominan sobre otros, una forma en como ciertos pseudohombres son incorporados a la civilización y a la identidad humana. El sufrimiento es el costo por pertenecer a la humanidad; la dominación, en su supuesto positivo, es la fuerza que despertará el ingenio y la creatividad que estos hombres no poseen y que por tanto los hará libres. El propio hecho de la conquista y la facilidad con la que el hombre europeo se impuso, es el mejor síntoma de su superioridad y justificación de su mandato.

La occidentalización del mundo es una necesidad dentro de la continuidad dialéctica. La humanidad no será libre mientras no lo sean todos sus miembros. El Espíritu no se realiza si la humanidad como conjunto no se dirige al mismo fin. Ésta es la filosofía de la historia que el europeo se ha formulado para explicar su desarrollo y que al mismo tiempo funciona como violencia epistémica para otros pueblos y otras culturas. Es ésta la forma discursiva bajo la cual la cultura europea se universaliza. Ya sea en Hegel o en Marx, el punto de partida y culminación de toda historia es Occidente; un proyecto que tiene como contenido básico de su desarrollo la dialéctica dependencia-liberación.

El pensamiento dialéctico establece así una imagen de la humanidad en continuo proceso de autocreación, con actores que emergen desde el pasado mediante un mecanismo de oposición y transformación. Lo que diría la crítica es que la imaginación dialéctica conlleva una carga teleológica e homogeneizadora: un impulso hacia delante orientado a la resolución de la contradicción social y una ambición unificadora de lo real. El cambio histórico no se presenta entonces a partir del ascenso de un actor social, sino a partir de la consecuencia de la lucha eterna entre amos y esclavos<sup>137</sup>.

### **1.3 El proyecto cristiano-occidental**

Lo primero que se presenta a los ojos del colonizador, es la disyuntiva de saber y definir aquello con lo que se ha encontrado; saber si las entidades “descubiertas”, semejantes, son hombres o solamente parte de la geografía encontrada. El hombre europeo, que bajo la autocomprensión ha develado el sentido de su historia, no ha sabido reconocer la diversidad histórica, humana y cultural, sino en función de su propia identificación (como hemos ensayado en este trabajo al dar seguimiento a la interpretación dialéctica de la

---

<sup>137</sup> Poster, Mark. *op. cit.* p. 87-93.

historia en Hegel y Marx). La *diferencia* tiene sentido en función de resolver la "unidad". Toda historia, vista desde Europa, es descifrada dentro de un continuo desenvolvimiento racional, sin contradicción ni negación donde si bien hay cabida para la diversidad, ésta solamente puede funcionar cuando es incorporada en el sistema universal de valores.

La multiplicidad y la variedad de los ámbitos en que se mueve [el espíritu] significan tan sólo el despliegue y el desarrollo completos de una fuerza por esencia homogénea y unitariamente uniformadora. Cuando el siglo XVIII quiere designar esta fuerza, cuando pretende condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo *razón*. [...] El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas<sup>138</sup>.

Desde el punto de vista ontológico, el mundo tiende a la unidad, siendo el problema para el filósofo de la historia (universal) explicar el mundo en función de esa tendencia unificadora. Así, comenzamos este capítulo trabajando sobre los metadiscursos de Hegel y Marx, fieles herederos de la racionalidad moderna que logran desarrollar un conocimiento que igual recoge los valores humanistas de la ilustración, que la añeja tradición dialéctica que explica el origen y el desarrollo del movimiento del *ser* y la historia. A continuación, con el mismo ánimo crítico, veremos lo que conformará de manera precisa la herencia conflictiva en América partiendo de lo que Zea define, a grandes rasgos, como el proyecto cristiano-occidental: el proyecto ibero, católico, y el anglosajón, de raíz principalmente puritano-protestante.

### 1.3.1 El proyecto ibero.

Para el proyecto ibero-cristiano, de raíz católica y aristotélica, no parece haber problemas para reconocer la humanidad de los hombres "descubiertos". El problema que se presentaba al misionero ibero, era cómo hacer brotar esa humanidad apenas "perceptible" en los indígenas. A diferencia de la colonización anglosajona, en la América hispana el mestizaje ha permitido una composición racial que no es la del hombre europeo con su igual, sino la del heredero español con el hombre nativo, permisible en medida que la intención del ibero no era hacer desaparecer al indígena, sino salvar su alma. El proyecto ibero legitima su expansión, partiendo de la idea de hacer que la Palabra llegase a todo lugar.

---

<sup>138</sup> Cassirer, Ernest. *op. cit.* p. 20

Los hombres americanos tenían alma, según se percibía, pero ésta se encontraba apresada en una forma humana deformada o primitiva. La incorporación -conversión- de estos hombres, permitirá liberar su alma de esa "prisión". El ibero se convierte en guía del espíritu, en voz del destino para los nuevos pueblos y en realización de la humanidad perdida, pues es precisamente él, que ha alcanzado conciencia de sí y su propia humanidad, que ha sabido interpretar la Palabra, quien puede asumir tal vocación salvífica. La conquista encuentra su legitimación bajo un doble sentido: el dominio del indígena no era un simple acto de poder, sino un acto permisible para realizar la humanidad, tanto la propia como la ajena. El indígena no es un subordinado, sino un "encomendado" al que es menester enseñar y educar para que se dé cuenta de su posible libertad. En este sentido, la conquista y colonización de América, aparecen como espacio de salvación del alma y quedan marcadas, en principio, por una función pedagógica.

A partir de una interpretación dialéctica de la historia, hemos visto que la afirmación del propia *ser*, del *ser ente*, se da participando -negando- en la definición del *otro*. Este último participa en la conciencia porque por medio de él, ésta se reconoce. En su trayectoria, los pueblos europeos comprenden que su pasado no es producto de una composición espontánea, sino que al dominar y esclavizar hacen suya la cultura de los dominados. Negar en el sentido hegeliano, "no significa eliminar, dejar fuera, sino conservar, asimilar"<sup>139</sup>, quedarse con "algo". Pero Zea nos muestra que en el caso de América, los conquistadores "negaron" en un sentido literal haciendo del *otro* un *ser-medio*; instrumento. La afirmación del *yo* como sujeto, sólo es posible explicarlo mediante la subalternización dialéctica de las conciencias. Pero aún subordinando al *otro*, este último queda como parte del desarrollo del dominador. En el caso de América, los europeos impusieron su cultura sin asimilar la de los dominados. Para los europeos no había nada que asimilar en una "cultura demoníaca"; el *otro* americano queda reducido a mero instrumento y no forma parte de la historia como el *otro* europeo, que habiendo sido dominado subsiste al interior de la historia, no al margen. La imposición tiene como misión extirpar la cultura indígena, evitando la contaminación de la propia. "La conquista ibera buscó la absorción total del indígena; pero buscó al mismo tiempo, enterrar la cultura que éste poseía. Se quiso evitar la contaminación de la cultura cristiana"<sup>140</sup>, por lo que la participación de las conciencias no se da dialécticamente, sino que tiene como signo principal la eliminación de aquello que autentificaba las culturas nativas.

<sup>139</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 105

<sup>140</sup> *Idem*.



Para Zea, este punto es de radical importancia, ya que es en esas conformaciones culturales dinámicas, donde al no poder eliminar las culturas nativas y al mostrarlas como algo inferior, harán que los hombres americanos vivan en una constante autonegación, al considerar lo propio como algo ajeno y extraño. Desde otra zona del discurso, esto podría leerse (reconstructivamente) como el hecho que permitió la sobrevivencia de lo indígena en una mestización cultural no planeada por el ibero. Es, más bien, lo indígena lo que logra sobreponerse a la intención primaria del exterminio de sus tradiciones, imaginarios sociales y su cultura. Esta perspectiva es la que funciona, para los críticos, como modelo cultural hegemónico que al plantear la historia en términos de mestización legítima las prácticas coloniales y neocoloniales: el rescate de "lo nuestro" desde la doble herencia del latinoamericano, que tiende fácilmente a crear imaginariamente un *ethos* permanente y definitivo. Pienso, por el contrario, que este primer nivel reivindicativo hace posible recorrer las diversas expresiones que conforman eso que se ha llamado "lo nuestro", haciendo de la historia un espacio para la utopía desde la cual debería comenzarse por hablar de ella en términos "propios".

Pero la primera oleada colonizadora, que ha quedado legitimada dentro del discurso universalista y providencial de la filosofía de la historia europea, tiene sus antecedentes en la fundamentación ontológica de la esclavitud en Aristóteles, y en lo que Zea denomina "el proyecto compulsor de Sepúlveda"<sup>141</sup> en contraposición a las tesis humanistas lascasianas.

Aristóteles escribía que algunos seres están destinados a obedecer y otros a mandar. Los hombres son de naturalezas diversas, así, aunque hombres, no todos poseen las mismas cualidades<sup>142</sup>. El hombre ordena todo lo dispuesto; es su misión dar sentido al mundo. Parte de su labor, al dar orden a las cosas, es dar a cada cuerpo su lugar en el orden natural, entre los cuales encontramos a los mismos hombres que no nacieron con las mismas cualidades. Así, el antecedente más viejo de esta ordenación natural no la encontramos en los ilustrados o en Hegel, sino en Aristóteles, quien define que parte de las relaciones humanas están determinada por formas verticales de dominio. Así, desde Aristóteles, podemos leer que son aquellos hombres, considerados como formas más cercanas a la *natura*, los que quedan a merced de aquellos otros<sup>143</sup> que han logrado

<sup>141</sup> *Ibid.* p. 115

<sup>142</sup> Aristóteles. *La política*. Espasa-Calpe. México, 1984. p. 27

<sup>143</sup> Vale la pena decir, que desde lo que se ha definido como la barbarie, lo "otro" lo compone la fuerza colonizadora. Es esta periferización, esta reivindicación de lo "bárbaro", lo que los dedicados al poscolonialismo y al

dominarla y transformarla. La inferioridad de ciertos hombres se da entonces en cuanto a su similitud con el orden natural, a pesar de que todos los hombres son partes de la naturaleza, aunque por naturaleza, y tal como ella lo es, son diversos. Pero no hay que confundirse: cuando hablamos del esclavo como una entidad más cercana al orden de la naturaleza, planteamos su cercanía como aquella incapacidad de dominar los impulsos de su cuerpo. En este sentido, el orden natural tiene una doble forma de expresión: el del orden natural irracional, instintivo, y aquel donde la sabiduría y la virtud se hacen presentes. Aristóteles nos dice: "entre los instrumentos hay unos que son inanimados y otros que son vivos"<sup>144</sup>, y el esclavo pertenece a la segunda categoría, porque puede ser identificado más con la instrumentalidad que con la sabiduría del virtuoso.

Y es el hombre virtuoso, el que tiene la capacidad de comprender esta dinámica, el que está destinado a mandar. El esclavo es el que puede "hacer", trabajar, que no posee la virtud (*areté*) para este hacer y trabajar, es decir, que tiene técnica (*tecné*) pero no sabe cómo la adquirió, por lo que tiene que ser mandado a "hacer". A diferencia de Hegel, en Aristóteles el hombre libre, el que manda, sabe mandar y sabe hacer lo que manda al esclavo<sup>145</sup>, es decir que su virtud consiste en dar unidad al cuerpo y al alma. El esclavo queda definido por ser un hombre, sí, pero que no ha alcanzado la armonía que el virtuoso ha desarrollado.

¿Qué era entonces el esclavo? [...] un hombre en el cual lo natural, lo corporal, era más poderoso que lo racional [...] de allí su inferioridad frente a los hombres en los cuales lo racional es predominante. [...] Tal es la condición de todos aquellos a quienes el empleo de las fuerzas corporales es mejor y único partido que pueden sacar de su ser<sup>146</sup>.

Para Aristóteles, es la misma naturaleza la que ha definido estas distinciones entre hombre libre y esclavo. Al igual que en el Espíritu de Hegel, el orden del universo en Aristóteles se sirve de esta taxonomización para conseguir sus metas<sup>147</sup>. Es necesario el trabajo físico para que el hombre al cual sirve pueda desplegar su virtud en la actividad social. El hombre libre, al igual que el señor en Hegel, necesita del esclavo para poder pensar y legislar. Lo

---

posmodernismo significa la continuación del marco epistemológico colonial. Es este marco lo que tiene que ser superado.

<sup>144</sup> Aristóteles. *op. cit.* p 27

<sup>145</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 110

<sup>146</sup> *Ibid.* 109

<sup>147</sup> Aristóteles. *op. cit.* p. 27-28.

justo así, es que el esclavo siga su naturaleza subordinada, lo cual es el beneficio del *todo* y no solamente de la *parte*<sup>148</sup>.

Todos los hombres poseen razón, pero no todos son concientes de su acción, de su hacer. El esclavo no es una bestia, pero no está facultado para comprender su hacer; "está absolutamente privado de su voluntad"<sup>149</sup>. Los que mandan lo hacen porque han dominado al cuerpo y la "bestia"<sup>150</sup> por medio de la razón, lo cual nos lleva a pensar, al igual que en Hegel, que es aquel que ha logrado perfeccionar la técnica el que está obligado a mandar, es decir, a instrumentar la fuerza de trabajo en función del propio beneficio en nombre de la humanidad. Obligar a lo que queda de natural en nosotros, y por ende a la naturaleza, es sinónimo de una voluntad no inherente a todos.

Por lo pronto, el ser vivo se compone de un alma y de un cuerpo, hechos naturalmente aquella para mandar y éste para obedecer [...] En los hombres corrompidos, o dispuestos a serlo, el cuerpo parece dominar a veces como soberano sobre el alma, precisamente porque su desenvolvimiento irregular es contrario a la naturaleza [...] Uno es el señor, no porque sepa mandar, sino porque tiene cierta naturaleza; y por distinciones semejantes es uno esclavo o libre [...] Saber emplear esclavos es la ciencia del señor, que lo es, no tanto porque posee esclavos, tanto porque se sirve de ellos [...] El alma manda al cuerpo como el dueño a su esclavo<sup>151</sup>.

El ibero piensa igual del nativo: el alma está presa en el cuerpo —decíamos. La diferencia del ibero, en relación con Aristóteles, consiste en el sentido pedagógico de su misión histórica, es decir, la capacidad que tiene el hombre de enseñar a otros hombres el camino a la libertad. El alma de los hombres subordinados tiene que ser liberada, pues más allá del yugo político está el yugo natural. El *logos* es natural a todos, por lo que "el logos pagano será sustituido por el logos cristiano"<sup>152</sup>. Al igual que todo proyecto imperial que presume su humanismo, tal vez por la mediación aristotélica del cristianismo católico, el ibero se mueve en un horizonte dialéctico, tanto como el que conocemos propiamente como occidental: entre Aristóteles y la conformación imperial europea que llega hasta Sepúlveda por la vía ibera, ha mediado un largo proceso donde los "bárbaros" han destruido el orden político y social grecolatino para dar lugar a nuevas formas de autoconciencia. Lo que dice la historia, desde la perspectiva europea, es que el esclavo entonces puede aprender el *logos*, y el que

<sup>148</sup> *Ibid.* 29.

<sup>149</sup> *Ibid.* p. 40

<sup>150</sup> Gerbi, Antonello. *op. cit.* p. 87

<sup>151</sup> Aristóteles. *op. cit.* p. 27, 30.

<sup>152</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 115

Hegel, los ilustrados y el imperio Español sean los que hablen ahora de esa marcha de la conciencia lo muestra; estos son los bárbaros que han aprendido a hablar.

La disyuntiva del ibero con respecto al nativo tendrá otro horizonte para no aceptar esta naturalidad histórica e imponer su dominio: ésta es "si tendrá que considerarlos [a los indígenas] como semejantes o, por el contrario, como entes ajenos a lo que se considera propiamente humano"<sup>153</sup>. Se aceptará que todos los hombres son iguales en cuanto poseen alma, pero no todos la lucen. La encomienda del ibero será rescatar el alma de los indígenas "para que sus poseedores puedan llegar a ser parte del orden propio de los que poseen tales almas"<sup>154</sup>. Es la dignificación del alma indígena la forma como se legitimará su genocidio físico y cultural: salvar su alma no significa autentificarla, sino incorporarla a aquello que se define como propiamente humano. La libertad, valor por excelencia de todo sistema filosófico, aparece como un valor restringido y restrictivo: hasta que el alma de los indígenas no pueda observarse según su similitud con la verdad espiritual, seguirán siendo tratados como carentes de la misma.

Partimos entonces del supuesto de que la supremacía del hombre ibero sobre el nativo no está fundamentada en un orden natural, sino cultural<sup>155</sup>. Físicamente los indígenas se asemejan; lo que los hacía distintos eran sus costumbres. Desde este nivel, ya no se podría hablar de bárbaros en su sentido clásico; en su sentido moderno (ibero, si es que puede haber tal consideración) lo que determina la inferioridad de los pueblos no es una determinación natural, sino su evolución histórica: la ignorancia del orden universal (cristiano) que rige y debe regir al mundo. Son bárbaros no por su capacidad cognitiva, sino porque sus costumbres no coinciden con las del mundo cristiano, y esto es lo que los sitúa fuera de la ley natural pues lo imperfecto, lo accidental, domina lo simple y lo perfecto.

[Los Indígenas] no saben lo que es la ley, ni que es derecho; y no sabiéndolo no pueden respetar la una ni el otro. La una y el otro han de serles impuestos, para su propio bien, por quienes tienen conocimiento de los mismos<sup>156</sup>.

<sup>153</sup> *Ibid.* p. 116.

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 116.

<sup>155</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. F.C.E. México, 1996. p. 100-101.

Zea expresa lo anterior para mostrar cómo Sepúlveda, en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, legitimará la expansión y dominio sobre los indígenas, partiendo de la supuesta superioridad de la cultura hispana tanto "en religiosidad como sentimientos humanitarios"<sup>157</sup>. La cita más arriba expresa la legitimidad de la conquista en función de que el indígena no posee ciencia y escritura. El indígena es bárbaro, en el sentido ahora sí clásico; es semihumano y carente de virtud; al igual que en Aristóteles, esclavo por naturaleza<sup>158</sup>. La conquista será el medio a través del cual los conquistados pasarán a ser parte de la verdadera comunidad de hombres, es decir, la forma en como accederán al *Logos* universal<sup>159</sup>. El "humanitarismo" cristiano de Sepúlveda, y tantos como él, permitió que "los indios [no fuesen] destruidos, porque Dios ha encomendado a la gran nación española incorporar a tales descarriados al orden del que ella es expresión. Su misión es hacer de tales homúnculos hombres de bien"<sup>160</sup>.

El Espíritu de Hegel es, para Sepúlveda, Dios mismo, quien ha permitido el encuentro y conquista de tales hombres y que justifica su servidumbre<sup>161</sup>. La conquista es el medio de incorporación de los hombres a la Palabra. Las riquezas generadas serán vistas como "compensaciones bien otorgadas a los hombres que tanto harán por la salvación de estos pobres hombres"<sup>162</sup>; nos dice Zea citando a Sepúlveda. El conquistador no cumple sino con la voluntad de la Providencia; los otros pobres hombres deben trabajar para quienes han asumido la labor de su salvación. El derecho de los encomenderos será servirse de los encomendados mientras los primeros salvan el alma de los segundos. De hecho, el valor de la riqueza es "secundario", tan sólo un útil que sirve al reino en su misión de "enseñar la virtud, la humanidad y la verdadera religión"<sup>163</sup>.

¿Qué mejor cosa pudo suceder a los bárbaros más conveniente que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los ha de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto puedan serlo;

<sup>156</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 117

<sup>157</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de, *op. cit.* p. 101

<sup>158</sup> Gerbi, Antonello. *op. cit.* p. 90. Aunque bien esto representa una contradicción en Sepúlveda, ya que su posición inicial no estaba relacionada con el aspecto natural, sino cultural como muy bien lo apunta Gerbi. Sepúlveda llega incluso a negar que los indígenas la fortaleza física de los indígenas como esclavos.

<sup>159</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de, *op. cit.* p. 141-145.

<sup>160</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 120.

<sup>161</sup> Gerbi, Antonello. *op. cit.* p. 91.

<sup>162</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 124.

<sup>163</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de, *op. cit.* p. 135.

de torpes y libidinosos, Improbos y herniados, de impios y siervos del demonio, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?<sup>164</sup>

Así, el discurso cristiano seguirá el orden aristotélico de la ley natural: por inercia imitativa los hombres serán libres en medida que sigan la guía superior<sup>165</sup>. Quien habla así es el padre de las Casas, quien a pesar de su sentido humanista y su defensa del indígena no puede dejar de observar la necesidad de convertir al pagano. Los indígenas, que poseen razón y por tanto aprendizaje, por medio de estos elementos que los hacen humanos podrán seguir a la verdadera religión. La misión, en este caso, será acercar la religión y la cultura al indígena que, por su propia experiencia, decidirá ser salvado<sup>166</sup>. Aún el humanismo del padre las Casas opera bajo un centro cultural establecido, donde la "comprensión" de lo *otro* no significa su aceptación como tal. A pesar de evidenciar la violencia, el indígena termina por ser caracterizado como una entidad inocente y abierta a las posibilidades que le abre el mundo cristiano. Antonello Gerbi detalla adecuadamente esta apreciación sobre Las Casas. No se critica el valor humanista de Las Casas, sino el cómo sus argumentos serán recuperados en la construcción ilustrada en torno a la dualidad civilización-barbarie, donde la "imagen" que se da sobre el indio cambia de discurso en discurso, pero todas funcionan como centro legitimador de la dominación.<sup>167</sup>

Con la impetuosa imprudencia tan característica de él, empeñado como está en salvar la libertad legal de los indios, rebaja y vilipendia sus capacidades físicas". El buenísimo Las Casas no imaginaba que sus cándidas apologías del miserable, débil, lánguido e inocente indio se resolverían, al cabo de dos siglos, en "pruebas" de la corrompida y degenerada naturaleza de los americanos<sup>168</sup>.

De cualquier manera, ya sea por el antecedente aristotélico o la disertación de Ginés de Sepúlveda, la violencia está históricamente legitimada por el orden natural, que es el predominio de lo perfecto sobre lo imperfecto. El orden de la política debe ser similar al del universo; el alma debe dominar sobre el cuerpo y las costumbres superiores sobre las consideradas inferiores. Es la naturaleza o el Creador quien lo ha formulado así, no el

<sup>164</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>165</sup> Las Casas, Bartolomé de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. F.C.E. México, 1975. p. 209

<sup>166</sup> *Ibid.* p. 13-21.

<sup>167</sup> Zea no estaría de acuerdo con la apreciación de Gerbi en torno a Las Casas, pero sí pienso que es su propia metodología lo que permite levantar dicha crítica en el caso de mi trabajo. En este punto me encuentro más cerca de Gerbi que de Leopoldo Zea.

<sup>168</sup> Gerbi, Antonello. *op. cit.* p. 92.

hombre. El hombre europeo es así el Hombre natural; el que respeta y sigue las leyes de lo universal. Debajo, en la escala humana, existen toda clase de hombre carentes de virtud y cultura. La guerra es la forma como el hombre inferior será incorporado y obligado a respetar la ley. Los "hombrecillos" de los que nos habla Sepúlveda, de resistirse, podrán "ser compelidos por las armas a su aceptación"<sup>169</sup>. La terquedad de estos "pseudohombres" no es sino un aliciente para el ibero en el cumplimiento de su misión divina.

Por muchas causas, pues, muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de la naturaleza y a ellos han de serles todavía más provechoso que a los españoles [...]<sup>170</sup>.

### 1.3.2 El proyecto occidental: la segunda oleada colonizadora

Otra será la posición que anima la segunda oleada colonizadora. Este hombre, que Zea define como propiamente occidental, se concibe como amo y señor de la naturaleza. Así, si la relación del hombre ibero con el preamericano parte de su herencia cristiano-aristotélica, el occidental partirá de la conformación puritana emprendida por la renovación ética protestante.

Para "Occidente", no se puede imponer la esclavitud sin que esto implique una autonegación y contradicción. La respuesta no tendrá una pedagogía humanista, sino cerrar los ojos para negar la humanidad de aquellas entidades con las que "tropezaron". No existen otros hombres; no hay esclavos, sino útiles, "objetos" dispuestos por la Providencia para ser explotados; fuerza de trabajo al servicio del Hombre capaz de hacer producir la tierra, que es finalmente lo que garantiza el libre desenvolvimiento de la vida. Anular al *otro*, que no es "propiamente humano", permite utilizarlo como parte de la naturaleza, al mismo tiempo que lo elimina como competencia. Eso *otro* es parte de la geografía y no hay ley o derecho que lo proteja; es parte de las *herramientas* con las que el hombre manipula la naturaleza. Más allá: no se plantea siquiera la incógnita de cómo relacionarse con esos otros que parecen hombres, sino con "cosas". Su uso, su conversión en "cosa", no involucra algún conflicto humanitario. Exprimir la humanidad de *otro*, no es sino aprovechar el mundo natural.

<sup>169</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 121.

<sup>170</sup> Sepúlveda, Juan Gines de. *op cit.* p. 135.

La misión de Occidente<sup>171</sup> no es, como en el caso del **ibero**, **salvar** almas: la humanidad es algo natural que no se puede encomendar a nadie porque lo humano es concreto e intransmisible. Empero, si tal "cosa" es humana, tendrá que demostrarlo y afirmarlo basándose en el paradigma del hombre universal, el hasta ese momento occidental. La expansión del dominio es lo realmente natural e histórico; la universalización de la explotación, definirían Hegel y Marx, es la forma como el ser, la conciencia y el hombre evolucionan en la historia. De ser estos entes, los **indígenas**, hombres, tendrán que mostrarlo enfrentándose a su dominador.

La nueva expansión no respondía ya a las motivaciones **de la primera**. Los hombres que la realizaban, no estaban precedidos por ideal colectivo alguno. No se sentían conquistadores, simplemente colonizadores que se establecían en estas **tierras**, para estimular el comercio y los negocios que irradiaban lo que sería el centro del nuevo imperio<sup>172</sup>.

Y no venían precedidos de ideal colectivo porque su **propia** comunidad en la vieja Europa les había fallado. Venían huyendo de la intolerancia. El **nuevo mundo** serviría para cumplir el sueño que querían para Europa. Paradójicamente, **cualquier** cosa que evitase su conclusión, es decir, lograr un "mundo libre", sería **eliminado**. Los peregrinos en Norteamérica no estaban preocupados por las entidades **humanas** que encontraban a su paso. Si tenían o no alma era secundario; no era algo en lo que tenían que empeñarse en demostrar. No eran buenos ni malos, eran simplemente **útiles** o estorbos para su meta. Los originarios y verdaderos dueños de las tierras estaban **destinados** al exterminio. La misión del puritano arribado del *Mayflower*, no era incorporar o **entender** a nadie: "Dios habla a través del hombre, y habla por los frutos que éste es **capaz** de hacer producir a la naturaleza"<sup>173</sup>. Ésta era su filosofía.

Así, los peregrinos no entendían cómo la tierra "**descubierta**" podía permanecer tan ociosa, cuando la misión del hombre es hacerla producir. Las **nuevas** tierras representaban la promesa de construcción de un nuevo orden. No se **trata de** conservar o asimilar su pasado, sino de crear un nuevo mundo. Su problema **no era** liberar a los hombres que vivían en esas tierras, sino liberar a la misma tierra **de la** gente que la habitaba. Los ilustrados, según Duchet, a pesar de su anticolonialismo, **partían** de un principio similar:

<sup>171</sup> Cabe aclarar que "Occidente", desde la crítica de Zea, es el Occidente **moderno**-europeo. Occidente para Zea, como veremos en el último capítulo es un espacio en construcción.

<sup>172</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 134.

<sup>173</sup> *Ibid.* p. 135.



para estos "humanitarismo y economía política [...] no son sino la misma cosa"<sup>174</sup>. Los ilustrados también pugnaban por la realización de un nuevo orden teniendo como base la noción de libertad. El colonialismo era un freno para la expansión del mercado moderno, pero en el fondo subsiste la idea de que el trabajo indígena tendría que ser un trabajo subordinado y administrado por el hombre civilizado. El problema del colonialismo es que no hacía de la fuerza laboral un trabajo rentable resultando ser un desperdicio de capital. Pero el "esclavo", al final, sigue siendo torpe, perezoso, inepto y mal intencionado, porque carece de interés en perfeccionar su inteligencia. El esclavo se encuentra por esto en constante guerra contra la civilización representada en el amo y el esclavo, es la incorporación plena del segundo en la mentalidad del primero, pero para lograr esto habrá que pasar un largo proceso de enseñanza de las sociedades en estado natural.

Y será, como hemos visto, en este caso la capacidad de hacer producir y generar riqueza, es decir, la *técnica*, lo que definirá lo que es plenamente humano. Es el *ingenio*, el *uso de la razón*, lo que marca la diferencia y la superioridad de unos hombres sobre otros. La capacidad técnica que se vea reflejada directamente en hacer producir la tierra; en la capacidad para el trabajo fecundo. Aquí ya no es solamente el que *sabe hacer* y *cómo hacer*, sino lo que *hace*, solamente, el "verdadero hombre". Finalmente, es mediante el trabajo y la riqueza como se honra a Dios.

El proyecto puritano no buscará entonces la inclusión de pueblos y sociedades. Estos, bajo su ética, representarían más un competidor que alguien con quien debían convivir. El problema, otra vez, bajo la comprensión dialéctica, no era conservar parte del orden anterior, sino hacer uno nuevo donde evidentemente los nativos "salían sobrando"<sup>176</sup>.

A la América ibera llegará el rudo conquistador, cubierto de acero y armado de espada, alabarda y mosquete. Y junto a él, el evangelizador, el misionero vestido de tosca y lana y portando rosarios y crucifijos. A la América del norte llegará el "pionero", que es, al mismo tiempo, conquistador y colonizador; guerrero y pastor. Mientras en Iberoamérica marchan juntos el colonizador y el evangelizador, en Norteamérica el colonizador es, al mismo tiempo pastor. Éste

<sup>174</sup> Duchet, Michel. *op. cit.* p. 144

<sup>175</sup> *Ibid.* p. 144-145.

<sup>176</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 136.

llevaba en sus manos la espada y la biblia. Era al mismo tiempo, juez y verdugo. Con la biblia juzgaba, con la espada castigaba<sup>177</sup>.

El pionero es iniciador y creador de un nuevo orden. Su Dios ya no es el amoroso mensajero del misionero, sino el "iracundo Jehová bíblico que exige castigar y desarraigar a quienes se opusiesen al bien o lo contaminen"<sup>178</sup>. Al igual que en el libro del Génesis, los hombres nativos aparecen como desterrados, y será el peregrino, el pastor, que no responde a nadie sino a su conciencia, el encargado de llevar la ira de Dios. Ese mismo pastor que medita sobre satisfacer a Dios, quien muestra su satisfacción vía el éxito y el triunfo. El hombre es libre y hace lo que quiere; si obra o bien o mal podrá observarse en su bienestar.

El mismo criterio, sobre el libre albedrío, se aplicará a los indígenas. Los hombres son libres y hacen lo que su conciencia les dicta, por lo que su salvación debe ser su propia obra. El hombre es social pero en función de su individualidad y su deseo. No pueden incorporar a nadie que no lo desee. Así, si los indígenas han de convertirse, será por su propia voluntad. "Obligar a otro hombre, a formar parte de una iglesia, a adoptar una religión o una creencia, será negar su libre albedrío, negar lo que hace al hombre un hombre"<sup>179</sup>. Depende de los hombres descubiertos ser parte de "la" sociedad. Dios les hablará o no, y éstos a su vez escucharán o no, pero no es jurisdicción del puritano cambiar la mentalidad de los hombres. Dios habla y el hombre escucha. Todos los hombres son libres e iguales por su razón e inteligencia. Pero este principio libertario terminará por ser fuente de sumisión: el hombre goza de la libertad, pero se da por sentado que Dios ha hablado y el indígena no escucho. Y es esta resistencia a escuchar el llamado, un defecto natural, una sordera, lo que marque la muerte del indígena. "En nombre de la libertad, del libre examen y del libre albedrío, el puritano, destruirá, aniquilará y acorralará a los indios [...] El mejor indio –decía Sheridan: es el indio muerto"<sup>180</sup>.

Pero los principios de libertad que enarbolaba el puritano, no siempre se rompieron de una manera tan subterránea. El no escuchar el llamado funcionó en principio, pero muchas veces los valores se rompieron de manera abierta y agresiva. En el fondo los americanos eran hombres, pero en cuanto *otros* no importaba si eran capaces de asimilar la cultura y religión europeas. Simplemente fueron relegados, sometidos y asesinados. Estos *otros*

---

<sup>177</sup> *Ibid.* p. 138.

<sup>178</sup> *Idem.*

<sup>179</sup> *Ibid.* p. 139.

<sup>180</sup> *Ibid.* p. 142.

eran por naturaleza distintos, por lo que no sirven en la construcción de un nuevo orden. Esto es bien ejemplificado por Zea cuando cita el memorial que los pieles rojas cheroquies enviaron en 1835 al congreso de los Estados Unidos. En el memorial se encuentra lo siguiente:

En verdad nuestra causa es la misma causa vuestra. Es la causa de la libertad y la justicia. Se basa en vuestros principios, los cuales hemos aprendido de vosotros mismos; porque nosotros nos gloriamos con considerar a vuestro Washington y a vuestro Jefferson como nuestros grandes maestros... Hemos practicado sus preceptos y el resultado es evidente. La tosquedad del bosque ha hecho lugar a viviendas confortables y campos cultivados... la cultura intelectual, los hábitos industriosos y los gozos de la vida doméstica han reemplazado a la rudeza del estado salvaje. Hemos aprendido también vuestra religión. Hemos leído vuestros libros sagrados. Cientos de nuestra gente han abrazado sus doctrinas, practicando las virtudes que ellas enseñan y fomentando las esperanzas que ellas despiertan [...] nosotros hablamos a los representantes de una nación cristiana; a los amigos de la justicia, a los protectores de los oprimidos. Y nuestras esperanzas reviven y nuestras perspectivas se abrillantan cuando nos damos a meditar. De vuestra sentencia está suspendido nuestro destino, en vuestra benevolencia, en vuestra compasión y en vuestra buena voluntad están depositadas nuestras esperanzas<sup>181</sup>.

No puede haber lenguaje más claro, evidente y emotivo que este ruego. Los indígenas habían "aprendido", se habían "civilizado". Cambiaron tradiciones: su vida nómada por una sedentaria; la recolección por el cultivo; la armonía con la naturaleza por la ganancia. "Los indígenas, pese a todo, habían escuchado el llamado"<sup>182</sup>. No eran sordos, y por el contrario rogaban por ser tratados como iguales; rogaban ser tratados como lo dicen las escrituras y los principios que aprendieron del "hombre blanco". Tal violencia contra una forma de vida no fue suficiente, y a pesar de que mostraron la humanidad que el hombre blanco les exigía, no fueron reconocidos. Su petición de vivir en sus tierras fue rechazada, siendo expulsados y llevados a reservaciones.

Fue inútil el llamado. Andrew Jackson, presidente en turno de los Estados Unidos, rechazaría la petición de los ya civilizados pieles rojas, ordenando su nueva expulsión y su acorralamiento en reservas. Esos indígenas, pese a todo lo que ellos alegaban a su favor, seguían siendo los otros<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> *Ibid* p. 143.

<sup>182</sup> *Idem*.

<sup>183</sup> *Idem*.

Así, el hombre occidental va transformando su mundo y el de otros enarbolando principios libertarios que van siendo alterados una y otra vez; principios que a la luz de los hechos se aplican solamente para lo que los han emitido. Los historia sigue siendo una. Los otros tendrán que seguir justificando su existencia, aunque inútilmente, para que el Hombre les permita seguir viviendo. Da lo mismo en el colonialismo abrumador que en el movimiento crítico de la razón ilustrada, donde la diferencia que lleva a la sumisión del ya americano no se deba a su natural sordera, sino a su biología y su entorno. La construcción sobre la que se representa al indígena será la de barbarie: un ser determinado por su ambiente.

Zea expone muy bien las nuevas formas de legitimación de la violencia a partir del nuevo humanismo, el cual será otra forma de conocimiento que intentará dar luz sobre lo que son los indígenas. Zea medita muy bien sobre esa necesidad del europeo de justificar sus violencias sin que ello implique la negación de sus valores libertarios. El conocimiento, en este caso que versa más sobre el terreno de lo antropológico, sobre lo evolutivo, será una forma legitimadora de la violencia social y cultural cometida.

Los filósofos ilustrados partieron del supuesto estado de inocencia del indígena, misma que el europeo deseaba para sí sin que ello implicase una renuncia a su civilización. Al igual que el peregrino, el ilustrado intentará rehacer el orden del mundo donde no hubiese cabida para la violencia. El bienestar tendría que ser conseguido sin apelar a conversiones o matanzas inútiles. Habría que comprender y aceptar la diversidad cultural, sin embargo eso no evita la emisión de ciertos veredictos que ponen al europeo por encima del resto de los hombres. El respeto por la diversidad, partiendo de su supuesta comprensión, no evitará la violencia cometida por el europeo contra otras culturas.

Observamos en el apartado anterior la construcción hegeliana sobre la historia hecha, donde se propone a la burguesía como sujeto de la historia. La marcha civilizatoria de la racionalidad moderna será animada por el intercambio de productos, por el comercio. Ya no será la humanización providencial la que marca el camino, sino la apropiación y expansión de los mercados, no la guerra la forma como Occidente se propone "acercarse" a otros pueblos. Evidentemente, antes, habrá que contar con construcciones identitarias para comprender dichas diferencias. A la luz del tiempo, esas formas de conocer, comprender y explicar la diferencia, serán las mismas fórmulas en que se levantará el discurso neocolonial.

Todos los hombres son iguales, pero, por razones históricas, circunstanciales, vivían y actuaban de diversa forma. Respetar esas formas diversas de vida, será una de las condiciones que, a sí mismos, se impondrán los continuadores de la colonización europea [...] la forma como deberían acercarse a otros pueblos para obtener su colaboración sin usar violencia alguna<sup>184</sup>.

Pero dicha comprensión tendrá una expresión negativa para los no occidentales. De esta concepción bondadosa de la diversidad histórica, se sigue el registro que marca a las sociedades americanas como primitivas, menos o mal evolucionadas y bárbaras. Serán las relaciones comerciales, entendidas como la búsqueda del supuesto mutuo beneficio y bienestar, que es común tanto en los hombres como en los "salvajes", el punto en que las sociedades lograrán su equilibrio. Las nuevas construcciones, que tienen por motivo la comprensión, girarán en torno a formas desequilibradas y violentas de acceder al mundo. El anticolonialismo de los ilustrados, era una crítica al ejercicio de la violencia. Sin embargo, al naturalizar las relaciones mediadas por el comercio ejercieron, tanto en la práctica como en la teoría, la peor de las violencias.

El ilustrado no se pregunta entonces por el ser de los indios, sino por su civilización. En vez de destruirlos lo indicado es civilizarlos y enseñarles el beneficio de su nueva condición. Es el deber de las sociedades adultas conducir a los pueblos salvajes desde el estado de infancia en el que se encuentran hasta el estado de civilización, que es el suyo<sup>185</sup>. Al igual que el colonialismo, el neocolonialismo tiene una función pedagógica. A pesar de su crítica al modelo ibero, el fondo subsiste una suerte de "misión", salvo que esta ya no está dictada por la providencia, sino por la razón.

La marcha de la barbarie a la civilización es algo que todas las sociedades tienen que pasar, según el espíritu ilustrado. "Todos los pueblos han sido salvajes y todos los pueblos salvajes, abandonando su impulso natural, están destinados a volverse civilizados"<sup>186</sup>. El hombre "civilizado" cree poder transar y comerciar con los "salvajes" sin alterar su desarrollo, o por lo menos eso se propone. Pero en el fondo, lo que subsiste es la categorización de lo bárbaro para aquello que no encuadra en sus moldes. Su rechazo al colonialismo ibero parecía ser más que una subversión del régimen colonial, una pugna por la apropiación de los mercados. Es decir, la defensa de la diversidad histórica y cultural no se proponía alterar el régimen colonial, sino apropiarse de él. El hombre ilustrado no se

<sup>184</sup> *Ibid.* p. 144-145.

<sup>185</sup> Duchet, Michel. *op. cit.* 182, 189.

<sup>186</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 146.

propone renunciar a la colonización, simplemente –como dice Zea- ha encontrado nuevas formas de justificación. El eurocentrismo, ligado al proceso de colonización, rige todo discurso, hasta el más humanista. El discurso, el conocimiento, opera como ideología que ordena y asigna papeles y rangos, aunque pretende reconocer la diversidad. Ésta no funciona sino en medida que le convenga a quien emite el discurso.

Este hombre [el europeo] se dispone a afianzar una nueva forma de colonialismo que [no] necesite ya de la presencia de sus propias tropas. De un orden en el que los nativos de esas tierras aprendan a trabajar y a explotar sus propias riquezas, bajo la gula y el beneficio de los nuevos conductores y señores<sup>187</sup>.

Así, Mercier de la Riviere, Diderot, Rousseau, Buffón, de Paw y demás ilustrados, no tenían en mente el respeto pleno por la diversidad cultural, como bien lo muestra Zea. De hecho, Michel Duchet, en su libro *La antropología y la historia en el siglo de las luces*, nos muestra palpablemente cómo las construcciones discursivas de los letrados en el siglo de las luces tienen como base firme la imagen del bárbaro. Al igual que con los helénicos, bajo nuevos paradigmas, el hombre ilustrado tratará de sobreponerse en otras geografías con base en la supuesta barbarie de otras culturas. La historia, para los letrados, seguirá siendo una. Las dinámicas propias de la economía serán las encargadas de llevar la civilización a la barbarie, más no los ejércitos y la violencia. Sin embargo, la violencia epistémica es algo evidente. La idea del “buen salvaje”, que tanto defendió Rousseau, se convertiría a lo largo de los años en una caracterización que continuarían los letrados americanos para su planeación política. El conflicto civilización-barbarie, que encontramos en la dualidad centro-periferia, se convertiría en un asunto interno, como veremos más adelante.

Se sigue de esto que todos los textos en que se han fundado quienes han hablado del anticolonialismo y el antiesclavismo de los filósofos deben ser, de hecho, considerados como la expresión de una política neocolonialista que sirve a los intereses de la burguesía metropolitana y encuentra en la fracción “ilustrada” de la opinión un apoyo inmediato<sup>188</sup>.

Así, las construcciones hechas en la interpretación histórica que tienen como base la antinomia civilización-barbarie, son tentaciones que se permitieron los ilustrados para reinventar la historia, es decir, la suya y la de los otros, que ya no será la de los relatos de la conquista, sino la de los datos proporcionados por la historia natural. Como dice Todorov,

---

<sup>187</sup> *Ibid.* p. 156.

<sup>188</sup> Duchet, Michel. *op. cit.* p. 141.

de lo físico se sigue lo moral<sup>189</sup>. Es la diferencia física la que determina la diferencia natural. El ilustrado no buscara la coexistencia de los dos ámbitos, sino la subordinación de una sobre la otra, ya que lo físico, o su predominancia, al igual que en Aristóteles, es sinónimo de retraso histórico. La noción, por poner un ejemplo, del "buen salvaje", que intenta ser hasta reivindicativa, parece ser la forma más violenta de describir un mundo.

Será éste el nuevo terreno donde se sitúe la disputa del nuevo mundo frente a aquel viejo construido por la ideología colonial. La historia del salvaje es la historia de la lucha del hombre contra la naturaleza y la civilización la respuesta al ruego. Al igual que en Hegel, es la expansión del comercio el golpe mortal a la conocido como barbarie, que tiene que sucumbir en medida que la civilización sea acercada. La historia, diversa, sólo lo es en función de la unidad. Lo diverso debe sostenerse en esa base, de lo contrario su destino es perecer.

---

<sup>189</sup> Todorov, Tzvetan. *op. cit.* p. 117.





## Capítulo 2

### Filosofar desde la barbarie: filosofía y circunstancia

Leopoldo Zea, en su *Discurso desde la marginación y la barbarie*, nos plantea que es el hombre de carne y hueso, el hombre concreto, el protagonista de la historia. Pero no es aquel sujeto cartesiano que resuelve su existencia a partir de lo abstracto, sino el ente situado en la complejidad histórica y social del sujeto comunicativo y concreto. La herencia dialéctica se presenta en Zea, representando un sujeto que problematiza en torno a su circunstancia, donde se encuentra con otros sujetos que le son diversos y semejantes.

En ese sentido, es posible hablar de un rompimiento epistemológico de Zea con dicha herencia, que se puede observar a partir del concepto "toma de conciencia", donde la conciencia como tal es concreta, particular y diferenciada, situada en un entorno histórico igualmente concreto. Lo verdadero de la conciencia es que ésta, en abstracto, es asimétrica. El conflicto, como hemos visto hasta ahora, es necesario para que perdure como diversidad. La diferencia en el pensamiento dialéctico de Zea, consiste en reconocer que si bien lo natural a la conciencia es el conflicto, éste debe sostenerse en la dialogicidad y no la imposición autoritaria de una voluntad sobre otra. Para Zea, la conciencia es la posibilidad de una participación distinta con lo *otro*; conciliación y tolerancia en la complejidad

El *logos* de la "civilización", según nuestro autor, es la toma de conciencia que da cuenta de la relación con otras conciencias, con sus semejantes, pero que hace de ésta la única y exclusiva posibilidad de existir. Las particularidades, según el modelo universal, son sacrificables a partir del beneficio del *todo*. No se trata siquiera del entorno considerado como un *todo* para las particularidades, sino de un entorno universalizado que somete particularidades semejantes.

En el plano cultural, esto conduce a políticas agresivas en las cuales se desconoce que el beneficio del *todo* no puede ser justo si no satisface todas las particularidades, aún las que parecen "tan sólo *semejantes* y *lejanas*. Estas últimas, las particulares y extrañas, "descubiertas", "iniciadas" en la cultura, consideradas desde una *dialéctica negativa* otras semejantes pero no iguales, son entidades inconscientes; regiones todavía "bárbaras" en el proceso de la conciencia. Parte del *todo*, pero en condición subordinada, no como participantes de la circunstancia humana.

Estos *otros* no son parte del *todo* porque éste les pertenezca, sino porque son sumados para pertenecer a él: el *todo* se impone y se "adquiere" cuando éste arriba barriendo todo síntoma de barbarie. La misión de aquellos que han cobrado conciencia del *todo*, será la de ordenar el mundo y su vitalidad en función de la racionalidad superior como de la propia humanidad. Como vimos en el capítulo anterior, el *todo*, el Espíritu, el *logos*, necesita del hombre para desarrollarse; el medio es la conciencia del Hombre que ha comprendido esa necesaria relación entre la razón suprema y la razón humana. El *todo*, el Espíritu, ordena teniendo como brazo aliado a ciertos hombres, pueblos y culturas, aquellos que siguen una línea ascendente en la historia que va de la barbarie a la civilización.

Como vemos, el gran sistema (relato) de pensamiento moderno-europeo, descansa sobre el presupuesto metafísico de la razón suprema, el Espíritu o un *todo* que mueve los hilos del destino. Para Zea, la filosofía latinoamericana debe gran parte de su herencia a este gran sistema. El problema estriba en si existe la posibilidad de romper con esa rígida estructura donde todo tiene sentido sólo a partir de ese marco, ya que Zea, hasta el momento, ha demostrado con validez que es esta dialéctica la que ciertos hombres y pueblos han usado para imponer su dominio, lo que por otro lado no niega la capacidad de recuperar sus contenidos para producir cultura que autentifique a sus víctimas, reformando esta dialéctica que tiene como base formas negativas de conocer lo *otro* y sin la necesidad de formular una *otredad* que se contraponga al *logos* hegemónico. No se trata de *reinventar* la historia y la cultura, sino *revalorizarlas* y reinterpretarlas desde un horizonte distinto que muestre el conflicto comunicándolo y manteniéndolo dialógico y solidariamente.

Las supuestas marginación y barbarie no son sino expresiones de peculiaridades propias de todos los hombres. En este sentido, todo discurso lo es de una cierta expresión peculiar de humanidad, peculiaridad que no anula sino que afirma su humanidad. Discurso así desde una

forma peculiar de hombres que tiene su origen en la incapacidad del hombre para entender al hombre. Y esta igualdad no se deriva de que un hombre o un pueblo pueda ser o no copia fiel de otro, sino de su propia peculiaridad. Esto es, un hombre, o un pueblo, es semejante a otros por ser como ellos, distinto, diverso. Diversidad que lejos de hacer a los hombres individuos más o menos hombres, les hace semejantes. Todo hombre, o pueblo, se asemeja a otro por poseer una identidad, individualidad y personalidad. Esto es lo que hace, de los hombres, hombres, y, de los pueblos, comunidades humanas. Es este peculiar modo de ser de hombres y pueblos el que debe ser respetado. Negar o regatear tal respeto será caer en la auténtica barbarie, la del que pretende rebajar al hombre considerándolo cosa, la del que pretende utilizar a otro hombre, o pueblo, y la del que acepta ser utilizado.<sup>190</sup>

Nuestra labor, en el caso de los filósofos, será crear, sin dejar de hacer filosofía, marcos convenientes a nuestra circunstancia. Será cobrando conciencia no sólo del *todo*, sino de la situación concreta, como habremos de colaborar con nuestros propios proyectos en la circunstancia humana. No corresponde al filósofo solucionar la circunstancia, sólo le compete saber que las ideas tienen poder, y que tarde o temprano tienen repercusión en la vida pública para en ese horizonte hacer propuestas teóricas adecuadas. El filósofo, y todo intelectual, no puede dejar de participar en la actividad social, posibilidad que se abre a partir de su *ser hombre*. El filósofo debe comprometerse con esa realidad que le circunda y en la que se encuentra inmerso. Para ello tendrá que revalorar su propia historia, así como la historia de aquellos con los que pretende dialogar.

La cuestión sería preguntarnos acerca del por qué de este proyecto del filosofar que tantos problemas y ataques puede traernos. La respuesta, sin lugar a dudas, es "porque lo necesitamos"; porque necesitamos reformar la manera como nos reconocemos y valoramos. Lo justo o lo injusto, dejan de ser categorías abstractas cuando el hombre concreto lo vive. Es por eso que el filosofar es una necesidad que nos rebasa. Cuando la mayoría de las personas viven de manera cotidiana lo injusto, debe cuestionarse qué hemos hecho mal o cómo hemos colaborado con la conformación de poderes que han terminado por obviar las diferencias y los derechos de pueblos y culturas enteros. Se trata entonces de cómo, desde la filosofía, podemos colaborar para reformar la conciencia de marginación y dependencia. La respuesta, según puedo ver, es reformando nuestro conocer. Así, si bien no nos corresponde solucionar el futuro, sí saber lo que hemos sido para no seguir siendo, y esto es posible al estudiar la historia, pues ella es la que muestra cómo nos hemos ido constituyendo como entidad cultural.

<sup>190</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. FCE. México, 1984. p. 19.

Recuperar la circunstancia no significa recuperar un eterno presente, sino nuestra historia. No se trata de trivializar el conocimiento ni de rebajarlo al nivel de *doxa*. Relativizar la filosofía, para Zea es hacerla relativa a una circunstancia determinada, que de ningún modo debe ser entendida con mera subjetividad. Para ello, es necesario analizar la filosofía en la historia, lo que implica ver lo que el conocimiento ha sido en cada tiempo, criticándolo y situándolo en su justa dimensión, sin más. Filosofar desde esta perspectiva, es comprender que todo aquel que filosofa lo hace desde un entorno histórico y social, que permite afirmar que se puede filosofar y se filosofa desde una situación concreta, la de los pueblos marginados, y que eso es también filosofía.

## 2.1-El logos de la barbarie: el compromiso del filosofar

El título de este libro, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, hace referencia al discurso desde otras expresiones del hombre que no por ser distintas son menos humanas. La marginación y la barbarie como nuevos e ineludibles centros de expresión del hombre que, de esta forma, niegan la misma marginación y barbarie<sup>191</sup>.

La filosofía americana como filosofía *sin más*, debe partir del reconocimiento del lugar y su tiempo desde donde se enuncian los diversos discursos, es decir, desde su peculiaridad humana que, en el caso de Latinoamérica, comenzó siendo negada con el “descubrimiento” y prosiguió en tal condición en la conquista y la colonia en sus diferentes acepciones. No se trata de lograr alguna anulación de la conformación latinoamericana, sino de afirmarla, de asumirla y asimilarla, no para legitimar su proceso, sino para saber de qué proceso hemos ido surgiendo. Nuestro discurso parte “desde una forma peculiar de hombres que tiene su origen en la incapacidad del hombre para entender al hombre”<sup>192</sup>, es decir, de aquel hombre que en nombre del *todo*, del Espíritu, la conciencia y la civilización, ha hecho de “nuestra” circunstancia un “lugar” inhabitable, inferior y “destrutivo”; aquel que en nombre de la “igualdad” ha terminado por negar todo aquello que le es distinto. El humanitarismo europeo, que tanto busca la redención del hombre, que ha creado altos valores, universales, ha terminado por hacernos a todos (teóricamente) iguales eliminando la diferencia. La igualdad, en todo caso, debe ser concebida desde el *ser hombre*, fuera de esto no puede haber un arquetipo de hombre libre, salvo aquel que se realiza a sí mismo en una determinada condición. No importa si es europeo, americano, asiático o africano,

<sup>191</sup> Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*. FCE, México, 1990. p. 19.

<sup>192</sup> *Ibidem*. 19.

"ningún hombre, ningún pueblo, puede ser modelo de libertad, simplemente todo hombre, todo pueblo, debe ser libre y por ser lo, capaz de reconocer la libertad de otros por distintos o semejantes que estos parezcan"<sup>193</sup>.

Una verdadera filosofía universal, debe reconocer que la igualdad es el reconocimiento de la semejanza, pero que dicha igualdad, jurídica en todo caso, no puede rebasar los límites que la diferencia impone. *Ser iguales* no significa ser copia o extensión de *otro*, sino peculiar y respetuoso de la diversidad. Si el protagonista de la historia es el *hombre concreto*, su modo peculiar de ser debe ser respetado, y, por ende, debe ser respetada la peculiaridad de los pueblos y culturas. De esta manera, filosofar desde la "barbarie", es la estrategia que nos sirve para negar la auténtica barbarie que regatea el respeto por otros pueblos y culturas, que asume que esos *otros* deben aceptar una racionalidad que le es extraña. No se trata de proclamar una racionalidad *exterior*, sino de hacer de la razón un vehículo real de comunicación de la diferencia; de alterar el significado tradicional de razón desde la misma. El *logos* de la barbarie, es aquel que ha sido caracterizado como salvaje, inculto e ignorante por no compartir los mismos valores de vida de aquellos que se piensan en la más alta fase de desarrollo humano<sup>194</sup>; el "salvaje" que usando los altos valores de quien lo esclavizó busca su liberación y que encuentra que el paradigma del hombre europeo, es simplemente el de un hombre entre otros, por lo que es en la historia<sup>195</sup>. Filosofar desde la barbarie es:

La denuncia del discurso magistral [...] Esto es el derecho a expresar el propio discurso, el de los múltiples hombres que forman la humanidad. Es la afirmación de un filosofar en las antípodas de las filosofías magistrales. La afirmación del peculiar filosofar del hombre, de cada hombre en concreto, en una relación ya no vertical de dependencia sino horizontal de solidaridad [...] La afirmación del discurso nómada, del que está fuera del centro de poder [...] Es un filosofar subversivo, contrario a la institucionalización del poder<sup>196</sup>.

La filosofía latinoamericana en el pensamiento y la obra de Leopoldo Zea, consiste en una asimilación y negación de los valores, pero no por la complejidad de sus significados, sino por la utilidad que les ha sido asignada. Zea, en *La filosofía americana como filosofía sin más*, citando a Sartre, en el Prólogo de *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, nos

<sup>193</sup> Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. J. Mortiz. México, 1974. p. 46.

<sup>194</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde...* p. 23.

<sup>195</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. p. 27. También ver Medin, Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación*. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea. UNAM-FCE, México, 1998. p. 216.

<sup>196</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del hombre*. UNAM. México, 1993. p. 151-152.

dice que "la filosofía del mañana será terrorista"<sup>197</sup>, pero no terrorismo filosófico, aclara Sartre<sup>198</sup> más adelante. Mientras Fanon termina por suponer una violencia frente al mundo de opresión y marginación que parece no cambiar, Zea propone una filosofía como asimilación, que es igualmente "terrorista" cuando haciendo suyos los valores, demanda un reconocimiento y un trato igual que las filosofías europeas. En ambos, Fanon y Zea, la "violencia" (filosófica) debe ser interpretada como la toma de conciencia que permitirá una "inversión" y una alteración de los contenidos epistémicos. En el primero basado en el enfrentamiento epistemológico y en el segundo reivindicando su desarrollo desde la circunstancia.

El problema que puede suscitarse en el caso de Zea, es que teniendo como base la asimilación de los contenidos filosóficos de la modernidad, pues nunca plantea su destrucción, es que al igual que Calibán en *La tempestad* de Shakespeare, el "bárbaro" tendrá que mostrar, para reivindicar su *ser*, que ha aprendido a "hablar" el lenguaje del colonizador, que reproduce las mismas fórmulas de poder y que no rebasa la institución de un saber colonizado. En este sentido sólo nos queda recuperar la circunstancia frente a tal reduccionismo, es decir, hacer uso del *logos* para beneficio de la propia circunstancia; salvar la circunstancia sin importar demostrar a nadie que se ha aprendido a "usar la razón". Pero además, asumiendo que al "bárbaro", como todo hombre, también le es común el *logos*, por lo mismo podemos afirmar que siempre ha razonado con el lenguaje, atributo humano, que le es próximo y peculiar. Si ha sido dominado es por motivos de fuerza, no por inferioridad.

Pero ¿qué es el *logos*? El *logos*, independientemente de su diversidad de significados, aplicado desde la tradición occidental que "hereda" el concepto del mundo helénico, siempre ha tenido una acepción de dominio, como muy bien explica Zea. Ya vimos por ejemplo lo que significa conciencia para Hegel y Marx, donde el *logos* occidental es una fuerza que a la vez que domina, libera, aunque dicha liberación está necesariamente antecedida por la subordinación. En ese sentido estamos hablando de un marco epistemológico con matices simbólicos violentos. El *logos*, desde esta perspectiva, es la racionalidad del dominador que basa su fuerza en la supuesta barbarie del dominado.

<sup>197</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. México, 1992. p. 99

<sup>198</sup> Fanon, Franz. *Las condenadas de la tierra*. FCE. México, 1972. Prefacio.

Pero esta dialéctica civilización-barbarie tiene, como su más lejano antecedente, la raíz aristotélica que se filtra por España, o bien la línea reformista-sajona que continúa en Norteamérica. Por medio del *logos*, de la palabra, se expresa, ubica y se da sentido al mundo, a las condiciones de existencia. Así, el *ser* se revela ordenando, clasificando y definiendo en medio de un universo caótico. Por medio del Verbo, de Dios, emerge el *logos* para asignarle al hombre su "lugar en el cosmos". En el caso particular del cristianismo, el *logos* es lo que interpreta el hombre como el centro de todo cuanto existe, lo que al mismo tiempo le permite apoderarse del concepto para usarlo según su conveniencia.

En el mundo antiguo, el *logos* es centro ordenador y el hombre, quien capta los sentidos de la razón suprema, el que se impone como legislador del mundo. El *logos* es entonces razón y razonar; conocimiento, "tomar conciencia" de lo *externo* que ha de ser sometido a las categorías de comprensión interna de la razón<sup>199</sup>. Por otro lado el *logos* es Palabra; "esto es, poder decir, hablar de lo que se admira y deslumbra y que ha sido sometido al mundo familiar de lo conocido"<sup>200</sup>; es conocer, expresar y dominar. Todo aquello que no se ajuste dentro del rango de lo "familiar" o lo conocido, queda inmediatamente reducido para poder comprenderlo. El *logos*, aplicado fuera del conocimiento, es político, porque no se reduce a los mecanismos de comprensión y conocimiento; es una forma de apreciar lo externo para someterlo a la comprensión propia y que se convierta en algo familiar. De esta manera, lo *otro* queda reducido a *dato*, *objeto* de conocimiento, *cosa* y *útil*.

"Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar. Mediante el Verbo deja de ser un ente entre entes, para transformarse en su habitante"<sup>201</sup>. El resto continúa siendo *ente*, *cosa*, *útil*, *no-habitante* del mundo, sin el derecho que le corresponde. Lo que hace el hombre a partir del concepto de *logos*, sea razón y palabra, es definir de manera precisa lo *externo*, lo que se ve desde el panóptico del mundo. Fuera del *logos* capaz de definir lo que se conoce, no hay nada de lo que se pueda hablar y por ende, ajeno a la razón.

Tratando de rebasar este nivel logocéntrico, intentando ir más allá en una construcción dialógica de la razón, el *logos* es también "capacidad de comunicar a otro lo conocido y lo

<sup>199</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde...* p. 24.

<sup>200</sup> *Ibidem* p. 25.

<sup>201</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 9.

definido<sup>202</sup>, "esto es capacidad para comprender y hacerse comprender; por ello es también *palabra* que permite expresarse y, al expresarse, hacerse entender, comprender. El *logos* es al mismo tiempo razón que comprende y *palabra* que se hace comprender. En este sentido no puede existir un *logos magistral* que diga o dicte, pura y simplemente, y al decir y dictar se haga obedecer"<sup>203</sup>. El *logos* es así comunicar, pero comunicar a *otro* debe comenzar necesariamente por el reconocimiento del ese *otro*. Sin embargo, desde Occidente, este *comunicar* sólo será posible con su idéntico, no con aquel que "balbuce" o razona con un lenguaje distinto. Es decir, aquel que no expresa el discurso adecuadamente, que no habla bien la lengua del dominador.

Así, un *logos* toma razón y la hace expresa ante otros. Razón y *palabra*, pero no diálogo. Los otros, los que no poseen ese *logos* en su doble acepción, no deben ni pueden discutir lo expresado porque lo expresado es la verdad por excelencia [...] Bárbaro, aquí, es el que no posee un alma capaz de ver y de oír y, por tanto, de hablar de la verdad por excelencia. El diálogo es, por ello, imposible con el otro, el desigual. Es más: el bárbaro no puede expresarse, hacerse comprender desde su propio lenguaje, sólo puede hacerlo desde el lenguaje del que se considera el hombre por excelencia<sup>204</sup>.

Lo que enfrentamos entonces, es el intento de recuperar esta capacidad comunicativa que ha sido unidimensionada a partir de la incomprensión del *otro*, para que se convierta en una forma de comunicación en la diferencia y de ahí aprehenderla en los marcos de comprensión interna. No se trata solamente de "aprender a hablar", sino de "aprender a escuchar" a aquel que hizo el intento por comprender otra forma de ser.

En el fondo, el problema que el concepto de *logos* nos presenta, parece estar inevitablemente ligado a la constitución de la identidad. No hay un *logos* universal, salvo por ser la Razón y la Palabra constitutivos de todo hombre. Lo que enfrentamos es la caracterización de un *logos* uniforme y universal, cuando éste debe ser constituido en la pluriformidad de lo humano. La razón y la *palabra* siempre se presentan en forma distinta, dependiendo del tiempo y el lugar desde los cuales se expresan. Pero en esta última apreciación, el lugar es tan importante como el tiempo. Es en el lugar, en el *estar*, donde se presenta el carácter asimétrico de la temporalidad. De esta manera, la definición de *logos* en el pensamiento de Zea, es que éste es siempre cultural y espaciotemporal.

<sup>202</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde...* p. 25.

<sup>203</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofar a la...* p. 151.

<sup>204</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde...* p. 26.



El pensamiento de Zea, desde esta perspectiva, no sigue la simetría de los planteamientos de una dialéctica tradicional. Atendiendo más a la temporalidad del *logos* que a su circunstancialidad, es decir, a su carácter de comunicabilidad desde la universalidad histórica, se entiende igualmente que la cultura es universal y eterna. Por el contrario, Zea interpreta que la cultura, como el *logos*, está definida por ser un espacio de expresiones diversas. El concepto de *tiempo* en Zea, nos dice que éste es, al igual que el *espacio*, una expresión de la circunstancialidad. No es posible hablar de tiempo y *espacio* como construcciones *a priori* de la realidad, sino como categorías que funcionan para explicar la realidad histórica diversa.

Partiendo de lo anteriormente analizado, no es posible negar que parte de la conflictividad dialéctica tiene que ver con la constitución de las identidades. La *identidad* es el punto de partida de las relaciones humanas. En el caso de Latinoamérica, ha sido la afirmación de una forma de humanidad lo que al mismo tiempo ha negado la de aquella situada en la llamada periferia. "La marginación y la barbarie se dan, por supuesto, desde un centro de poder que califica a partir de su propia situación"<sup>205</sup>, donde fuera del centro, lo diverso queda situado precisamente dentro de lo conocido como barbarie. "Nada antes del Verbo, todo después del él"<sup>206</sup>. Así, si el *logos* identifica lo que es humano, también descalifica lo que no se ha construido con base en su identidad. La naturaleza es este espacio *virgen* donde el *logos* no se ha hecho patente, y con ella todo lo que no pueda ser interpretado como parte de una identidad humana. Pero ese es el *logos* de una expresión humana que se universaliza y que no comprende la diversidad espaciotemporal.

Así, lo verdadero es la existencia de tantos *logos* como culturas y lenguas. Todos unificados bajo la posibilidad de ser *lenguajes* que entienden y se hacen entender. En este sentido, Zea expresa la posibilidad de construir el mundo y la vida partiendo de una racionalidad dialógica plenamente humana y concreta. El *logos*, como el hombre, es concreto, circunstancial. La misma cultura europea, desde su circunstancia diversa reflexionó, aunque haciendo abstracción del entorno ejerció prácticas de conocimiento que terminaron por legislar sobre la vida y no para ella. Aplicando el concepto de *hombre* en abstracto, hizo de la razón un espacio exclusivo y con ello perdió su capacidad dialógica, aunque paradójicamente los contenidos éticos de sus filosofías se convirtieron en espacios reales de reflexión.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>206</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 10.

El valor que tiene el pensamiento de Zea, consiste precisamente en la recuperación de la circunstancia. El filosofar se da desde ésta, desde lo concreto del hombre, no desde su supuesta universalidad. En este sentido, el "encuentro" del americano con Occidente (con "su" Occidente), construir un *logos* de la "barbarie" no desde su acepción negativa, es considerar la posibilidad de transformar el *logos* en cuanto que éste puede ser replicado por su misma historicidad. Es en este momento en el que el *logos* deja de ser exclusivo de unos hombres para ser común al género humano. El *logos*, como atributo de todo hombre, se convierte en la capacidad dialógica de todo hombre y cultura. El *logos*, desde esta acepción, implica la diversidad que le es inherente. "La palabra se liberó porque cada quien se apoderó del derecho al discurso"<sup>207</sup>.

Discurso desde la marginación y la barbarie a partir del discurso impuesto por diversas formas de dominación del hombre; a partir de una historia que ha venido marcando los límites de toda historia que no sea vista como barbarie. Pero a su vez, se trata de una barbarie consciente que no se considera tal porque ya no pretende repetir o imitar la palabra impuesta, sino que hace de ella instrumento de su peculiar forma de ser hombre<sup>208</sup>.

Así, la propuesta de Zea supera lo exclusivo de la razón, el *logos* y el discurso, para permitir el diálogo interhumano e intercultural. No podemos pensar que la gramática, por ser moderna y europea en buena parte, esconde *detrás* cierta maldad. Si esta gramática hizo expresó el poder de un *logos* hegemónico, también es posible encontrar en ella su contradicción y sus posibles respuestas. Recuperar la Palabra como un atributo del *ente*, es recuperar a "Occidente" de sí mismo, del enclaustramiento teórico y filosófico; recuperar el "verdadero" sentido del sistema, lo cual no es recuperar la forma en cómo Europa se levantó como paradigma y representación absoluta del desarrollo histórico, sino colocarlo en su circunstancialidad histórica. Es en este sentido que el conocimiento *de* y *desde* la circunstancia implica conocer la historicidad del saber. Es decir, todo conocimiento está penetrado por la historia. Desde esta perspectiva, Leopoldo Zea y muchos latinoamericanos, reconociéndose en su circunstancia, han buscado superar toda relación de dominio a partir de esta historicidad. Pero lo que nos muestra Zea, desde la historia de las ideas y la filosofía de la historia, es que repetir, imitar o reproducir sin mediación crítica otras experiencias, muy probablemente tendría un mal resultado, y en ese sentido se continúa efectivamente con las relaciones impuestas en la conquista y colonización.

<sup>207</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofar a la...* p. 152.

Esto debe conducirnos necesariamente a relocalizar nuestro discurso, no a recentrarlo; a filosofar desde una circunstancia. En sí, toda filosofía lo hace por inercia aunque no sea su pretensión. Teniendo en cuenta esto, filosofar desde una "zona" geográfica, histórica y discursiva, es, desde nuestra perspectiva, un acto comprometido. Entonces, la filosofía es un pensamiento comprometido con lo que le es próximo, aunque su finalidad sea mayor. El compromiso deviene de saberse parte de un entorno que le pertenece al hombre, pero como a él igual a otros. Así, lo próximo es lo humano, cualquier expresión de éste.

Sin embargo, hablar de la filosofía como un acto de compromiso, no se refiere a algún "convenio interesado"<sup>209</sup>, sino a aquel filosofar producto de un hombre que analiza su realidad y su mundo. Así, la conciencia a la que siempre se referirá Zea, tiene que ver con la conciencia sobre la existencia y el lugar y tiempo en los cuales se da ésta. En todo caso, la diferencia entre el filósofo y el "hombre común", consiste en la posibilidad que tiene el primero de descubrir la gramática del pensamiento, al mismo tiempo que la interpreta y la critica. El filósofo, profundizando en el conocimiento de su realidad, se da a la tarea de colaborar con su comunidad aportando su experiencia y sus conocimientos.

Los problemas de la filosofía no son, a fin de cuentas, sino problemas que plantean al hombre la relación con la naturaleza y con los otros. Una relación que es común a todos los hombres, al origen de todo posible reflexionar, de todo filosofar<sup>210</sup>.

Esta perspectiva tiene su relevancia. El filósofo como hombre "sin más", no puede ser director de la *lógicidad*; el filósofo no puede elevarse por encima del resto de la humanidad. El filósofo es un hombre que como tal, trata de reflexionar sobre aquello que se le presenta de manera inmediata, es decir, su circunstancia histórica, dentro de la cual existen otros hombres igualmente valiosos a él: el ciudadano común, otros representantes del conocimiento y otros filósofos, todos con la misma posibilidad de hacer expreso su conocimiento del mundo y la vida.

El filósofo es el hombre que quiere saber del ser en la nada, del orden en el caos. Y quiere saber porque en ello le va su propio ser, su existencia [...] Un preguntar por esto o aquello no sólo por simple curiosidad<sup>211</sup>.

<sup>208</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde...* p. 30.

<sup>209</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. FCE. México, 1952. p.11-12.

<sup>210</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 27.

De esta manera, la filosofía es esencialmente una producción cultural, y el filósofo un productor de la misma. Y no lo es porque sea el único capaz de hacerlo, sino porque al producir conocimiento, lo hace sobre una situación dada que busca resolver. Así, es productor de cultura, no de La Cultura. En este sentido, la filosofía y el filósofo no pueden eludir tal responsabilidad, es decir, la de saberse conscientes y comprometidos con su circunstancia, pues al final éste es, y seguirá siendo, un hombre en un mundo que comparte y que es tan suyo como de cualquier otro.

Filosofar desde la barbarie es, entonces, una estrategia del discurso, que al mismo tiempo que busca replicar se compromete consigo mismo, con su situación vital. Filosofar desde la barbarie es atacar el mismo concepto de barbarie, pero ya no desde el modelo creado por Occidente, sino desde la condición propia. Filosofar desde la barbarie es, sin lugar a dudas, filosofar desde la circunstancia, ya no solamente para realizar un diálogo discursivo con otros discursos, sino porque pensar desde la circunstancia es simple y complejamente, un acto humano. Pero no olvidemos: la circunstancia de quien filosofa desde la "barbarie", es una circunstancia marginada y dependiente

Así, aceptar esto, nos coloca en el camino para reconocer que nuestra situación, por así llamarla, es una, en un mar, distinta y compleja, pero que al mismo tiempo no puede prescindir de otras experiencias humanas. Sin embargo, el compromiso de quien intenta conocer esta circunstancia no será el mismo que asumen otras expresiones humanas, lo cual no implica su desconocimiento o la reducción de su valor, porque aunque no sea fácticamente, es decir, en la practicidad de la cotidianidad<sup>212</sup>, forman parte de una circunstancia diversa llamada humana; una circunstancia de naciones, pueblos e individuos responsables o irresponsables<sup>213</sup> como hay tantos.

Conocer la circunstancia llamada humana, no partirá de la universalización de una cultura, sino de hacer que la conciencia asuma su responsabilidad y compromiso con la circunstancia peculiar. Conocer la propia circunstancia implica ser responsables de ella.

---

<sup>211</sup> *Idem*, p. 10.

<sup>212</sup> Los académicos latinoamericanos del "primer mundo" hablan de zonas de contacto como nuevas formas de hibridación. Lo fáctico en muchas comunidades latinoamericanas es que desconocen o no son parte de dichas zonas. Es por esto que nos referimos a que muy a pesar de la globalización, el resto del mundo no forma parte de la cotidianidad de ciertas comunidades, por lo menos no de manera justa y equilibrada. Las zonas de contacto representan una diversidad integrada donde hay una multiplicidad de representaciones, pero que no nos hablan de una realidad total, porque sólo hablan de las representaciones culturales en esas zonas y no en el resto del mundo.

<sup>213</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 31-32.

Así, no basta actuar comprometidamente, sino actuar comprometidamente acorde con nuestra realidad. Por ejemplo, lo que conocemos como "nuestra tradición", a pesar de ser parte del desarrollo de la conciencia latinoamericana, en muchos caso ha expresado con fuerte compromiso lo que aspiramos a ser, pero que sin embargo no ha hablado de lo que somos en una determinada circunstancia: se compromete ante la circunstancia pero a la distancia. "Hasta aquí, para hablar de nuestra situación, sólo nos hemos servido de negaciones"<sup>214</sup>. De esta manera Zea expresa lo siguiente.

El no haber querido tomar conciencia de nuestra *situación* explica en parte por qué no hemos podido tener una filosofía propia, tal como la han tenido los grandes pueblos del mundo. ¿De qué iba a responder nuestra filosofía? ¿Qué tipo de hombre o qué tipo de cultura iba a rescatar? ¿Frente a qué situación iba a surgir la filosofía? ¿Sobre qué iban a filosofar nuestros filósofos? Se nos puede contestar: la filosofía es universal y el filósofo sólo se puede comprometer con lo eterno y universal. Contestar eso no es contestar nada<sup>215</sup>.

Comprometerse con tal abstracción, con la universalidad de la filosofía, sin concretizar, sin reconocer que ésta es expresión de un tiempo y un lugar, significa eludir el compromiso con lo propio. De allí que la filosofía se ha convertido más en enseñanza que en producción, que nos ha llevado a confundir el filosofar con su producto: la filosofía. La enseñanza de la filosofía compromete a la pedagogía a ir más allá de la transmisión de conocimientos para reflexionar comprometidamente. No se trata de enseñar una tradición como componente de una disciplina, sino de un *vivir*, de un *estar*, ya que "al hombre sólo le es propio hacer su vida"<sup>216</sup>. Enseñar simplemente filosofía no nos aproxima a reconocernos como sujetos y sucesos diversos y dinámicos, sino como parte de un todo orgánico universal estático o con un movimiento definido *a priori* sin la reflexión sobre lo concreto que se es. Ello requiere de averiguar qué somos, para después darnos a la tarea de superar la condición marginal y dependiente, para que nuestro lugar ya no sea el de subordinados o imitadores.

Nuestra filosofía, aquella que viene de siglos atrás, un pensamiento diverso y comprometido, busca responder a esta expectativa, aunque en algunos casos tal compromiso ha sido con una realidad distinta. Las más de las veces, el compromiso de solucionar los problemas ha conducido a la imitación, aunque no por ello deja de ser parte de un pensamiento que intenta responder a ciertos problemas. La imitación, que también

<sup>214</sup> *Ibidem*. p. 37.

<sup>215</sup> *Ibidem*. p. 33.

<sup>216</sup> Zea, Leopoldo. *Ensayos sobre filosofía en la historia*. STYLO. México, 1948. p. 141.

encuentra una respuesta en la historicidad del conocimiento, tiene como principio la sensación de *extravío*, quedar fuera del *todo*, cuando extraviarse de éste puede significar el necesario retorno a lo *propio*. Esa sorpresa que conlleva el ser concretos y conscientes de nuestra condición; eso que bien puede sentirse como un extravío, es una aproximación no para develar el ser o la esencia de lo americano, sino para elaborar formas de convivencia que permita la realización de sus aspiraciones. Lo contrario, es eludir las responsabilidades éticas y políticas que conlleva todo filosofar.

De esta manera, no son las ideas las que determinan la historia, sino más bien ésta, de cierto modo, determina a aquellas. Nuestra crítica, en un sentido profundo, lejos del reduccionismo, no sólo se debe dirigir hacia aquellos sistemas que han permitido que una parte de la humanidad se apodere del resto, sino más aún, contra aquellos sistemas que permiten que tal situación persista. Filosofar no es una inercia de aprender filosofía, es, más bien, producto de la necesidad de reflexionar filosóficamente sobre la realidad. Esto lleva, en forma inevitable, a averiguar lo que ha sido y es para nosotros filosofar, lo cual ya conlleva sus propias inercias críticas, es decir, eso que hoy llaman crítica genealógica y deconstructiva.

Seguendo a Croce, Ortega y Gasset y Gaos, Zea no dice, que la filosofía es la acción que el hombre realiza en una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Ningún conocimiento puede dejar de estar ligado a la vida. Así, si la historia está ligada al concepto, el concepto debe estar ligado a la vida. La filosofía no debe estar *aparte*, sino ser *parte* del mundo<sup>217</sup>.

## 2.2-Búsqueda y posibilidad de una filosofía latinoamericana

¿Existe una filosofía latinoamericana? Mucho se ha discutido acerca de esta posibilidad. Más que una posibilidad, lo que se nos ha presentado es una búsqueda de tal, o cuando menos una afirmación positiva a dicho cuestionamiento. Sin embargo, parece haber un problema cuando la denominación relativiza aquello que se entiende por filosofía. Si la filosofía trata sobre problemas universales, entonces hablar de una filosofía con denominación o gentilicio y que además sigue temáticas muchas veces distintas, parece restarle veracidad a un modelo de conocimiento filosófico. Para salvar el problema que se

<sup>217</sup> Zea, Leopoldo. *El positivismo y la circunstancia mexicana*. FCE. México, 1985. p. 21.

nos presenta, deberíamos advertir que la intención de dicha denominación tiene como elemento distintivo reconocer el lugar desde donde se enuncia el discurso filosófico, resultado éste de pensar en una determinada situación. Es en este sentido que podemos plantear una pertenencia del discurso filosófico. Pero más allá de estas apreciaciones, no podemos perder de vista la legitimidad con la que se enuncia la existencia de una filosofía latinoamericana, que implica para su justificación ser respuestas filosóficas que en su afirmación le dan un sentido propio. De hecho, la misma pregunta sobre tal existencia ya implica que existe, y no porque sea americana en sí, sino porque parte del análisis y la crítica de una realidad concreta e histórica<sup>218</sup>.

En el subcapítulo anterior planteamos la necesidad de réplica del dominado como fórmula de recuperar la dialogicidad. Recuperarla implica, en este caso, poner en claro el hecho de que la filosofía que producimos es latinoamericana porque tenemos necesidad de dar respuesta a nuestra experiencia vital. Es filosofía latinoamericana por lugar de enunciación como por las temáticas que discurren en ella. La filosofía es auténticamente latinoamericana, tan legítima como cualquiera, porque filosofar es vitalmente una necesidad. Así, aunque toda filosofía se plantee como universal, siempre tiene un lugar desde donde su discurso es enunciado. "En sí toda filosofía expresa el punto de vista concreto de quien lo enuncia"<sup>219</sup>.

El filósofo, en el mismo horizonte, es aquél que hace filosofía desde su circunstancia histórica. Reflexionar sobre la circunstancia involucra el cuestionamiento acerca de su ser hombre y su cultura. No podemos decir que nuestra filosofía parte del puro aspecto imitativo y que la interpretación que tiene como base el análisis de las ideas parte del deseo de positivar su desarrollo. El derecho a filosofar proviene de esa necesidad de averiguar lo que se es. "En esta pregunta está el centro del problema, el porqué de un preguntar por nuestro propio derecho a una especial pregunta"<sup>220</sup>. Toda filosofía emana de esa necesidad de responder a la complejidad desde la cual se emite. Tal vez el valor distintivo del filósofo latinoamericano es reconocer y afirmar ese conocimiento, al mismo tiempo que responde reivindicando su derecho a ser y a enunciar su discurso, singular situación de aquellos que han sido dominados y sometidos a una historia que les niega el derecho a elaborar sus discursos, su historia y sus políticas.

<sup>218</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía americana como...* p. 104-105.

<sup>219</sup> Lizcano, Francisco. *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*. Ed. Cultura Hispánica. Madrid, 1986 21

<sup>220</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 11.

Así, para los críticos del "latinoamericanismo", la filosofía latinoamericana que piensa en Latinoamérica, puede ser historia, sociología o antropología, o bien una creación singular más cercana a la literatura, pero no filosofía<sup>221</sup>; peor aún, es ideología. Zea responde que la inexistencia de una filosofía no lo es tanto por sus contenidos como por el desconocimiento de quienes la niegan<sup>222</sup>. Existe la idea de que pensar en una filosofía con denominación es absurda, máxime cuando ésta es latinoamericana, en la medida que los postulados filosóficos buscan trascender las particularidades a través de enunciados universales. La otra crítica, mucho más actual, no es propuesta a partir de la diversidad de la que se compone, sino de su imposibilidad de ser filosofía independientemente del desarrollo político y social, con lo cual la filosofía se convierte en una fuente de legitimación de la praxis política. Sin embargo, vale decir que la filosofía latinoamericana no se reduce a la política, éste es, tan sólo, uno de sus atributos.

La filosofía latinoamericana, filosofía como cualquier otra, lo es porque busca conocer nuestra realidad, y como tal no puede prescindir de su referente cultural y geográfico. Se retroalimenta de otras disciplinas porque necesita de ellas para explicar su realidad, lo cual nos lleva a debatir la última observación: la filosofía, es al mismo tiempo que conocimiento de la circunstancia, ideología dado que es producto de un hombre que "vive" como un ser situado en la historia. No hay discurso filosófico que pueda prescindir de cierto compromiso con su entorno, y sólo en ese sentido puede producir políticas. La crítica a la dinámica ideológica de la filosofía, pretende hacer crítica social desde la política académica, pensando que está lejos de justificar la acción política. En este sentido la misma crítica que hacen a los supuestos "latinoamericanismos" se puede dirigir a ellos, reconociendo que la diferencia de los primeros con los segundos es el grado de compromiso que tienen no sólo con la práctica del conocimiento sino con la transformación del entorno. Tratar de hacer sólo política académica es dejar de observar los contenidos éticos y humanos que todo conocimiento conlleva.

La innovación de Zea, partiendo de su herencia historicista y existencial, consiste en asumir que filosofía latinoamericana, como toda, es universal, pero en todo caso, un universalismo circunstancial, es decir, una filosofía que gira en torno a la problematización de la circunstancia, que como todo filosofar es también filosofía, producto de filósofos, hijos de su tiempo y su geografía. Lo americano se da por añadidura, aunque el planteamiento

---

<sup>221</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 212.

<sup>222</sup> Lizcano. *op. cit.* p. 50.



principal está atravesado, permeado, por la realidad sociohistórica. Así, señala Zea: "hay que intentar hacer pura y simple filosofía que lo americano se dará por añadidura"<sup>223</sup>. En este sentido, el filósofo desde la circunstancia no ríe con la intención de universalidad. Todo filosofar debe estar consciente de que la verdad enunciada está determinada por el tiempo y el espacio desde donde surge. Nos dice Gómez Martínez:

Zea señala [...] que el propósito no debe ser buscar una filosofía peculiar, sino reflexionar sobre lo peculiar de los problemas iberoamericanos [...] Para Zea la filosofía iberoamericana es una "filosofía iberoamericana"; es decir, reflexión filosófica que se consigue a través de un referente situado y concreto.<sup>224</sup>

El problema con la universalidad y la filosofía latinoamericana debe conducir, desde mi consideración, a cobrar conciencia de que ésta es una parte de la filosofía universal. En este sentido no estaría de acuerdo con Zea, pues es la pretensión de universalidad lo que permitió a Europa no solamente levantarse e imponerse como paradigma, sino accionar como paradigma y referente de todo lo humano. El problema de la filosofía es que es al considerarse universal, reivindica la abstracción olvidándose de la peculiaridad. El filósofo latinoamericano, si no quiere repetir las mismas dinámicas, tiene que dar cuenta de la relatividad de su conocimiento. Así, decir que la filosofía latinoamericana es universal porque es producto de un hombre sin más, preocupado por simplemente filosofar porque éste siempre se da en una circunstancia, no exime reconocer, tener conciencia de las particularidades que le hacen ser latinoamericana. Así, el valor de la filosofía latinoamericana reside en ser precisamente latinoamericana y no parte de la filosofía universal, aunque de hecho lo sea. La característica principal, según observo, es que la filosofía latinoamericana es *latinoamericana*, y lo que se da por añadidura es lo universal. Y no porque la circunstancia se universalice, sino porque se parte de ella para construir puentes de comunicación con lo diverso.

Lo anterior, sin embargo, no me aleja teóricamente del pensamiento de Zea. Por el contrario, en el proceso de análisis de la obra filosófica de Leopoldo Zea es posible distinguir una preeminencia antropológica en su filosofía. Ello, porque la tesis principal de Zea consiste en que lo universal proviene del ser humano, referente concreto y no de la abstracción que lo encubre, nos dice Gómez Martínez. Repitiendo las palabras de Miguel

<sup>223</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. UNAM, México, 1983. p. 6. y Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 44.

<sup>224</sup> Gómez Martínez, José Luis. *Leopoldo Zea (1912-)*. Ediciones del Orto. Madrid. 1997. p. 41.

de Unamuno, lo importante para Zea es el hombre de "carne y hueso", como individuo, como ser social en un contexto inevitablemente histórico. Dentro de este horizonte de reflexión, es necesario ubicar, por supuesto, a los filósofos, a las filosofías y las verdades que postulan.

Es importante observar, en ese mismo horizonte, desde la renovación filosófica de Zea, un elemento que es todavía más profundo: la intención de universalidad de la filosofía, con absoluta certeza de ello, es la forma como la filosofía ha colaborado en muchos casos en la conformación de las relaciones excluyentes. Zea en este sentido escribe: "Se deduce que el universalismo de que siempre hace gala Europa, no es sino una forma de justificación localista con exclusión de otras corrientes culturales que no se adaptan al punto de vista europeo"<sup>225</sup>, universalismo del cual todos debemos ser conscientes para no repetir las mismas dinámicas. Según Zea, los grandes sistemas filosóficos de la cultura europea siempre culminaron en propuestas de un determinado orden político y social, "justificando a final de cuentas grupos de poder y el poder mismo"<sup>226</sup>. La universalidad sólo es legítima siempre y cuando se reconozca que es emitida desde un lugar, que si bien puede ser similar a otros, no es idéntico, lo que ya involucra la conciencia de la relatividad de eso que pretende ser universal. La "pureza" de la filosofía, en esta perspectiva, que nos dice que sus contenidos son universales, debe reconocer que puede serlo para quien en condiciones similares decida hacerlos suyos. Sin embargo, el programa de Zea consiste en instrumentar las filosofías y ponerlas al servicio de su filosofar desde un universalismo circunstancial. Lo que resulta evidente para Leopoldo Zea, es que toda filosofía y todo filosofar reclaman reflexionar sobre su circunstancia para resolver los problemas humanos y sociales que en ésta se producen. "Los problemas deben ser nuestros, no sólo en medida en que se nos dan como americanos, sino en la medida más universal en que se nos dan como hombres"<sup>227</sup>, nos dice Zea, y sólo en ese sentido entiendo su preocupación por el problema de la universalidad.

Ahora bien, el problema de la universalidad en el pensamiento de Zea tiene varias vertientes: una es la de la universabilidad del conocimiento nacido en una circunstancia, pero que se pone al servicio de lo humano, y ya no del ejercicio de la fuerza y el dominio. Por otro lado, la universalidad de la filosofía como "ideal regulativo", tiene como principal

---

<sup>225</sup> Zea, Leopoldo, *América como...* p. 12.

<sup>226</sup> Medin. *op. cit.* p. 219.

<sup>227</sup> Zea, Leopoldo, *América como...* p. 8.

virtud "impulsar constantemente la ampliación y pluralización de las perspectivas epistemológicas"<sup>228</sup>, con lo cual Zea, según Tzvi Medin, "afirma su posición filosófica partiendo de la negación de aquellas filosofías que se postulan como verdades eternas y permanentemente válidas para todos los hombres, con independencia del lugar o del tiempo en que estos se encuentren"<sup>229</sup>.

Zea postula en todo caso, dentro del ideal regulativo, que la verdad será siempre histórica producto de un hombre igualmente histórico. La esencia del hombre, hemos dicho, es ser cambiante, y la filosofía como producto de ese hombre debe surgir como reflexión y diálogo con su circunstancia peculiar y con otras circunstancias que le son cercanas por ser humanas. Sin embargo, el filósofo, según apunta José Luis Gómez-Martínez, recuperando elementos esenciales en el pensamiento de Zea, igualmente hombre preocupado y comprometido con su entorno, debe también "problematizar y contextualizar [...] la pretensión de la filosofía europea de expresar un discurso *Magistral*; es decir, de ser modelo del discurso filosófico"<sup>230</sup>. Ese es el motivo de la insistencia de Zea de voltear a Europa; no solamente para admirar sus frutos, sino para enjuiciar sus errores que, por otro lado, han representado una herencia interior pesada en el debate sobre la constitución de Latinoamérica como entidad no sólo geográfica sino cultural. Para ello, Zea observa la necesidad de un discurso sobre lo propiamente americano y en ese sentido nos dice que cada filósofo y la filosofía de cada comunidad, crea su propio modelo.

El problema para el filósofo latinoamericano, que no es solamente cosa del pasado sino que representa un conflicto en la academia actual, consiste en su insistencia de hacer encuadrar la producción filosófica en lo moldes de la tradición occidental europea, lo cual no solamente significa poner en duda la capacidad de filosofar, sino la de producir cultura. No podemos negar la relación entre producción cultural y conocimiento. En este sentido, tampoco podemos negar que cualquier modelo que piense sobre lo propiamente americano puede desatar actitudes violentas contra aquello que no sea considerado evidentemente americano. Sin embargo, es innegable que existe la necesidad de articular un discurso con el que podamos sentirnos identificados, teniendo en cuenta que América está compuesta por microhistorias que deben ser articuladas a partir de lo que son en sí mismas.

<sup>228</sup> Medin, Tzvi. *Leopoldo Zea. Ideología, historia y filosofía en América Latina*. UNAM. México, 1992. p. 57.

<sup>229</sup> *Ibidem*. p. 30.

<sup>230</sup> Gómez Martínez, José Luis. *op. cit.* p. 30.

Por otro lado, la reflexión filosófica en Latinoamérica, ha sido en muchos casos una reflexión sobre la reflexión ya hecha. Se considera que hacer filosofía sólo puede resultar de la capacidad de hacer coincidir el propio pensamiento con el de la tradición occidental, cuando ésta ha sido el resultado de la capacidad de simplemente filosofar. Es en este sentido que la filosofía es universal, porque le es inherente a toda cultura. El problema consiste en que no es la cultura lo que debe adecuarse a la filosofía, sino la filosofía la que debe dar respuestas racionales a los problemas que la cultura que le dio origen impone y así poder interpretarla desde la localidad cultural. Teniendo esto en cuenta, podríamos hablar de que cualquier cosmovisión por ejemplo, puede ser interpretada desde distintos ámbitos teóricos, en nuestro caso, a partir del lenguaje filosófico. Y dicha interpretación no surge de un análisis que versa sobre un paralelismo histórico, es decir, de acoplar el desarrollo cultural a la filosofía como forma exterior de observarnos, sino simplemente del filosofar.

Más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal [...] Para nosotros filosofar equivalía a reflexionar sobre lo reflexionado por otros, o encuadrar nuestro pensamiento a los sistemas con los cuales nos encontramos [...] ¡Como si a los auténticos filósofos les hubiese importado alguna vez ser o no llamados filósofos!<sup>231</sup>

De esta manera, gran parte de la discusión proviene del conflicto que implica el dilucidar lo que es el auténtico filosofar y el filosofar original. Lizcano por ejemplo, interpreta que la filosofía de Zea resuelve el problema de la originalidad a partir de definir lo que el hombre es en esencia: peculiar, con todo lo que el concepto conlleva, pues "cada hombre posee características distintivas que le confieren una individualidad y personalidad, las cuales le diferencian de otros hombres"<sup>232</sup>. Podemos afirmar que el problema de la originalidad queda salvado por el compromiso de la peculiaridad humana y su relación con el entorno y con otros hombres, porque "el hombre no tiene sentido sin la convivencia"<sup>233</sup>. De esta manera, toda filosofía tiene que ser una creación singular determinada irremediamente por el entorno de ese hombre. Medin, en continuidad con la misma reflexión, escribe: "Zea [...] estipula que la originalidad no se da como algo que es necesario alcanzar sino como

<sup>231</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 7.

<sup>232</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 55-56.

<sup>233</sup> *Ibidem.* p. 56.

algo que 'fatalmente se ha dado y se da a toda obra humana' en función de las circunstancias propias y peculiares"<sup>234</sup>.

La originalidad que tanto pareciera preocuparnos, lo mismo en el campo de la cultura que en el de la filosofía, no se alcanzará si nuestro empeño se enfoca hacia la creación de sistemas metafísicos que no sean resultado de una necesidad vital, el respaldo ideológico de una acción.<sup>235</sup>

La filosofía latinoamericana es original porque se pregunta por los principios y causas del mundo, que es concreto y al mismo tiempo su totalidad. El problema que se le presenta es recuperar esa totalidad y su sentido, no los planteamientos universales de su propio filosofar. "De aquí que Zea pueda reafirmar su postura básica en el sentido de que la comprensión de una filosofía puede darse solamente a partir del entorno que le es peculiar"<sup>236</sup>.

Ésta es la extrañeza del filósofo, una extrañeza total. La filosofía se pregunta por los primeros y las últimas causas de todo cuanto existe. Pues bien, cuando se hace esa pregunta es porque los principios y causas con los cuales se encuentra se le presentan como extraños [...] La filosofía es la pérdida de la totalidad. Su problema es recobrar la totalidad perdida, que es su mundo.<sup>237</sup>

Por otro lado, buena parte de la problemática de la filosofía en Latinoamérica y su existencia está en función del sentimiento de inferioridad que despierta nuestra realidad al compararla con la europea o la norteamericana. Es decir, nos interesa nuestra realidad, pero nos parece burda en comparación con los logros alcanzados por el mundo europeo. La filosofía, que siempre se da en un tiempo y un lugar, se ve contagiada de dicha sensibilidad. La producción filosófica que versa sobre nuestra circunstancia parece ser infinitamente menos admirable en comparación con los grandes sistemas filosóficos occidentales. De tal manera que al reflexionar sobre la circunstancia, parece perderse del "origen" y por ende del auténtico filosofar. Frente a la realidad que nos da una identidad degradada, se ha superpuesto una identidad que parece superior, aunque no dé respuestas al entorno latinoamericano.

<sup>234</sup> Medin. Tzvi. *Entre la jerarquía...* p. 217

<sup>235</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 56.

<sup>236</sup> Medin, Tzvi. *Leopoldo Zea...* p. 32.

<sup>237</sup> Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía; la conciencia del hombre en la filosofía*. UNAM. México, 1974. p. 17-20.

La filosofía se ha reducido al ámbito de la academia, enseñando una tradición de la cual se pretende ser copia y calca; pensando que sus soluciones sólo tienen que ser trasladadas y, que por inercia, pasaremos de la dependencia y la marginación a la plena libertad. La filosofía universal, el gran relato, si bien ha funcionado para determinadas situaciones, no necesariamente responde a la nuestra<sup>238</sup>, cuando la solución de nuestros problemas no está en la "adquisición" o copia de una determinada filosofía, sino en su desarrollo y problematización.

En nuestra filosofía, lo que se debe debatir es la relación que se guarda con aquellos modelos que hemos asumido sin mediación crítica, e indagar las relaciones que guardamos con sus filosofías. En primera instancia la labor del filósofo latinoamericano sería averiguar los límites y alcances de dicha relación<sup>239</sup>, y de ahí vendrán los límites y los alcances de la propia producción filosófica.

La filosofía americana es universal y es americana porque quien la produce es hombre y es americano. Zea nos dice: "al intentar resolver los problemas del hombre cualquiera que sea su situación en el espacio o en el tiempo, tendremos que partir necesariamente de nosotros mismos como hombres que somos; tendremos que partir de nuestra circunstancia, de nuestros límites"<sup>240</sup>. El problema no es responder a los conflictos porque estos sean americanos, sino porque como americanos expresan una condición humana. La filosofía, en este caso que llamamos americana, es filosofía y es universal porque trata de responder a la circunstancia que se le presenta, que es su circunstancia humana<sup>241</sup>. Una filosofía nuestra lo es en función del lugar desde donde se enuncia, pero como parte de la circunstancialidad humana es universalizable. Así, "no basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres aunque de hecho no sea lograda"<sup>242</sup>. En ese sentido, los límites vienen con el entorno y como límites nos obligan a reconocernos así como reconocer aquello distinto y al mismo tiempo similar. La existencia de una diversidad filosófica interamericana nos habla de hecho de que los límites, las fronteras den análisis, no sólo existen hacia fuera de Latinoamérica, sino dentro de ella.

<sup>238</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 9-10.

<sup>239</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 60

<sup>240</sup> Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*. Colegio de México. México, 1945. p. 49. y Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 45.

<sup>241</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 21.

Para el caso del conocimiento, no se trata de forzar la verdad que se produce, sino de hacerla extensiva por medio de la interacción. En ese sentido, retomar elementos de los grandes sistemas filosóficos resulta legítimo en función de que no nos son ajenos. Lo otro, ignorarlos, solamente "expresa una ineludible subordinación"<sup>243</sup>. Es en la negación de lo moderno, lo occidental y lo europeo donde se expresa una condición subordinada insuperable, y la necesidad de la construcción de una *todo* exterior enfrentado a Occidente, cuando lo que nos corresponde es saber de otros "mundos", otros pueblos, personas y expresiones de lo humano, es decir, ser capaces de comunicar las diferencias y similitudes, expresiones tanto del pensamiento como de la cultura que conocemos como occidental, que es tan nuestra como del europeo y el norteamericano. "La universalidad debe ser una de las aspiraciones de nuestra cultura; pero siempre partiendo de nuestra realidad"<sup>244</sup>, y ésta se alcanza con la capacidad de saber comunicar ideas, creencias y tradiciones para así no caer en el reduccionismo de la cultura europea que partiendo de sus moldes, de su "universalidad" cerrada, termina por rechazar todo aquello de lo que no encuentra medida. "Esto equivaldría a caer en ese punto de vista limitado que tanto aquí criticamos"<sup>245</sup>.

Otra de las críticas que se hacen a la filosofía latinoamericana, como vimos en el apartado anterior, es que está arraigada a la propuesta política. Esto conduce de nuevo, a la consideración de que la filosofía no tiene un interés más allá de la abstracción. Según Castro-Gómez, en el introducción de su *Crítica de la razón latinoamericana*, el pensamiento latinoamericano es limitado porque no se atreve a hacer conocimiento fuera de su caracterización política. En ese sentido, al igual que Raat, Castro-Gómez supone que el pensamiento de Zea tiene un horizonte preestablecido y que funciona como ideología. Pero ha sido la filosofía como mera abstracción lo que permitió a Europa crear sus grandes sistemas opresivos. En ese sentido, la filosofía, aún la más abstracta, conlleva presupuestos ético-políticos. La filosofía siempre ha servido como instrumental teórico en el desarrollo de prácticas políticas. La filosofía, independientemente de que se acepte o no, es *útil*. Para Latinoamérica, su utilidad tiene que ver con la posibilidad de reflexionar desde ésta acerca de su condición y afrontarla. En un segundo nivel, la filosofía ayuda a alcanzar el nivel de conciencia histórica para así poder proyectar. Abstraerse de la realidad, es incidir en ella evadiéndola. En ese mismo sentido es que Zea propone que adentrarse en la

<sup>243</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 44.

<sup>244</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>245</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 12.

<sup>246</sup> *Ibid.* p. 12.

realidad para transformarla, es una forma distinta de valorarla, donde se presenta su abstracción pero pensando en función de ella. Así, Zea nos dice que de la forma de valorar la realidad, dependerá la actitud que tengamos frente a ella: "Los americanos y los filósofos de estas tierras [...] deben ser los auténticos responsables de su realidad"<sup>246</sup>. Y si bien no queremos hablar de denominaciones, podemos decir que la reflexión filosófica siempre se da en un lugar determinado y no por ello es menos universal. Lo universal no puede funcionar como límite para reflexionar sobre el entorno, es más bien el entorno lo que justifica el filosofar; es el entorno el límite entre circunstancias que por ser humanas no implica que sean completamente extrañas y tampoco iguales. El apellido que se le da al filosofar es, en todo caso, una inercia que permite contextualizar la reflexión; una forma de responder primero a la necesidad inmediata, y luego a aquellos grandes sistemas de pensamiento que han regateado humanidad y capacidad racional a otros.

Así, en América ha existido la filosofía que respeta el origen; que reflexiona sobre la reflexión, lo cual no tiene menos valía. Existe también la filosofía que no solamente imita el método, sino que asume sus verdades como incuestionables y eternas, asumiendo que esa filosofía es una solución a nuestra circunstancia. Y existe la filosofía que hereda la tradición, pero que al mismo tiempo ejerce el criterio y la crítica; no la asume como tal, sino que busca en su método un espacio de reflexión para su circunstancia. De esta manera, la labor filosófica es doble: no perderse totalmente en otras disciplinas y ocuparse del método sin cerrarse a la colaboración de otras formas de conocimiento que permitan y contextualicen las verdades producidas.

Por otro lado, por medio del estudio de las ideas, la labor de la filosofía será dar cuenta de una circunstancia, a sabiendas de que las ideas tienen un poder transformador: "toda filosofía, además de expresar el punto de vista concreto de quien la enuncia, o del pueblo al que pertenece el filósofo, conlleva una concreta justificación social y política"<sup>247</sup>, y esta praxis filosófica tiene que formularse en íntimo diálogo con su circunstancia, con conocimiento del impacto político y social de sus programas y discutiendo sobre la validez de sus verdades en relación a un tiempo y un espacio. La misma filosofía debe dar cuenta de cómo han operado esas ideas en la producción cultural de nuestras naciones. No

---

<sup>246</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 47.

<sup>247</sup> *Ibid.* p. 21.



podemos olvidar o hacer a un lado que la filosofía, como producción cultural, colabora en ella con el conocimiento de su entorno.<sup>248</sup>

Así, si la filosofía ha operado como legitimación de las hegemonías, también es un espacio donde las historias se enfrentan y son asimiladas. El hablar de “filosofía latinoamericana”, bajo ese gentilicio, tiene que ver con estrategias discursivas que plantean que desde la misma filosofía es posible reivindicar el propio discurso. Pero además, ha sido desde la filosofía que en Latinoamérica se ha discutido sobre un problema real: el problema de la dependencia. En este caso, al hablar de filosofía, en la reivindicación de la localidad del discurso, no se trata entonces de negar el discurso de aquel que se impuso, sino saber que ante tal fenómeno se nos presenta, en realidad, la posibilidad de su superación, más allá de la independencia política. Así, cuando hablamos de asimilar y enfrentar historias, hablamos de un pasado que tiene que dejar de ser presente y que obstaculiza todo proyecto, resultado del carácter imitativo de la cultura.<sup>249</sup>

Hablar en términos de propiedad del discurso, de *otro* discurso, no resulta sino de la necesidad de dar cuenta de esa conciencia que solamente puede ser producto de asumir como propia la reflexión filosófica, lo cual implica asimilación y creatividad. Pero dicha denominación, como estrategia discursiva, si no quiere perderse en el mar de macrosistemas, debe dar cuenta de que aquello que se le presenta como problema y que pretende resolver, es, en sí mismo, diverso. La idea, el concepto y la reflexión no pueden formular *a priori* una realidad que no existe. Por el contrario, la propia realidad brinda herramientas de análisis para resolver los problemas que atañen a lo humano. Si planteamos que la circunstancia humana es diversa, también debemos considerar que aquello que llamamos americano es diverso. No hay una circunstancia americana, sino circunstancias. Comprender esa diversidad, asimilarla, seguramente ayudará a no tratar de homogeneizarla en una sola caracterización. Así, cuando hablamos por ejemplo de una historia de las ideas, como una de las formas de reflexión de la conciencia sobre sus tránsitos, hablamos ya no sólo de las circunstancias que producen esas ideas, sino de las propias reflexiones que versan sobre ellas; hablamos de filosofías producidas por hombres que reflexionan sobre su condición humana, esencialmente diversa.

<sup>248</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 14.

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 14.

Comprenderse es tener clara idea de sí mismo. De aquí que sea una de nuestras más urgentes tareas la de captar mediante esta comprensión, la idea que nos es propia. Primero en forma relativamente circunstancial, comprendernos como mexicanos, argentinos, peruanos, chilenos, etcétera. Dentro de nuestras múltiples diferencias como individuos concretos es menester captar lo que nos caracteriza como pueblos determinados; esto es, qué es lo que hace de un mexicano un mexicano o de un argentino un argentino, caracterizándolo como tal dentro de un conjunto de hombres. Y, a continuación, ¿qué es lo que hace que un mexicano o un argentino o cualquier otro hispanoamericano, sea además un latinoamericano?<sup>250</sup>

Esta propuesta, leída desde una posición reduccionista, puede interpretarse como una tendencia a positivar el desarrollo de una identidad en un proceso histórico dado, que va de lo concreto nacional o lo abstracto continental. Es decir, distinguir reconstructivamente los rasgos positivos que nos identifican. Por el contrario, pensamos que se parte de una composición negativa, que nace de la dominación, pero que está dada y, aún con lo terrible que puede ser, forma parte de nuestra historia. De no plantearse una unidad latinoamericana para enfrentar los movimientos imperiales, América será unificada bajo su reorientación colonial. La idea de la unidad latinoamericana no consiste en un cambio de signos que intenta trasladar los aspectos negativos hacia una tendencia positiva, se trata, en todo caso, de un problema de asimilación de esos aspectos. El cambio de signos tiene que ver con la posibilidad de autenticar la diversidad americana frente a las ambiciones imperiales, que es, al mismo tiempo, una fórmula para comunicar la diferencia "interna" de eso llamado Latinoamérica. Se trata de cambiar el sentido de periferización o barbarización para ser tratados como iguales, teniendo la responsabilidad de regresar el valor para aquello distinto. En ese sentido, comunicar la diferencia también significa comunicarse de una manera distinta con otros pueblos y culturas.

Pero más allá, frente a la idea de que esto que llamamos filosofía latinoamericana no es ni ha sido filosofía, Zea reconoce, y con él muchos, que en Latinoamérica se da un auténtico filosofar; "filosofía sin más" producto de un "hombre sin más" que ocupa un lugar singular como hombre, como cultura, como sociedad y como entidad capaz de desarrollar su propia política y que reclama ser parte de la historia haciendo su historia. Si bien ya comprendimos el problema que es por sí misma la filosofía; si ya reflexionamos sobre la reflexión, es menester la reflexión sobre el *sí mismo* como una forma de vernos como pueblos y hombres concretos, esto es, comenzar a dialogar con nuestra circunstancia.

---

<sup>250</sup> *Ibid.* p. 14-15.

### 2.3-El problema de una cultura y una filosofía latinoamericanas

En el apartado anterior, planteamos que negar la certeza de una filosofía latinoamericana implica negar la posibilidad de producir cultura. Sin embargo, esta idea involucraría que toda cultura está caracterizada por su capacidad de producir filosofía y por tanto legitimaría la concepción de que al no haber una producción de esta índole, tal sociedad carecería de una forma de expresión que la situara en el mundo *más-allá* de lo natural. No es eso lo que queremos decir. Por el contrario, es nuestra intención mostrar que la filosofía latinoamericana está ligada al problema cultural, y que eso que se plantea como pensamiento, efectivamente lo es, pero que conlleva en su discusión puntos de vista y perspectivas filosóficas. El conocimiento del entorno y la solución de los problemas que éste plantea, ya involucra hacer propiamente filosofía, la de los hombres que especulan desde una circunstancia y que aprovechan los elementos que el pensamiento les brinda para construir su mundo, que por otro lado se entiende como un mundo *con-otros*.

Así regresemos. El problema que se discute sobre una filosofía latinoamericana, está íntimamente ligado con el problema cultural. Este problema se hace presente en el debate entre Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy sobre la existencia de una filosofía latinoamericana. Pero tal discusión no versa solamente sobre tal posibilidad. La relación de ideas, en la respuesta que hace a Bondy en *La filosofía americana como filosofía sin más*, conduce a Zea a preguntarse sobre la existencia de una cultura americana, respondiendo que de hecho no puede haber una filosofía americana sin que exista una cultura propiamente americana<sup>251</sup>. Como en Europa, América da cuenta de su cultura a través del pensamiento, de su apropiación del *logos*. Pero al intentar dar cuenta de su cultura, de hecho ya la afirma y por tanto produce filosofía con base en su propio discurso. Sin embargo, este cuestionamiento tiene suma relevancia en la medida que se plantea, al igual que en el apartado anterior, el problema sobre la originalidad y la autenticidad de la filosofía y, en el caso del presente apartado, de la cultura americana. El cuestionamiento más drástico y motivo iniciador de la discusión, consiste en preguntarse si "¿existe una cultura americana? Y en caso de existir o no, ¿qué clase de cultura es ésta? o ¿por qué no existe?"<sup>252</sup>.

<sup>251</sup> Zea, Leopoldo. *En torno a...* p. 35.

<sup>252</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 18.

Antes de continuar, debo recordar que la herencia dialéctica de Zea no solamente se ve a través de su pensamiento, sino en su forma de escribir. Zea es un pensador que recurre mucho a sus escritos anteriores; vuelve a ellos de manera sistemática de tal forma que recuperar lo anterior le funciona para elaborar nuevas ideas. Respetar su pensamiento no necesariamente es seguirlo ciegamente, sin analizarlo y criticarlo, pero no puedo evadir su metodología y en función de eso sigo una línea similar, que ayuda a dar nuevos pasos en la elaboración de este escrito. En este caso, ello involucra recuperar constantemente el fenómeno de la filosofía como producción cultural, como en el apartado anterior, pero también como productora de cultura y políticas de diferente índole.

Aclarado lo anterior, trataremos de responder al cuestionamiento inicial. En el fondo, lo que está en juego ya no es solamente si existe una filosofía americana, sino América misma como sociedad y cultura capaz de bastarse a sí misma y de poder explicar sus contenidos. La idea es plantear la diferenciación entre asimilación e imitación de formas culturales europeas en América Latina, dentro las que destaca el pensamiento. No podemos negar que la cultura europea es también nuestra, sin embargo esto no debe conducirnos a plantear una América irresponsablemente imitativa. Decir que la cultura europea es también nuestra, es mostrar la capacidad de hacer cultura dentro de ciertos marcos que no restan autenticidad.

Así, pienso que debemos partir de la misma claridad de Zea: no negar la pertenencia de Latinoamérica a Occidente, en lo que le convence recuperar de Occidente. Es claro que Zea distingue Occidente de Europa: Occidente, muy a pesar de Europa, es algo más que ella. En primera instancia, esta perspectiva podría ser criticable, no sólo porque la cultura occidental es producto de Europa, sino porque el término involucra la expansión del dominio europeo sobre el resto del mundo. Sin embargo, Zea, que reconoce muy bien que la occidentalización se ha presentado violentamente, asume que más allá de estas connotaciones somos occidentales, primero por fuerza, luego por la ubicación geográfica de América Latina (no nos olvidemos que el término con se definió a América en primera instancia fue con el Indias Occidentales), y más tarde por convicción.

Zea tiene razón cuando busca asimilar la historia como aquello que ha sido, lo cual no debe invitar a considerar esto como fuente de legitimación de una historia determinante, dada e inalterable. Por el contrario, en Zea la idea de que podemos apropiarnos y desarrollar el discurso es lo que le permite asumirse como occidental y lo que le autoriza, sin regateos, a

asumir el proyecto occidental como suyo, aunque siempre matizando y diferenciando entre lo que es imitación y lo que es asimilación, sin dejar de reparar que aún en el rasgo imitativo de ciertos pensadores, acorde a los principios universalistas, se dio como una forma de respuesta a la circunstancia. Esta posición, no inhibe a nuestro autor de hacer un ejercicio crítico intenso de la presencia violenta del Occidente europeo en el mundo, de su herencia y de la propia conformación cultural y epistemológica latinoamericanas. Sin embargo, las filosofías latinoamericanas no pueden ser tratadas positivamente, porque a partir de la experiencia periférica casi todas están caracterizadas por su negatividad, en principio por ser una unidad negada y luego por ser extensión de Europa, lo que por otro lado nos habla de la necesidad de rescatar, dentro de Occidente, el carácter alternativo de su pensamiento, no porque represente una forma de salvar a la humanidad de sí misma, sino porque son formas de pensamiento dadas desde otra experiencia, que por otro lado son producto de un mismo mundo.

Pero es aquí donde me gustaría adentrarme a un problema singular y permanente en el pensamiento de Zea: el problema de la conciencia. América pueda llamarse propia de los americanos en función de que se haga consciente, y esto no puede suceder si no tiene como mediación la asimilación de su propia historia. Esto es: el reconocimiento de su condición dependiente con respecto a un centro que se conformó como tal a través de la expansión de su hegemonía y soberanía más allá de su frontera. De hecho, la polémica sobre un filosofar propio surge a partir de ese dominio expansivo que se yuxtapuso a la humanidad americana. Es eso parte de lo que el americano y su filosofía intentan asimilar como síntesis, aunque evidencie cierta incapacidad de producirla<sup>253</sup>, que al mismo tiempo nos permite observar en el mismo cuestionamiento la existencia de una filosofía latinoamericana, ya sea debatiendo los veredictos emitidos desde Europa, reproduciéndolos o corrigiéndolos desde su propia realidad<sup>254</sup>.

Problematizar acerca del fenómeno de la dependencia tiene un sentido realmente complejo, ya que es esto lo que cuestiona si existe, en este primer plano, una cultura americana, lo que nos aproxima a otro problema: así como la cultura europea, diversa, no ha tenido dudas de sus dinámicas culturales, América, al abrigo europeo, pareciera no haberse preocupado por demostrar una condición similar. Pero vivir al abrigo de una cultura que si bien no es del todo ajena, implica aceptar de hecho el carácter dependiente de la nuestra.

<sup>253</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía americana como...* p. 12.

<sup>254</sup> Medin, Tzvi. *Entre la jerarquía...* p. 215.

"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"<sup>255</sup>.

Sin embargo tal situación parece ser relativa, ya que si bien la tradición latinoamericana se ha compuesto a partir de rasgos negativos, también es innegable que aunque no han habido respuestas del todo satisfactorias, sí se ha presentado el cuestionamiento acerca de la existencia e incluso la necesidad de una cultura americana. Pero esta discusión siempre ha tenido como referente el carácter superior de la cultura europea. El hombre americano ha tendido a pensar, por un lado, que su situación frente a Europa es inferior y, como consecuencia, a sentirse seguro bajo al abrigo que Occidente le ofrecía con sus altos valores y cultura.

América fue incorporada al mundo europeo, lo cual, a la luz de los hechos, puede ser revalorado desde diferentes perspectivas. Una de estas nos dice que si bien los americanos pusieron sobre la mesa la discusión sobre su realización como entidades occidentales, esto ya involucra también una discusión sobre su realización como americanos. El problema es que lo americano, según su propia impresión, siempre estaba en clara inferioridad con respecto a lo europeo. Por eso, hasta antes de la segunda guerra mundial del siglo XX, la cultura occidental daba suficiente abrigo como para que el hombre americano viera a ésta como el camino a seguir. La cultura europea, que a través de dominación se legitima y se impone como universal, está radicada en el poder y la fuerza en un doble horizonte: la fuerza militar y económica y el poder de la letra, lo que hizo creer que todo lo americano es inferior a lo europeo. Europa representaba el futuro: su pensamiento, su arte, su política, en fin, su cultura, eran, según los americanos de la poscolonía, los rasgos esenciales y deseables de toda civilización, cuando se aspira a alcanzar a la grandeza de la cultura europea. Esto ha traído como resultado el fenómeno de la dependencia y el carácter imitativo de la cultura.

La historia del hombre americano está formada por este querer vivir en el futuro; por este negarse a reconocer que tiene una circunstancia que le es propia; por este empeñarse a ser utopía europea, por este negarse a ser americano.<sup>256</sup>

---

<sup>255</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 19.

<sup>256</sup> *Ibid.* p. 56.

El problema de América y de los americanos es que habían vivido bajo el encanto y sombra de una cultura que si no era extraña, tampoco podía ser totalmente propia. La cultura europea, con logros impresionantes, parecía ajustarse a las necesidades de las sociedades americanas. En el caso particular de Latinoamérica, al intentar zafarse del dominio ibero, terminó por aceptar la cultura anglosajona en cuestiones de política y de gobierno, e intentó someterse en los campos de la filosofía y cultura. Esto implicó un choque frontal con las dinámicas culturales propias. No faltaban aquellos pensadores que al igual que los colonos, seguían debatiendo sobre la barbarie del subcontinente y la necesidad de superarla acercando la civilización occidental. "Civilización o barbarie", clamaban las élites dominantes en su afán de acercarse al arquetipo humano, deshaciéndose de su pasado para armarse de un futuro que al mismo tiempo los negaba.<sup>257</sup> Así, Zea confronta lo que denomina la "América europea" que mantiene oculta a la "América real", que "fue presentada como Idea de lo que Europa debía ser. América fue la Utopía de Europa. El mundo ideal conforme al cual debía rehacerse el viejo mundo occidental"<sup>258</sup>.

En ese mismo sueño se ocultó el americano pensando afirmarse. Sin embargo, aún estas perspectivas implican el desarrollo de una conciencia, a pesar de su connotación negativa. Lo que no pudieron advertir estos hombres, es que si bien América fue incorporada a un sentido de la historia y que es ya también parte de Occidente, no quiere decir que tenga que ser "sombra y eco" de éste. Por el contrario, debe observar su circunstancia, aprender y reflexionar a partir de ella para poder proponer soluciones acordes a su realidad. La cultura no es única sino diversa, lo que es universal y común a los hombres es producir cultura al enfrentar los problemas que la realidad nos plantea. En el mismo tenor, lo que no puede ser universal son las soluciones inmediatas a esos problemas. Las respuestas a problemas planteados, no pueden trasladarse fácticamente, sino que tienen que estar mediados por la discusión y reflexión, sabiendo siempre que la realidad nos propone discutir sobre ella como primer paso, y no sobre el ideal *a priori* de lo que debería ser.

El conflicto del hombre americano ha sido precisamente la adopción de soluciones, lo que según el sistema hegeliano en el enfrentamiento de las conciencia, permite subsistir en lo inmediato, pero no avanzar en el propio deseo. Pero más allá del entorno conflictivo que vivió Zea, habrá que reflexionar sobre el probable vacío que puede generar la caducidad de aquello que supusimos como universal y eterno: ¿qué sucede cuando Europa deja de ser

<sup>257</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana...* p. 16-17.

<sup>258</sup> Gómez Martínez, José Luis. *op. cit.* p.

una solución para convertirse en problema? América debe enfrentarse a sus circunstancias desde sus circunstancias: escribir su historia y dar solución a sus problemas con los medios que su propia realidad le proporciona. Esta forma ya no es la del abrigo ni la de la imitación, sino la de una creación singular.

América no ha hecho aún su propia historia, sino pretendiendo vivir la historia de la cultura europea. Ha vivido como eco y sombra de Europa; pero una vez que la cultura de este continente ha llegado a la encrucijada en que amenaza derrumbarse completamente, ¿qué puede hacer América?<sup>259</sup>

En los momentos que Zea escribe esto, en la etapa de la guerra y de la posguerra de 1939, Europa, y en general Occidente, mostraba una cara que no parecía ser nueva aunque sí sorpresiva. Los altos valores bajo los cuales se había levantado parecían no venir de ese mundo que se desgarraba, desgastando su imagen y con ello su valor para aquellos que habían aprendido tanto de ella. Para Zea, era la misma Europa la que se había puesto entre paréntesis, y que a partir de sus propias contradicciones mostró su incapacidad para seguir siendo el referente universal. En todo caso, desde Latinoamérica, la luz de los valores occidentales parecían haber rebasado a la propia Europa, y ese era el momento de enjuiciarla a partir de sí misma, de sus propios valores, pero no para eliminarla, sino para recuperar a América de ese fatal destino.

El primero de septiembre de 1939 irrumpió la segunda guerra mundial, y con ella se develaba definitivamente el derrumbe de los valores del mundo occidental. El mismo mundo que había sido fuente de inspiración y modelo de imitación para la América Latina se convertía en la arena de las más increíble negación de lo humano, de lo racional y lo humano.<sup>260</sup>

El hombre americano, heredero de la filosofía occidental, que había vivido "cómodamente" bajo la sombra de la cultura europea, se encuentra con la necesidad de hacer su propia historia y su propia cultura, y esta "no puede ser ya [la de] la imitación, sino [la de] la creación personal, propia"<sup>261</sup>, lo cual debe ser entendido literalmente, es decir, en el caso del filósofo, productor de cultura (no de La Cultura), debe filosofar desde su propia circunstancia como hombre creativo que quiere solucionar aquellos problemas que le oprimen y que le son inmediatos.

<sup>259</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 20.

<sup>260</sup> Medin, Tzvi. *Leopoldo Zea...* p. 9. Ver también Zea, Leopoldo. *En torno...* p. 166.



Pero si bien esto puede ser cierto, aún siendo "eco y sombra" de Europa, la filosofía tuvo una función liberadora del gran modelo europeo, ya que las soluciones que se aplicaron fueron aquellas que estuvieron al alcance de quien intentó asimilárlas, aunque terminó en cierto momento por imitarlas. Es decir, eran soluciones que su misma circunstancia les ofrecía, cuando la circunstancia inmediata era la cultura europea, primero bajo el ejercicio del dominio y luego como abrigo esperanzador de la realización de un mejor futuro. De esta manera, una de las formas de solucionar los problemas propios "ha sido la adopción de soluciones que para resolver problemas semejantes ha utilizado el hombre de Europa"<sup>262</sup>. Así, si bien ha representado una falsa solución, por lo menos inmediata, ha sido la solución que los americanos tuvieron a su alcance. En este sentido "América no ha sido eco y sombra de la cultura europea"<sup>263</sup>, por lo menos no lo ha sido en función de lo que su circunstancia le exigía. "El hombre de esta América se expresa así mismo, y expresa su realidad, en la adopción realizada"<sup>264</sup>.

Pero actualmente los problemas tienen que ser planteados desde la singularidad de las probables respuestas. El problema actual que se presenta tiene que ver, por un lado, con el problema de la imitación y la dependencia y, por otro, con el problema de la asimilación. Hoy la imitación se ha convertido en un problema real. Ha llegado el momento de prescindir del "abrigo" y enfocarnos en resolver los problemas que nuestra circunstancia exige. Zea insiste en que asimilar involucra reconocer todas estas cosas, frente al problema que ha significado el negar nuestro desarrollo como entidades peculiares. Tampoco se trata de aceptarlo, por lo menos no totalmente, sino de problematizarlo. Ese debe ser el motivo de nuestra reflexión: hacer un análisis exhaustivo de la manera como nos hemos relacionado con el mundo y con las ideas.

Tenemos que reflexionar sobre temas filosóficos que nos han sido impuestos, pero también sobre aquellos, también los impuestos, surgidos de nuestras circunstancias. Sin embargo, partiendo de lo dicho anteriormente, estos problemas siempre han estado en discusión y ésta ha girado en torno a la posibilidad de hacer cultura y filosofía auténticamente, es decir, propiamente. Éste, además, no es un problema que se impone por tradición. Si la discusión prosigue en términos similares es porque los problemas, aunque distintos, tienen un mismo eje. Así, el problema que le fue planteado a Zea cuando discutía sobre esta posibilidad,

<sup>261</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 21.

<sup>262</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>263</sup> *Ibid.* p. 20.

<sup>264</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 36.

debe ser retomado desde el entorno actual y por lo mismo tenemos que discutir nosotros frente a los reduccionismos contemporáneos que hacen de nuestra historia una serie de desaciertos y desatinos, y de nuestra forma de verla como una tendencia política producto de interpretaciones erróneas y positivadoras en función de legitimar a los grupos de poder, producto de las dinámicas sociales que se han ido viniendo. Se tiene que discutir que las transformaciones teóricas, epistemológicas y filosóficas, resultado de la relación entre el conocimiento y las prácticas políticas, es también sobre su consistencia y coherencia. Sin embargo, lo que no se podemos hacer es obviar su desarrollo o descalificarlo. Zea parte siempre de la característica negativa del desarrollo social, cultural y filosófico, pero también trata de aclarar que términos como autenticidad, originalidad, universalidad etcétera, son elementos reales en dicho desarrollo. El traerlos de vuelta y discutirlos tiene como motivo aclarar la situación, más que darle una reorientación positiva, y en ese sentido es que debemos recuperar el pensamiento latinoamericano. No se trata de recuperarlo por vocación, sino por necesidad.

Así, frente a las críticas sobre la inautenticidad de la filosofía y la cultura americanas, Zea no dice que si existen ciertos rasgos que parecen demostrarla, esto no elimina la función que tuvieron en el pasado. La imitación no involucra inexistencia, aunque sí cierta inautenticidad. Aunque, ante todo, habría que analizar las condiciones en que se presenta. Lo cierto en el pensamiento de Zea, es que da como un hecho la capacidad de producir cultura y filosofía. Éstas, además, no han tenido una función unívoca, sino transformadora y renovadora. En el conflicto tradicional con el pasado, lo más fácil sería adjetivarlas de distinta manera sin procurar entenderlas. Pero entenderlas no significa aceptarlas en su totalidad. Por el contrario, se tiene que poner sobre la mesa lo discutible de esas creaciones.

Zea acepta que la imitación proviene de dudar de la capacidad propia de hacer filosofía, situación que se presentó indirectamente durante el tiempo que se vivió bajo el abrigo de la cultura europea, como sucedió con anterioridad. Actualmente, eso que podemos llamar inauténtico, en el caso singular de la filosofía, deja de serlo y comienza a ser original partiendo de la idea de que "el mero acto de filosofar, de todo filosofar, ya sea europeo o latinoamericano, y todo filosofar no deja de ser original por el hecho de asimilar filosofías previas"<sup>265</sup>. Con respecto al problema cultural, el mismo hecho de poder hacer filosofía nos

---

<sup>265</sup> Medin. Tzvi. *Entre la jerarquía...* p. 218.

indica la capacidad de producir cultura, no porque la filosofía sea condición necesaria para su existencia, sino porque ésta última es resultado y expresión de cultura. Medin, en su libro sobre Ortega y Zea, nos dice: "Incluso las supuestas imitaciones no son sino asimilación y adaptación de lo otro a nuestras circunstancias propias, otorgándoseles de este modo un significado propio y una función diferente"<sup>266</sup>.

La relación entre cultura y filosofía, es siempre un producto cultural. El hombre americano debe enfrentar su circunstancia, lo cual implica un auto(re)conocimiento. De esto se deduce que necesita de una cultura en la cual apoyarse; una cultura original, que no originaria, pues no se trata de inventarla, sino de producirla a partir de sus propia dinámicas. Nos encontramos así en una situación paradigmática: entender por qué se presentó el fenómeno de la imitación no significa continuar bajo el mismo marco. Las soluciones de antes no pueden ser las soluciones de ahora, con lo que recuperamos la historicidad de las verdades producidas, del conocimiento y de la cultura de las que surgieron. Se necesita entonces de una cultura original para dejar de ser "eco y sombra", y una filosofía original basada en su circunstancia que replantee el problema de la cultura para brindar nuevas soluciones<sup>267</sup>. Esto no debe llevarnos a postular la invención de la nada o un alejamiento total de aquella que conocemos. Habría, en todo caso, que reformular categorías y conceptos, no importar acríticamente una serie de postulados como forma de reinventar la cultura y la historia, lo que puede servir para aquellos que desde de la filosofía tienden a aceptar todo de Europa y Norteamérica, como para aquellos que pretenden alejarse totalmente de ella. América debe meditar sobre sí misma, pero en diálogo con lo que está geográficamente fuera. Esto último debe permitirnos plantear que sí ha existido una composición cultural y filosófica en Latinoamérica, caracterizada por esos rasgos negativos que impiden afirmarla, pero que no por ello dejan de ser propios.

Pero bien. Dada la pregunta sobre la existencia de una cultura americana, es permisible, a riesgo de parecer repetitivo, reformular el cuestionamiento sobre la existencia de una filosofía americana y de manera particular latinoamericana, lo que creo nos abre dos horizontes: el primero tiene que ver con el carácter "imitativo" de quien intenta filosofar desde América, lo que pensando en la filosofía como producción cultural termina por ayudar a la definición de la cultura americana como imitativa. En este sentido, parece que no podemos hablar de una filosofía y una cultura propiamente americanas, en cuanto éstas

<sup>266</sup> *Ibid* p. 217.

<sup>267</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 21.

han sido durante largo tiempo una importación. La segunda, como ya vimos, tiene que ver con el cuestionamiento sobre la existencia de filosofías locales cuando la filosofía lo que busca son verdades universales, es decir, válidas para todo tiempo y lugar. En ese mismo sentido, de no poder existir filosofías locales porque la filosofía es un método universal, lo único que queda es aceptar la regencia de la filosofía europea sobre la americana, lo que encierra una contradicción. La filosofía latinoamericana enfrenta en su horizonte una doble negación: la que la define por su carácter "imitativo" y la que la critica por la reivindicación de su localidad. Pero además, se suma aquella crítica enfocada al carácter político de sus presupuestos, que no permiten que pase de ser simple ideología, reproductora del entretejido epistemológico moderno, es decir, la filosofía latinoamericana como "latinoamericanismo".<sup>268</sup>

Al final, de trasfondo encontramos una doble negación de la cultura y la filosofía latinoamericanas. Pero entre más se insiste en esta situación, más se hace evidente la necesidad de formular una historia de las ideas y una filosofía de la historia, ambas americanas, ya que ésta es la forma como daremos cuenta de esas negaciones, tanto en el pasado como en el presente, pero que de igual forma sirve para recuperar del abismo a aquellas filosofías que han quedado al margen, por la complejidad política de un tiempo histórico (la tercera perspectiva, crítica de la filosofía de la historia latinoamericana, tiene como base esto último). Más allá: nos permite decir que la filosofía, y sus repercusiones, tienen como rasgo principal el ser una constante discusión tanto de la realidad como de sí misma.

Enfocándonos en las repercusiones de la construcción filosófica de la realidad, es innegable que tanto los filósofos como sus ideas han sido parte del desarrollo político, social y cultural de nuestras regiones, lo cual debe ayudarnos a apreciar estas áreas para revisar el pasado, pero también para comprender nuestra condición actual y lograr así un ejercicio crítico de nuestra realidad, tanto en el ámbito de la cultura y la filosofía, como en el del conocimiento en general. Si la historia de Latinoamérica ha sido ajetreada, es porque el conflicto se ha dado también en el mundo de las ideas. Negar la existencia de una cultura y una filosofía, es negar nuestra propia historia, sobretudo cuando ideas e historia están íntimamente relacionadas. Darle una orientación absolutamente negativa, es someternos al olvido, cuando el olvido consiste precisamente en esa negación.

---

<sup>268</sup> En relación a esto último, me refiero a las críticas de Castro-Gómez, que para más detalles puede verse en el capítulo 4 de esta tesis.

Al plantearse el problema de una posible filosofía americana, quizá no falten escépticos que consideren esta cuestión como absurda alegando que es imposible que exista tal filosofía, que nuestra filosofía ha sido y será siempre un eco de la filosofía europea.<sup>269</sup>

Lo realmente grave de esto, consiste en la apreciación de que la existencia de la filosofía americana es más de índole psicológica. Esta afirmación, consiste en demostrar cierta incapacidad de nuestra parte para producir alguna filosofía que trate temáticas propias y termina. Si negamos tal capacidad, no solamente somos eco en cuanto creación filosófica, sino también en cuanto a la creación cultural general.

El problema de la imitación cultural no parte así de un derrotismo de índole social, sino de la producción de conocimientos que se relacionan con esa praxis social. En ese sentido es inevitable que el intelectual es corresponsable de las prácticas políticas que se ejercen. Zea no desconoce tal responsabilidad, por eso su pensamiento se dirige a relacionar la praxis del conocimiento con la praxis política. El intelectual participa de manera inmediata con el constitución de poderes; es un personaje social activo por más que lo evite, y como tal participa en su entorno.

Pero la duda persiste: ¿por qué el hombre americano había prescindido de una cultura y una filosofía originales? La respuesta de Zea parece ser muy simple: porque no la necesitaba. El hombre americano había vivido como "sombra y eco" del hombre europeo, por lo que las respuestas dadas por éste le parecían bastar. Tanto la filosofía como la cultura son necesidades; no se dan por inercia o por naturaleza, sino por necesidad. En el caso particular de la filosofía, el renovado interés por ella tiene que ver con la necesidad de dar respuesta a su circunstancia, y sería muy drástico pensar que, a pesar del rasgo imitativo, los americanos no pensaron de esta manera, aunque parecía lógico y más fácil ahorrar camino importando los grandes sistemas.

Ahora bien, este interés cada vez más creciente por la filosofía es índice de su necesidad. Si el hombre americano se interesa por la filosofía en una forma que antes no había mostrado, quiere decir que siente alguna necesidad de ella. No se puede pensar en simple curiosidad porque nuestro tiempo no es a propósito de perderse en curiosidades [...] Vuelvo a repetir que si América se interesa por la filosofía es porque la necesita [...] La filosofía no es algo dado por naturaleza a

<sup>269</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 23.

determinados hombres o pueblos, no es algo que se herede, sino algo que se hace, y se hace cuando se necesita.<sup>270</sup>

Y lo que determina esta labor es la circunstancia en la cual se sitúa todo hombre, entre ellos el filósofo. Zea, según Medin, piensa que todo filosofar se origina cuando el hombre se enfrenta a una aporía<sup>271</sup>, en este caso, a su realidad. La necesidad de filosofar es una exigencia propia de la circunstancialidad de quien labora en ella, así como de la publicitación de su creación, porque los trabajos realizados ya no quedan limitados al espectro del conocimiento: "trascienden al gran público; éste solicita tales trabajos, se preocupa por ellos y sigue estimulando con ello a quienes a tales temas se dedican"<sup>272</sup>. Asimismo, el filósofo en su afán de trascender su creación de la esfera cerrada en la cual ha participado, trata de interactuar con otras disciplinas ya no solamente para brindarles material, sino para recibirlo. "La filosofía deja de ser labor de solitarios, de extravagantes; el filósofo deja de ser un *genio incomprendido*, transformándose en un miembro activo de la cultura de su país"<sup>273</sup>, o de su pueblo, su ciudad, su barrio, su municipio etcétera.

Así llegamos a un punto medular: a pesar de la búsqueda de verdades universales y eternas, éstas no son sino históricas y circunstanciales. En función de esto afirmamos la filosofía americana. La filosofía intenta ser universal y no local por la pretensión de quien filosofa o por lo que es la filosofía en sí, en un supuesto universalista. Quien hace filosofía y reflexiona, aunque suponga lo contrario, lo hace en una determinada situación. Pretende que sus respuestas sean universales, cuando su verdad es circunstancial. "Si la verdad es concebida como algo intemporal, eterno, las relaciones entre la filosofía y la historia serán puramente accidentales. Las verdades filosóficas serán verdades con independencia de cualquier realidad histórica. En cambio, si la idea que se tiene sobre la verdad es la de que ésta es de carácter circunstancial, las verdades de la filosofía estarán ligadas entonces a un determinado espacio y tiempo. Las verdades serán históricas"<sup>274</sup>. Toda verdad lo es, en medida que todo hombre está espacio-temporalmente definido. De hecho, observando la historia de la filosofía, podemos observar que no es otra cosa que una historia de "filosofías"; y cuando vemos lo que se llama historia universal, no es otra cosa que la suma

---

<sup>270</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>271</sup> Medin, Tzvi. *Entre la jerarquía...* p. 31.

<sup>272</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 22-23.

<sup>273</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>274</sup> Zea, Leopoldo. *El positivismo en México*. FCE, México, 1968. p. 22.

de "historias". Así, filosofías e historias en conflicto; filosofías e historias en contradicción<sup>275</sup>; discontinuas y diversas.

La filosofía pretende que sus verdades son verdades universales, válidas para todo espacio y tiempo. Cada filósofo pretende que las verdades de sus sistema son verdades fuera de todo tiempo y espacio, pretendiendo que sus soluciones son eternas. Cada filósofo ha pretendido tener la *verdad*, no una verdad de momento sino la verdad eterna e inmutable.<sup>276</sup>

Pero cuando planteamos la circunstancialidad del conocimiento, su historicidad, para ser exactos, no negamos su validez, sino la absoluta fe en ella. Planteamos, en todo caso, que cuando un filósofo se aproxima a la verdad, lo que en realidad encuentra es una verdad de tantas. La idea sería que la competencia entre algunas de ellas no debe resultar en la superposición de una por medio de la fuerza cometiendo cualquier cantidad de violencias, sino que debe sobreponerse por su capacidad dialógica y su comunicabilidad. Ya Kunh expresaba en relación con la "incomensurabilidad"<sup>277</sup> del lenguaje científico, la importancia de la interpretación y los signos lingüísticos como formas en que el productor de conocimiento debe hacerse entender, así como captar la posible relatividad de su conocimiento con su circunstancia: teoría y praxis. Hablar entonces de historia de la filosofía, es hablar de historias en la que los filósofos son interpretados con base en ciertos signos lingüísticos y culturales, dando como resultado un problema hermenéutico. Aquí el problema es si podemos hablar de Filosofía o filosofías<sup>278</sup>, o del trayecto o proceso del filosofar hacia la verdad o un camino donde la supuesta verdad se va constituyendo de verdades.

Cada sistema filosófico ha pretendido encontrar la verdad eterna, el principio de los principios, pero ninguno ha logrado tal propósito. No ha alcanzado la *verdad*, sino unas verdades. La historia de la filosofía nos muestra que no se ha alcanzado una verdad eterna, sino tan sólo la verdad de un filósofo y de una época. La filosofía hecha hasta el presente se unifica en el afán de alcanzar la verdad de las verdades, pero se diferencia en lo alcanzado.<sup>279</sup>

"Parecería entonces que Zea apunta a un perspectivismo que implica la pluralidad *epistemológica* con relación a la verdad o realidad captadas desde diferentes perspectivas

<sup>275</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 26.

<sup>276</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>277</sup> Kunh, Thomas S. *Las estructuras de las revoluciones científicas*. FCE. México. 1971.

<sup>278</sup> Zea, Leopoldo. *El positivismo en México*. p. 22.

<sup>279</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 25.

del lugar y el tiempo"<sup>280</sup>, y bien sirve la historia, tanto humana como de la filosofía y de las ideas, para mostrar esa amplitud de saberes y humanidades. La propia consideración de hacer "historia de la filosofía" o "historia de la humanidad", independientemente de su interés reconstructivo, muestra que tanto la filosofía como la humanidad se componen de circunstancias. Reafirmamos: la filosofía, la cultura y las ideas son históricas.

Y es eso lo que nos muestra la filosofía llamada americana. Una América, que buscando escribir su historia, no intenta hacer filosofía por imitación, sino por necesidad y por vocación. Quien no filosofa, no lo hace por atraso histórico, sino porque no parece necesitarlo, y evidentemente Latinoamérica lo necesita para generar la cultura de la cual se alimenta. Aunque a mí no me parece necesario justificar que hago filosofía, a Zea le parece imprescindible. Para Zea, hablar de filosofía latinoamericana no contradice la universalidad de la filosofía, ya que ésta es universal por ser una expresión humana, producto de su circunstancia, no de la mera imitación. Al final, lo realmente valioso del pensamiento de Zea en este horizonte, consiste en definir que toda verdad filosófica es histórica, como lo es la cultura. Con base en esta historicidad, no importa si la filosofía tiene denominaciones, pues es siempre filosofía en una determinada circunstancia, y se da independientemente de su intención, por ello mismo es universal, de lo que no se desprende que no tenga un lugar de enunciación. Más allá: si afirmamos la existencia de una filosofía latinoamericana, entonces también es posible hablar de una cultura latinoamericana (diversa), y no porque la cultura sea el resultado del filosofar, sino porque la cultura, al posibilitar la filosofía, se afirma.

Negar esto es convertir a la filosofía, la cultura y la historia en relatos tendientes a uniformar el método de la primera, la homogeneidad de la segunda y la unidad de la tercera. Para Zea no hay verdad filosófica, cultural e histórica absoluta. En este sentido, la filosofía en América Latina existe muy a pesar de su negación por parte de las filosofías universalistas excluyentes. El gentilicio de latinoamericano parece ser una estrategia, pero a la vez es toma de conciencia de la historia y por lo tanto de la circunstancia. La filosofía latinoamericana, que no latinoamericanista, es filosofar desde la barbarie; reconocernos como seres situados en la historia. Lo otro, negar una(s) filosofía(s) americana(s), es empeñarse en demostrar que no somos inferiores aunque en ello nos vaya el seguir imitando. "Ya no se trata de demostrar que somos capaces de hacer una filosofía, sino de demostrar que somos capaces de resolver nuestros problemas"<sup>281</sup>.

<sup>280</sup> Medin, Tzvi. *Leopoldo Zea...* p. 30.

<sup>281</sup> Zea. *Leopoldo. América como...* p. 24.



Todo lo anterior, debe conducirnos a pensar que si el hombre tiene una esencia, ésta es la de ser dinámicamente cambiante y transformador de su mundo. Todo hombre como la misma filosofía son entonces históricos<sup>282</sup>. Así como cambia su historia también transforma su mentalidad y sus formas de entender la realidad. Si la filosofía es un producto humano y por tanto cultural, no puede referirse como absoluta sino en necesidad de aclarar su circunstancia. Así, en la intención de aclarar la circunstancia, no se puede pretender dar punto y final o dar respuestas de una vez y para siempre, por lo mismo es necesario reconocer las dificultades y riesgos que ello conlleva. Solamente en ese sentido la filosofía es universal: en la constante tarea de reflexionar los problemas sobre la existencia humana. La filosofía, como el hombre, se enfrenta a situaciones no planeadas, y en ese momento se ve obligado a transformar o alimentar sus principios. En este sentido la filosofía sólo puede ser circunstancial. Las soluciones a los problemas lo son en medida que responden a la circunstancia. "Aunque en apariencia los problemas son los mismos, tal semejanza no pasa de ser nominal"<sup>283</sup>. Tanto los problemas como sus soluciones son distintos en tiempo y espacio, aunque evidentemente ciertos presupuestos pueden ser recuperados.

Es aquí donde recuperamos el problema del universalismo circunstancial: una filosofía americana, que por ser generalmente política no está reñida con la especulación, tiene que ser expresión de la circunstancia americana y sus necesidades, como lo han sido todas las filosofías. "Cada hombre o generación de hombres pretende modificar siempre su mundo, de acuerdo con una nueva concepción de vida que considere como propia"<sup>284</sup>. Pero no lo hará solo ni para siempre. Si podemos hablar de una verdad absoluta es porque es producto de su realidad que es absoluta porque le "pertenece" y frente a ella se afirma. Sin embargo, cada hombre tiene una perspectiva de ese absoluto, y el problema consiste en poder comunicar esa perspectiva y así comunicarse con su realidad que incluye otros hombres. "La verdad de cada hombre o generación es absoluta, lo que no es igualmente absoluto es el lugar de cada hombre o generación ocupa en la realidad"<sup>285</sup>. Todo hombre es distinto, inclusive al interior de lo que se define como su "generación". Esto quiere decir que a pesar de que existe la definición de "generación", ésta es también diversa, no solamente por su lugar de origen sino por su intrínseca naturaleza, ya que este "lugar" está también delimitado por la circunstancia inmediata. Lo que es universal, en la misma medida, es el

---

<sup>282</sup> *Idem.*

<sup>283</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>284</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>285</sup> *Ibid.* p. 29.

realizar su "ser hombre" de cada individuo en un momento dado, sin el cual el ser humano no puede significar nada o sin el cual simplemente carece de sentido<sup>286</sup>. La filosofía encuentra que tiene límites. Estos límites están en la misma humanidad. Esto es, la filosofía siempre se encuentra con el hombre, tanto en el motivo de reflexión como en los límites; hombre al cual intenta explicar y al hacerlo no lo hace de manera mecánica, sino críticamente.

Todos estos son elementos que nos permiten afirmar la existencia de una filosofía latinoamericana, ya no solamente por el origen de quien reflexiona, sino por los problemas que la originan, que son los mismos problemas que se propone la filosofía Europa como comunidades de hombres<sup>287</sup>. La gran diferencia de la filosofía latinoamericana y la europea, es la búsqueda de la recuperación del valor humano, para este caso de todo hombre que se encuentre en una situación de opresión, singularmente el habitante de Latinoamérica. Tratando de resolver esa humanidad, siempre diversa, podemos comunicar tanto la reflexión como la vivencia. En este sentido, "las soluciones de nuestra filosofía serán también soluciones factibles para otros pueblos, y esta facticidad se encontrará en lo que de común tengamos con esos otros pueblos"<sup>288</sup>.

Así, el valor de la filosofía no reside en su capacidad de abstraerse del mundo, sino de comunicarlo. Aún la verdad filosófica producto de la circunstancia es comunicable, y es tal vez éste el verdadero motivo de la universalidad de la filosofía. La verdad no es universal *per se*, sino universalizable. Pero más allá de la circunstancia cercana, la universalidad de la reflexión filosófica responde a una identidad mayor, que es una identidad humana que se comunica, no se somete. Esa es una circunstancia en la que todo hombre participa. En este sentido, lo que es válido es la capacidad dialógica de la filosofía, que puede ser un buen medio para comunicar diferencias, porque el valor primordial de la filosofía es quien la produce y aquel con el que tiene relación cotidiana: un hombre con otros hombres. Es por eso que la filosofía es universal y no necesita anticipar límites, ya que el límite viene con la propia circunstancia.

---

<sup>286</sup> Leopoldo Zea. *Filosofía americana como...* p. 41-42

<sup>287</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>288</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 32.

## 2.4-América como situación vital

La filosofía es ya también de América, pues permite a sus hombres tomar conciencia de su circunstancia; primero de su situación y luego de sus posibilidades de ser. La filosofía puede servir para observar el conflicto, la crisis y sus soluciones. La filosofía es apertura de posibilidades, contextualización del momento que se vive y de donde nace; la filosofía nos coloca en la profundidad teórica y en los límites de su quehacer. En el caso particular nuestro, el problema es la condición dependiente con otra cultura: la europea, aquella de la cual hemos querido entresacar toda solución. Así, lo primero que tenemos que observar, todavía ahora, es nuestra situación como pueblos concretos, y de ahí abrir el campo de posibilidades sin que esto signifique un desarraigamiento de nuestra producción cultural, pero tampoco la afirmación de una esencia inmutable. Se trata, más bien, de un autorreconocimiento, ya que si algo no podemos ni debemos hacer es ocultar la historia que nos ha hecho ser. Así, cuando hablamos de lo americano lo hacemos también de sus límites, es decir, no podemos crear una cultura que desconoce sus raíces propias, causando un desprendimiento sin más de nuestra condición. Somos parte de la historia general, pero de manera singular.

No falta, nos dice Zea, quien piense que éste es el momento oportuno para liberarnos del coloniaje cultural de Europa; que éste es el momento adecuado para independizarnos de la "corrompida cultura occidental e iniciar una cultura que podamos llamar propia"<sup>289</sup>. Esto pensó Zea en el momento que escribe el texto citado, pero hoy, a más de medio siglo, continúa siendo un problema de actualidad. Las tesis posmodernas por ejemplo, nos hablan de la necesidad de una ruptura epistemológica con la modernidad sin reparar que ello implica un replanteamiento de índole cultural. Si bien el tópico más importante de la sensibilidad posmoderna tiene que ver con atender a las entidades excluidas en el proceso de conformación latinoamericano, hacerlo desde la globalización parece ser incompatible porque la periferia sigue siendo un hecho cierto.

Desde la academia resulta fácil replantear una serie de términos que en realidad, atravesados por la cultura es más complicado de lo que parece. Zea, por el contrario, nos plantea una renovación de los contenidos que nos permita romper con la violencia cultural; nos propone meditar sobre esto de tal forma en que no se recaiga en un pensamiento

---

<sup>289</sup> *Ibid* p. 34.

identitario de corte esencialista, o en reducciones fantasiosas como lo es la perspectiva de un supuesto regreso al origen: no podemos partir de la negación de la que ya hemos sido presos<sup>290</sup>. En todo caso, si bien podemos hablar de una cultura dependiente y una filosofía imitativa, tenemos que averiguar el carácter de éstas.

Habrà que examinar si esta cultura, la cultura europea, es, por lo que se refiere a nuestro continente, algo superpuesto, en forma en como lo ha venido siendo para culturas como la oriental. O bien, preguntarnos si no será nuestra relación con la cultura europea semejante a la que tiene el hijo con el padre. De ser esta relación, resultaría que esa cultura que consideramos como ajena vendría a sernos tan propia como lo es la sangre que el hijo recibe de su padre.<sup>291</sup>

Con una primera vista del párrafo anterior podría contradecir todo mi trabajo. Sin embargo una primera vista sería insuficiente. De momento parece algo incendiario hablar en ciertos términos, sobre todo si se quiere renovar el marco epistemológico. Pero, por otro lado, podríamos partir de la imposibilidad de desvincularse de aquello que forma parte de nuestra cultura, aunque a muchos les de escozor hablar de "raíces". Tanto la filosofía como la cultura europea, han proporcionado a Latinoamérica el instrumental conceptual para su propia liberación, lo cual le da un valor universal, no por lo que el marco conceptual es en sí, sino por su utilidad para otras sociedades<sup>292</sup>. En este caso, para Latinoamérica, lo que se convierte en universal no es Europa, sino Occidente.

Sin embargo esto ya no puede suceder por vía de la imitación, sino por medio de la asimilación y por el grado de utilidad para nuestra proyección singular. Así, si bien "la filosofía latinoamericana surge frente a la dominación"<sup>293</sup>, tiene como finalidad profunda cuestionarse acerca de su propia cultura y humanidad, lo cual es cuestionarse sobre el carácter dependiente de las mismas. La herencia dialéctica en Zea no se presenta en averiguar estos elementos partiendo de la suspensión de ninguna forma humana, sino de la asimilación que inicia con el diálogo interior. Así, el instrumental heredado, impositivo, colabora en la afirmación de lo propio. "La misma filosofía occidental ofrece los elementos para que los enajenados queden desenajenados"<sup>294</sup>, siempre entendiendo que el problema es auténtico y original porque se presenta en una determinada cultura donde se posibilita el filosofar.

<sup>290</sup> *Ibid.* p. 35. También ver Gómez Martínez, José Luis. *op. cit.* p. 46

<sup>291</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 35.

<sup>292</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 61.

<sup>293</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>294</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 23.

Parte de la vitalidad de América está en su filosofía siempre preocupada por resolver ciertas problemáticas vitales. Así, lo que posibilita filosofar no es la aceptación de aquel mundo que dominó por la fuerza el continente, sino el enfrentar los problemas que la circunstancia reclama a partir del ejercicio de tal dominio. Si bien podemos ejercer la crítica a los grandes sistemas europeos, no podemos negar la existencia de esa cultura, tampoco el impacto de la europea sobre la nuestra. Pero decir que de "ahí venimos" no quiere decir que la asumamos sin más, sino que la asimilemos, lo cual tampoco es aceptar como propios los grandes errores de sus sistemas. Revalorar lo propio implica ser "conscientes" de nuestra "composición", aunque a muchos les moleste el concepto.

Lo que es imposible negar o dejar de ver, es el grado de dependencia que guardamos con esa cultura. Aceptar alguna composición cultural, producto de la violencia, tampoco significa aceptar el fenómeno de la dependencia como algo inevitable. El reconocimiento de la condición dependiente involucra varias posiciones. Primero se suele pensar a la cultura americana como una extensión de la cultura occidental. Este planteamiento nos conduce a exigir que los altos valores heredados sean también nuestros, de lo cual se siguen aspectos de índole socio-política.

Un valor, una filosofía, no puede considerarse universal si ambos elementos de la cultura son negados a comunidades enteras, incluso cuando estos sirven como forma de ejercer un dominio sobre ellas. Lo que Zea deja ver, más allá de la discusión sobre Occidente convertido en paradigma universal, es que dicho paradigma ha sido universal por medio de la fuerza y no por medio del consenso, corresponde a nuestra reflexión asimilar tal situación. Si ciertos valores pueden ser universales, ya no dependerá de la fuerza, sino del desarrollo de esas ideas como propias partiendo de la propia circunstancia. Ya no es la circunstancia la que se acopla a la idea, sino la idea la que responde a una determinada situación.<sup>295</sup>

En segundo lugar encontraríamos la consideración de lo que es ser americano; el problema de la identidad que construimos o inventamos. Esto tiene que ver con el viejo problema sobre la autenticidad y la originalidad de la filosofía y cultura americanas; exigencia de una cultura donde Occidente sirve como paradigma universal frente a la supuesta barbarie bajo la cual se ha caracterizado al hombre americano, o donde se propone el regreso al origen

<sup>295</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 38.

reinventando la cultura. En ambas formas, parece haber una superposición de tendencia negativa en la construcción de la identidad. Así, si bien se debe pugnar por reconocer algo como propio, esto no puede darse partiendo de la superposición de lo que no somos sobre lo que se es, negando aquello propio aunque sea complicado definirlo. Si bien debemos proponer la originalidad de la cultura, ésta no debe partir de una suerte de imaginación negativa del pasado. Es decir que la condición negativa tiene que reconocerse pero para que deje de ser, no para que siga siendo.

Si nos fijamos en la primera relación, la de cultura europea frente a la occidental, observamos que el oriental no adopta de la cultura occidental sino lo superficial [...] instrumentos especialmente mecánicos [...] A este hombre no le preocupará mucho la suerte que pueda correr la cultura occidental [...] Ahora bien, ¿podemos nosotros los americanos pensar lo mismo respecto a la cultura europea? Si podemos pensar tal cosa será porque somos poseedores de una cultura que nos es propia [...] De ser así, la crisis de la cultura occidental no debe preocuparnos en lo más mínimo.<sup>296</sup>

Primero una cosa: cuando Zea maneja el término "oriental" en contraposición pone el término "occidental", tal vez porque culturalmente se encuentran contrapuestos y no solamente por un problema geográfico. Frente a lo "nuestro", sin embargo, prefiere el término "europeo", sabedor de que por diversos motivos, nuestra cultura, aunque no es europea, sí es "occidental", un Occidente no europeo. Lo que subyace es la idea de que si bien no somos parte de la cultura europea, sí somos parte de la cultura occidental.

Podemos estar en desacuerdo con Zea en su exacerbada preocupación por la crisis de la cultura europea y su afán por revitalizar a Occidente. Podríamos, a partir de lo dicho en el principio del párrafo anterior, prescindir de Europa sin derrumbarnos con ella. Pero lo que es innegable es hacia dónde nos lleva este análisis: suponer una cultura original sin el antecedente europeo, equivaldría a pensar que nuestro antecedente cultural es el mundo precolombino, es decir, únicamente<sup>297</sup>. El problema aquí no es entonces solamente de conceptos, sino de asimilación histórica.

Así, lo que se nos presenta es una tragedia en dos vertientes: clamamos por una cultura original, no subordinada; inmediatamente negamos la cultura occidental en el momento en que queremos abandonar el sentido imitativo y pretendemos remontarnos a un pasado que

<sup>296</sup> *Ibid.* p. 35.

<sup>297</sup> *Ibidem.* p. 35.

ya no tiene el mismo sentido: si bien remontarse al origen sirve como forma de resistencia, también funciona como forma de mantener inmóvil el presente porque la idea se mantiene en el pasado. Nos sentimos reflejados, por fuerza de imitación, en una cultura, y para alejarnos del reflejo buscamos otro espejo para sentirnos identificados; nos sentimos incapaces de llevar a cabo el gran proyecto europeo, ese proyecto que nos atrae aunque lo sentimos ajenos, y pretendemos arraigarnos a un pasado, a una concepción de vida que en realidad no podemos hacer circular.

Entonces ¿qué es lo nuestro? Porque nos sucede algo muy grave: somos conscientes de que la cultura europea no es nuestra, que la imitamos, pero si buscamos en nosotros mismos no encontramos lo que podríamos llamar nuestro. Parece que lo nuestro no es sino un anhelo, un llegar a ser, un futuro, en una palabra: lo nuestro parece ser siempre proyecto.<sup>298</sup>

Por otro lado, cuando vemos lo realizado, nos parece poca cosa comparada a la gran historia occidental. Así, en lugar de adaptar la herencia a la condición particular, queremos adaptar la realidad para ser parte del "mundo"<sup>299</sup>. En lugar de asimilar, de incorporar lo que nos es valioso, imitamos, adaptamos la realidad al paradigma cuando bien podría ser distinto. Lo que hace unos momentos definimos como autorreconocimiento, sería saber de donde proviene nuestra noción y nuestra forma de vida; asimilarla, hacerla nuestra fuera de la imitación. Ser plenamente occidental, pero *otro occidental*: el que accede a lo que se le ha negado y se reconoce como distinto aunque parte de la circunstancia llamada humana. "Lo que nos inclina hacia Europa y al mismo tiempo se resiste a ser Europa, es lo propiamente nuestro"<sup>300</sup>.

El mal está en que nos queremos adaptar a la cultura europea, y no al contrario, adaptar ésta a nosotros. No podemos negar que las creencias de la cultura europea, su sentido de vida, son nuestras; pero lo que no es nuestro es su circunstancia. Tenemos nuestras propias circunstancias.<sup>301</sup>

No se trata de "ser parte del mundo" a toda costa, porque de hecho se es inevitablemente parte de él. El problema es de qué manera queremos ser parte del mundo. No se trata de adaptar la circunstancia al paradigma, sino construir el paradigma que responda a nuestra circunstancia. El error, considera Zea, ha consistido en hacer de América otra Europa, otra

<sup>298</sup> *Ibid* p. 36.

<sup>299</sup> *Ibid* p. 37.

<sup>300</sup> Zea, Leopoldo. *En torno a...* p. 38.

<sup>301</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 37.

Norteamérica, lo que mantiene vigente el ejercicio del poder de esta última sobre las naciones que quieren ser independientes, ya no solamente como entidades políticas, sino como entidades culturales.

América *quiere ser como*, pero al mismo tiempo no trata de usar el utensilio conceptual de los sistemas occidentales para beneficio propio. Si bien debemos reconocer nuestra procedencia, también debemos aceptar que la situación que vivimos es totalmente nuestra, y en medida de esto encontraremos lo que somos y lo que podemos ser: reconocer la circunstancia es lo que nos permite *ser* y no solamente *estar*, aunque el *estar* es sumamente importante. Lo contrario "equivale a querer someter la realidad a las ideas. En vez de hacer lo contrario, adaptar las ideas o creencias a nuestras circunstancias"<sup>302</sup>.

Pero ¿qué somos? Esta pregunta que en momentos actuales causa tanta repulsa, tiene que ser respondida tratando de evitar cualquier tipo de esencialización que reproduzca relaciones verticales de dominio: somos, desde una connotación negativa, culturalmente *criollos*; parece que no somos de ninguna parte y nos componemos con base a la autonegación y el "desgarramiento interno"<sup>303</sup>. Pero este *ser de ninguna parte* bien parece ser por demás equivocado, pues siempre se es de alguna. América es sincretismo y continuación circunstancial de la cultura, no repetición. América tiene sentido a partir de sí misma, pero no reconocer sus herencias es negar precisamente su posibilidad de ser, que parece ser que es lo que se ha hecho: negar la historia como pasado, como presente y como proyección.

En América arraiga y vive la cultura europea, es su continuación más viva. Pero ser continuación de algo no implica ser repetición de eso que se continúa. Nuestra cultura, por esta razón, no puede ser repetición de la cultura europea aunque seamos su más segura continuación. Por sus venas corre esta cultura; pero su destino tiene que serle propio, el que le corresponda dentro de las circunstancias que le han tocado en suerte.<sup>304</sup>

Pero esta aceptación no se da solamente por cuestión de raíces, sino por las propias dinámicas culturales actuales. Planteamos la tesis deconstructiva en la obra de Zea no a partir del problema que sugiere la incapacidad de asimilación de la historia, sino porque es necesario averiguar cómo resolvemos la circunstancia actual todavía de dependencia tanto

<sup>302</sup> *Idem.* p. 37.

<sup>303</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 86.

<sup>304</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 38.



en lo cultural como en lo filosófico. Rastrear el cómo hemos llegado hasta aquí es necesario.

Así, la renovación filosófica no tiene que ver con alguna necesidad de sentirse parte de un mundo, sino de construirlo con voz propia; se hace filosofía en un mundo que va construyendo sus valores en relación con las dinámicas económicas y políticas globales. El problema es cómo hacemos para recobrar los contenidos éticos en esa construcción que nos permitan salir del constante estado de dependencia. La confrontación con la dominación debe surgir de un renovado espíritu dialógico y complejo, que no tenga que ver solamente con el espíritu reflexivo, sino con el práctico, porque es en la practicidad donde el acierto o el error se notan<sup>305</sup>.

Así, el problema no es saber sobre el origen o construir alguna identidad que haga contrapeso a la occidental. Se trata de recuperar la dialogicidad del *logos* que es algo común a todo hombre y no sólo a cierto tipo de hombres<sup>306</sup>. Se trata de elaborar estrategias discursivas que hagan frente al dominio desde su raíz. Por supuesto que esto conlleva riesgos, porque desde Grecia hasta la cultura actual, la teoría filosófica se ha propuesto no absorber la multiplicidad, por los riesgos y dificultades que esto implica, pero en la praxis resulta distinto. Recuperar los contenidos éticos es relacionar desde otra perspectiva la teoría y la praxis, es decir, desde la diferencia. Esto no puede suceder sin el reconocimiento de que las epistemologías tienen poder de desarrollar o apoyar políticas, y Zea, en este caso, trata de hacer una crítica a los grandes sistemas, para plantear una filosofía motivado por las preocupaciones de la sociedad en la que vive, algo que sin embargo no le basta. El ser consciente de este proceso del filosofar y de la filosofía, nos permite ver cómo se han relacionado la teoría y la praxis y pensar en la necesidad de transformar tal relación que se evidencia en la realidad social.

Así, uno de los grandes problemas consiste en que al afirmar una cultura americana, por nuestra situación de dependencia, nos desconocemos como tales. Hemos querido repetir experiencias extrañas y con ellos nos negamos a tener una historia propia, a hacerla, mientras seguimos con el debate de a qué pertenecemos más, cuando el sentido de pertenencia está en la propia historia que negamos y en la circunstancia que siempre

<sup>305</sup> Gómez Martínez, José Luis. *op. cit.* p. 49-50.

<sup>306</sup> Medin, Teví. *Entre la jerarquía...* p. 214.

tomamos por inferior. "El hombre americano se ha venido sintiendo sin historia, sin tradición, a pesar de llevar a cuestas varios siglos"<sup>307</sup>.

Emparentada con esta dialéctica negativa, va la imaginación de Occidente con respecto a lo que ha debido ser América y la persistencia de tal idea en la conciencia americana. América es una "invención" de la conciencia europea: tierra de proyectos; el lugar donde el sueño es realizable. Como vimos en el capítulo anterior, el retorno a la inocencia. Así, América como tierra de proyectos es arrancada de todo pasado; es un mundo nuevo: es posibilidad, no realidad. Hecho apoyado interiormente a través de la herencia teleológica de la racionalidad europea. El americano vive siendo el sueño de otro hombre, lo que no le permite dilucidar lo que realmente es. La conciencia, en todo caso, aunque presente, es evasiva<sup>308</sup>.

Podemos decir que la situación del hombre americano vive en una dinámica doble y es por todos lados negativa, y lo es cuando le es imposible reconocer su propia historia, es decir, como negatividad, ya que el hombre americano no es solamente proyecto, sino presente y pasado. Lo que pasa es que no ha logrado reconocerse: intentando escapar de su condición, se escapa solamente de sí mismo. Así, cuando el hombre americano mira sobre sí buscando una tradición en la cual afianzarse, no observa lo *sido* sino lo *no sido*: parece carecer de pasado por vía del deseo de ser algo distinto.

"América es un valor a realizar por Europa; pero irrealizable por sí misma"<sup>309</sup>. Desde esta perspectiva América es un "valor" imposible de bastarse a sí misma. Es impotencia la característica del hombre americano. América sabe de un futuro, pero no sabe cuál es; es un proyecto que no se desarrolla por su situación, donde todo pasa por el sueño de otro hombre: el que determino lo que el americano debía ser y que el americano quiere ser. "El americano no quiere hacer de América sino lo que el europeo quiere que sea"<sup>310</sup>. América, en su sentido negativo, sigue siendo utopía, no realidad. Lo real es circundante y el hombre americano no lo toma. El destino es para el hombre americano, otra vez en su sentido negativo, utópico, pues lo real no tiene el mismo valor, por eso imita a la vez que "inventa". Le basta ser o sentirse parte de Europa. No se preocupa por crear; no hay un ideal social basado en la circunstancialidad ni posibilidad de transformación de la misma.

<sup>307</sup> Zea, Leopoldo. *América como...* p. 39.

<sup>308</sup> *Ibid.* p. 38-40

<sup>309</sup> *Ibid.* p. 40

<sup>310</sup> *Idem.*

América, de diferentes maneras, trata de repetir lo hecho por Europa. Una América, la sajona, trata de recrear Europa, de rebasarla siendo mejor que ella. Al hispanoamericano le basta decir que es parte de Europa y parte del sueño del hombre perfecto pretendiendo que algún día será Europa. América no se construye; se siente incapaz de dicha tarea, por lo que se desdeña imitando esperando que algún día la "historia" les llegue: América vive de manifiestos y en ese sentido reproduce lo hecho por el europeo<sup>311</sup>. Es el bárbaro que sigue aprendiendo a hablar.

---

<sup>311</sup> *Ibid.* p. 40-42.



### Capítulo 3

#### Dialéctica de la conciencia (latino)americana

##### 3.1 El fenómeno de la Conciencia

En el sistema de Hegel, la "toma de conciencia" es un proceso dialéctico de afirmaciones, negaciones, negaciones de las negaciones; síntesis. Como vimos en el primer capítulo, la conciencia se encuentra en un entorno *violento*, ya sea por el entorno en sí, es decir, el mundo natural, tanto con el enfrentamiento con otras conciencias que intentarán cosificarla, por lo que su negación es un primer paso para la autoafirmación.

Pero en ese proceso, dialéctico, *negar al otro* implica quedarse con *algo* de él; asimilar parte de eso *otro* implica no cancelar su existencia. La violencia parece ser una forma necesaria para afirmar la propia existencia, además posibilidad para que eso *otro* negado, en un proceso dialéctico, vaya generando una identidad que le posibilite su libertad: el dominado, consciente de su condición, se liberará para dar paso a un nuevo orden.

Culturalmente, planteamos la existencia de una conciencia colectiva que genera estrategias para su liberación. Así, el movimiento histórico que tiene como base esta dialéctica de la conciencia, es un proceso de negación y liberación acumulativo y progresivo tendiente a alcanzar a toda la humanidad. Pero tal liberación sólo es posible a partir del desarrollo de una identidad que sirve como tribunal supremo para verificar la humanidad de los otros, los cuales, a su vez, serán completamente libres cuando logren semejarse a lo Humano por excelencia: aquellos que lograron descifrar el sentido de la razón histórica; el sentido de esa racionalidad superior que exige al ser humano liberarse para liberarse a sí misma.

En primera instancia, no podemos pensar algo distinto del programa de Zea. Para nuestro autor, la conciencia, sobre una relación dada de dominación-dependencia, es condición necesaria para, primero, lograr conciencia de esa relación, y segundo, iniciar un camino para su liberación. La gran diferencia reside en la forma en como Hegel y Zea llegan a estas conclusiones. Mientras Hegel explica el movimiento histórico mediando una racionalidad superior que lo ha determinado *a priori*, Zea no puede explicarlo sin los datos de la experiencia histórica concreta, que es donde reside y culmina todo valor.

Es necesario puntualizar, desde un principio, que a pesar de que Zea intentará instrumentar la dialéctica hegeliana para conceptualizar el proceso de génesis y la conformación de la conciencia [...] lo hará postulando el carácter concreto de la conciencia y negando toda abstracción metafísica u ontológica, que pudiera otorgarse al espíritu en el marco de la filosofía hegeliana. En las palabras de Zea: "me desligo de Hegel en el momento en que éste diviniza al espíritu".<sup>312</sup>

La originalidad de su pensamiento [nos dice Gómez Martínez] proviene por surgir enraizado en la circunstancia [...] por permanecer en constante diálogo con un referente humano concreto, por preferir, en fin, la contextualización intercultural a la abstracción teórica.<sup>313</sup>

En ese sentido, si bien la dominación es posibilidad de independencia, el círculo dialéctico como tal es inaceptable. Como dijimos en los otros capítulos, la dialéctica hegeliana (y por supuesto la aristotélica), funcionan como ideologías que legitiman la subordinación del *otro*, mientras que Zea propone una dialéctica dialógica y racional con lo *otro*. Es por esto que me permito decir que la inclinación de nuestro autor es auténticamente historicista, ya que Zea, concerniente al fenómeno de la conciencia, es decir, como *toma de conciencia*, parte de la situación concreta, de la circunstancia, y tiene como base la historicidad de la razón. Para Lizcano, "tanto *conciencia* como *toma de conciencia* significan comprensión histórica, requisito indispensable para la asimilación de la propia realidad"<sup>314</sup>, porque la conciencia es, en primer lugar, "una realidad viva y plena" que hace referencia siempre a hechos concretos y, en segundo lugar, un *terreno* diversificado y común; espacio de conflicto y comunicación en tanto "saber común". Por tanto, *toma de conciencia* es el proceso de adquisición de ese saber, que es, por un lado, posibilidad de comprender a *otros* negativamente e "imponerse ante ellos" según la gramática hegeliana, o bien autocomprensión de esa negatividad y de una condición dependiente que nos hace responsables ante nosotros mismos y *por y con los otros*, en el pensamiento del filósofo

<sup>312</sup> Medin, Tzvi. *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*. México, UNAM. 1992. p. 43.

<sup>313</sup> Gómez Martínez, José Luis. *Leopoldo Zea (1912-)*. Madrid, Ediciones del Orto. 1997. p. 52.

<sup>314</sup> Lizcano, Francisco. *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica. p. 31.

mexicano. Pero a diferencia de lo que opina Castro-Gómez sobre el programa de nuestro autor, para Zea la historia no es algo que termina o inicia con determinada conciencia. Así, si la concepción dialéctica de la historia, en el doble horizonte que acabamos de presentar, nos dice que imponerse a *otros* siempre resulta una tentación, esto es resultado más de una autorrepresentación cultural que de la consideración dialéctica de la historia. Otro problema resulta ya no de esta dialéctica de la dependencia impuesta, sino la imposición por voluntad de un estado de dependencia, lo que es explicado por Hegel como la forma en como la *otra* conciencia sobrevive al exterminio. Para este caso, la crítica a la importación de modelos culturales en Latinoamérica, síntoma de un estado de dependencia, también involucra una crítica a la historicidad planteada desde la filosofía de Hegel, aunque no es Hegel el culpable del sentido imitativo de muchos pensamientos latinoamericanos. En todo caso, la crítica a la dialéctica, debe enfocarse a una de sus expresiones y no a la concepción dialéctica en general.

A partir de la obra de Zea, podemos decir que en el caso de Latinoamérica, el proceso de la conciencia es positivo en cuanto es un *hecho dado*. Pero la recuperación de la circunstancialidad histórica le da salidas. En este caso, Zea no puede abstraerse de su realidad y su historia para *conformarla* como parte de ese proceso de universalización de la conciencia, porque la conciencia es siempre concreta. Ahora bien, la conciencia en Latinoamérica no puede ser en un primer nivel, de otra cosa que no sea la dependencia, porque esa es la situación concreta que se presenta, no porque el espíritu lo dicte; la filosofía de Zea, según Lizcano, es una filosofía de la historia que tiene como eje central "la conciencia de la dependencia" y su superación.:

Una filosofía que se expresa desde la dependencia [...] motivada por, e intenta comprender, la propia realidad dependiente. Es expresión de esta realidad. Pero tal realidad es entendida históricamente; por lo cual, el presente dependiente es comprendido por el pasado del mismo signo.<sup>315</sup>

Y como bien define Lizcano, Zea estudia el desarrollo de tal conciencia que se expresa en el pensamiento como en el fenómeno cultural, tratando de desentrañar la lógica que ha seguido para así superarla históricamente partiendo de la propia realidad. En este sentido, "tomar conciencia", implica reconocer "que los modelos culturales no pueden tener vigencia

---

<sup>315</sup> *Ibid.* p. 12.

universal<sup>316</sup>. En ese sentido, lo superable no es sólo un estado de dependencia, sino la propia conciencia que emerge de ella.

La labor del filósofo de esta América, no consiste en reconstruir positivamente la historia de la conciencia expresada en el desarrollo de ciertas ideas, sino deconstruir y desentrañar la lógica de la dependencia abriendo el horizonte para las posibles formas de superarla. Lógica que, por otro lado, no es resultado solamente de una serie de representaciones impuestas, sino también autoimpuestas. Sin dejar de observar que los europeos han instrumentado filosofías para justificar la cosificación de *otros*, también es cierto que los filósofos de nuestra región también están condicionados por los intereses de los grupos sociales a los cuales pertenecen<sup>317</sup>, por lo que instrumentan las filosofías europeas para elaborar sus proyectos de transformación política, social, pedagógica etcétera, produciendo nuevas formas hegemónicas interiores.

Tomar conciencia, con respecto a la realidad americana y sus producciones teóricas, implica hacer un ejercicio crítico de los fundamentos de tales filosofías. La dialéctica sigue siendo un método capaz de transformar los contenidos de las filosofías que lo aplican. La dialéctica es, esencialmente, crisis, conflicto y diversidad, y como tal puede ayudar a no seguir las mismas dinámicas impositivas para *solucionar* los conflictos humanos. En todo caso, la dialéctica implica el proceso conflictivo en el cual se participa anteponiendo la capacidad de comunicar la diferencia y sostenerla. *Salvar* la circunstancia no es *solucionar* el conflicto, sino *sostenerlo* dialógicamente y comunicativamente.

Toda la filosofía europea ha trabajado en torno a los mismos temas pretendiendo ofrecer soluciones de carácter universal. Sin embargo, el resultado ha sido un conjunto de filosofías que se diferencian unas de otras. A pesar del afán de universalidad de todos ellos, ha resultado una filosofía griega, una filosofía cristiana, una filosofía francesa, una filosofía inglesa y una filosofía Alemana.<sup>318</sup>

Así, como dice Zea en su *Introducción a la filosofía*, se ha pretendido afirmar "el valor universal de [la] filosofía", cuando esta debe afirmarse "por [su] carácter circunstancial"<sup>319</sup>. Pero este reconocimiento ya no será labor del *centro teórico*, sino parte del trabajo intelectual periférico, que necesariamente parte de una condición singular. Es por ello que:

<sup>316</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>317</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>318</sup> Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*. México, El Colegio de México, p. 73.



Los términos "dependencia" y "dominación", aluden en la obra de Zea a situaciones concretas y empíricas, tanto como en la conciencia que de ellos tienen hombres y pueblos que en esas situaciones están involucradas.<sup>320</sup>

En este sentido, tomar conciencia "consiste en conocer los motivos por los que el hombre se enfrenta a sus circunstancias"<sup>321</sup>, reconociendo de antemano que esas circunstancias están circundadas no solamente por hechos presentes, sino pasados. Tomar conciencia, comprender la historia, es tomar conciencia de esa "realidad" histórica (presente-pasado) como posibilidad de proyección, lo que parece dar indicios de que el desarrollo de la conciencia, como lo plantea Hegel, se presenta como una serie de sucesivas negaciones y afirmaciones. Al contrario, siguiendo a Lizcano, el planteamiento de Zea más cierto, involucra retomar el pasado para asumirlo y asimilarlo para así no repetirlo, es decir, que no se repita una historia de sucesivas negaciones que lejos de quedar en el "mundo de las ideas" o en la pura abstracción, se insertan en la realidad como formas de estructurar la vida política y social.

De esta manera, habrá que observar en primer lugar, que fenómenos como el de la dependencia y la dominación, son formas y medios por los cuales la historia y la conciencia circulan. Eso ha sido inevitable pues ha sido la forma como la historia ha circulado. Sin embargo, en el caso específico de la filosofía de Zea, siendo la conciencia un fenómeno concreto, no debemos pretender continuar con esta violencia. El fenómeno de la historia no debe ser explicable mediando el enfrentamiento brutal de las conciencias; ese es un presupuesto con el que hay que romper.

En este sentido, Zea no plantea un desarrollo acumulativo de la conciencia, sino un proceso asimilativo y asuntivo de la historia, es decir, asimilativo en el conflicto, no contra el conflicto. En todo caso, lo que describe Zea, es la facticidad e inmediatez en que dicho fenómeno se presenta en nuestro caso singular: la dialéctica de la conciencia americana, dada la historia, nace necesariamente del enfrentamiento con la condición dependiente y con el dominador que lo sostiene, y la liberación es más una necesidad vital que una respuesta teórica. La liberación se da por la circunstancialidad, por la necesidad de su consecución, y en ese sentido, la historia se define desde la practicidad humana acompañada de la producción de conocimientos. En el caso del historiador de las ideas y el

<sup>319</sup> Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. México, UNAM, p. 15.

<sup>320</sup> Lizcano, Francisco. op. cit. p. 71.

<sup>321</sup> *Ibid.* p. 34.

filósofo de la historia en Latinoamérica, la labor será, por un lado, ir descentrando el discurso y, por el otro, ir expresando las violencias inherentes a la "naturaleza" del discurso de la filosofía de la historia universal, es decir, de aquel discurso que ha servido como arma de la "civilización".

Hasta ahora la liberación parece descansar en la dominación de otros hombres. Una especie de hombres se liberan hasta que estos toman conciencia [...] para imponer nuevas subordinaciones. Pereciera hacerse descansar la libertad en la posibilidad de dominio de otros. Esto hay sido hasta ahora. Y esto es lo que no debe seguir siendo. La libertad no puede seguir descansando en la liberación de un dominio para imponerse a otros.<sup>322</sup>

Esto nos habla de dos cosas: primero del alejamiento de un pensamiento que reproduce la violencia como forma de confrontación de las conciencias, y segundo, la ruptura con ese mismo pensamiento que partiendo de una ontologización de la historia, pretende levantar el ejercicio del dominio como forma paradigmática del desarrollo humano. El pensamiento de Zea se levanta bajo la idea de que el referente histórico relevante es el hombre concreto, que se desarrolla en un momento y en un lugar concretos. La historia de los hombres es, siempre, la historia de sus diferentes desarrollos.

Sin embargo, a pesar de reconocer la inclinación historicista de Zea, no podemos negar la *herencia* dialéctica en su pensamiento<sup>323</sup>. Sin duda, Hegel y Marx son herramientas conceptuales que sirven a Zea para desarrollar su *sistema*. Pero de eso no se sigue que Zea sea un hegeliano o un marxiano. Dicha herencia, en todo caso, no se da por sistema, es decir, por fuerza de imitar o por necesidad puramente teórica, sino por necesidad vital. No es Zea el que debe su conciencia a la herencia epistemológica europea, sino América misma, a partir de ser sometida e incorporada violentamente a la historia occidental, la que debe su conciencia a un proceso histórico dialéctico, sin pretender con esto legitimar el ejercicio de la violencia emprendida en su contra. Esto quiere decir que como situación vital, dada la dependencia, se le presenta a América la posibilidad de conducir su liberación, siempre teniendo en cuenta que el sentido de unidad es una estrategia, en cuanto que la dependencia es una condición común a los pueblos de esta América. Fuera de eso, América es esencialmente diversa.

<sup>322</sup> Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, J. Mortiz. 1974. p. 42.

<sup>323</sup> Por otro lado, en el capítulo 4, mostraremos que la dialéctica en el pensamiento de Zea también puede provenir de sus lecturas de Ortega y Gasset y José Gaos.

La idea que de su libertad tienen los occidentales será el punto de partida de la conciencia que sobre la libertad tendrán los hombres a los que se niega la simple posibilidad de la misma.<sup>324</sup>

Así, la dialéctica de la conciencia americana se presenta como el conflicto y enfrentamiento que proviene de la perspectiva exterior impuesta y la propia deducción. Es la confrontación entre esta perspectiva exterior y la intención de su propia perspectiva, el medio por el cual los americanos deberán tomar conciencia de sí mismos, como *hecho dado* (positivo) y como posibilidad de *ser*. América tiene parte de su significado en la tensión de sus proyectos: por un lado tenemos a Europa, diversa, que definía a América según sus intereses. Por otro, tenemos a América como es y como lo que quiere ser; imposición y *reacción*, no de dos entidades homogéneas, sino diversas y en constante e inevitable contacto y enfrentamiento tanto interior como exterior.

La conciencia, nos dice Zea, no es solamente un proceso abstracto, sino hechos concretos: "una realidad viva y plena"<sup>325</sup>. Si planteamos la conciencia, ya no desde un nivel abstracto, sino partiendo de la existencia, significa que ésta es un "saber común"<sup>326</sup>. Conciencia es participación, "complicidad". La conciencia hace posible la convivencia. De esta manera, la conciencia de cada hombre lo hará cómplice de la existencia del *otro* y, por lo tanto, de su libertad, o bien, como lo muestra la violencia de la conquista y la colonia, de su negación.

Mediante la toma de conciencia cada uno de nosotros, como hombre, tratará de hacerse cómplice de la existencia de los otros, o de hacer a estos cómplices de su propia existencia. Pero es ésta complicidad la que implica mayores dificultades, ya que siempre nos sentimos más abocados a imponer nuestra existencia que a recibir a los demás.<sup>327</sup>

Conciencia no significa imposición o negación, es decir, no necesariamente. Para Zea, la historia de la humanidad y de la cultura lleva como motor la conciencia de sus individuos tratando de situarse ante *otros* y ante *sí mismos*, y no solamente de los intelectuales, sino de todas las entidades y sujetos sociales. Es innegable que para Zea, al igual que para Hegel y Marx, la conciencia se da en la historia a través del conflicto. La diferencia reside en que tanto en Hegel como en Marx, a pesar de recurrir constantemente al fenómeno histórico, lo pierden de vista cuando elaboran directrices sobre la seguridad de un futuro

<sup>324</sup> Zea, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*. México, Alianza Editorial, 1976. p. 18.

<sup>325</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. México, UNAM. p. 58.

<sup>326</sup> *Ibid.* p. 58.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

previsible a la luz de lo que la historia ha sido. Al final, esto conduce a pensar que su interpretación de la historia es la interpretación de *toda* historia, y por tanto a pensar que es su cultura la llamada a encabezar toda proyección humana, lo que representa un problema hermenéutico, es decir, de la interpretación que se tiene sobre el *si mismo* elevado a rango de universalidad.

Zea, por otro lado, no pierde de vista que el fenómeno de la conciencia, como fenómeno siempre histórico, es decir, resultado de un tiempo y un lugar, abre posibilidades de proyección que, sin embargo, no son unívocos y por tanto no pueden ser *perennes*. Así, si bien Zea continúa con la noción dialéctica de la historia, lo hace desde la dialogicidad concreta de los actores históricos y sociales. En ese sentido, no da formulas, salvo la de la asunción de los hechos como factor necesario para la toma de conciencia. Por esto, planteamos el método de Zea como un modelo deconstructivo: parte del entorno vital que enfrenta una situación de dependencia como proyección teórica ligada a la praxis, porque se parte de la experiencia concreta de la cual no puede desvincularse. No se trata de hacer historia de la ideas y filosofía de la historia para averiguar nuestras raíces o para construir alguna identidad, sino averiguar lo que somos sabiendo lo que hemos sido. Sólo así el pasado dejará de ser un mecanismo de autonegación.

Ha surgido en nuestro medio el historiador de las ideas que se ha impuesto la misión de comprender y hacer comprender ese pasado nuestro que ha de ser asimilado para que sea un hecho nuestra historia. Pero a este historiador corresponde una tarea más: la de hacer patente el espíritu común a nuestra América en medio de sus múltiples divergencias y distinciones.<sup>328</sup>

El proceso dialéctico de la conciencia, en los sistemas de Hegel y Marx, se presenta en la historia a través de una serie de negaciones y afirmaciones. De todo lo existente, solamente la conciencia del hombre es posible, y solamente el hombre puede dar sentido a su entorno (transformarlo diría Marx), en lo que Zea está de acuerdo. Lo existente es tal en la medida que el hombre pueda definirlo y darle sentido acomodándolo de la manera que le sea familiar. El fenómeno de la *cosificación*, como mediación epistemológica para la interpretación del mundo, permite al hombre conocer y transformar su entorno. En este momento, el entorno se ha convertido ya en medio de subsistencia: todo es convertido en *cosa*, objeto. El problema es cuando esta epistemología, de orden científica, se traslada a

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 24.

categorías sociológicas, antropológicas e historiográficas<sup>329</sup>, es decir, cuando determina también la relación con el mundo y con entidades similares, es decir, otros hombres. La autoconciencia, como este proceso inicial de negaciones, de darle identidad a la *cosa* según interpreto el lugar que ocupa en el mundo, no sólo se refiere a aquellas particularidades inconscientes que llamamos precisamente *cosas*, sino a la *totalidad* del mundo: el mundo es una *cosa* dentro del cual encontramos entes semejantes; tan sólo semejantes porque guardan grandes diferencias con eso que conocemos esencialmente como lo humano. La cultura, el lenguaje como forma de comunicar la cultura y otras diferencias, se convierten en motivo de objetivación del *otro* para poder hacerlo *familiar*: el mundo es una *cosa de cosas*.

En este mundo todo lo extraño se doblega y se 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. 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 que es él mismo, sus semejantes, prójimos o próximos [...] Para alcanzar seguridad, para afirmar su existencia, el hombre se enfrenta a sus semejantes en forma parecida como se ha enfrentado al mundo no humano.<sup>330</sup>

La necesidad de salvaguardar la propia existencia, determina las relaciones ontológicas en las que se pone en entredicho la misma esencia de los hombres. "Los otros son una cosa más entre las muchas que rodean al hombre y, como tal, objeto de aprovechamiento"<sup>331</sup>. El hombre, el *otro*, objetivado por necesidad vital del *uno*, queda reducido a ser parte del mundo a aprovechar. En el caso del americano, el dominador no se queda con nada de él, no asimila su *ser*; lo anula. Se produce un mestizaje racial y cultural donde el dominado recibe parte del *ser* del dominador, pero permanece como dominado porque no hay asimilación de su *ser*, tanto por el dominador como de él mismo. El hombre americano vive así en un constante ocultamiento; su pasado y su existencia misma son producto del "pecado"; el hombre americano vive con vergüenza.

<sup>329</sup> Como mostramos en el primer capítulo.

<sup>330</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, p. 59.

<sup>331</sup> Zea, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 30.

Pero bien. La conciencia, en cuanto posibilidad de autocomprensión y de interpretación del mundo, es una necesidad vital. Sin ésta, está en juego la existencia del hombre como entidad libre. La libertad es, entonces, el valor por excelencia y su búsqueda una constante. Zea no pierde de vista que parte de la conformación de esa conciencia, es posible en el discurso filosófico y en todo conocimiento. Pero así como el discurso filosófico, concededor de la historia, tiene como última finalidad la realización de la libertad a partir de sus propuesta éticas, también ha funcionado como discurso explicativo y legitimador de la dominación y la dependencia. Para ser claro: la filosofía de la historia universal, la epistemología ilustrada y otras disciplinas englobadas en lo que Foucault llama "ciencias humanas"<sup>332</sup>, al interpretar el significado de la *otredad*, no pueden asignarle otro papel que el de "accidentes" y por tanto útiles entre otros útiles: "lo accidental es elevado a la categoría de substancia"<sup>333</sup>. Ser indio, negro, mujer etcétera, se convierte en un accidente que permite su discriminación y sometimiento. Este juicio, que nace de la incomprensión de una conciencia, dados los límites que ésta no alcanza a reconocer, aparte de dirigirse a la vida concreta individual, trasciende a pueblos y culturas enteras. Existen pueblos que pretenden ser arquetipos de lo que es el ser humano tanto en lo individual como en lo cultural. La superioridad técnica les permite el dominio de pueblos que, por sus propio límites vitales, no pueden justificar su humanidad de forma semejante. La subsistencia de esa otra humanidad, depende de aceptar sumisamente su condición inferior y por tanto desarrollar un sentido de dependencia: negar lo propio resulta del deseo de no perecer.

La imposición, la conquista por la fuerza, son formas con las cuales el hombre cree afirmarse negando a sus semejantes toda semejanza. Los otros, los semejantes, se presentan entonces como cosas, amputada toda su humanidad. Los otros, mediante una serie de falsas acusaciones, son rebajados en su ser hombres. Son convertidos en esclavos, siervos, obreros, esto es, útiles.<sup>334</sup>

Nos encontramos con una actitud, la del europeo, que sirve como justificación a sus afanes de dominio<sup>335</sup>, lo que evidencia cómo el conocimiento se entreteje con la acción política. Al no haber otra forma de explicar la condición dependiente a la que se somete a otros y la

<sup>332</sup> Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI. 1968.

<sup>333</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. 86. En este sentido también deberíamos hablar de Aristóteles y Tomás de Aquino, que bien pueden ser antecedentes lejanos en el desarrollo de esta noción de sustancia simple y compleja en relación con los accidentes. La sustancia más simple es la más perfecta: Dios, una racionalidad superior, un primer principio, el espíritu etcétera. Lo más cercano a la sustancia simple, aún con contener también accidentes, es el hombre europeo.

<sup>334</sup> *Ibid.* p. 59-60. También ver del mismo autor. *Dialéctica de la conciencia americana*. 33.

<sup>335</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 73.

violencia con la que se hace, el conocimiento emerge como fuerza legitimadora de la brutalidad. Explicar la condición dependiente de unos, debe llevar, paralelamente, una explicación de la condición dominante de otros, como explica Lizcano en la primera cita de este apartado, a lo que Zea nos dice:

Así, nos encontramos en la historia a pueblos que se presentarán a sí mismos como la máxima expresión de lo humano [...] Pueblos que hacen de sus propias experiencias, cultura o civilización, el modelo conforme al cual ha de ser la humanidad de otros pueblos [...] pueblos que se presentan a sí mismos como la encarnación de toda posible cultura o civilización humanas.<sup>336</sup>

Esto es de suma relevancia: aplicar la propia experiencia como paradigma universal, es decir, trasladar la propia experiencia a otra cultura, ha sido la mejor forma de legitimar la violencia, pues es esa universalidad la que se convierte en condición necesaria para la toma de conciencia de los pueblos subordinados. Esto no sería posible sin la legitimación del conocimiento que va desde Aristóteles hasta Popper. Pero esto adquiere mayor dimensión con Hegel y Marx, quienes plantean, en el caso de los países colonizados, que la realidad en este proceso dialéctico, se va haciendo patente y con ella la conciencia de la condición. La negación externa y la autonegación, son partes iniciales del desarrollo de la conciencia universal.

Zea no estaría completamente de acuerdo con este razonamiento. Acepta, en todo caso, que la conciencia del hombre americano, particular y concreta, debe iniciar con el reconocimiento de una actitud y condición dependientes. A diferencia de la interpretación de Lizcano, que recupera constantemente el carácter *concreto* del pensamiento de Zea, pero que de igual forma asume que Zea propone la universalidad del desarrollo de la conciencia, pienso que nuestro autor parte de esa condición primaria, es decir, de la condición dependiente, por necesidades históricas producto de la circunstancia, y no como parte de un desarrollo histórico ordenado *a priori* por una racionalidad superior. La conciencia tiene que surgir de la *negación*, es decir, de la humanidad puesta en entredicho, porque esa es la condición que se presenta. Tanto Hegel y Marx, como Zea, plantean la historicidad, pero para Zea está determinada por lo concreto que es el hombre: no hay un espíritu que determina o un sujeto histórico liberador, sino el hombre realizándose a sí mismo en una circunstancia conflictiva. Así, si bien el hombre tiende a la *cosificación* del *otro*, también

<sup>336</sup> Zea, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*. p. 33.

tiene como característica la *dialogicidad* con lo *otro*, lo cual rompe con esa propuesta que violenta la conciencia.

La palabra o logos como comprensión, no sólo comprende, también se hace comprender en una relación distinta de la del dominio, por el diálogo; diálogo es el logos que relaciona a los entes racionales. Es este filosofar, precisamente, el que nos permite plantearnos el problema de la filosofía como instrumento de comprensión.<sup>337</sup>

El logos, como expresión del poder absoluto es enfrentado por un logos múltiple que reclama su derecho a expresarse.<sup>338</sup>

El conflicto, el "choque brutal", tiene como parte de su permanencia la necesidad de los marginados de "hacerse entender" frente a un poder que los ha despojado de toda humanidad. La conciencia, producto de la realidad concreta, tiene que ser *saber común*, posibilidad de transmitir con el lenguaje propio que expresa la realidad desde la cual surge. Este lenguaje es una apropiación de la *palabra*; la posibilidad de enunciar el propio discurso. Así, Zea acepta que el "choque brutal", como hecho dado, abre la posibilidad para el desarrollo de la conciencia, en este caso, de la dependencia, pero no que sea la única posibilidad. También acepta tácitamente que la conciencia es producto del conflicto inherente a la naturaleza humana. En el caso específico del latinoamericano, "la propia realidad se va haciendo patente y con ella la conciencia de la occidentalidad de las justificaciones dadas"<sup>339</sup>. Esto, que podría pasarse por alto, es una forma categórica de enjuiciar el movimiento expansivo *occidental* y las teorías que lo justifican. El hombre americano tiene que ser consciente no solamente de que guarda una relación sumisa con Europa, sino de las justificaciones dadas. Tomar conciencia de esto, bien puede permitir recuperar la capacidad dialógica de las diversas sociedades. Es imposible, en Latinoamérica, apreciar el fenómeno de la conciencia sin observar que una de las condiciones de su existencia consiste en rebasar su negación, no solamente desde la acción política, sino desde el desarrollo del conocimiento que permite, produce o justifica la violencia. Se acepta que el "choque brutal", como un hecho dado, abre posibilidades para el desarrollo de la conciencia, pero no abre el horizonte para perpetuar tales relaciones:

[La filosofía como instrumento de comprensión, como ese conocimiento y conciencia de una condición] Implica el reconocimiento de otros discursos, además del propio, el reconocimiento de

<sup>337</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del hombre*. México, UNAM. 1993. p. 151.

<sup>338</sup> *Ibid.* p. 152.

<sup>339</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 60.



lo que hace igual a un hombre a otros hombres. Ya no el logos como instrumento de manipulación de otros hombres, considerándolos parte de la naturaleza que es menester olvidar.<sup>340</sup>

El pensamiento dialéctico de Zea, tanto por método como por eje central de su propuesta, no plantea por ningún lado la eliminación del conflicto. Zea nos dice que "No existen pueblos civilizados o pueblos bárbaros, sino pueblos formados por hombres concretos, entrelazados en sus esfuerzos para satisfacer sus necesidades"<sup>341</sup>. Ya incorporados a un mundo, siendo parte(s) de él, la libertad no se dará como inercia de un modo de vida adoptado, "que lleva implícita la aceptación de una condición subordinada"<sup>342</sup>, sino desarrollado en *la y por la propia circunstancia*, aceptando que esas diferencias, que fueron interpretadas por el europeo como accidentalidades, son formas de vida igualmente valiosas. La ceguera del europeo, que no reconoce sus límites, será aprendizaje para el americano; su violencia deberá ser enjuiciada así como sus motivos y justificaciones.

De todas las culturas es la occidental la que más ha hecho patente ese afán cosificador, de que se ha hablado, frente a otras culturas que le han sido ajenas [...] Pocas culturas como la occidental poseen este grado de proyección negadora de la existencia de otros pueblos.<sup>343</sup>

A pesar de este veredicto, no podremos negar nunca la herencia dialéctica en la filosofía de Zea. Sin embargo, esto no debe hacernos pensar que las críticas de Zea al gran modelo occidental son menos importantes. Si bien la conciencia es un fenómeno complejo y el concepto lo retoma de Hegel y Marx, sería fácil aventurarnos a caracterizar el programa de Zea como una inversión de valores. Más aún, Zea no se restringe a aceptar su herencia dialéctica, la amplía.

Asimismo, no es intención de Zea alejarse de Occidente, sino de hacer de éste un espacio dialógico, no a partir de las posibilidades que abre la occidentalización, sino por las posibilidades que se abren a partir de la asimilación de la propia historia. Sin embargo, Occidente, Europa, partiendo de su propia circunstancia, ya ha visto y aceptado las violencias que es capaz de producir; Occidente mismo se ha puesto en entredicho al vivir su propio conflicto, donde su hombre, "tomando igualmente conciencia de las limitaciones

<sup>340</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del hombre*. p. 151.

<sup>341</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México, FCE. 1990. p. 23.

<sup>342</sup> Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación...* p. 46.

<sup>343</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. 61.

de sus puntos de vista, se ve en la necesidad, por primera vez en su historia, de justificarse<sup>344</sup>.

La filosofía occidental tropieza con el hombre, y al reconocerlo reconoce también su humanidad.<sup>345</sup>

El mismo hombre occidental se ha dado cuenta de este hecho y lo ha reflejado en su filosofía. Las crisis han hecho siempre patente la relatividad de las apreciaciones de lo humano.<sup>346</sup>

Se experimenta ahora, cree Zea, una subversión. La problemática del "otro", del no occidental, se imponía desde la postguerra con fuerza dominante: el occidental ya no puede pronunciar la humanidad encerrada en su imagen, tiene que contar con la dimensión de humanidad que aportan los pueblos hasta entonces marginados. Para ello se hace primero necesario problematizar el modelo que se había seguido: había que superar el concepto de libertad que se cimentaba en la dominación.<sup>347</sup>

Zea expresa lo anterior ejemplificando la relatividad del conocimiento con sus otras dos herencias: el historicismo y el existencialismo, es decir, filosofías que ya no producen un discurso en un centro limitado. Zea, al contrario del gran modelo del pensamiento occidental que nace de la pura abstracción para luego recuperar una realidad definida *a priori*, propone una abstracción producto de la interpretación circunstancial que "no delimita o recorta [sino que] acerca, identifica y semeja"<sup>348</sup>.

Gracias al historicismo hemos podido ver lo que hay de original en nuestros pensadores, y gracias al mismo nos hemos también dado cuenta de su importancia, pues su circunstancialidad no es mayor de la que puede tener otro pensamiento en otras circunstancias por diversas que sean. La fenomenología nos ha ofrecido métodos para estudiar nuestra realidad elevándola a campos más abstractos.<sup>349</sup>

No tengo por pretensión demostrar una especie de filosofía ecléctica en Leopoldo Zea. Reconozco que se nutre de una variedad de concepciones que, sin embargo, no le restan originalidad. Lo rescatable de las diversidad de concepciones que recupera Zea, consiste en que algunas de éstas, no se hacen pensando en un centro absoluto, único, sino dialécticamente diverso. La realidad es una totalidad circunstancial, porque es lo inmediato.

<sup>344</sup> Gómez Martínez. *op. cit.* p. 52.

<sup>345</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI. 1992. p. 115.

<sup>346</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, p. 62.

<sup>347</sup> Gómez Martínez. *op. cit.* p. 52. Ver también Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 145-146

<sup>348</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, p. 62.

<sup>349</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía en México, II*. Editora ibero-mexicana. 1955. p. 255.

Y a diferencia de los grandes sistemas, Zea no es un filósofo que pretende justificar una cierta humanidad adoptando puntos de vista del mundo occidental. Es, en todo caso, un filósofo que ejercita el pensamiento y exige ejercitarlo desde la perspectiva concreta. Si hay métodos que nos sirven los tomamos, porque ya también los hacemos, es decir, que producimos conocimiento. En este sentido, ya no es Occidente a partir de sí mismo el que impone los límites de lo humano, sino una entidad que reconoce límites interiores de interpretación. El europeo, al afirmarse, negaba lo que parecía ajeno. Se consideraba a sí mismo como máxima expresión de lo humano, lo cual es, sin, duda una limitación, pero no en cuanto al reconocimiento del propio límite, sino del límite propio convertido en límite de lo otro por no poder interpretarlo a partir de lo que es, sino de lo que no es. Las nuevas filosofías, nacidas en el centro, han trascendido este orden para adquirir un carácter nómada; es decir, el centro filosófico ha sido descentrado. Así, la filosofía ejerce su función más importante, la crítica a las formas de pensamiento hegemónicas y la acción política resultante (el caso particular del existencialismo). Occidente deja de ser, desde la teoría, un sentido homogéneo y unívoco para convertirse en un espacio *relativo*, "nómada", que parte de la crisis propia; subversivo<sup>350</sup>.

Los pueblos considerados en el contexto de la cultura occidental como marginados, periféricos, subdesarrollados, tercermundistas, comienzan a ser parte [...] del proceso de globalización de dicha cultura occidental. Estos pueblos sienten ahora como suyos los ideales de dignidad humana; y desde tales van a confrontar a Occidente.<sup>351</sup>

Zea no propone una América fuente de humanización, sino una entidad que se ha obligado a voltear a sí misma en un proceso largo, conflictivo y en constante contacto y que sin duda se ha nutrido del pensamiento occidental del cual participa. Aún los que participan en la academia con la sensibilidad posmoderna, en ese ánimo de pluralización y de respeto por las diferencias, lo hacen comunicándose interiormente desde Occidente. No olvidemos que los subalternistas, los estudios culturales y los estudios de área, se producen en universidades europeas o norteamericanas, donde los académicos del Tercer Mundo debaten sobre el lugar de donde provienen.

Recuperando el tema: la conciencia no es un proceso dado por naturaleza. El logos es inherente a todo hombre y cultura, y la conciencia es resultado de éste. Es decir que la

<sup>350</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del hombre*. p. 152. Ver también del mismo autor: *América Latina y el mundo*. Buenos Aires, EUDEBA, 1965. 9-10.

<sup>351</sup> Gómez Martínez. *op. cit.* p. 49.

conciencia no *arriba*, se *toma* a partir de la experiencia concreta “para situarse ante los demás en un plano de semejanza o igualdad haciendo caso omiso de toda occidentalidad”<sup>352</sup> o a pesar de la violencia de ésta. Tampoco es, el proceso de la conciencia, un fenómeno tal que se presenta como fuerza negadora o subordinada, sino el proceso que exige el reconocimiento de lo propio y lo extraño.

Para América, que nace en *esta historia* como entidad negada, la historia es un espacio donde se mueven hombres concretos que exigen el reconocimiento de su humanidad como humanidad plena, sabiendo que lo humano es esa forma de hacerse semejante y lo concreto es la zona desde la cual es captado lo humano. Así, la historia, aún como totalidad que representa a lo humano, es igualmente diversa y como movimiento, diacrónica, como lo es la conciencia que trata de expresar esa condición.

### 3.2 Yuxtaposición, dependencia y toma de conciencia

Pero bien. ¿Cuál ha sido el proceso de toma de conciencia de esta América? Por un lado encontramos al hombre europeo tratando de “acomodar” la realidad americana “a los cuadros del mundo que le eran familiares”<sup>353</sup>. Por otro lado, tenemos a los hombres americanos desarrollando estrategias para resolver la negación de su existencia. Conformar esto que llamamos “conciencia”, es la primera y más certera aproximación al conocimiento tanto de su existencia como concreta y compleja humanidad, como de su historicidad y su composición.

De esta manera, la conciencia, representada desde el gran discurso occidental, parece constituirse como una unidad que parte de las relaciones de dependencia. Lo cierto es que de una manera u otra, “las relaciones de dependencia afectan [...] a todos los pueblos”<sup>354</sup>. Es en este sentido que la historia es representada como *totalidad*. Y si bien tenemos una representación teórica de la realidad, ésta no puede entenderse en términos “reales” sin el complejo fenómeno de la dominación y dependencia. Saberse parte del problema y reconocer su acepción histórica, implica ya de hecho colaborar en esa realidad, que no es otra cosa que la suma de realidades. Conocer la realidad es asimilar esa(s) realidad(es), ya

<sup>352</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 63.

<sup>353</sup> *Ibid.* p. 63.

<sup>354</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 130.

que no será posible revertir los signos sin el reconocimiento del papel que se ejerce en un mundo complejamente comunicado por relaciones igualmente complejas.

El problema, más allá de reconocer que la historia ha circulado a partir de relaciones hegemónicas, es desde qué perspectiva son analizadas esas relaciones: desde la perspectiva hegemónica o desde la perspectiva subalterna. Para esta caso, *ser consciente* de dichas relaciones implica partir de una situación concreta; recuperar la historia es analizar la manera como se han ido entretejiendo políticas y discursos en función de explicar o legitimar dicha situación concreta. Si el saber es participación, como decíamos en el párrafo anterior, si es conciencia y reconocimiento, habrá que deconstruir y reconstruir su discursividad para debatir con ella.

Però ¿cuál es esa perspectiva de la que hablamos? La conciencia latinoamericana, nos dice Gómez Martínez, tiene que ser analizada desde la doble moral que propone Occidente: "una conciencia para uso externo y otra para uso interno"<sup>355</sup>. En la conciencia europea, a pesar de sus inherentes diferencias, el conflicto se presenta como una competencia interior por el mundo que, por otro lado, es solamente *posibilidad*, no *hecho*. Occidente no comparte la conciencia, la *otorga* mediando el dominio de aquel que es sólo *posibilidad*. En la praxis política, el "contrato" es entre ciudadanos identificados por un *ethos* común.

La conciencia de la que nos habla Zea, conciencia de una situación dependiente, es también de la marginalidad del hombre americano. Desde un comienzo, éste surge con la conciencia de ser marginado o, a decir de Zea, "desterrado de la historia"<sup>356</sup>. "Identidad" que, por otro lado, bien puede operar como "falsa conciencia"<sup>357</sup> en momento en que se pretende ser "parte de esa historia" occidental a cualquier costo. En este sentido, la identidad, producto de la dependencia y la marginalidad, funciona negativamente: en lugar de autenticarse por vía de la propia experiencia, el deseo de "ser parte de la historia" conduce a la imitación y a la importación de ideas sin mediación crítica.

Por otro lado, Zea propone la filosofía como un acto de compromiso y de "enfrentamiento" con el propio entorno<sup>358</sup>, que parte igual de esa primaria identidad producto de la

<sup>355</sup> Gómez Martínez. *op. cit.* p. 67.

<sup>356</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 65.

<sup>357</sup> *Idem.*

<sup>358</sup> Gómez Martínez. *op. cit.* p. 26.

marginalidad, pero que, además, no reproduzca las mismas relaciones de dominio. Sin embargo, no debemos entender esta "búsqueda" identitaria como un alejamiento reivindicativo de lo que llamamos Occidente o como una construcción de la conciencia cimentada de manera absoluta y recentrada. Es decir, que América no representa la humanización de la humanidad, la salvación de Occidente ni el futuro de los oprimidos. Lo que nos plantea Zea, singularmente para Latinoamérica, es una ampliación de la conciencia a partir de la recuperación de las singularidades inherentes a todo aquello llamado humanidad. Lo que sea América, o toda forma humana, será por lo que es ella misma, no por lo que defina una entidad exterior, y en ese mismo sentido, América no puede ser parte de un proyecto que termine por negar ese ejercicio a cualquier otra entidad.

De aquí tenemos que partir a los estudios de filosofía de la historia; averiguar las respuestas dadas producto de la necesidad de las entidades americanas que voltean *sobre sí* y que son producto de la conciencia de diversas formas de dependencia guardadas con los proyectos occidentales. "Conciencia de la dependencia que dará, a su vez, origen a la búsqueda de su conciliación"<sup>359</sup> (de las sociedades occidentales y no occidentales).

Esto último no plantea un simple cambio de signos. Lo que quiere decir es que la conciencia sobre la *negatividad* hace posible su superación porque es necesaria. No es la teoría la que se impone a la realidad, sino el *hecho* el que propone temas a desarrollar. En este sentido, el carácter *positivo* de una realidad y una cultura dependiente, lo es porque es un *hecho dado*. El hecho, en sí mismo, no puede ser cambiado. Sólo la conciencia de ese hecho dado puede sugerir estrategias para asimilar y superar, dialécticamente, tal condición.

Sin embargo, partiendo de los estudios de historia de las ideas, observamos que la filosofía latinoamericana, que lo es tanto por los temas como por el lugar de enunciación, no hace de la *negación* del pasado un instrumento dialéctico de asimilación; no busca absorber ese pasado de tal manera "que no siga siendo". Pretende, inútilmente, cancelarlo. La idea de historia se concreta en la experiencia de evadir lo propio, transformándolo en algo ajeno. La historia se convierte en un movimiento desagradable, "vergonzoso" y lleno de accidentes. Así, una de las características del latinoamericano en busca de su autenticidad, consiste en una forma de deshacerse del pasado propio para "rehacerse según un presente extraño.

<sup>359</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. México. FCE. 1977. p. 165.

Esto es, de acuerdo con el presente de otros pueblos y hombres que resulta no ser el de los pueblos y hombres de esta América<sup>360</sup>. Nos dice Lizcano: "La dependencia y las *yuxtaposiciones* sin posibilidad de asimilación, definen así las relaciones externas e internas que caracterizan esta realidad"<sup>361</sup>

El hombre hispanoamericano, en la medida que fue haciéndose más consciente de sus relaciones con un mundo que no consideraba propio y de un pasado que consideraba ajeno, trata de romper definitivamente con tal mundo y con tal pasado. Pero en vez de negarlo de acuerdo con una lógica dialéctica, lo hizo de acuerdo con una lógica formal, esto es, conforme una lógica que no admite contradicción. Una lógica en la que la historia no tiene cabida. Partiendo de esta lógica, el hispanoamericano no tuvo otro camino que negar su historia, renunciar a ella.<sup>362</sup>

La cita anterior es de suma de relevancia: si Zea acude al pensamiento dialéctico, es porque acepta que la historia es un movimiento posible por las contradicciones inherentes en todo quehacer humano. Una lógica formal no admite la contradicción y en ese sentido niega la naturaleza conflictiva de la historia. Sin embargo, el que se hubiesen tenido en ciertos momentos de la historia y el pensamiento latinoamericanos principios puramente formales para rehacerse según un presente extraño, no implica que no sea parte del desarrollo de la conciencia que a final de cuentas resulta ser dialéctica porque es contradictoria. La contradicción no se puede ocultar, y ocultarla ha sido uno de los problemas que han impedido un desarrollo epistemológico y político distinto.

Lo fáctico es que América ha tenido que enfrentar el problema de la dependencia como problema vital, y que tal problema ha sido planteado desde la dependencia política y económica, pero no se había planteado tal situación desde el contexto cultural. Esa es una de las razones por la cual el fenómeno de la dependencia en el siglo XX sigue siendo un fenómeno discutido, porque no resuelve tal situación. Sin embargo, el problema a enfrentar, producto de la circunstancia, sigue siendo parte del desarrollo de la conciencia que, siendo de una condición dependiente, debe ser una conciencia primaria de esa dependencia. Lo cual, insisto, no es darle un carácter positivo, sino observar la evidencia que la propia historia nos marca. Zea nos muestra esto en la cita siguiente:

---

<sup>360</sup> *Idem*

<sup>361</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 79.

<sup>362</sup> Zea, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*. México, Colegio de México. 1949. 20.

Pocas culturas ofrecen un desgarramiento tan patente como lo ofrece la cultura americana. Espectáculo que es, a su vez, índice de un desgarramiento más hondo en el que han jugado y juegan un papel principal las diversas formas de la cultura europea con las cuales se han nutrido. Serios desajustes, producto de una forma de sentir la vida, dan la impresión de incapacidad creadora, superficialidad y simulación. Sin embargo, por debajo se debaten problemas que quizá nunca se han planteado a otras culturas, al menos con la intensidad con que se dan en esta América.<sup>363</sup>

Ya no se enfrenta, solamente, la serie de justificaciones emitidas para hacer de América una extensión de Europa. El problema de fondo, tal vez como una inercia del discurso aprendido sin mediación crítica, es el de América como contradicción interna; la forma como el americano ha intentado hacer surgir su propia personalidad, y que Zea interpreta, por un lado, como "el intento de amputar el pasado [y, por otro, como] la irreductibilidad de la realidad americana que continúa haciéndose patente en el proceso histórico"<sup>364</sup>.

Zea nos muestra la condición del latinoamericano en relación con su identidad con la historia. El latinoamericano, sin asimilar, se dispone a eliminar su más inmediato pasado, que es el impuesto por la oleada colonizadora ibera. Al mismo tiempo, producto del conocimiento de la dependencia guardada con el mundo ibero, encuentra, tratando de cancelar ese pasado, una respuesta en el modelo cultural occidental producto de la Europa de la reforma, lo que deriva en una nueva forma de colonialismo y, por tanto, de dependencia.

Esta situación de dependencia es interiorizada, generando una conciencia dependiente, una dependencia mental [y una dependencia política].<sup>365</sup>

La conciencia sobre la dependencia, en el primer caso, resulta en la asunción de otra forma de dependencia. Esto quiere decir que tal conciencia no lleva como inercia una condición distinta por el simple hecho de su superación, ya que ésta no es dialéctica y no se da mediando la asimilación del pasado, solamente por vía de sustitución, que continuará bajo nuevas formas, ahora aceptadas "libremente". Las yuxtaposiciones son producto de una realidad dependiente que se piensa enfrentada. Entonces, es la dependencia, una problemática ineludible que debe ser asimilada y no solamente discutida.

<sup>363</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 63-63.

<sup>364</sup> Medin. Tzvi. *op. cit.* p. 61.

<sup>365</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 83.



En el terreno de la filosofía, parte del desarrollo de la conciencia, sucede algo similar: siguiendo el programa de la filosofía de la historia universal, los filósofos y pensadores latinoamericanos, aprendiendo al pie de la letra lo que el europeo propuso como el desarrollo humano, se suman al movimiento civilizatorio para desembarazarse de un pasado generando una dependencia distinta, en este caso, la ausencia de programas producto del filosofar desde la circunstancia.

Como bien dice Zea, en ningún caso se presenta verdaderamente la asimilación, y como resultado se sigue representando lo latinoamericano negativamente. Así, en América se presenta una doble utopía: "Doble utopía por irrealizable [...] y con ella un doble vacío, el permanente vacío de poder que tentará, una y otra vez, la ambición y el afán de dominio de fuerzas siempre extrañas"<sup>366</sup>, entendiéndose por "fuerzas extrañas" también las mediaciones internas que posibilitan la extensión de un dominio imperial en su sentido más moderno: yuxtaposición, que es al final, una condición mental, cultural y política. Esto es: una red donde la distribución de las dinámicas sociales, políticas y económicas están supeditadas a una visión exterior. Tenemos al indígena explotado, al criollo que resuelve por lo externo y al mestizo avergonzado por su origen impuro, todos soñando con ser algún día parte de ese mundo que de manera diferenciada les ha sido negado.

Será el criollo el primero en participar en el desarrollo de la conciencia americana. Será él, voz del colonizador, el que tomando conciencia de su condición, terminará por expulsar, al peninsular y liberándose de la dependencia política. Sin embargo, no busca la transformación del orden político y social, es decir, la reasignación de roles en una sociedad despótica. Se superpone como nueva figura hegemónica, pero hereda la estructura colonial que no le conviene transformar. Su intención no es producir una sociedad distinta, sino dejar de ser mediador en los tránsitos del poder.

Condición peculiar es la del llamado "mestizo": "hijo ilegítimo de la conquista, el bastardo de la colonización"<sup>367</sup>, digamos, el inevitable accidente aunque aceptable en cierta medida, es esta entidad racial y cultural que se enfrenta a un entorno que desconoce porque éste lo desconoce a él. Al mismo tiempo que niega la propiedad de un vínculo con el pasado indígena, busca cancelar el poder que lo mantiene en el vacío. Sin asimilar su pasado, buscará fuera de sí un horizonte que le posibilite su *ser*. Su misión será transformar su

<sup>366</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. p. 166.

<sup>367</sup> *Ibid.* p. 168.

realidad superponiendo al orden ibero un orden civilizador, negando al mismo tiempo la "barbarie" del mundo indígena. Así, finalmente observamos el papel del indígena: fuerza bruta; último eslabón de la estructura social próximo a desaparecer.

En cualquiera de los casos, así como al indígena le va la existencia por su "incapacidad" de acoplarse al mundo civilizado, el hombre americano parecía, y todavía parece, estar destinado a la imitación y por lo mismo a la dependencia. Su elección se ha visto limitada a mejores o peores formas de dependencia. Ya sean éstas las ligadas al orden establecido en la colonia, o las ligadas a la dependencia caracterizada por la trasplatación de la experiencia ajena, lo que posibilita y hasta legitima nuevas formas de subordinación al incorporarse a un orden neocolonial. Esto es: yuxtaposición que se presenta como disyuntiva que hace referencia a la forma de dependencia que debe ser aceptada. El grito de libertad en nuestra geografía, siempre ha involucrado el conflicto entre cuál es el mejor ejemplo que nos permita un desarrollo similar a aquello que se presenta como la punta de lanza del progreso humano.

Lo que podemos llamar "historia de la cultura americana", ya no solamente historia de las ideas y filosofía de la historia, no es "sino la historia de los esfuerzos hechos por el hombre de esta América para hacer caber sus proyectos dentro del campo de los proyectos de la cultura occidental"<sup>368</sup>. Sin asimilar, ha ido superponiendo formas culturales que cree pueden funcionar para salir de su realidad dependiente, generando nuevas formas de dependencia. La afirmación de lo propio, como fórmula del desarrollo de la conciencia, ha consistido en negar la realidad más próxima, pero tal realidad permanece en medida que sólo se superponen formas ideales sobre ella. Los hombres americanos luchan por "zafarse" de la realidad para formar otra, y en este intento no asimila: simplemente niega la realidad para hacerse de otra, mientras la primera siempre emerge de su "escondite" para plantearse como problema.

[Al hombre latinoamericano] el pasado se le presentó como lo negativo por excelencia; como aquello que no debía ser [...] ni aún en el sentido de haberlo sido alguna vez [El hombre latinoamericano] se entregó al difícil empeño de dejar de ser, para ser, como si nunca hubiese sido otra cosa distinta [...] Sin embargo, el pasado no es algo que se elimine así, sin más.<sup>369</sup>

<sup>368</sup> Zúñiga, Leopoldo. *América como conciencia*, p. 67.

<sup>369</sup> Zúñiga, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, p. 21-23.

América parece, en el discurso, ser una unidad. Sin embargo, ésta siempre aparece como una unidad de contradicciones insuperables. No se elaboran estrategias reales que permitan una unidad en cuanto al planteamiento de ciertos problemas, producto de conflictos similares. Lo que es común, es sentir lo ajeno como propio para cancelar el problema sin mediar alguna asimilación de lo *sido*. Zea nos dice que el francés, el italiano, el alemán, etcétera, aparte de ser una entidad concreta, singular, se siente europeo porque la asimilación de su historia se lo permite<sup>370</sup>. El inevitable contacto, violento en muchos casos, le permite relacionarse con "el mundo" de tal manera que puede sentir suyo lo externo sin negar lo propio. Vale la pena aclarar también que, aún en el conflicto, una entidad trata a otra como su igual, y es por ello que intenta someterlo. Es una forma de anticiparse a la naturaleza del conflicto, es decir, en su sentido hegeliano, el conflicto entre conciencias. El americano, por otro lado, nunca ha sido tratado como igual: "los europeos percibían únicamente la resistencia iberoamericana a ser Europa, que a su vez se interpretaba como la incapacidad de un pueblo por llegar a *ser*"<sup>371</sup>; el conflicto entre el hombre europeo y el americano se ha simbolizado más bien, como el conflicto entre la *conciencia* y el *mundo natural*; entre la historicidad y una especie de submundo donde sólo crece la fauna: civilización vs barbarie. Rechazar ese sentido de naturaleza otorgado por Occidente, será también labor del americano que no se siente tal: se siente europeo sin mediar la asimilación de lo que ha sido su propia historia; el americano se siente partido: por un lado está el mundo que desea y por otro el mundo que es y del que quiere desarraigarse. En este sentido "ha perdido esa proyección abstracta que caracteriza a la cultura europea"<sup>372</sup>. No hay absorción, no hay síntesis, sino evasión.

Pero cuando Leopoldo Zea nos exige "voltear" a ver a Europa, no lo hace pretendiendo ejemplificar la dirección del desarrollo humano, sino para ver el proceso dialéctico en el que se ha ido construyendo. Europa es conflicto y contradicción, al mismo tiempo es negación, afirmación y síntesis. América es superposición: poner *algo* encima de lo *otro*; solamente "acumulación" de realidades y situaciones que terminan por no resolver el problema original. Sin embargo, esto, partiendo de una interpretación cerrada, daría la impresión de que de la superposición se da directamente el fenómeno de la dependencia, y por tanto no existe una "verdadera" cultura. América ha generado expresiones culturales, pero sus estrategias de resistencia se han basado regularmente en una *enajenación* que no le

<sup>370</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, p. 65.

<sup>371</sup> Gómez Martínez. *op. cit.* p. 24.

<sup>372</sup> Cf. Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, p. 66.

permite liberarse de su sometimiento político, cultural e intelectual, reproduciendo interiormente las prácticas de poder heredadas de la colonia y la dialéctica dependiente europea.

De esta forma, la toma de conciencia de la dependencia, lejos de conducir a la liberación de los hombres que la adquieren, conduce a nuevas formas de dependencia [...] aceptada libremente, para poder sacudirse de aquellas de las cuales se toma conciencia [...] Es la desenajenación como punta de partida para nuevas enajenaciones en una serie de yuxtaposiciones que no parecen tener fin.<sup>373</sup>

La imitación conduce necesariamente a nuevas formas de dependencia. América, que se creía liberada política e históricamente, se convierte en fuente de legitimación de la violencia neocolonial. No es el imperio el que impone a las burguesías nacionales, sino éstas las que queriendo alcanzar a la historia se prestan a ser "adiestradas". La degradación de la realidad, la superposición y la imitación, no revierten el veredicto emitido por Europa, por el contrario, lo afirman. En el momento en que se aceptan nuevas formas de dependencia como forma de conciliar el pasado y sus herencias, se aceptaba el veredicto del colonizador que planteaba su civilización como meta, y se acepta, por lo tanto, la cancelación de la barbarie ahora sentida como real y propia. Zea cita a Gabel:

Algunos problemas del tercer mundo pueden también plantearse en términos de alienación y desalienación [...] La primera estructura fundamental concierne a la dialéctica de la desposesión y de la reconquista de la legítima posesión, con sus incidencias sobre la personalidad histórica. Sobre esta estructura fundamental se injerta otra, donde se plantea el problema de la falsa conciencia.<sup>374</sup>

Zea nos dice, siguiendo la cita anterior de Gabel, que esta yuxtaposición mecánica y despersonalizante podría ser positiva si en el caso de la *mestización* ésta fuese caracterizada en función de la asimilación del pasado histórico. De hecho, la propia idea de *mestización* lleva en sí la asimilación de los componentes. Esto es: asumir asimilando, no rechazando o negando intuitivamente. "No plantear, una vez más el drama de ser dos"<sup>375</sup>, sino *uno de muchos; un hombre sin más*.

<sup>373</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*, 169.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>375</sup> *Idem*

Sin embargo, esto no ha sucedido. La característica de la cultura y la filosofía americanas es la del olvido; imaginar y borrar, lo cual sólo muestra que esa simplemente no es la solución, aunque para fines prácticos no es totalmente inútil. Para América, sin aceptar las violencias del proceso, es aprendizaje. Habrá entonces que recurrir siempre a la historia y ver la serie de tropiezos con las cuales América ha dado sentido a su existencia. En este sentido, tendrá que ser recuperada por fragmentos que se ligan y se violentan en una constante dicotomía: la diversidad que la compone y la unidad perseguida. Para hacer un análisis de esto, tanto la historia de las ideas y la filosofía de la historia son herramientas necesarias, no porque a partir de ellas se reconstruye la historia de América, sino porque son las representaciones que se hacen a partir del conocimiento el medio con el que América se ha proyectado. "América se ha venido enfrentando a su historia para captar en ella el sentido de esas ideas en relación con la realidad dentro de la cual surgieron y en relación con el mundo del cual eran originarias"<sup>376</sup>. América, diríamos, como el conglomerado desde el cual los productores de ideas postulan sus discursos.

El proceso problematizador –deconstructivo- que fundamenta Zea, legitima igualmente la recuperación del pasado como discurso filosófico y apunta, además, a una revalorización de la percepción de fracaso o de incapacidad del iberoamericano para la reflexión filosófica.<sup>377</sup>

Si bien la política es una creación y una dinámica social, la teoría es un espacio donde las sociedades discuten los problemas. No se trata de superponer el poder de la representación teórica sobre el imaginario social, sino ver cómo interactúan y se entrelazan: cómo el teórico responde ante el poder de sus ideas al pertenecer a cierto estrato de la sociedad, y cómo responde ante las transformaciones surgidas desde "abajo". Si bien el teórico puede generar políticas que tienen como eje la ideología de la clase desde la cual hablan legitimando cualquier cantidad de violencias, también es cierto que puede legitimar las transformaciones que emergen desde abajo y no solamente producirlas.

Hemos dicho que la conciencia sobre un fenómeno histórico dado, como lo es el de la dependencia, posibilita la transformación de tal condición: "el primer acto de emancipación, cree Leopoldo Zea, se ubica ya en la toma de conciencia de la dependencia"<sup>378</sup>. De allí que revalorar la percepción de "fracaso" debe contener un significado doble: el del fracaso como tal, y el que tiene que ver con el tránsito de situaciones producto de la necesidad histórica.

<sup>376</sup> Zea, Leopoldo. *La esencia de lo americano*. Copias. 39.

<sup>377</sup> Gómez Martínez. *op. cit.* p. 26.

<sup>378</sup> *Idem*

Sólo los pueblos dependientes pueden pensar en términos de independencia. Esta conciencia posibilita un impulso creativo hacia la liberación política, económica y cultural, y de ahí seguir, necesariamente, con la discusión sobre la identidad, que es un problema igualmente histórico y que tiene que ver con el fenómeno de la conciencia. En este sentido, habrá que decir que cuando se plantea la historicidad de la identidad y la conciencia, el problema es cómo hacer para que las diferencias no sean absorbidas; cómo hacer para no recaer en la construcción de una identidad y una conciencia definitivas. Se sigue aquí con la discusión sobre la historicidad del fenómeno de la dependencia: cuando se plantea esto, desde una perspectiva dialéctica, puede ser interpretado como una condición necesaria para la evolución histórica, como lo hace Hegel. En el caso de Zea, según pienso, cuando se plantea la historicidad de la dependencia y la posibilidad de la independencia por lo mismo, se trata en todo caso de observar que es posible abrir un espacio de diálogo como nueva forma de interacción no violenta y, además, sin pretensión de eliminar el conflicto. La identidad, como construcción al futuro, no puede surgir de las dinámicas dadas, sino de su asimilación. La justicia no llegará por inercia histórica, sino por la consecución de los "marginados" de hablar con voz propia, "a través del conocimiento de nuestras propias experiencias y de su asimilación como tales"<sup>379</sup>.

La comprensión histórica, la toma de conciencia, el conocimiento de la propia realidad, es de este modo la única manera de solucionar los grandes problemas que aquejan a esta parte del mundo.<sup>380</sup>

Pero este ámbito de la toma de conciencia tiene varios referentes a analizar: por un lado, como bien lo plantea Gómez Martínez, Zea problematiza a la propia cultura occidental como "la lucha dialéctica entre el reconocer y exigir reconocimiento"<sup>381</sup>, que en el pensamiento europeo se presenta como la insustituible relación dominio-dependencia. Zea nos plantea la superación de tal dicotomía cambiando los signos: en lugar de un enfrentamiento directo, la responsabilidad de *ser reconocido* conlleva implícitamente *reconocer*.

Precisamente el discurso liberador parte de la toma de conciencia de que no se puede ser ni dominador ni dominado. Se necesita, nos dice Zea, partir de un principio dialógico que se reconozca en la diferencia. Es decir, ante la diferencia no se sigue la negación -punto de

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>380</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.*, p. 81.

<sup>381</sup> Gómez Martínez. *op. cit.*, p. 55.

arranque distintivo de la filosofía tradicional- sino un concepto de lo humano que reconoce lo diferente como la esencialidad misma de lo humano.<sup>382</sup>

Sin embargo, el problema de la dependencia en Latinoamérica, ya sabiendo tal fenómeno, nos dispone a hablar del problema de la yuxtaposición y la toma de conciencia. Esta última, ahora debe darse en torno a la "yuxtaposición no asimilada de culturas a lo largo de la colonia"<sup>383</sup> que ha impedido la creación de naciones. La tesis de la yuxtaposición, de acuerdo con Zea, es un fenómeno que se da en la época colonial, siglo XVI-XVII, y en el siglo XVIII se inicia un proceso de "síntesis" cultural y diferenciación social y humana dando origen a la "guerra de castas". La dependencia surge en América, efectivamente, con la conquista y el dominio ibero, pero continúa en la época independiente cambiando la relación: ya no va a ser España el centro, sino Europa y Norteamérica. Así, en el siglo XX la dependencia adquiere connotaciones distintas.

Pero esa misma yuxtaposición, aunque no se presenta como síntesis dialéctica, nos permite observar algo para no olvidarlo: la diversidad cultural y de modos de ver la vida es lo más real y palpable de Latinoamérica. Y esta diversidad, como signo de vitalidad americana, tendrá que asumirse desde esa misma realidad. La imitación es fuente de contradicciones insuperables, porque ni siquiera hay alguna traducción de los significados inherentes a un pensamiento y una cultura distintos. El mestizaje, si bien es un fenómeno real que describe los tránsitos no solamente raciales sino culturales, no puede significar la homogeneización de la cultura ni la desaparición de aquellos rasgos culturales minoritarios. Si el mestizaje es entendido como puente de comunicación, como forma de mantener la diversidad de formas de ver la vida, entonces tendrá un significado estratégico, como creo lo entiende Zea. Plantear en estos términos la idea de un "mestizaje cultural", no es inventar un híbrido como forma de amortiguar el conflicto, sino de consolidar eso que llamamos "cultura" como un espacio cooperante y compuesto de formas singulares de ver la vida, es decir, sabiendo que lo común en Latinoamérica es la circunstancia dependiente<sup>384</sup> y no necesariamente un (único) *modo de ser*.

La producción de leyes y políticas deben afirmarse en el momento en que se reconoce a la realidad próxima como resultado de realidades. Habrá que dejar de sentir vergüenza por

<sup>382</sup> *Ibid.* p. 56

<sup>383</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. p. 174.

<sup>384</sup> Medin. Tzvi. *op. cit.* p. 64.

ello, asumirla como fuente de unidad observando su composición diversa. A decir de Zea, volteando a ver la experiencia europea: "la diversidad de razas, culturas y sujetos [...] no fue obstáculo para que Europa diese origen a sus culturas e imperios"<sup>365</sup>. Otra vez: no se trata de construir imperios, sino de afirmar culturas que tienen como base el espíritu diverso. En ese momento ya se pueden elaborar políticas y leyes sobre cimientos reales y firmes. En ese sentido, no basta afirmar partes de la realidad que permiten en lugar de reconocimiento un desconocimiento recíproco, sino lo que la realidad es, un *todo*, incluidas las partes, las cuales son realidades diversas. El sentido de unidad parece ser una "extraña" necesidad que intenta superar la paradoja entre lo que se "afirma de una realidad y lo que la realidad es"<sup>366</sup>, sabiendo que afirmar una realidad es afirmar una realidad de realidades.

De la conciencia de la dependencia, se sigue la necesaria responsabilidad de la conciencia sobre la diversidad de aquello que vive una condición dependiente (y por supuesto no dependiente). Si la condición dependiente es consecuencia de la anulación del *otro*, la propuesta de una conciencia americana debe residir en el respeto por la diferencia y por el *otro*. "Cuando el hombre sabe respetar en el otro hombre su identidad, cuando no intenta imponer la suya"<sup>367</sup>, la "ley" que se levante tendrá como base el respeto por las diferentes formas de ver y vivir la vida, incluidas aquellas que se han mantenido ocultas. Ese, un principio ético, es un principio de vida y por tanto un valor político, que al ser evadido resulta en irresponsabilidad.

Tenemos que ser responsables de nuestras actitudes, porque con ellas no sólo comprometemos la existencia de otros [...] tenemos que asumir, necesariamente, la responsabilidad de un pasado que no hemos hecho: pero al mismo tiempo, con nuestra actitud, cualquiera que ésta sea, comprometernos y hacernos responsables de ella a un futuro que habrá de ser hecho por otros. En esta forma somos responsables de los otros y ante los otros. Ésta es, en pocas palabras, la esencia del compromiso.<sup>368</sup>

El desarrollo de la conciencia americana, como construcción de la identidad, que también lo es, no es sobre la imposición de la identidad como forma de ocultar el conflicto, es, en todo caso, la construcción de las identidades que componen la circunstancia humana. La historia por sí misma, como la historia de las ideas, nos muestran que el afán incesante por superar

<sup>365</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. p. 175.

<sup>366</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>367</sup> *Idem*

<sup>368</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México. FCE. 1952. p. 13.



el conflicto es inútil. Por el contrario, afirmar el conflicto partiendo de la capacidad de interpretar el mundo y comunicarlo, es consecuencia de la imposibilidad de ocultarlo.

Legislar para desigualdades, conciliar yuxtaposiciones, serán las formas más eficaces de poner fin a situaciones que parecen justificar, por el contrario, formas de dominación.<sup>389</sup>

Volvamos al principio: la conciencia es una toma de posición frente a una situación que es común, lo cual lleva implícita la posibilidad de discutir sobre las diversas formas de ver esa situación. El que una perspectiva se sobreponga a otra será resultado de la dialogicidad de los actores sociales, incluidos los intelectuales. Por lo tanto, afirmar una conciencia como saber común, es afirmar su comunicabilidad porque ésta es siempre diversa y distinta<sup>390</sup>.

### 3.3 Dialéctica de la conciencia americana: entre la marginación y la utopía

#### 3.3.1 América como "tensión"

Hemos visto que la historia de América desde los parámetros del logocentrismo occidental, se remite a su "descubrimiento" y conquista. El pasado lejano (que siguen vivos en el presente) y sus hombres resultan extraños ante los ojos de aquellos que no comprenden la existencia de algo diferente; auténtico. "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"<sup>391</sup>. El límite que significa el reconocimiento de lo propio es universalizado en tal nivel, que lo extraño no puede ser sino el límite de lo humano:

La cultura de estos pueblos [precolombinos] será vista [...] como fruto demoníaco. Dios no parecía haber podido crear un mundo cuyos hábitos y costumbres venían a ser como negación permanente de una moral que él mismo había dictado.<sup>392</sup>

La primera situación que enfrente América es la del "pecado", y como tal tendrá que responder por la falta. Si ha de salvar su alma, tendrá que justificar su humanidad acorde con el juicio de aquel que se presenta como su "salvador". América se presenta, en

<sup>389</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. p. 177.

<sup>390</sup> *Ibid.* p. 178.

<sup>391</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 85.

<sup>392</sup> *Ibid.* p. 68.

palabras de Zea, como un "reo ante Dios"<sup>393</sup>. Tal condición parte y genera en la *tensión* original que representó el choque entre dos modos de ver y vivir la vida. América, nos dice Medin, "más que reo ante Dios, lo es ante una cultura con una concepción de mundo y de vida que le es ajena"<sup>394</sup>. El indígena se convierte en esclavo de aquel que no se preocupó por entender la cultura y vida de los nativos; pago necesario a la "bondad" del que les abre las puertas de la verdadera historia, la fe y la palabra, como lo expresa Sepúlveda. Aún aquellos, como el padre Las Casas, preocupado por las almas de los indígenas, no dejaban de observar la misión evangelizadora que les abría la conquista. Es decir, ya habiendo "descubierto" América, si bien debía criticarse el método de conversión, no implicaba hacer de lado la evangelización de América. Para esas almas bondadosas, América era territorio "descubierto": "lo que en la España del siglo XVI se formula dentro del orbe cristiano, se transforma pronto, no dice Zea, en una discriminación planetaria"<sup>395</sup>

Esta situación, desde una perspectiva dialéctica, describe, para este caso, la imposibilidad de asimilación entre dos mundos distintos que no se comunican. La primera superposición se presenta en la conquista, por medio de las imágenes y símbolos que pretendían transformar la mente de los hombres americanos. "Todo lo anterior [el pasado indígena] es algo exótico", inspirado por el diablo o "fruto demoníaco"<sup>396</sup>. Lo que nos dice Zea, es que tal pasado no es, sin embargo, borrado o eliminado en su totalidad. Al contrario, la cultura indígena queda "oculta detrás de ese mundo que le ha sido superpuesto"<sup>397</sup>. Situación que se dejará ver o será explicada en la cultura americana y en los relatos oficiales como la "síntesis" de dos mundos que, por otro lado, será interpretado por Zea como la superposición de un mundo sobre otro, donde lo *otro* subsiste en las periferias del *ser*.

El Occidente ha hecho expresa una filosofía que por sus metas se presenta como universal. Una filosofía que habla y actúa en nombre del Hombre, en nombre de la humanidad. Claro es que este Hombre parece no tener otra encarnación que la del que la enarbola. Pero al enarbolarla hace, también, posible la conciencia que de su propia humanidad tomarán otros hombres, aquellos que son objeto de apropiación del supuesto Hombre. El conquistado y dominado encuentra su humanidad sintiendo y resistiendo la expansiva del conquistador y dominador.<sup>398</sup>

<sup>393</sup> *Ibid.* p. 69.

<sup>394</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 60

<sup>395</sup> Gómez-Martínez. *op. cit.* p. 51.

<sup>396</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia.* p. 69.

<sup>397</sup> *Ibid.* p. 70.

<sup>398</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como...* p. 49.

Esto pareciera ser una continuación del programa hegeliano. Pero la *tensión dialéctica* que describe Zea parte del principio de que "interesa muy poco lo que Iberoamérica *hubiese podido ser*"<sup>399</sup>. Por otro lado, la comprensión del pasado, la recuperación en el discurso de los hechos que tensionan una realidad, es lo que resulta relevante. Sin duda es importante ver el referente que siempre intenta traer Zea, que es el conflicto producto de una realidad histórica: "la cultura occidental y , con la cultura, la filosofía occidental, han dado a los dominados conciencia de su humanidad"<sup>400</sup>. La conciencia americana proviene de la *tensión* provocada por la imposibilidad de asimilación de dos mundos que, sin embargo, a pesar de la resistencia del dominado, aún así se desarrolla.

De este modo el nuevo mundo americano comenzará a surgir no solamente de la imposición del conquistador sino también de la manifiesta supervivencia del mundo cultural del conquistado, y lo americano comenzará a conformarse con características propias y diferentes de las de lo ibérico. Y es precisamente en este mismo punto de partida que con la diferencia que implica la comparación, comienza a darse también el sentimiento de inferioridad.<sup>401</sup>

Para Leopoldo Zea el fenómeno del mestizaje no es tan simple; implica una serie de violencias. La primera violencia es la dinámica de la herencia europea que intenta imponerse, la segunda es aquella violencia que somete al mundo que se oculta, lo indígena, "eliminando" cualquier posibilidad de asomo. Si definimos la violencia de la imposición y el dominio, se ejerce la crítica contra aquello que localizamos en el fenómeno de la conquista, pero también a aquellas inercias dadas a partir de las huellas dejadas por la conquista en el mundo colonial y poscolonial. Es decir, la idea de que la conciencia americana, que da o intenta dar cuenta de su condición, surge con el conocimiento de ser *marginado o desterrado* de la historia<sup>402</sup>.

De esta manera, partiendo de la premisa que nos dice que la conciencia americana nace precisamente como una conciencia de la marginalidad, por otro lado podemos plantear que esa condición es la primera relación que se guarda con el mundo, es decir, de *tensión*. Nos dice Zea: "Nuestro filosofar empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener este esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado"<sup>403</sup>.

<sup>399</sup> Gómez-Martínez, *op. cit.* p. 55.

<sup>400</sup> Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como...* p. 49.

<sup>401</sup> Medin, Tzvi, *op. cit.* p. 61.

<sup>402</sup> *Ibid.* p. 65.

<sup>403</sup> Zea, Leopoldo, *La filosofía americana...* p. 13.

Si una filosofía de la historia universal ha servido como forma de legitimar la condición dependiente o subordinada de sociedades enteras, la filosofía de la historia que nos plantea Zea tiene que incluir la tesis universalistas para describir la *tensa* evolución del pensamiento y la historia latinoamericana. Así, en el discurso historiosófico de Zea, "se integra [...] la preocupación social, política y cultural en una filosofía que da cuenta de las relaciones planetarias entre los pueblos"<sup>404</sup>. Relaciones que, por otro lado, no son simétricas y mucho menos justas.

El fenómeno de la conciencia americana surge así desde sus inicios como *tensión*, *violencia* y *crisis*. La interpretación europea sobre la cultura indígena, desde las perspectivas antropológicas, historiográficas, teológicas y, por supuesto, ontológicas, funcionaron como violencias epistémicas que legitimaban la conquista. Más allá, nos encontramos con que estas interpretaciones se mezclaban *naturalmente* con la fe: "el descubrimiento de América tenía un carácter providencial"<sup>405</sup>, nos dice Zea. Era la Providencia, el destino marcado por una racionalidad superior, lo que permitía el "descubrimiento" de una tierra abandonada al demonio. La misma motivación para "ocultarla" permitía su descubrimiento.

Los motivos que habían movido a la providencia a ocultar este mundo habían cesado al permitir su descubrimiento. Ahora Europa tenía que cumplir su parte: someter a estos pueblos para cristianizarlos; hacerlos entrar en el redil de la cultura universal.<sup>406</sup>

El primer paso consistió en la interpretación o comprensión del mundo con que los europeos toparon accidentalmente y en el enjuiciamiento severo de su cultura, tradición y creencias. Según el *juicio*, los hombres americanos habían permanecido *fuera* de los lineamientos de un orden y una cultura universal. Partiendo de la conciencia *de sí*, cierto tipo de hombre cuestiona la "esencia" de aquello que parece similar al Hombre. Mientras Hegel nos presenta la *otredad* como fuente de afirmación, en América ese *otro* inicia su historia partiendo del cuestionamiento que hace el "ser consciente" sobre la naturaleza de ese *otro*.

<sup>404</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 28.

<sup>405</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 70

<sup>406</sup> *Ibid.* p. 70.

La historia, la singularidad del indígena, lo que le hacía "ser", queda inmediatamente anulado: "el americano quedó [...] anulado en una de las dimensiones de lo humano"<sup>407</sup>. Como bien nos dice Zea, la absolución del indígena sólo era posible con la anulación de aquello que lo distinguía. La redención de los pueblos descubiertos sucede mediando la violencia, lo cual implicaba subordinarse al desarrollo de una cultura que ya se presenta como dominante.

El primer paso de la Conquista sería el enjuiciamiento sobre el hombre conquistado [...] En este enjuiciamiento el indígena quedará absuelto al someterse a las condiciones del mundo occidental; pero todo su pasado, su cultura, será condenado. En el pasado sólo estaba el pecado, su presente su futuro deberían quedar subordinados a los módulos de la cultura de los conquistadores.<sup>408</sup>

Sin embargo, y como síntoma de la "tensión", el conquistador no queda intacto. Como dijimos, el mundo indígena que ha sido sometido y ocultado no desaparece. Por el contrario, se asomará conformando inercias que aún hoy persisten. Por debajo de la cultura impuesta, del mundo "construido", los conquistadores comienzan a sentirse extraños en un lugar que les debería, por fuerza, ser propio; "ven en América un lugar de destierro"<sup>409</sup>. "Ya no se sienten europeos, pero se resisten a ser semejantes a los hombres de estas tierras"<sup>410</sup>. Es así como las formas culturales impuestas comienzan a sufrir una serie de transformaciones. El mundo cultural europeo en América se va transformando al mismo tiempo en que la emergencia de lo oculto se va haciendo evidente. Desde un punto de vista formal, la cultura impuesta sigue siendo dominante, pero sus contenidos van siendo trastocados. Y es éste un segundo punto de *tensión*: la necesidad de los hombres de hacerse de una identidad que contraviene los dictámenes que permitieron conquistar estas tierras. Cito a Zea:

El conquistador, como más tarde sus hijos, empieza a sentirse inferior por sentirse distinto del mundo en cuyas formas había sido formado. Se siente inferior porque teme quedar fuera del mundo que hasta ahora ha considerado como lo universal por excelencia. Su obra no es ya semejante a la realizada por esta cultura, algo interno e inevitable hace que sea distinta. Pero no se atreve a intentar una auténtica comprensión de estos hechos, sino que enjuicia estos hechos de acuerdo a los módulos de comprensión que trae consigo y hace que tomen sus hijos. En estos

<sup>407</sup> *Idem.*

<sup>408</sup> *Idem.*

<sup>409</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 65.

<sup>410</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia.* p. 71.

juicios esa cultura propia del nuevo hombre americano es siempre reducida y negada por encontrársela inferior a lo que se empeña sea siempre su modelo.<sup>411</sup>

Y es esta herencia a lo que nos hemos referido de manera constante. Los hijos de los conquistadores, que nacen de la *tensión*, de la negación, de la evasión, seguirán con su empeño de *ser* de acuerdo con moldes preestablecidos. A pesar de esa necesidad de desarrollarse política, económica y socialmente, el parámetro cultural siempre fue Europa. La intención de la cual se *cargaron* los hombres americanos, nunca pierde de vista el ser como aquellos que ejercieron el dominio y dejaron una huella profunda en la mente del conquistado, que ya no será solamente el hombre indígena, sino el mismo conquistador que se arraiga y se siente perdido u olvidado.

Así, la conflictividad que ha vivido el hombre americano surge de la complicación y necesidad de enfrentar su circunstancia; la doble circunstancia de lo impuesto y lo oculto en el proceso de conquista y colonización, pero que rebasa estos dos momentos para ser parte de los problemas a enfrentar en un periodo independiente.

Pero la *tensión* que queremos mostrar ahora tiene que ver con cómo se fue conformando América, para después arribar a la conformación de los proyectos "poscoloniales" en la América hispana. Dicha *tensión*, tiene que ver con las diversas formas en como los proyectos de colonización se presentaron, y que al final repercuten claramente en las representaciones culturales. Por un lado tenemos la colonización ibera y por otro la anglosajona.

Sucede que América tiene para Europa una importancia más allá de la expansión de sus reinos. América funciona como estrategia: superar en buena medida el conflicto que se estaba presentando en el "viejo" continente. "América era el pretexto para criticar Europa"<sup>412</sup>. Como ya dijimos, la herencia de América depende, en mucho, de las diversas formas culturales y sus expresiones. Gran parte de esto es posible gracias a las luchas de poder entre el proyecto que Zea denomina propiamente occidental, moderno, y el proyecto cristiano-medieval en ocaso. Así, por ejemplo, a la América hispana llegan los representantes de ese mundo al cual el resto de Europa se enfrenta, mientras en el norte de América llegarán los peregrinos protestantes perseguidos por sus ideas. Surgen dos

---

<sup>411</sup> *Ibid.* p. 72.

<sup>412</sup> Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*. p. 40.

Américas: una, un bloque cerrado, baluarte de un imperio en decadencia, y otra, como supuesto espacio de apertura. De cualquier forma, "América fue presentada como la idea de lo que Europa debía ser. América fue la Utopía de Europa. El mundo ideal conforme al cual debía rehacerse el viejo mundo de Occidente"<sup>413</sup>.

América, se ha dicho, fue descubierta en el momento en que la cultura occidental sufría una de sus más grandes crisis. Un nuevo tipo de hombre se enfrenta a las viejas concepciones del mundo y de la vida, las que hemos simbolizado con el nombre de Cristiandad. Modernidad contra Cristiandad, son los contendientes. A la América que se ha llamado hispana llegarán los representantes de ese mundo que en Europa se encuentra en retirada [...] En el Norte, por el contrario, llegarán los perseguidos por sus nuevas ideas, los representantes del mundo moderno que terminará por triunfar.<sup>414</sup>

A pesar de la decadencia ibera, el escolastismo seguía siendo una de las fuerzas ideológicas y políticas más importantes. América significaba revitalización u oportunidad frente a la contaminación de la modernidad. Era la *otra* España, o un lugar donde rehacerla. Por otro lado, para el reformista, para el moderno, América era un espacio "virgen" donde se podría construir un mundo nuevo. Si España quería seguir manteniendo sus dominios, tendría que evitar a toda costa al flujo de las ideas modernas; cerrar sus "fronteras culturales", dentro de las cuales quedará encerrada América Latina. España, aliada con la Iglesia Romana, impondría lo que Zea llama un cerco político, social, cultural y mental. Educar<sup>415</sup> a los súbditos, cercarlos con cierto tipo de filosofías, será la manera en como se creará dicho cerco.

En el campo de la filosofía España impone a América una filosofía que es propia del mundo que sido puesto en crisis: la escolástica [...] Una filosofía anquilosada, endurecida en la defensa de los intereses del Mundo Medieval en pugna con la modernidad [...] La idea de un orden medieval creado por la escolástica será impuesta en la mente de los americanos [...] Se estableció un modo de pensar de acuerdo con la cual se formaron súbditos fieles de la teocracia española y creyentes, no menos fieles, del credo que la justificaba.<sup>416</sup>

---

<sup>413</sup> *Idem*.

<sup>414</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 74.

<sup>415</sup> Por otro lado, el proyecto civilizador latinoamericano propondrá instruir en vez de educar, tratando de desvincularse de la herencia política y pedagógica ibera.

<sup>416</sup> *Ibid.* p. 74-75.

Esto tiene suma relevancia, ya que al pasar las ideas modernas a la América hispana, la negación viene por el lado de enfrentar el viejo modelo medieval. La colonia en América Latina se distinguió por cerrar las puertas a cualquier fuerza creadora interna. América se convirtió en el baluarte hispano que permitiría enfrentar la "semilla del modernismo"<sup>417</sup> que estaba germinando en Europa. A los habitantes se les subordinó para mantener un orden que sirva a ciertos intereses: la ciencia y la razón, desde la perspectiva moderna, resultaban ser dañinos para el poder establecido. Así, la ciencia y la técnica, bases fundamentales del pensamiento moderno y del naciente capitalismo, eran cuestiones innecesarias para el ibero que no se preocupaba por producir, sino por acumular riqueza producto de la explotación de los nativos. Pero habrá que decir que esto esconde fines políticos bien definidos: el cerco no era una cuestión de retraso ibero, sino una forma de proteger intereses precisos.

La revelación predomina sobre la explicación. La fe sobre la razón. Es más, la misma situación de la colonia hace innecesario este tipo de ciencia [experimental]. El individuo no tiene por qué esforzarse en arrancar a la naturaleza sus secretos. No tiene necesidad de técnicas que hagan más productivo su trabajo. Este tipo de trabajo es realizado por el indígena. Para vivir como gran señor bastan los frutos de la tierra y el oro y la plata que los brazos del indígena pueden hacer brotar. Cualquier otra ambición será caer en la soberbia incontenible y satánica que contamina a los pueblos de Europa corrompidos por la nueva filosofía.<sup>418</sup>

La situación del hombre americano, por ende, parece ser ociosa y evasora. La formación de este hombre, bajo la institutriz ibera, tiene como base la sensación de que *no hay nada más por hacer, porque ya todo está hecho*. Todo esfuerzo creador tendrá que buscar otra dirección: un futuro que le sirve para escapar a una realidad formada *a priori*, inmóvil, lo cual genera otra serie de tensiones. El futuro será el "espacio" a ocupar; la oportunidad para "romper con algo que ya siente como ajeno, accidental y, por lo mismo, innecesario e insubstancial"<sup>419</sup>.

Lo que parecía inevitable, era que las ideas de la modernidad rompiesen el cerco impuesto por España. Tales ideas se abrirán paso y se harán patentes en la América hispana. Lo realmente paradójico es que el semillero de la modernidad en América Latina, será la misma institución que funcionó para crear el "cerco mental": la Iglesia. Como bien lo explica

<sup>417</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 61.

<sup>418</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p.75-76.

<sup>419</sup> *Ibid.* p. 76.



Zea, los movimientos de independencia tuvieron grandes colaboradores entre los que "vestían el hábito". La modernidad, como sistema filosófico, llega por la vía de aquellos que habían sido preparados para combatir sus ideas, lo cual no es extraño si sabemos que la Iglesia en Hispanoamérica era la que determinaba las orientaciones culturales. Sus miembros estaban en relación con el mundo y con las ideas. Así, frente a un pensamiento que daba orden a las prácticas políticas y que tenía como base la "inmovilidad", la idea de un pensamiento creativo, proyectivo, parecía animar las conciencias de ciertas personas al interior de la Iglesia. No encontraron mayor conflicto entre la fe y la razón; no dudaban de Dios, pero sí del orden social y político que ejercía el reino.

Sin dejar de ser creyentes, sin abandonar su catolicidad, empezaron a sufrir la evolución que la mentalidad europea había sufrido al surgir el Modernismo. [...] Establecida la distinción entre lo divino y lo humano, las doctrinas de Descartes, Bacon, Locke y Gassendi servirán de pivote para reformar la educación en el nuevo mundo.<sup>420</sup>

Esto quiere decir que comenzaron a dividir lo propio de la Iglesia y de la política; lo divino de lo humano. La razón no se encuentra más en contraposición a la fe, y tampoco es una entidad desvinculada de los hombres. La razón es un instrumento divino en función de que se haga un ejercicio adecuado de ella.

Pero lo más importante es que la razón humana, como "instrumento de comunicación, de diálogo"<sup>421</sup>, es lo que le da sentido a la vida de los hombres. Las ideas, de esos mismos hombres, conllevan poder. Si en América es imposible desvincular la política y la ideología de la filosofía o el pensamiento literario y la ciencia, es porque la acción debe estar "fundamentada" por contenidos éticos. Por medio de las ideas es posible enfrentar situaciones y transformarlas. La acción política están en relación con la teoría, y bien la acción puede generar ideas: teoría y praxis. En lugar de evitar que las ideas traten de reflejar la realidad e incidir en ellas, sería necesario hacer al pensador responsable por ellas. "La filosofía, obra humana, no podía escapar a este compromiso de lo humano"<sup>422</sup>. Lo cual nos dice que si bien el filósofo es una entidad responsable por sus ideas y la incidencia de éstas en la realidad, también es responsable de las inercias negativas que puede producir, es decir, del fracaso.

<sup>420</sup> *Ibid.* p. 77-78.

<sup>421</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del hombre*. p. 21.

<sup>422</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. p. 13

Pero Zea no hace responsable de su situación solamente al filósofo, sino a todo hombre concreto y a los pueblos en los que participan<sup>423</sup>. Aunque piense que es el filósofo el "más consciente", no impide, sino que conceptualiza en la categoría "hombre" a todo aquel que se encuentre en un espacio y en un tiempo. Si es complicado desvincular la actitud política de la filosofía, es igualmente complicado no solamente dejar ver la incidencia de las ideas en la transformación social, sino la responsabilidad de las sociedades en dicha participación. Zea hace responsable de su situación a todo hombre que la vive. Si no se puede plantear una praxis sin un marco ideológico, que es la serie de elementos que el hombre propone para transformar su realidad, es imposible suponer que ésta es una labor del pensador. Tal, es participe de un mundo común, y tiene que respetar la voz de aquellos que conviven en ese mismo espacio.

Eso que llamamos conciencia americana, no es otra cosa que la serie de voces que se levantan para trastocar sistemas políticos y sus fundamentos ideológicos. El hombre no puede evitar relacionarse con el mundo, y si las circunstancias le exigen participar en él de una manera distinta, tiene que hacerlo, como lo hicieron aquellos hombres que fueron educados para combatir ideas y que terminaron por asimilarlas. Sin lugar a dudas son los pueblos, las sociedades, las que alteran el orden, pero las ideas que son asimiladas o creadas tienen incidencia. El problema consiste en no pensar que sociedad, cultura e ideas se encuentran desvinculadas, y lo que Zea nos ha mostrado hasta este momento es cómo se presenta ese contacto.

Ya alterado el orden político y epistemológico, se presentan una serie de nuevos enjuiciamientos. El mundo se reformó y las ideas de la modernidad triunfaron, lo que trae nuevas inercias que los hombres americanos tendrán que enfrentar. Esto que he llamado *tensión de proyectos*, se seguirá presentando en la medida en que si bien la modernidad tiene la proclama de la igualdad por la razón, se argumentarán nuevas argucias para demostrar la inferioridad de América frente a Europa. Trastocar el poder ibero tenía como parte de sus inercias la expansión de un nuevo poder, neocolonial, que intentará subordinar con nuevas formas a geografías y pueblos enteros.

Sin embargo ya no ahondaré más en esto que ha quedado expresado claramente en el primer capítulo, sólo lo explicaré rápidamente con la finalidad de mostrar una nueva tensión entre América y el poder hegemónico emergente (el proyecto neocolonial occidental). Poder

---

<sup>423</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 46.

que, por otro lado, tendrá como compañera la epistemología moderna, con una nueva percepción del mundo y de la vida: con base en las ideas de la ilustración, que intentan redefinir la naturaleza humana, América pasará de ser un reo ante Dios a un "reo contra el progreso de los pueblos"<sup>124</sup>. Y será la propia ciencia que admirase tanto a los intelectuales americanos, la que se encargará de demostrar la inferioridad de los pueblos y el continente americanos, es decir, una inferioridad ya no solamente cultural, sino física y biológica.

Buffón y De Paw<sup>125</sup> son los ilustrados que sirven a Zea para ejemplificarlo. El primero, naturalista francés, considera al continente americano como inmaduro y por tanto a sus "especies" como degeneradas por sus imposibilidad de adaptarse al medio. Los hombres, los seres humanos, están incapacitados para el progreso y la civilización. Al igual que Hegel, Buffon piensa que con el avance de la civilización occidental, las tierras y hombres de América serán encauzadas a un ritmo distinto.

De Paw, un moderno-europeo cien por ciento, con una gran fe en el progreso y poca en el hombre, como lo describe Zea, contraviniendo la opinión de la *bondad natural* del hombre de Rousseau y la percepción de la *bondad por debilidad* de Las Casas, piensa que el americano es simplemente un degenerado. Al igual que Buffón, se sirve de la supuesta inferioridad, geográfica, biológica y física, para decir que América será distinta cuando acepte a Europa como motor de la civilización, sin dejar de observar que América es en sí una desgracia, pues muy a pesar de sus esfuerzos siempre dependerá de Europa.

Sin embargo, ese es un veredicto que los americanos no aceptarán. Por un lado tenemos aquel pensamiento que intenta contrarrestar los conceptos que inferiorizan la geografía americana, y lo intentan demostrar con datos empíricos y con estudios sobre la fauna, la flora, el suelo y la historia de América. Clavijero y Molina, por el lado de Hispanoamérica, y Jefferson y Franklin en Norteamérica, sirven a Zea para ejemplificar dichas reivindicaciones.

Para Zea resulta evidente que en el fondo se encuentran proyecciones políticas: las ideas de de Paw y Buffón son vistas como maniobras para evitar la independencia de las colonias ibéricas y, por otro lado, sirvieron a los americanos para ensayar sobre sus reivindicaciones.

<sup>124</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 79.

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 79-80, 80-81. Para ver más sobre este tema, también puede verse *La filosofía americana como filosofía sin más*. p. 13-14. y el libro de Antonello Gerbi, *la disputa del nuevo mundo*. México. FCE.

Por esto Medin nos dice: "Zea señala que esta confrontación alrededor de la valorización de América portó un marcado tinte ideológico, puesto que ambos bandos actuaron en función de objetivos políticos"<sup>426</sup>. Pero sería un exceso dejarlo en esos términos: a los americanos les asistía la razón y la exigencia de su reconocimiento. Para estos, la vergüenza no estaba en su situación geográfica, sino en la pertenencia a un sistema colonial que era obstáculo para su realización. Así, si bien las ideas modernas son un factor clave en el desarrollo del pensamiento y la política de los americanos, esta *tensión* resulta ser clave para que los americanos volteasen a observar su circunstancia y defenderla. Del discurso científico, del error de apreciación del científico europeo, se sigue la crítica al modelo político que mantenía una condición de dominio que pesaba sobre América.

En la defensa que los hispanoamericanos hacen de su realidad se deja ya adivinar una finalidad política: la de la independencia de esta tierra que tan violentamente es atacada y que es objeto de tanta incomprensión, no sólo de parte de los naturalistas sino de parte de quienes la mantienen en dominio.<sup>427</sup>

La filosofía ilustrada, la creatividad científica, ofrece al americano argumentos que justifican sus ánimos de independencia. El americano encuentra la manera de comenzar su propia historia exigiendo igualdad. España será juzgada, al igual que habrá posibilidad de responder a los veredictos modernos que, bajo la máscara de la científicidad, intentan continuar con el ejercicio de un poder emergente.

Es por esto que la conciencia americana, en dichos términos, no sería posible sin la *tensión* que se presenta con Europa y sus sistemas ideológicos. Así que dicha tensión, que para Zea es una búsqueda de la conformación de la conciencia americana, debe partir necesariamente de consideraciones historiográficas, es decir, de la relación de América en el ámbito de la historia general, "captada en función del doble concepto de civilización occidental-pueblos marginados", pero desde la perspectiva del marginado<sup>428</sup>.

Sin embargo, esto no debe hacernos pensar que las soluciones surgidas en este momento representan soluciones absolutas. Lo que se presenta es la posibilidad de responder. La idea de deshacerse del pasado ibero, cortar de tajo con el pasado más próximo, generará

---

<sup>426</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 62.

<sup>427</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 82.

<sup>428</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 55,64.

otra serie de tensiones producto de la reflexión interna. Cortar de tajo, sin asimilar, imitando, no implica asimilar eso que se quiere dejar, por el contrario, es postular una "falsa conciencia" producto de la negación de la marginalidad cuando tendría que ser en todo caso asimilada<sup>429</sup>. Bien puede ser funcional en la conformación de la conciencia, pero no representa una solución a aquello que se quería o se pensaba superado: el problema de la dependencia. El optimismo cedería en cuanto España, aquella de la cual se pretendía desvincularse, seguía presente; se encontraba arraigada al ser de este americano. "El americano había roto sus lazos políticos con ella, pero no los lazos internos que a la misma le ataban"<sup>430</sup>. Esto último no hace referencia solamente a los lazos culturales y lingüísticos, sino a las estructuras políticas. "La estructura interna iberoamericana, denunciaba Zea en 1952 en *La filosofía como compromiso*, sigue igualmente estructuras de opresión que necesitan ser confrontadas"<sup>431</sup>, nos dice Gómez-Martínez. Lo cual no es solamente un planteamiento lanzado hacia atrás, es decir, hacia el pasado, sino un hecho todavía latente en el momento en que Zea lo expresa.

En este sentido la independencia política resultaba sólo medianamente útil. El pasado resulta ser una realidad ineludible, y lejos de sentir el americano plena independencia se encontraba más cerca del español; no se transformó "la expresión de humanidad que hacía posible al colonizador"<sup>432</sup>. La experiencia lo que marca es la inutilidad de superponer una realidad cuando todo el instrumental cultural resulta ajeno y abstracto, es decir, que no observa el entorno, la situación vital en la que los hombres se encuentran.

Ahora resultaba que lo superpuesto había sido este instrumental. Resultaba falsa la teoría del hombre universal [...] No había tal hombre. Sólo había hombres particulares, únicos, con sus defectos y limitaciones. El americano era uno de estos hombres.<sup>433</sup>

Los americanos se perdieron en la abstracción; en ese deseo de querer ser algo distinto pero sin recuperar la circunstancia. El americano, a pesar de la defensa de sí mismo, quería seguir siendo Europa, y por eso adopta sin mediación el valor del "hombre universal". Siendo fiel a sus propuestas, Zea critica al hombre americano por perderse en el mar de abstracciones en lugar de observar lo concreto diferenciando las particularidades:

<sup>429</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 64

<sup>430</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 86.

<sup>431</sup> Gómez-Martínez. *op. cit.* p. 54.

<sup>432</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>433</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 86.

"son los modelos los que acaban imponiendo nuevas subordinaciones. El aceptar un modelo es ya aceptar una subordinación"<sup>434</sup>.

Hispanoamérica sigue siendo colonia mental del pasado [...] Conscientes de esta realidad, los emancipadores mentales de la América hispana se entregaron a la rara y difícil tarea de arrancarse una parte de su propio ser [...] Nuevas y sangrientas revoluciones tiñen el suelo americano. El hombre americano consciente de esta realidad se desgarró a sí mismo inútilmente.<sup>435</sup>

Así, gran parte de la discusión de los emancipadores, giraba en torno a deshacerse de los vínculos con el imperio. La independencia parecía más una especie de venganza contra "el espíritu imperial hispano", que muy a pesar de pensarse superada, se convirtió en una fuerza con inercias internas. Para Zea, la independencia no representó una revolución social, sino una revolución política que no pretendía apartarse de las estructuras desarrolladas en la colonia.

El diagnóstico frente al fracaso de la emancipación política fue duro: "la emancipación política había fracasado porque no había sido antecedida por una emancipación de tipo mental"<sup>436</sup>. No siendo ya la guerra, las armas, la manera como América lograría su verdadera emancipación y siendo consciente de esta situación, el nuevo emancipador encontraría en la educación el instrumento necesario. La libertad no es una inercia dada *a priori*, sino una responsabilidad que se desarrolla en y con el entorno.

Por otro lado, parte del diagnóstico decía que la "revolución de independencia había sido preparada por teóricos puros que poco o nada sabían de la auténtica realidad americana"<sup>437</sup>. El hombre americano, el pensador, era un personaje acostumbrado a reflexionar sobre lo reflexionado. Había que volver a la realidad para que ésta pudiese ser transformada. Y tal cosa sólo es posible con pensadores que al mismo tiempo que pensaban, actuasen. Si Zea se acercó al historicismo y al existencialismo, no fue solamente porque le sirvieran metodológicamente, sino porque en el mismo pensamiento latinoamericano ya encontraba cierto tinte de ese compromiso del pensador con su realidad. Nos dice Gómez-Martínez: "la originalidad de su pensamiento [de Zea] provenía y

<sup>434</sup> Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en...* p. 46.

<sup>435</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 88

<sup>436</sup> *Ibid.* p. 89.

<sup>437</sup> *Ibidem*.

se mantenía por surgir enraizado en la circunstancia iberoamericana, por permanecer en constante contacto con un referente humano concreto, por preferir, en fin, la contextualización intercultural a la abstracción teórica<sup>438</sup>. Pero no creo que esto sólo se deba al contacto de Zea con el historicismo y el existencialismo, los que si bien le sirven para la observación del desarrollo de eso que él llama "conciencia americana", no se reduce a ellos; en todo caso Zea realiza un proceso de síntesis filosófica. América siempre ha sido un espacio de crítica por su propia condición marginal. Así, no se discute si estaban equivocados o no Zea y los pensadores que recupera. Se discute sobre la "intención" de estos de participar en su realidad. La actitud de los historicistas y existencialistas le recuerdan a Zea "la actitud de los Sarmiento, Bilbao, Mora, Alberdi y toda una pléyade que, al mismo tiempo que reflexionaban sobre los problemas de su realidad, actuaban para transformarlos"<sup>439</sup>.

La realidad nunca es confusa ni sus soluciones difíciles. La confusión y la dificultad están en este caos de ideas importadas que en nada benefician al suelo americano. De aquí que sea necesario cambiar de actitud.<sup>440</sup>

No se trataba de anular el pensamiento europeo, sino de asimilarlo según sea su conveniencia. Así, estos nuevos emancipadores, tan diversos entre ellos, como Lastarria, Alberdi, Bello, Bilbao, Mora, Echeverría y otros tantos, emprendieron la tarea de buscar nuevos elementos teóricos pero surgidos de la realidad que se busca transformar. Estos nuevos emancipadores, "una combinación de guerrero y educador", plantearon desde América elementos de mayor relevancia al proponer la circunstancialidad del conocimiento. Citando a Alberdi Zea nos dice:

[Alberdi sostiene] frente a las pretensiones de Europa, que no existe una filosofía universal, sino una filosofía de cada pueblo. Cada época, cada país, dice, ha tenido su filosofía, la cual ha dado a éste la solución a los problemas que le aquejan.<sup>441</sup>

Los emancipadores mentales de la América sostienen, en apoyo de sus ideas, una nueva idea de la filosofía. Ya no creen, como los ilustrados, en el hombre como idea universal. El hombre es algo concreto, algo que se hace y perfila dentro de una realidad determinada. Conocer esta realidad era así una de las más urgentes tareas, pues de ella dependía la educación de ese hombre al que se trataba de independizar por el más seguro de los medios, el de su

<sup>438</sup> Gómez-Martínez, *op. cit.* p. 52.

<sup>439</sup> Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como...* p. 73.

<sup>440</sup> Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, p. 90.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

emancipación mental. En adelante ya no se seguirían doctrinas filosóficas por el hecho de que se encontrasen de moda.<sup>442</sup>

Filosofía y acción política, declamos, en América no se encuentran disociadas. Una de las críticas de Castro-Gómez a los sistemas filosóficos latinoamericanos consiste precisamente en esta característica, como veremos en el capítulo cuatro. Lo que precisamente rescata Zea, de ese mar de pensamientos, es el interés por rescatar propuestas auténticas, que son tales, porque intentan discutir con su realidad. "Zea defiende [...] la necesidad de que la reflexión filosófica se plantee problemas ideológicos"<sup>443</sup>, porque tomar conciencia de la realidad debe conllevar alguna propuesta para cooperar en su transformación, es decir, una reflexión vinculada explícitamente con lo político y lo social. Bajo el concepto ortegiano de "salvar la circunstancia", Zea emprende el trabajo de observar cómo se van acomodando los términos filosóficos en función del espacio y el tiempo en que se dan. La nueva filosofía será la del hombre concreto "que se hace y perfila dentro de una realidad determinada" de la cual, en cierto sentido, se hace responsable. La tarea será conocer esa realidad que pesa y aqueja a las sociedades americanas, y proponer *sentido*.

La actitud de responsabilidad tiene por objeto primero y básico conocer la realidad, tomar conciencia de los problemas que ella nos plantea [...] ¿En qué actitud concreta Zea la necesaria responsabilidad del hombre? ¿Cómo debe de comportarse un hombre para ser responsable? La respuesta no puede hacerse esperar [...]: encontrar el sentido de la historia de América.<sup>444</sup>

Sin duda tampoco se excluyen los intereses que mueven a ciertos proyectos así como sus prejuicios. Lo que Zea rescata, desde el *ser hombre* que piensa sistemáticamente sobre ciertas situaciones, es la intención de ciertos hombres que buscan en su propia circunstancia los medios para alcanzar una verdadera emancipación. La conciencia, diversa hemos dicho, no es un proceso natural, sino dialéctico, conflictivo, diverso, asuntivo y, en función de estos conceptos, emancipatorio. Pero ya no tiene como base, en Zea y en ciertos elementos de los pensadores que analiza, el universalismo abstracto que discute firmemente sobre una naturaleza humana. Toda filosofía política intenta acercarse a eso que se llama *naturaleza humana*, o por lo menos lleva una descripción de ella. Al encontrar al hombre concreto, el pensamiento se encuentra con que tal categoría puede ser

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>443</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 27.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 45.



equivocada si se asume como tal. Cuando se maneja tal categoría, tiene que reconocerse que tal naturaleza es esencialmente diversa. Lo que sigue es la discusión entre aquellos autores que, penetrando en su realidad, intentan resolverla. Lo que sin duda nos permite observar un movimiento de pensamientos en conflicto, no homogéneos, estandarizados o en movimiento creciente, como veremos en el apartado siguiente.

Ahora, con respecto a asumir una "cierta tradición" como el parámetro de la conciencia americana desde la historia de las ideas, se trata más bien de reconocer el impacto de las ideas en la transformación política, social y cultural. No se presenta, en este caso, a la filosofía como el eje por el cual todo aquello que se llame conciencia tenga que pasar, sino como uno de los elementos, primordiales, que han cooperado en el desarrollo humano en Latinoamérica.

En lo que hemos considerado como la primera etapa en el desarrollo el pensamiento de Leopoldo Zea señalamos que éste se abocó esencialmente al estudio de la historia de las ideas en México y en América hispana, con el objeto de acompañarla en el proceso de una progresiva toma de conciencia, y detectar asimismo los obstáculos históricos que han evitado esa toma de conciencia que él considera como vital para la posibilidad de una praxis que se mida con la problemática esencial de México y América.<sup>445</sup>

La idea de una marcha progresiva de la conciencia, es decir, afirmando una conciencia americana en Zea, es posible en función de "reaccionar con radicalidad" frente al menosprecio propio. "Frente a este panorama de autonegación del latinoamericano es necesario revalorizar lo propio"<sup>446</sup>, partiendo de un hecho positivo, es decir, dado, y compuesto de constantes negaciones que al final pueden representarse como parte de la conciencia de una serie de pueblos que buscan su autenticación en un mundo de inevitable contacto. Zea no "narra", discute con la "tradición" y su inmediatismo producto del afán de hacer de América un espacio propio. Lo positivo de eso que se llama "tradición", desde una perspectiva del conocimiento, es el valor de sus hombres e ideas en busca de la transformación de una realidad, es decir, los contenidos éticos y el valor moral de las ideas y los hombres que las producen; el compromiso. Pero definitivamente, la construcción del sistema de Zea, que aterrizará en buena medida con el proyecto asuntivo, observa la necesidad del "cambio de rumbo" frente al fracaso latinoamericano. El proyecto asuntivo sólo es posible gracias a la inoperancia o inmediatismo de las propuestas latinoamericanas.

---

<sup>445</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 55.

### 3.3.2. Los tránsitos de la conciencia

Como decíamos, para Zea las interpretaciones históricas se convierten en instrumentos ideológicos para imponer políticas y subordinaciones. El hombre moderno, por ejemplo, hace de la filosofía de la historia un gran sistema ideológico con el que justifica su predominio. Pero hay otras historias: aquellas formadas por los pueblos y los hombres marginados, los que no pueden participar en la historia sino como figuras marginales.<sup>447</sup> Las historias que interesan y hacen los hombres que son sometidos y explotados<sup>448</sup>.

De esta manera, el concepto, contrapuesto, civilización-barbarie, tiene otra perspectiva: la de aquellos pueblos que tienen que luchar por su autenticación, por su liberación y por la igualdad. Ante esto Zea instrumenta una metodología re(de)constructiva para enmarcar el proceso de esta conciencia marginal que, sin embargo, por ser conciencia, no es simétrica ni homogénea. Para revocar los dictámenes emitidos por lo que Zea denomina propiamente Occidente, los americanos encuentran soluciones desarrollando marcos políticos y pedagógicos. El problema de dichos marcos es que aunque la referencia es la circunstancia dependiente, no se plantean el asumir la condición y la historia, sino conservarla o evadirla.

El proceso problematizador –deconstructivo– que fundamenta Zea, legitima igualmente la recuperación del pasado como discurso filosófico y apunta, además, a una revalorización de la percepción de fracaso o de incapacidad del iberoamericano para la reflexión filosófica. Se ha fracasado, propone ahora Zea, en el intento de importar ideas ajenas a nuestra circunstancia.<sup>449</sup>

La historia, al igual que para Occidente, se convierte en instrumental ideológico que mantiene o impone nuevas formas de subordinación. La conciencia de la dependencia no lleva a la liberación, sino a elegir entre formas más o menos modernas de dependencia. Así, en primera instancia, la identidad que lleva como base la marginación, pero que al mismo tiempo no busca la superación del pasado, su asimilación, viene a ser una falsa conciencia que sólo demuestra la tensión producto de las herencias ibero-occidentales en la América Latina. Ésta, "es interpretada por Leopoldo Zea como la sucesión de situaciones de dependencia. La dependencia como característica principal y permanente de la historia de este continente"<sup>450</sup>. Para Zea, todo camino a seguir, debe darse efectivamente por

<sup>446</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 36.

<sup>447</sup> Medín, Tzvi, *op. cit.* p. 65, 119.

<sup>448</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. p. 99.

<sup>449</sup> Gómez Martínez, José Luis, *op. cit.* p. 26.

<sup>450</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 78.

medio de la conciencia de una condición, en este caso dependiente, pero asumiéndola dialécticamente y buscando su superación.

Resulta imposible no adentrarse a los hechos. Zea señala que en 1824 se puso fin al dominio ibero en América. Por lo menos al dominio ibero continental: "El conjunto de pueblos que habían sido integrados, por la fuerza, bajo el signo de la dependencia, habían logrado integrarse para dar la batalla final a esa dependencia. Un nuevo orden era posible"<sup>451</sup>.

La unidad americana era un pensamiento constante y posible para los libertadores. La posibilidad de una nueva nación, y no necesariamente porque fuese una simple pretensión o deseo, sino porque los elementos, no solamente políticos, sino históricos, se prestaban para ello. "España misma, acaso a pesar suyo, había dado a esta América los posibles vínculos de esa necesaria unidad y la posibilidad de su grandeza como nación"<sup>452</sup>.

Ya Bolívar anticipaba esta posibilidad: los pueblos agrupados bajo el signo de la dependencia, podían agruparse, unificarse para enfrentar un enemigo común. Así, la pretendida unidad, funcionaba como una identidad estratégica producto de una primera reflexión histórica. Se trataba de *regenerar* el tejido americano, y lo común era la situación de pueblos explotados y marginados, frente al potencial expresado por medios violentos de las potencias europeas. América se refleja entonces como un continente *vivo*, no como "vacío de poder", y como tal exige "respeto y atención"<sup>453</sup> que toda humanidad merece. Tal "respeto y atención" no sería posible sin la capacidad de unificarse para enfrentar problemas comunes. Lo contrario sería pensar en términos de incapacidad de los americanos para desarrollar sus propios gobiernos.

Es por esta razón que Zea recupera constantemente el pensamiento Simón Bolívar, porque representa el primer sentido de la Latinoamérica (pos)colonial. Sin embargo, esto no implica una clara identidad entre el pensamiento de Zea y Bolívar. Mientras que en Zea, en la temática que tiene que ver con la conformación de dos Américas, tiene la firme convicción de la capacidad de comunicación y "compenetración"<sup>454</sup>, en Bolívar encontramos una clara resistencia de una conformación americana que incluya a la potencia emergente. Ya desde

<sup>451</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 188.

<sup>452</sup> *Ibid.* p. 188.

<sup>453</sup> *Ibid.* p. 193.

<sup>454</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, p. 143. También ver Medin, Tzvi. *op cit.* p. 63.

estos momentos Bolívar avisaba sobre los riesgos de la nueva potencia "heterogénea" y desvinculada de la América Latina. La unidad tenía que comenzar por "unir lo que ya existía aunque bajo otro signo. Unir a la América colonizada por España y, después, inclusive naciones americana como su amado Haití y el Brasil"<sup>455</sup>.

Para Zea, esto refleja los intereses específicos de estos pensadores y guerreros. De alguna forma, esta intención unificadora por medio de la experiencia histórica, parecía algo más que complicada. El signo de la dependencia funcionaba como identidad negativa y, como tal, como falsa conciencia. "Tres siglos de integración bajo el coloniaje, se disolvían en unos cuantos años al ser roto el instrumento de esa integración, la dependencia"<sup>456</sup>. La América Latina, que quiso unificarse bajo el signo de la dependencia, se expone nuevamente como "vacío de poder". América ya no se presentaba como el sueño de comunicación entre pueblos, sino como la *intención* de conformación de imperios e intereses. Es por esto que Zea piensa que "el pasado colonial seguía vivo en los hábitos y costumbres de los hombres que se habían liberado de las metrópolis"<sup>457</sup>.

Zea nos dice: "la conciliación de un espíritu que no tenía por qué estar dividido, sería algo más que una utopía. Más que una utopía porque ni siquiera sería objeto de planteamiento"<sup>458</sup>. Aún el espíritu renovador que pretendía hacer de la educación un instrumento de transformación, fracasó ante la imposibilidad de llegar a acuerdos entre las diversas posiciones. "El despotismo del pasado seguía gobernando a pueblos que imaginaban habían alcanzado su libertad"<sup>459</sup>.

De esta manera, los nuevos emancipadores continuarían con la discusión de cómo lograr un desarrollo independiente. Algunos pensarán que el mal se encontraba en el pasado ibero y se abocarán a la tarea de cambiar todo ese espíritu, de anularlo de manera absoluta. Así, si el pasado es un lastre y el futuro la circunstancia posible, renovar todo el marco institucional se presentaba como una necesidad vital: cortar de tajo con el pasado, rehacerse de un presente según los marcos universales de la civilización, enfrentar y purificar lo que se es, parecía contravenir lo *sido*, caracterizado como *fuentes míticas de la maldad*.

<sup>455</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 195.

<sup>456</sup> *Ibid.* p. 195.

<sup>457</sup> *Ibid.*

<sup>458</sup> *Ibid.* p. 210.

<sup>459</sup> *Ibid.* p. 209.

Otros pensarán que frente al riesgo del vacío de poder, lo más seguro era mantener el orden colonial en beneficio de los intereses propios. Educar a los americanos en lo que se es, por vía del pasado ibero, representaba la forma más segura de lograr un marco identitario adecuado. No habría que buscar un nuevo orden, sino una nuevo gobierno que funcionase con la institucionalidad heredada de la colonia. El "mal", en todo caso no estaba en el pasado, sino en la *intención* reformista que intentaba *reinventar* una nación que ya estaba formada por las vinculaciones con España.

Educar a los americanos en relación con lo que era su realidad o, bien, educarlos para una nueva realidad. Dos utopías, utopía de un pasado que se quería conservar, o utopía de un futuro que no se tenía.<sup>460</sup>

A esto arribó la unión, a dos proyectos enfrentados: el *conservador* y el *civilizador*, que se disputaban la conducción de las políticas y los "destinos" del subcontinente. Y frente a estos, e inclusive flotando entre ellos, la propuesta de Zea: el *proyecto asuntivo* que no es más que la conciencia del fracaso de dichos proyectos, así como la renovación del espíritu conciliador que proyecta hacia al futuro, pero que plantea la *negatividad* como el espacio real de proyección.

Por el lado conservador, personajes como Bello, llaman a construir la España americana. Deciden participar en la conformación cultural ibero como hijos legítimos. No se hace a un lado el carácter brutal del régimen colonial. Se trata, en todo caso, de recuperar la institucionalidad como estrategia para oponerse al poder central. El pasado ibero trajo consigo "formas de sociedad, propias del orden de la metrópoli"<sup>461</sup>, que de alguna forma podrían ayudar a las *barriadas* (Cioran) periféricas a conformarse cultural, social, política y económicamente.

Mucho de lo que se quería negar sin asimilar, debería ser conservado, para levantar sobre él un orden propio [...] la colonización, por brutal que fuese [no ha] sofocado, en su germen, las aspiraciones de honor y patria, y tampoco había podido anular sentimiento generoso alguno del que pudiesen derivarse virtudes cívicas.<sup>462</sup>

<sup>460</sup> *Idem*.

<sup>461</sup> *Ibid.* p. 215.

<sup>462</sup> *Ibid.* p. 211-213.

La idea general de Bello, parte del hecho "positivo" de que ha sido la conformación de una América ibera la que brinda los propios elementos "civilizatorios", teniendo como base la conformación de una cultura hispanoamericana. La liberación latinoamericana no sería posible sin España, a pesar de que fue ésta la primera que se opuso al proceso de independencia. Independientemente de esta oposición natural a perder el poder, fue la propia forma en como se distribuye la institucionalidad colonial la que permitió la expansión del ánimo libertario. De hecho, las propias instituciones coloniales, como los municipios, funcionaron como centros de resistencia frente al poder central<sup>463</sup>. No se trataba entonces de asumir la esclavitud y la servidumbre, sino de encauzar la liberación teniendo como base la recuperación del pasado.

El gran error del proyecto conservador, para Zea, fue conservar la estructura heredada por España. "Rotos los lazos con España, el proyecto conservador tratará ahora de mantener el orden español sin España"<sup>464</sup>. Cualquier sintoma de disgusto, cualquier voz disidente, fue acallada prácticamente con esa institucionalidad heredada por España. Los circuitos de explotación, por otro lado, no fueron eliminados. Las diversas expresiones humanas fueron subsumidas en pro de mantener un orden. De hecho, gran parte de los motivos del proyecto conservador surgen con la intención de pacificar al subcontinente. Prácticamente todos los libertadores, entre ellos Bolívar como lo dice Zea, llegaron a pensar en un orden monárquico como forma de gobierno. Tal vez no para generar imperios, pero sí para lograr políticas internas que mantuvieran el orden frente al "vacío de poder" que se hacía cada vez más expreso. Había que volver entonces al "férreo orden español, aunque sin España."<sup>465</sup>

Por otro lado, mantener el orden español parecía ser una necesidad frente al naciente expansionismo norteamericano. Ya se avisaba de los riesgos que representaba ceder ante los intereses extranjeros, por lo que parte del problema era la adopción de sistemas políticos que tuviesen como base la intención de desarrollar sociedades que tuviesen como base el paradigma anglosajón. Así, hay una doble vertiente: primero que tales adopciones, de sistemas políticos, ponen en riesgo a la propia cultura, además de que significan caer en una nueva forma de dependencia. Según Portales, Bello, de Rosas, Lucas Alamán y otros tantos, la América hispana "deberá, entonces, buscar la forma de organización que pueda ser más apropiada a la realidad en que ha sido formada"<sup>466</sup>.

---

<sup>463</sup> *Ibid.* p. 216.

<sup>464</sup> *Ibid.* p. 231-232.

<sup>465</sup> *Ibid.* p. 232.

<sup>466</sup> *Ibid.* p. 233.

Y es esto lo que interesa a Zea. No pretende validar formas de pensamiento, sino observar la estrategia ideológica de ciertos hombres que reaccionan ante su circunstancias, aunque ello involucre una falsa conciencia. Hacer historia de las ideas en Latinoamérica, es también hacer historia de las estrategias discursivas que operan en ciertos sentidos, o que pretenden dar sentido y que, además, están llenas de contrasentidos.

El proyecto conservador, en lo general, aunque hay sus excepciones, no puede ser tildado de reaccionario. En el orden de las ideas, la concepción conservadora estaba contra el orden colonial, contra su restauración, pero también contra un orden político "ficticio". Guardar la condición independiente los llevó inclusive al contrasentido de pedir ayuda a la monarquías europeas frente al avance de las fuerzas liberales.

Sin embargo, para Zea, la disputa era más que eso. La pugna era entre fuerzas conservadoras con diferentes posiciones proyectivas. El proyecto civilizador tendrá como meta involucrarse en el nuevo orden mundial, aunque ello significase subordinarse nuevamente.

Ahora bien, el proyecto civilizador no será sino adaptación, copia, imitación, del proyecto colonizador occidental. La civilización como meta y justificación de un nuevo colonialismo. La colonización vista como un proyecto regenerador, al servicio mismo de los colonizados que, de esta forma, ingresarán en la civilización.<sup>467</sup>

Si para el proyecto conservador el guardar las estructuras coloniales era necesario para afianzar nuevos gobiernos, para el proyecto civilizador el deshacerse de ese pasado. "recolonizar" América, era una necesidad vital para la regeneración de la América Latina. Esta recolonización, o regeneración del tejido social, recuerda la máxima de Alberdi que decía "gobernar es poblar", que sin embargo no se asumía como un nuevo colonialismo. Al contrario, estos hombres, criollos y mestizos principalmente, se consideraban "desheredados del orden colonial"<sup>468</sup>, y por tanto nada querían saber de un sistema que los había marginado. La intención de estos hombres: Mora, Lastarria, Bilbao, Montalvo, Sarmiento, Alberdi y otros tantos, era subvertir un orden que no correspondía a sus intereses; a los intereses del futuro que por supuesto eran los suyos.

---

<sup>467</sup> *Ibid.* p. 245.

<sup>468</sup> *Ibid.* p. 244.

El futuro, en cierta racionalidad teleológica, se convertiría en la categoría básica de toda proyección política<sup>469</sup>. Esto no podía significar otra cosa, frente a la necesidad de desembarazarse del pasado y todas sus estructuras, que la renovación de la sangre y la mente<sup>470</sup>. En un salto que se hace imaginariamente del presente, de lo que se es, hacia el futuro, habría que voltear a ver el ejemplo de lo que es la civilización. Estados Unidos se convertía en fuente del nuevo paradigma. Así, si bien existió en el proyecto conservador, como nos dice Medin, una reacción contra el "coloso del norte", por otro lado éste sirvió como "objeto de imitación, como el ideal nunca alcanzado postulado por los liberales y positivistas"<sup>471</sup>.

En todo caso, el proyecto el civilizador es la continuación del veredicto emitido por Europa contra América. La barbarización imaginaria de América, es decir, por motivos necesarios para proyectar transformaciones políticas y sociales, se convirtió en fuente de autonegación no dialéctica para superar una condición dependiente. Será esta concepción la continuación de la disputa entre la civilización y la barbarie y, por ende, un redimensionamiento de Occidente a partir de la emergencia del poder de la América sajona.

La barbarie será representada como el fracaso producto de la herencia ibera y la civilización como su negación. Sumarse al orden occidental será la forma como el pasado será cancelado, incluidos los hombres y las conciencias, lo que, como ya vimos, representa casi literalmente una recolonización de América Latina, lo cual representa una interpretación lineal y ascendente de la historia<sup>472</sup> aplicada a Latinoamérica, pero que tiene como fuente la ascensión social y política en Europa de una especie de occidentalismo purista.

El proyecto civilizador se va así a caracterizar por su preocupación por el logro de las siguientes metas: cambio de sangre, cambio de mente, y también, cambio de dependencia.<sup>473</sup>

En el proyecto conservador la patria es España; para el proyecto civilizador la patria es la Europa moderna<sup>474</sup>. Si España hizo a Latinoamérica, Europa hará, por convicción, por voluntad, otra América, una América moderna. América es imposible por sí misma. En la superficie será lo que "parece ser", pero por dentro será Europa pugnando por surgir. No

<sup>469</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 43.

<sup>470</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia*. p. 245.

<sup>471</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 62.

<sup>472</sup> *Ibid.* p. 65.

<sup>473</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 257.

<sup>474</sup> *Ibid.* p. 259



vale la pena resistirse a "enajenar" o "encadenar" el porvenir. Por el contrario, habría que facilitar las herramientas que permitan fluir la migración europea y sus capitales.<sup>475</sup> Se acepta la tesis de nuevo sujeto de la historia, la burguesía, que originando un nuevo orden social, dará pie a superar y excluir de la historia a las entidades del pasado ibero, como la iglesia y la aristocracia<sup>476</sup>.

Sin embargo, dicha transformación significaría el reposicionamiento del orden colonial, o el posicionamiento del orden neocolonial. En lugar de desarrollar la ansiada civilización, la burguesía europea vino a convertirse en la administración del nuevo orden, pero no en beneficio de los americanos, sino de las burguesías transnacionales. "Un nuevo conservadurismo tomó el lugar del viejo conservadurismo heredado de la colonial y de quienes querían sostenerlo"<sup>477</sup>. Occidente se percibe como un horizonte cerrado para lo que supuestamente es su propia realización. Los americanos vivieron de la intención ilustrada de generar gobiernos independientes, lo cual significaría una derrota para sus ambiciones. Tratar de crear "otro Occidente"<sup>478</sup>, desde esta perspectiva, simplemente parece una tarea imposible.

Hay inercias sumamente críticas que habría que observar: el proyecto civilizador se convierte en herramienta del proyecto ilustrado. El proyecto civilizador parte del complejo de inferioridad en relación con el significado que tiene Europa y su historia. Prácticamente, el proyecto civilizador se nutre de los planteamientos ilustrados; el marco de referencia es el mismo, es decir, el conocimiento científico del que se sirven los americanos para demostrar la anacronía de sus pueblos, son los mismos elementos que justificaban su subordinación. Como tal, el futuro, al igual que en las grandes filosofías de la historia que plantean un proceso de constante humanización, depende de pasar de subordinación en subordinación. La diferencia es que la nueva condición dependiente parte de la voluntad de un proceso de autenticación. En este caso, la autoconciencia, advierte sobre la necesidad de generar nuevas relaciones de dependencia, las cuales son vistas como necesidades. La conciencia de la dependencia abre el horizonte para situaciones dependientes aceptadas. La *negatividad* es cambiada por otra *negatividad*, que anteponía la civilización occidental como meta común, frente a un pasado barbarizado representado por el mundo colonial ibero y que incluye a la misma España en el reordenamiento del mundo.

<sup>475</sup> *Ibid.* p. 263.

<sup>476</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 66.

<sup>477</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 267.

<sup>478</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia.*

De allí el afán de borrar de sus pueblos un pasado que se considera ignominioso, anacrónico y primitivo. El afán por dejar de ser lo que se ha sido, para poder ser algo distinto, partiendo de la experiencia ajena. Borrar todo lo que se ha dicho para ser distinto de eso. Partir de cero, como si nada se hubiese hecho.<sup>179</sup>

Hemos visto, hasta el momento, que la conciencia americana surge como negatividad que, pretendiendo ser negada, cambiando simplemente los signos, sigue un movimiento ascendente negativo al no existir su superación dialéctica. Elegir entre formas de dependencia y subordinación caracterizan esta negatividad. Imitación, evasión, conservación, es lo que ha caracterizado las propuestas que son poscoloniales por referencia histórica, no así por su propuesta. La conciencia americana, no ha sido otra cosa que conciencia subordinada.

Lo que es innegable es que dichas situaciones han generado dinámicas. Zea no valida positivamente, en el plano de afirmar a cualquier costo una conciencia, a tales desarrollos. Lo que observa, en cuanto cuestiones dadas, concretas, es que las producciones literarias han estado relacionados intimamente con la producción de políticas. En América, el que los guerreros, ideólogos y pensadores sean personalidades integrales, hacen casi imposible abstraer los elementos de dichos personajes. Las poblaciones fueron usadas, manipuladas y sacrificadas por los directores de las políticas y las campañas militares, y esa es una de las grandes tragedias de la historia del subcontinente. En este sentido, las críticas de Raat y de Castro-Gómez carecen de sentido. Zea sí observa la tragedia de las poblaciones olvidadas, al mismo tiempo que representa el desarrollo ideológico en relación con la praxis política; la relación entre conocimiento y poder.

La intención de deshacerse o conservar a toda costa el pasado; el afán de "purificación" de la mente y la sangre, situaciones en constante conflicto que además representan el nivel más alto de la conflictividad latinoamericana (lo que permite tomar como eje de la conciencia esa conflictividad), posibilitan la emergencia de otro tipo de expresiones desde la misma realidad conflictiva<sup>180</sup>, que si bien pudieron ocultarse, Zea retoma como espacios de resistencia. Los mismos proyectos que vimos hasta este momento, tienen claros contenidos de resistencia, aunque bien terminaron por sacrificar otro tipo de espacios vitales. Tales expresiones son aquellas que ven para América otras posibilidades, que

<sup>179</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 269.

<sup>180</sup> *Ibid.* p. 267-268.

además tienen que ser producto de la realidad en la que se vive y se ha vivido. La experiencia tiene que ser un dato que permita plantear las cosas en otros términos. No se trata de mantener un orden, tampoco de situar toda experiencia en la dimensión utópica a largo plazo. La utopía tiene que ser una "construcción" capaz de abstraer, pero teniendo como punto de salida a la propia realidad, es decir, conviviendo con ella. Zea lo dice de la manera siguiente:

El proyecto asuntivo pretende ir más allá de la propia y concreta realidad, pero partiendo y contando con ella. El proyecto conservador [que también tiene como principal motivo la "recuperación" del pasado] hemos visto, acepta también el pasado, pero no para superarlo, sino tan sólo para conservarlo.<sup>481</sup>

El proyecto civilizador, por otro lado, no encuentra en el pasado herramienta alguna que posibilite el desarrollo político y económico de América Latina. Se desentienden del pasado para reinventar una humanidad acorde con el paradigma universal. La dimensión utópica funciona en esta caso bajo la idea de "trascender" de manera mecánica, pasando de una dependencia a otra, la facticidad histórica.

El proyecto asuntivo, "tiene como punto de partida la propia realidad, por negativa que ella pueda parecer, para tratar de construir sobre ella y con ella, el mundo que se anhela"<sup>482</sup>. Pero dicho mundo que se quiere construir no tiene características particulares. Se fija el propósito de que el mundo que se debe construir debe hacer frente a la violencia ejercida por Occidente, pero sin plantear una total desvinculación de él.

Es aquí donde se patente el espíritu dialéctico del pensamiento de Zea: negar, absorber, asumir la propia realidad e historia para superarlo dialécticamente. La realidad y el pasado, asuntivamente, se convierten en instrumentos de transformación. Y recuperar el pasado y la realidad próxima involucra sin duda recuperar el conflicto y las diversas expresiones y actitudes. La idea de que Zea plantea, a partir de la historia de las ideas, un movimiento ascendente y lineal, parece en todo caso equivocada. Presume del impacto de las ideas en la praxis política, pero no describe una historia de las ideas como el retrato exacto del desarrollo de las sociedades. Zea acepta que casi todas las expresiones del siglo XIX se proponían transformar una realidad a todas luces injusta. Observa que los hombres que

---

<sup>481</sup> *Ibid.* p. 271.

<sup>482</sup> *Ibid.* p. 270.

llevaron a cabo el proceso de independencia participaban en la defensa de intereses, y en ese sentido reconoce que quienes expresaban ideas o llevaban a cabo acciones, lo hacían porque tenían el poder para hacerlo. En este sentido es posible afirmar que hubo poblaciones que carecieron de voz ante la falta de un poder que los representase. Zea sabe que esas poblaciones fueron olvidadas como partes estructurales de las sociedades latinoamericanas, o bien violentadas<sup>483</sup>. Existe entonces una crítica a la instrumentación del conocimiento<sup>484</sup>. De cualquier forma, la conciencia no es un proceso simétrico y uniforme, sino discontinuo y conflictivo como el mismo movimiento histórico. La conciencia, que se levantó a partir de ciertas autorrepresentaciones, funcionó como espacio exclusivo, porque no se asumió dialécticamente la realidad que por ser diversa, no puede ser uniformada ni en las representaciones ni en la práctica política.

Zea no tiene la intención de desentrañar la esencia de lo latinoamericano. En todo caso reconoce el carácter diverso de los pueblos latinoamericanos. Tampoco, en una supuesta reconstrucción positiva, tiene como motivo levantar monumentos idealizados e ideales de emancipadores, y tampoco desarrolla identidades forzadas girando en torno a esta heroicidad. Englobar en grupos de pensamiento los personajes históricos, es un instrumento que le sirve para mostrar voces que debaten en torno a problemáticas reales. Por eso, cuando nos habla del proyecto asuntivo, éste no queda representado como un movimiento "cronológicamente posterior"<sup>485</sup>, como dice Tzvi Medin, a los otros proyectos, sino en contacto con los mismos, aunque sí habla de antecedentes que me parecen, más bien, fuentes de una necesidad de asumir la realidad.

Es cierto que remite gran parte de este movimiento asuntivo a personajes como Martí, Rodó, Vasconcelos, Zumeta, González Prada, Alfonso Reyes y Ugarte, tan diversos entre ellos que algunos solamente pueden ser vinculados por su actitud asuntiva. Pero el trayecto incluye a Simón Rodríguez, maestro de Bolívar, al mismo Bolívar, a Bilbao y Bello, que representan tres "generaciones" de pensamiento distintas. Y no se trata solamente de identificar el punto común del pensamiento latinoamericano en sus diferentes proyectos. Tampoco la pertinencia de desarrollar un sistema identitario que desentrañe el ser de lo americano. Se trata, en todo caso, de mostrar el fracaso de éstos, lo que permite decir que

<sup>483</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 80.

<sup>484</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 141.

<sup>485</sup> *Ibid.* p. 121.

no puede haber tales definiciones absolutas, sino entidades con capacidad dialógica, inercia propia de la recuperación de la realidad.

Así, desde el proyecto asuntivo, frente a la consideración de que lo próximo sólo tiene contenidos negativos, partir ya de esa proximidad es partir de la *positividad*, simple y primariamente porque es concreta. La existencia ya involucra, a pesar de la experiencia negativa, la posibilidad de ser auténtico simplemente porque se es, y original porque se parte del lo concreto del hombre; su verdadero origen.

Otros pensadores, y desde diversos puntos de vista, se preocuparán por demostrar que la realidad latinoamericana, la historia de sus pueblos, contenía aspectos positivos que debían ser tomados en cuenta [...] Una positividad de la cual se podría partir con firmeza para realizar el proyecto que fuera propio...<sup>486</sup>

La cita anterior nos habla de varias cosas: primero, lo dicho anteriormente, tal "generación", no es homogénea. Por otro lado Zea plantea la necesidad de rescatar la realidad, porque la existencia que se debe afirmar (negar dialécticamente) es un hecho concreto que para ser transformado antes debe ser recuperado. En ese sentido no se transforma el hecho, se determinan las posibilidades que se abren a partir de recuperar ese hecho. Por eso la realidad es positiva, porque es concreta, y es positiva porque es posibilidad para *ser-algo-más*, siempre y cuando este *ser-algo-más* se dé dialécticamente. La negación, en este sentido, no será cancelación, evasión o conservación, sino recuperación, asimilación y superación.<sup>487</sup>

Pero existen otros elementos para resaltar la importancia de lo que Zea denomina proyecto asuntivo: uno es el que se refiere a la conciencia de la necesidad de "salir" de la "dialéctica" dependiente, y otro es la posición política frente a la agresión de la Europa moderna y el poder emergente norteamericano y la anacronía de su violencia. El paradigma, y eso trasciende hasta momentos actuales, no puede seguir siendo Europa ni su reproducción inmediata norteamericana. El debate en torno a ser o no ser Europa o Norteamérica en sus diferentes proyecciones, se va transformando para llegar a la discusión de lo que es y ha sido propiamente América.

<sup>486</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 271.

<sup>487</sup> *Ibid.* p. 270-271.

Partiendo de esta ineludible realidad el americano 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. Europa no es ya lo que siempre ha presumido, la fuente de toda cultura ni arquetipo del progreso de la humanidad. Todo lo contrario, la Europa surge a partir del medio siglo XIX es una Europa negativa, opuesta a todo progreso; una Europa encargada ahora de perseguir y destruir todo lo que implique este camino.<sup>488</sup>

Y esta percepción no es sino la representación de una realidad añeja. En *América como conciencia y Filosofía de la historia americana*, Zea ejemplifica el trayecto de las ideas en Europa, que producen políticas, y que permiten observar una Europa agresiva, violenta, "ignorante" y ciega. En América, la experiencia inmediata justificaba dicha representación. Los pensadores americanos llegaron a plantearse una América que puede producir nuevas dinámicas. En algunos casos se planteaba a América como fuente de una nueva civilización. En el caso de Zea, sociedades dialógicas y nueva repartición de justicias que no provienen del dictamen occidental, sino de sociedades que recuperan sus propias historias<sup>489</sup>.

Para finales del siglo XIX esta representación se hace extensiva a los Estados Unidos. Pero ya no se plantea el espíritu crítico con respecto a las potencias industriales. Se advierte sobre los riesgos de la potencia emergente, su expansionismo y la intención neocolonial. Pero sobre todo se presenta el espíritu autocrítico, subrayando los riesgos propios de la "destalinización y la nordomanía". "Lo que no se puede hacer es imitar sin crear, sin asimilar. Y esto es lo que se hace cuando se empieza por querer anular lo que es propio, queriéndolo cambiar por lo que es ajeno"<sup>490</sup>. De esta manera Zea, nos dice Medin<sup>491</sup>, considera que en la oposición a la Norteamérica rechazada, se van haciendo patentes cualidades propias, aunque ocultas del hispanoamericano.

La admiración es así el principio de la subordinación. Se admira lo que no se tiene y se considera que es superior a lo propio. Se imita lo superior, o lo que se cree superior. Y es a partir de esta creencia que se puede aceptar, libremente, una nueva subordinación o dependencia.<sup>492</sup>

<sup>488</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 92.

<sup>489</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* 72, 77.

<sup>490</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 275.

<sup>491</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 63.

<sup>492</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 275.

El debate sobre la autenticación de América ya no girará en torno a la elección entre subordinaciones, sino a la recuperación de la realidad como fuente de proyectos: "La comprensión histórica, la toma de conciencia, el conocimiento a través de la propia realidad, es de este modo la única manera de solucionar los graves problemas que aquejan a esta parte del mundo"<sup>493</sup>. Pero no será a partir de las consideraciones negativas sobre la realidad, sino a partir de la conciencia sobre esa característica negativa que ha sido asignada a esa realidad. "De esta forma [...] los latinoamericanos revisarán sus puntos de vista sobre lo que era su propia realidad e historia, adquiriendo un carácter positivo. Positividad, a partir de la cual asumirán su realidad e historia"<sup>494</sup>.

Se trata, según Zea, de asimilar, no de destruir, la realidad próxima. Pero tal realidad no podrá ser considerada una "entidad" cerrada, sino expresión de expresiones. Así, lo que se dio por llamar civilización no será meta, sino instrumento de un tiempo y un espacio que son abiertos y no definidos, es decir, en beneficio de la realidad latinoamericana. "No se trata de destruir, sino de potenciar", nos dice Zea.

Partiendo de la *positividad*, es posible conocer lo concreto para potenciar esas historias marginadas de la historia y de los relatos: las historias del criollo, del mestizo, del indígena y el negro; las historias del campo y las historias de la ciudad. Identidades que tienen que ser afirmadas como lo que son, con participación igualitaria.

Dos puntos entonces: la conciencia, en estos momentos, se levanta con un fuerte espíritu crítico. Avisa del neocolonialismo, pero también de las propias tentaciones de ceder ante él. Superar cualquier forma de colonialismo, bien puede ser un frente común, pero que debe ser atacado desde la realidad próxima<sup>495</sup>. En ese sentido la lucha política, por la constitución de ligas que permitan hacer frente a tal amenaza, deben ser vínculos que no subsuman lo diverso, y eso es posible partiendo del conocimiento histórico.

El desconocimiento de la propia historia, tanto del desconocimiento de las propias fuerzas y la admiración irracional de historias y fuerzas extrañas han podido conducir a algunos latinoamericanos a desear una subordinación para salir de la otra. De allí la necesidad de conocer y asumir la propia historia; de conocer y asumir la propia realidad.<sup>496</sup>

<sup>493</sup> Lizcano, Francisco. *op. cit.* p. 81.

<sup>494</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia.* p. 273-274.

<sup>495</sup> Medin, Tzvi. *op. cit.* p. 77.

<sup>496</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 289.

Frente a la máxima de "gobernar es poblar", bien podría decirse por otro lado que "gobernar es conocer la realidad"<sup>497</sup>. Y conocer la realidad no debe confundirse con interpretarla a partir de ciertos lineamientos establecidos por paradigmas externos, ya que eso también se puede decir que es conocer la realidad: "la madurez, cree Zea, se conseguirá a través del conocimiento de nuestras propias experiencias y asimilación como tales"<sup>498</sup>.

---

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>498</sup> Gómez Martínez, José Luis. *op. cit.* p. 24.



**Capítulo 4**  
**"Historia de las ideas" y "filosofía de la historia":**  
**una perspectiva deconstructiva "no posmoderna"**

En el drama de Shakespeare, *La tempestad*, Calibán utiliza el lenguaje de Próspero, el colonizador, para maldecirlo en su propio idioma. Este último, sin darse cuenta plenamente, parece "darle" al esclavo el arma perfecta para conseguir su ansiada libertad; el colonizado simbolizado por Calibán desde la perspectiva narrativa latinoamericana, accede al *logos*, a la razón, lo que le permite cobrar conciencia de sí, de su condición y sus posibilidades: "Caribe, Caníbal, Calibán, Ningún otro nombre podría describir mejor la identidad de un pueblo que, a causa del mestizaje, ha sido capaz de antropofagizar el lenguaje de sus colonizadores"<sup>499</sup>.

Esta representación, es evocada por algunos pensadores latinoamericanos para describir la condición de Latinoamérica; la tensión de un proceso mediante la cual los colonizados emprenden el camino hacia su liberación. El uruguayo José Enrique Rodó y el cubano Fernández Retamar, simbolizan así el *ser* de lo latinoamericano en un intento de darle sentido frente a la expansión neocolonial. Así, para Rodó, América Latina representa el ideal estético y contemplativo frente a la barbarie norteamericana, mientras para Fernández Retamar, sería Calibán la imagen de lo que es Latinoamérica: el nativo, el mestizo, que ha aprendido el lenguaje del dominador para romper con las cadenas que lo sometían, y Ariel el intelectual que enfrenta a Próspero, al colonizador, instrumentando la lengua impuesta. Ambas representaciones plantean la disyuntiva sobre la posición a adoptar en un mundo inevitablemente comunicado por la violencia occidental, es decir, una toma de posición frente a ese proceso de occidentalización.

<sup>499</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes. Construcciones discursivas de la barbarie en la filosofía latinoamericana de la historia*. Texto inédito. p. 3.

En Hegel, planteando metafóricamente la figura del colonizador en su sistema, el burgués que extiende por medio de su poder la esperanza de la realización humana, la expansión "terrenal del Espíritu del cual el hombre occidental es "misionero", sería Próspero. La propia occidentalización del mundo es la dinámica dialéctica mediante la cual el Espíritu se va realizando, al mismo tiempo que permite al hombre ser consciente del significado de su libertad, entendida ésta como un ejercicio relacionado por épocas determinadas por una racionalidad (meta)histórica. El desarrollo histórico es permisible gracias a la naturaleza dialéctica del mundo, y esa naturaleza tiene como base de su desarrollo la eterna contraposición entre una conciencia libre y otra subordinada. El dominio de otros hombres no es sino otro paso hacia su propia libertad, como a la liberación del *otro* a imagen y semejanza de su liberador (dominador).

Sin embargo, este proceso de occidentalización que en América Latina ha quedado marcado por una constante experiencia periférica, ha tenido efectos contrarios a lo esperado por sus ejecutores. Para los participantes de la *sensibilidad posmoderna*<sup>500</sup>, esto es debido a que el propio marco epistemológico moderno, su gramática y sus contenidos "humanistas" tienen sentidos ocultos. Estos, según Castro-Gómez, son la causa de que el proceso de liberación se convierta en un movimiento de dominación permanente<sup>501</sup>.

Desde los grandes sistemas dialécticos la historia es un movimiento sincrónico. La violencia no es sino la superposición de la historicidad sobre la naturaleza. Todo lo que no cuadre con esa historicidad tendrá que ser sometido, primero por su naturaleza primitiva, y luego como posibilidad de superación de su condición subordinada. Según Hegel y Marx, a grandes rasgos, la expansión de Occidente implica una serie de violencias que, sin embargo, son necesarias porque lo primordial es que aquellas zonas incivilizadas sean incorporadas a la historia para que así puedan realizarse como libertad. En la modernidad, la fe en la razón, en el sujeto y en el renovado espíritu científico han servido de telón para el ejercicio de la violencia. El sujeto es *uno*, el hombre y la historia son universales, de hecho, valores a alcanzar. Todo aquello que no pueda ser identificado con estos parámetros es simplemente naturaleza; el Espíritu en su estado más primitivo y originario.

<sup>500</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón*. Puvill Libros, Barcelona. Introducción

<sup>501</sup> Para abrir el horizonte de una vez, esto explicaría la condición dependiente de Latinoamérica, en el mismo sentido que lo hace explícito Zea.

Ortega y Gasset, José Gaos, Leopoldo Zea y la tradición historicista, entendieron muy bien la crisis del paradigma moderno que insistía en presentarse a sí mismo como portador del saber universal y necesario, rompiendo con toda contingencia y develando los misterios más oscuros de la historia y la vida. Zea, invitado por su maestro José Gaos<sup>502</sup>, asume la tarea de hacer una filosofía auténticamente de lo latinoamericano, es decir, de lo que ha sido y es la circunstancia latinoamericana. Y dicha misión parte necesariamente del análisis crítico de las bases filosóficas del proceso de occidentalización. Es Zea, antes que muchos posmodernos, quien resuelve desentrañar la raíz epistemológica, filosófica, que ha permitido al hombre occidental apropiarse de la misión histórica, de las tierras que ya estaban habitadas, y que además han hecho que buena parte de la geografía y demografía del mundo continúen en una condición de subordinación.

Develar el sentido oscuro de lo "natural", condujo a una caracterización negativa de éste. Lo natural, entendido antropológicamente como un estado primigenio, representa la antítesis de la libertad. Esta última, el valor por excelencia de toda la modernidad (y toda filosofía), es exclusiva de lo humano. El hombre mismo, la humanidad, es de hecho un valor a alcanzar, y la historia no es sino la dinámica mediante la cual el hombre va dominando las fuerzas naturales a la vez que se va liberando a sí mismo, de tal manera que esta historia es la del hombre que vuelve *sobre sí* y reconoce su condición subordinada que antecede a su liberación. Pero no todo hombre se encuentra en este nivel; no todo hombre puede presumir ser parte de esa historia. La dominación de la naturaleza incluye el dominio sobre otros pueblos a los que debe dirigir para que estos formen parte de la historia y la civilización. El proyecto hacia la plenitud es, y debe ser, el de Occidente, que tiene como fundamento el sueño moderno que convierte al ser humano en un sujeto eminentemente racional que camina hacia su libertad y a la historia como el proceso de liberación.

#### 4.1 Crítica a la "historia de las ideas" y la "filosofía de la historia"

El filósofo colombiano, Santiago Castro-Gómez, en el capítulo cuatro de su *Crítica de la razón latinoamericana*, "América Latina, más allá de la historia", emprende la labor de hacer una crítica a lo que él llama "el pensamiento latinoamericanista" de Zea y Roig que, resemanizando los contenidos del historicismo de Ortega y Gasset y José Gaos, mediados por el pensamiento de Hegel y Kant respectivamente, forman parte de los discursos anticolonialistas pertenecientes a la red epistemológica que Foucault llama "episteme

<sup>502</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. FCE, México, 1977. Prólogo.

moderna", y que "por articularse en el mismo lenguaje de Próspero reproduce los mecanismos de exclusión inherentes al discurso colonial"<sup>503</sup>. La crítica latinoamericana al proyecto occidental se ha situado en el mismo horizonte del conocimiento moderno, razón por la que al buscar su liberación bajo el mismo paradigma, termina por reproducir las mismas relaciones de poder institucionalizadas desde la modernidad.

[Dos son los elementos que a juicio de Castro-Gómez retoma Zea del pensamiento de Ortega]: "en primer lugar el *circunstancialismo* o teoría de las circunstancias, que postulaba la necesidad de asumir el propio contexto socio-cultural como problema filosófico; y en segundo lugar el generacionalismo o teoría de las generaciones, que pretendía ofrecer un modelo de análisis para explicar la evolución histórica"<sup>504</sup>.

Para Castro-Gómez, el historicismo y específicamente Leopoldo Zea, tema que nos ocupa, presentan una especie de *canibalización* de lo latinoamericano. Ésta, es entendida como una crítica al programa moderno, pero mediada por la "latinoamericanización de sus contenidos humanísticos"<sup>505</sup>. Al igual que Calibán, Zea articula la crítica en el mismo *lenguaje* del colonizador para así superar las "manifestaciones patológicas" del "programa moderno". La crítica de Castro-Gómez comprende una serie de cuestionamientos: ¿qué pasaría si las "patologías" de la modernidad se encontrasen vinculadas precisamente a ese tipo de *lenguaje*? ¿Qué ocurriría si el colonialismo, la racionalización y la tecnificación de la vida cotidiana estuviesen relacionadas directamente con los ideales humanistas?<sup>506</sup> En todo caso el remedio para la "enfermedad" es, en realidad, la causa de la misma, según aprecia el filósofo colombiano. El programa de Zea es caracterizado como una inversión crítica de los contenidos humanistas de la modernidad, marcada por la experiencia periférica producto del proceso de occidentalización, que, sin embargo, queda corta al instrumentar esos mismos contenidos desarrollando una propuesta antimoderna bajo el mismo horizonte epistemológico.

Castro-Gómez recorre en su texto lo que supone es la historia del historicismo hispanoamericano. El filósofo colombiano comienza por reconocer el carácter crítico del historicismo; comparte el criterio de que en la filosofía moderna la "razón" representa el epicentro onmicomprensivo de la vida y la historia. El hombre moderno creyó descubrir que

<sup>503</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 8

<sup>504</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 99. También ver Gómez Martínez, José Luis. *Zea (1912-)*. Ediciones del orto. Madrid, 1997

<sup>505</sup> *Ibid.* p. 114

<sup>506</sup> *Ibid.* y Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 7 y 86

el mundo y la historia poseen una estructuración lógica coincidente con las formas más puras del intelecto humano. Según Ortega<sup>507</sup>, este racionalismo lleva implícito una renuncia total a la vida: poner toda la fe en las capacidades de un sujeto abstracto que se basta a sí mismo (Descartes) en un mundo donde es suficiente no dejarse obnubilar por las pasiones para extraer la esencia última de la verdad, conlleva a la propia cancelación de la vida.

En oposición a la exacerbación racionalista, el historicismo define que la razón humana es siempre "práctica" e "histórica"<sup>508</sup>. La realidad radical no es el *cogito* cartesiano, sino la vida misma. El problema consiste en resolver los problemas que afectan a la vida misma: "Vivir consiste fundamentalmente en tener que vérselas con el mundo que nos circunda, con las circunstancias"<sup>509</sup>. La vida, desde esta perspectiva, está por hacer, por eso es *pro-yecto*; la condición inmediata del hombre consiste en estar eligiendo entre una multiplicidad de posibilidades. El conocimiento del mundo y el pensamiento dirigen su atención hacia la definición de esas posibilidades; operan como comprensión de la realidad e indican al hombre la mejor elección que debe hacer dentro del universo de posibilidades para preservar su existencia. Tales proyectos son articulados alrededor de lo que Ortega llama "creencias fundamentales"<sup>510</sup>, que no son otra cosa que "el repertorio de ideas básicas sobre las que los individuos y la sociedad fundamentan su existencia"<sup>511</sup>. Podemos observar entonces que el motor de la transformación histórica es posible gracias al desarrollo de conjuntos de ideas que se presentan generacional y epocalmente.

Sin embargo, Castro-Gómez concluye que categorías como "historia de las ideas" y "filosofía de la historia", son resemantizaciones del programa orteguiano original y parte del metadiscurso que recrea la historia a manera de fábula. Si bien en el historicismo el conjunto de ideas no son derivaciones *a priori* de una razón metahistórica, sino que emergen *a posteriori* como fruto de la relación dinámica entre el sujeto y su mundo, parece haber una continuación de la fe en una racionalidad superior capaz de ordenar el mundo, es decir, un conjunto de conocimientos, saberes y grupos intelectuales capaces de tomar en sus manos la comprensión absoluta de lo *sido* así como del destino de su (la) humanidad. El conocimiento y sus productores asumen el rol de formular conjuntos de

<sup>507</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 100

<sup>508</sup> Ver Gaos, José, "Filosofía de la historia e historia de la filosofía" (capítulo referente a la "razón histórica" en Ortega). En *Obras completas*. Vol. VII.

<sup>509</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 101

<sup>510</sup> *Idem*.

<sup>511</sup> *Idem*.

ideas que van desde lo moral, político, ético, jurídico hasta lo técnico y científico, de tal manera que el mundo se "refleje" en la conciencia para su comprensión y dominio. El conocimiento y las entidades que lo producen asumen esta recreación haciéndose portavoces de la verdad e indicando su dirección. Para el caso del historicismo hispanoamericano, Castro-Gómez resalta su antimodernismo (que no *pos*) a partir de "su oposición a la fe en la razón objetiva"<sup>512</sup>, que piensa la superación de ésta desde el mismo programa moderno.

Tanto Ortega y Gaos como Roig y Zea organizan su filosofía sobre la base que sustenta todo el pensamiento de la modernidad europea: la idea del hombre como un ser dotado de capacidades susceptibles de ser racionalmente dirigidas, ora en el plano de la organización social y política, ora en el plano de la cultura. El hombre como "centro" de la realidad y como dueño absoluto de su propia historia. El hombre como "sujeto", es decir, como realidad fundamental que está "debajo" y garantiza la unidad de todos los procesos de cambio".<sup>513</sup>

En el caso particular de Zea la crítica se centra en su doble horizonte epistemológico. Como vimos a lo largo de este texto, el filósofo mexicano ha definido que toda historia es proyecto. Como tal, se presenta la necesidad de fundamentar racionalmente el sentido de la historia. El registro "filosofía de la historia" opera como ese espacio de comprensión global que hace de la historia un instrumento al servicio del futuro que llegará, inevitablemente, bien establecido, gracias a las vinculaciones dialécticas entre las épocas, los hechos históricos y los conjuntos de ideas. Según Castro-Gómez, es este tipo de discurso lo que ha venido a legitimar la violencia de los proyectos "populistas latinoamericanos"<sup>514</sup>. La figura del intelectual, Zea mismo, queda representado como portador de la verdad que termina por insertarse en el discurso de poder. En este sentido, el conocimiento, los hombres y saberes que lo producen encuentran que su emergencia y sostén es permisible dado un orden político establecido que busca perseverar en las relaciones de poder existentes. La verdad histórica, como verdad uniforme, universal y absoluta, colabora con la institución, o bien ayuda a crear otras. El conocimiento institucionalizado, que desde la producción simbólica legitima prácticas políticas en Latinoamérica, lejos de mantenerse en la disidencia se transforma en una violencia de

<sup>512</sup> *Ibid.* p.100

<sup>513</sup> *Ibid.* p.114

<sup>514</sup> *Ibid.* Introducción. A diferencia de Castro-Gómez, Fornet-Betancourt piensa que el populismo en Argentina toma fuerza en el año de 1973, momento en el cual surgen también las filosofías de la liberación, lo cual no dice que están relacionado epistemológicamente ni políticamente. Reflexiones en torno a la significación de la filosofía y la teología latinoamericanas de la liberación. *En América Latina. Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. Vol. III. UAEM. México, 1993. p. 247.

orden epistemológica. Así, a pesar del desencantamiento y desmitificación de la racionalidad moderna, parece no haber alteración de fondo, y sí una resemantización de su gramática y de su marco categorial: el sujeto y la historia siguen siendo captados como entidades homogéneas, dando como resultado la subsumisión de las *diferencias* y las *pequeñas historias*.

Sin embargo, el mismo Castro-Gómez saca a colación la perspectiva de Ortega bajo la cual se piensa que las representaciones por sí mismas nada pueden fundamentar<sup>515</sup>. Habría que observar en ese sentido que Ortega distingue entre la *historia del conocimiento* y la *historia de los sujetos*. Ciertamente es que Ortega define que existe una liga entre conocimiento e historia, y que tal fundamento es la "vida humana", pero tal liga no se encuentra, por lo menos de manera directa, en la analogía con la "instancia fundante"<sup>516</sup> de Hegel, quien por otro lado, y a diferencia del historicismo, define la vida y la historia a partir de presupuestos apriorísticos y ontologizados. Por esto mismo Castro-Gómez dice:

Sabía [Zea] como su maestro José Gaos, que la "autenticidad" de los discursos no dependía de la relación que guardaran las ideas consigo mismas, sino de la forma en que esas ideas pudieran ser utilizadas en una sociedad concreta para la resolución de problemas relativos a la "salvación de las circunstancias".<sup>517</sup>

Para Castro-Gómez, el problema en este momento, tiene que ver con la autorrepresentación del intelectual, generador de ideas, como ese "centro" de la realidad y "sujeto" de la historia: el sujeto concebido como autoconciencia, como "*sede y origen del lenguaje y el sentido*", donde la realidad es una especie de superficie del orden de ideas que la determinan. Las ideas surgen como "respuestas" de los sujetos que, como hombres, enfrentan su circunstancia, y que se aglutinan en un sujeto colectivo denominado como "generación"<sup>518</sup> caracterizada por su afinidad ideológica. Es esta caracterización a la que Castro-Gómez hace referencia cuando nos dice que la producción filosófica latinoamericana está atada a la producción de políticas, más que al mismo "conocer". La realidad y la historia, más allá de ser referentes, operan como categorías ideologizadas que legitiman la proyección de políticas que al mismo tiempo las oscurecen<sup>519</sup>.

<sup>515</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p.71

<sup>516</sup> *Ibidem*

<sup>517</sup> *Ibid.* p. 72

<sup>518</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 105

<sup>519</sup> *Ibid.* Introducción.

Para el historicismo, la razón humana es, fundamentalmente, práctica e histórica. El conocimiento es el diagnóstico que sirve de herramienta para un reconocimiento general de la realidad y la historia que posibilita toda proyección. Castro-Gómez supone que existe un cierto dejo metafísico en el historicismo: el mundo y la historia poseen una estructura lógica capaz de ser descrita y reconstruida, es decir, aprehensible. A partir de la "historia de las ideas" y la "filosofía de la historia" somos capaces de observar qué tipo de "creencias fundamentales" hemos ido construyendo en el pasado para entender cuál ha sido su función y como operan en el presente, ya que toda posibilidad de transformación se relaciona directamente con la "debilitación e intensificación de esas 'creencias fundamentales' "<sup>520</sup>. Recuperar la circunstancia, desde la "disciplina" del esquema monolítico del conocimiento, no examina el transcurrir de la vida, sino el cómo ciertas ideas se convierten en agentes de transformación socio-política, lo que empata vida con conocimiento. La "filosofía de la historia" y la "historia de las ideas" en el historicismo hispanoamericano, se encargan entonces de mostrar la forma como el pensamiento se ha ido manifestando en diferentes niveles, su impacto en la vida y la manera en como ésta puede ser reconstruida a partir de un seguimiento de orden ideático.

[La] "filosofía de la historia" [de Zea y Roig] funciona utilizando todos los motivos y figuras definidos por aquella red arqueológica del saber que Foucault llama la *episteme moderna*. Existe una "lógica" de la historia, un sujeto trascendental, unos ideales *a priori*, unas "objetivaciones" de la conciencia, y unos intelectuales críticos que descubren el secreto de lo "nuestro".<sup>521</sup>

Al final, según el filósofo colombiano, el programa historicista, resemantizado en primera instancia por José Gaos, quien es precursor de la historia de las ideas hispanoamericanas, es consistente con una reconstrucción del pasado que intenta mostrar la forma en como el pensamiento se ha ido manifestando, representando y determinando diversos elementos de la vida pública. El pensamiento, al representar su propia historia, tratando de dar cuenta de las circunstancias desde las que ha emergido para salvarlas, ya no sólo presenta a las ideas como agentes de transformación, sino que empata la historia del pensamiento con la "historia efectiva", colaborando así con la normativización de la vida social.

[Otro elemento consiste en] la tesis de que la historia se articula como un proceso *continuo*, dotado de una "lógica" immanente a las relaciones sujeto-circunstancia [...] Ortega y Gaos [y con ellos Zea] piensan que las "creencias fundamentales" de una sociedad son como el hilo de

<sup>520</sup> *Ibid.* p. 102

<sup>521</sup> *Ibid.* p. 119



Ariadna que le permite al filósofo reconstruir paso por paso, y sin dejar vacíos en el medio, el pasado histórico de esa sociedad. Lo que se ha pensado es fiel reflejo de lo que se ha hecho, por lo cual bastará con adentrarse en el mundo de los antecedentes cronológicos, las influencias intelectuales y las crisis ideológicas, para saber cuál ha sido la lógica del devenir histórico.<sup>522</sup>

Por otro lado, Castro-Gómez aplaude el espíritu desmitificador del historicismo al ligar el conocimiento con la circunstancialidad de sus emisores. El conocimiento se presenta como un saber histórico, no como producto de una "razón pura" que trasciende las coordenadas del tiempo y el espacio. Kant realizó el arduo trabajo de ver los límites y alcances del conocimiento y el historicismo, al historiar el conocimiento, emprende esa labor "crítica", a la manera de kantiana, para decirnos que el conocimiento es circunstancial: "el conocimiento pasó a ser fundamentado en un sujeto perfilado por su propia finitud"<sup>523</sup>. Ese es uno de los motivos por los que el trabajo presente lleva por nombre *Crítica de la razón occidental*.

Sin embargo, a pesar de considerar al historicismo hispanoamericano como un conocimiento crítico de la historia, es decir, de sus representaciones, Castro-Gómez también lo define como una forma continuadora de la "episteme moderna". Esencialmente, el programa historicista consiste en una composición que plantea que la historia se articula en un proceso continuo "susceptible de ser reconstruido a través del pensamiento"<sup>524</sup>. Tal conocimiento, como un saber historiográfico, se presenta como un instrumento de autopercepción mediado por la inteligencia del intelectual. La crítica específica en el caso de Zea, se dirige a su interpretación de que la historia fuese capaz de "colocar las bases ideológicas" para una recuperación del pasado y así formular un programa político orientado a proyectar y salvar la circunstancia (proyecto asuntivo), lo que en Ortega y Gaos sería la comprensión del pasado como clave de salvación del presente<sup>525</sup>.

Por otro lado, la herencia dialéctica hegeliana que positiva los procesos históricos como forma de afirmar la conciencia, se convierte en un peso fuerte para Zea. Castro-Gómez interpreta que en Zea no solamente se presenta la posibilidad de proyectar entre posibilidades, sino que mantiene firme la idea de finalidad histórica donde a partir el movimiento de apropiación y cancelación, articulado con la asimilación crítica del pasado,

<sup>522</sup> *Ibid.* p. 105

<sup>523</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 69

<sup>524</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 105

<sup>525</sup> *Ibid.* p. 101

se da la salvación de la circunstancia. De esta manera, las categorías de "filosofía de la historia" e "historia de las ideas" se convierten en meras reconstrucciones tendientes a describir el camino seguido por el pensamiento hacia la conciencia de su universalidad y humanización, y esta universalidad y humanización son las autorrepresentaciones de un grupo de políticos e intelectuales que, atravesados por luchas e intereses, creen haber encontrado el "para sí" cultural y el camino hacia su propia autenticación<sup>526</sup>.

De esta manera, si reconocemos que los cambios históricos obedecen a la debilitación o intensificación de estas ideas, es decir, que la vida social es sostenida por un repertorio de creencias producto de las esferas del conocimiento, debemos pensar que el transcurrir histórico es posible gracias a la influencia de aquel grupo de personas que se ocupan de elaborar y redefinir dichas ideas. Así, tanto el conocimiento como su productor parecen tener asignado una labor salvífica. Las ideas, el saber y los grupos intelectuales tienen un papel activo en la interpretación histórica y en la dinámica política a partir de la creación simbólica. El científico, el antropólogo, el abogado, el psiquiatra, el filósofo (especialmente de la historia), bien pueden pensar que su afán desinteresado y su búsqueda del bien común les deja exentos de estos sinsabores, sin embargo, es esta ignorancia lo que permite que sus verdades, a pesar del carácter crítico, se transformen en mecanismos de exclusión y dominación y en formas de mantenimiento de relaciones sociales verticales.

Para Castro-Gómez, ya sea desde la tradición racionalista o el vitalismo circunstancial, programas elaborados desde la racionalidad moderna, la violencia epistémica es evidente. En una, la idea de *finalidad*, de *telos*, a partir de la *sujetivación* de la historia, conduce a la eliminación de la individualidad que quiere proteger, restringe la actividad y homogeneiza la dinámica histórica en cuanto que todo está determinado por una figura *elevada*. En la otra, si bien no existe el sujeto en abstracto y la realidad es la suma de realidades, se pretende darle una misión salvífica al conocimiento y al intelectual. Así, si esta "fuerza superior", digamos el Espíritu en Hegel, es sustituida por una entidad más mundana, el historicismo fundado en la racionalidad histórica, en su afán reconstructorio termina por desarrollar un determinismo similar. En una la certeza histórica está dada *a priori*, en otra se da a partir de

<sup>526</sup> A esto se refiere Horacio Cerutti cuando dice que "la triste historia de esta América la representan los malos entendidos y peores ejercicios políticos que las élites gobernantes han impuesto a sus pueblos, burlándose de la fraternidad que alientan por debajo de sus pactos y/o defecciones", y que si bien Cerutti lo dirige a las clases políticas actuales, bien pueden enfocarse a ciertos políticos-intelectuales de la historia latinoamericana". "Más que nunca nos urge una mística latinoamericana". En *América Latina. Homaje y destino...* Vol. III. p. 209.

la interpretación que hace el historiador de ella. En ambos casos, el conocimiento opera como fuente de eliminación de lo diverso porque legisla sobre la vida.

Lo que Castro-Gómez nos dice, es que desde el registro de "filosofía de la historia" se intenta develar el sentido de la "tradicción", modo tal, que es finalidad y no sólo medio de salvación de la circunstancia. Esta crítica ya la había formulado Raat en sus críticas al historicismo de Leopoldo Zea, quien pone en duda su conocimiento historiosófico al plantear que todo su programa está determinado por una conclusión previsible. El pasado sólo es útil en función del presente, es decir, en función de una ideología dispuesta a transitar por la historia en función de la superación de su negatividad. En este sentido, "tradicción" significaría *conciencia de sí*, pero a través de las élites intelectuales donde la *generación* de letrados se convierten en la mediación desde la cual la historia se hace evidente y continúa su marcha. "Ellos, los letrados, tienen la misión –y la responsabilidad moral- de salvar la circunstancia mediante el pensamiento; de elaborar proyectos tendientes a humanizar su propio mundo"<sup>527</sup>. De este modo, el conocimiento, el saber y la *letra*, leyendo deconstructivamente, han operado como instrumentos de control. Positivamente son las formas como la conciencia de desarrolla; negativamente son la forma como la conciencia es "dirigida" olvidando por completo la contingencia inherente a la historia que a su vez se convierte en un espacio definido a la cual sólo el *letrado* puede acceder para transformar la realidad.

Para apoyar sus tesis, Castro-Gómez acude a los planteamientos del filósofo uruguayo Ángel Rama, quien representa bajo el concepto de "ciudad letrada" una "élite urbana" (inteligencia urbana) de letrados cuya función ha sido controlar la producción y circulación de las ideas en medio de una sociedad "analfabeta"<sup>528</sup> (la "ciudad real" donde prava la oralidad), de tal forma que los lenguajes simbólicos se ponen por "encima" de la dinámica social. Según Rama, abogados, burócratas e intelectuales han tomado en sus manos el manejo de los lenguajes simbólicos legitimando ciertas forma de institucionalidad o ayudando en su constitución. Los *letrados*, desde su *ciudad*, se han convertido en directores espirituales de la sociedad, asumiendo la misión de producir ideologías y políticas culturales destinadas a reglamentar la vida pública. "Modelos que al absorber el mundo pluriforme de las identidades empíricas en esquemas rígidos monolíticos de la

<sup>527</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 114

<sup>528</sup> *Ibid* p. 115

escritura ilustrada, [conllevar] una fuerte tendencia a la homogeneización de la vida colectiva"<sup>529</sup>.

El conocimiento y la interpretación histórica en América Latina han consolidado, en opinión de Castro-Gómez, algún tipo de legalidad que tiende a unificar de manera racional el tejido entero de la sociedad. Como dijimos antes: la historiografía latinoamericanista (aplicando la distinción que hace Mignolo entre "latinoamericano" como lugar de enunciación y "latinoamericanismo" como discurso de la identidad) emprende la labor de construir y enseñar el *para sí* de la región que culmina en una conciencia latinoamericana que interioriza los sentidos de la conciencia universal. El conocimiento no es siempre una zona objetiva que construye positivamente. Más bien, en su positivación deja de lado todo aquello que no se adecua a la producción de simbologías.

Así, en el horizonte genealógico, encontramos una ruptura frente al paradigma moderno y sus vertientes que atribuyen a la "conciencia" la creación de ideales "nobles" tendientes a salvar la circunstancia. Las posiciones de Ángel Rama y de Castro-Gómez plantean el hecho de que los discursos "latinoamericanistas", entre ellos los historicismos (Gaos, Zea y Roig), si bien ya no ubican un sujeto trascendente entendido como "origen", sí plantean un conjunto de "relaciones de fuerza, intereses de clase y luchas de poder, que generan tanto a los sujetos como a los discursos"<sup>530</sup>.

La ruptura de Rama y Castro-Gómez frente al paradigma moderno, consiste en su impetu genealógico y arqueológico, que sirve de espacio crítico en el análisis de los metarrelatos que generan narrativamente una serie de continuidades y que hacen posible reconstruir la evolución del pensamiento latinoamericano como camino a la autoconciencia. La genealogía se ocupa de mostrar las rupturas, los vacíos, las fisuras y los *puntos de fuga* presentes en las construcciones discursivas tendientes a interpretar el desarrollo histórico. Lo que busca la genealogía no es ya el "origen", sino la posibilidad de articular las voces no tomadas en cuenta de la "ciudad real"; una ruptura con la mitificación de la "ciudad letrada" que ha subordinado las "voces" a esquemas rígidos del conocimiento bajo su consideración "lógica". Detrás de las totalizaciones, encontramos la multiplicidad que muestra los espacios de heterogeneidad. Ésta es la labor de la genealogía: deconstruir los metadisursos elaborados desde el conocimiento de la historia.

---

<sup>529</sup> *Idem.*

<sup>530</sup> *Ibid.* p. 116

La genealogía no pretende remontar el tiempo para reestablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido[...] Nada que se asemeje a la evolución de una especie, el destino de un pueblo [...] Su tarea es, al contrario, localizar los accidentes, las mínimas desviaciones, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros.<sup>531</sup>

Seguendo a Spivak, Castro-Gómez hace circular la filosofía latinoamericana alrededor del concepto de "violencia epistémica". La discursividad de tal filosofía pertenece al gran sistema de los discursos científicos que logran imponerse en los medios académicos en el siglo XIX<sup>532</sup>. El sistema de signos de la "episteme moderna" (Foucault), el *saber*, a diferencia de la episteme clásica, ya no podía desplegarse bajo el fondo unificado y unificador de la *mathesis universalis*<sup>533</sup>, es decir, de representaciones fundamentadas en una "armonía preestablecida"<sup>534</sup>, sino que requería de un nuevo fundamento que diese coherencia y unidad a los contenidos. Este fundamento, desde Kant, será el de las condiciones *a priori* del conocimiento, establecidas por un sujeto trascendental capaz de darse representaciones objetivas de sí mismo. En Hegel, esto aparecerá como el "retorno histórico de la conciencia a sí misma para buscar allí los fundamentos últimos de su propia esencia"<sup>535</sup>. El conocimiento, como conjunto de ideas tendientes a renovar el mismo, termina por atribuirse la facultad de transformar ya no sólo la naturaleza, sino el mundo y la historia comprendidos como espacio de dinámica social. Se dota al conocimiento una función liberadora a la manera de promesa que se va revelando a los hombres, y cuya creación histórica tiene lugar en el ámbito de la política.

Esto quiere decir que el conocimiento que versa sobre la historia no es solamente sobre tal. Tiene como principio básico un entretrejo antropológico. Inicia entonces con estas representaciones cognitivas que hace el hombre (intelectual) de sí mismo. Dicho conocimiento se comporta entonces como una autorrepresentación. La historia es narrada como un proceso dialéctico de autoconstitución de "la" conciencia histórica, individual y social. Así, el "sujeto de la historia" avanza hacia la configuración de nuevas formas de autoconciencia que recogen los contenidos de la época anterior y la asume en un movimiento de síntesis. Según Castro-Gómez, ha sido Foucault quien ha señalado cuáles son los problemas del ordenamiento moderno del saber en general y la filosofía de la

<sup>531</sup> Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos. Valencia. 1997. p. 27.

<sup>532</sup> Foucault. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México, 1996. p. 217.

<sup>533</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 118

<sup>534</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 74

<sup>535</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 118

historia en particular. Lo que nos dice Castro-Gómez, es que en un marco epistemológico donde la verdad del conocimiento es sostenida por las representaciones de un "sujeto único", es evidente que las microhistorias carecen de significación. En este procesos de autoconstitución teleológica, las reivindicaciones particulares de los sujetos empíricos son integrados sin más a un especio onmicomprensivo de carácter trascendental para encontrar el sentido oscuro de la vida. Las diferencias son subsumidas en un orden discursivo que asigna papeles en el desarrollo de la historia; es decir, determina funciones y roles específicos legitimando relaciones de poder ejercidas desde arriba.

La "historia" sigue siendo vista como el escenario en el que un sujeto trascendente ("el hombre") despliega sus potencialidades, y la filosofía como el instrumento a través del cual ese sujeto trascendental adquiere conciencia de sí mismo. En una palabra, ambos conceptos se encuentran abrigados por el régimen de verdad que la episteme moderna había definido para los discursos históricos.<sup>536</sup>

La apreciación de Castro-Gómez es que las narrativas historicistas, Zea en particular, con su mediación hegeliana, pertenecen al orden discursivo moderno a pesar de sus contenidos críticos. La filosofía de la historia opera utilizando "los motivos y figuras definidas por aquella red arqueológica del saber que Foucault llama la episteme moderna"<sup>537</sup> y "que dio sentido al discurso colonial"<sup>538</sup>. La narrativa historicista está atravesada por una lógica de la historia, un sujeto trascendental que rebasa la realidad concreta para garantizar la unidad<sup>539</sup> de todo proceso. Castro-Gómez define el sistema de Zea como un pensamiento donde la lógica de la historia es la sucesión de proyectos controlados a través de los cuales se levanta la conciencia latinoamericana.

Las estructuras del saber científico definidas por la modernidad generan una serie de representaciones totalizantes y etnocéntricas de la historia. La realidad social no es reflejada objetivamente –como pretende el discurso científicista- sino "producida" e integrada en categorías homogeneizantes que no dejan lugar alguno para pensar las diferencias.<sup>540</sup>

La historia aunque tortuosa, es un proceso continuo y positivo de "toma de conciencia" frente a su condición subordinada. El etnocentrismo reside en este caso en el "encuentro"

<sup>536</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 75

<sup>537</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 119

<sup>538</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 8

<sup>539</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 119. También ver Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p.78

<sup>540</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 7

del "para sí" a través de la "episteme moderna", y que reproduce las mismas dinámicas en un doble horizonte: nombrar la vida pública, salir de la condición de subordinación y, a partir de la nueva condición, emprender el camino hacia la humanización la humanidad. Esta toma de conciencia implica un direccionamiento hacia nuevas formas de universalidad donde América "ya no será el lugar pasivo de la barbarie y la dependencia [...] sino el de la lucha constante por la humanización del mundo"<sup>41</sup>. Resemantizar los contenidos humanísticos de la modernidad, según Castro-Gómez, es continuar bajo el paradigma que se desentiende del "terror" causado por el proceso de humanización. Tanto la "historia de las ideas" como la "filosofía de la historia" sólo dan cuenta de los grandes sistemas y de aquellas vigencias que logran sostenerse, lo cual da al conocimiento un trasfondo ideológico y de colaboración con la institucionalidad política. Más allá, el saber podría ser considerado como parte de la propia institucionalidad. Castro-Gómez nos dice: "para la filosofía de la historia las palabras guardan siempre su sentido, los deseos su dirección y las ideas su lógica. En ella no queda lugar alguno para la disonancia, la hibridez y la discontinuidad".

La idea de Castro-Gómez es que, frente al registro de "filosofía de la historia", tránsito dialéctico posterior a la "historia de las ideas", que reproduce un tipo de discurso que señala el curso normativo de la historia y la vida, habría que recuperar la categoría de "historia efectiva" propuesta por Foucault, ya que mientras la primera aparece como una totalidad dialéctica, la "historia efectiva" es un análisis del ámbito donde priva la diferencia. En su estudio sobre Nietzsche, Foucault nos brinda una hermosa cita:

La historia efectiva se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos [...] Saber, incluso en el orden histórico, no significa 'reconocer' y mucho menos 'reconocernos'. La historia será efectiva en la medida en que se introduzca la discontinuidad en nuestro mismo ser.<sup>42</sup>

#### **4.2 "Historia de las ideas" y "filosofía de la historia" en el pensamiento de Leopoldo Zea**

La "filosofía de la historia americana", para poder hacer una representación de la historia desde una perspectiva historicista, debe partir necesariamente de la recuperación de la

---

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 5

historicidad, es decir, tanto de lo que ha sido la historia como de las interpretaciones dadas de la misma a lo largo del tiempo. Por otro lado, dicho sistema sirve también para deslindar el "sentido" de la historia americana de lo que ha sido para las sociedades europeas, de aquí que sea precisamente *americana*. Pero este deslinde, como muy bien lo apunta Leopoldo Zea, implica una recuperación de la historicidad a través de las ideas producto ese entorno. En este sentido, las ideas no constituyen un sistema evolutivo conectado por cierta lógica, sino expresiones de una realidad conflictiva. Esta apreciación no puede entonces, desde el terreno de la filosofía en interdisciplina con otros estudios, sino estar acompañada de la historia de las ideas para deslindar y recuperar los sentidos y las representaciones hechas de las sociedades americanas.

Leopoldo Zea piensa que las ideas pueden ser la expresión de un mundo real, es decir de una determinada historia o circunstancia, o bien abstracciones de la realidad pero ajenas a la misma, es decir, reducciones de la misma. A diferencia de la primera, esta última parece seguir un orden lógico-formal, y esa es la primera característica que deslinda a la filosofía de la historia americana de la universal. Sin embargo, esta caracterización no tiene por motivo crear un grupo de pensamiento homogéneo contrapuesto a los grandes sistemas europeos, o plantear los tránsitos positivos de la conciencia americana. Recuperar los ensayos de pensadores americanos implica reconocer que las representaciones hechas y que versan sobre las posibles sociedades americanas, son producto del conflicto que la realidad propone. De esta manera, se valida la idea de que el pensamiento en Latinoamérica recupera necesariamente la realidad, sin embargo también es necesario decir que no todas las expresiones de éste se agotan en la misma. Por el contrario, muchas de esas expresiones, si bien emergen de la realidad, terminan por abstraer a la misma proponiendo alternativas acorde a aquella *red* que Foucault ha llamado "episteme moderna" y que define a todo aquel pensamiento que en el mundo actual produce prácticas violentas<sup>543</sup>.

Una de las impresiones que se puede tener de una filosofía de la historia americana, en el caso de la propuesta de Zea, es que el desarrollo de la conciencia es un movimiento purificador y ascendente que al mismo tiempo que va dejando de lado formas diversas de dependencia, también va en franco desarrollo de superación dialéctica. Por el contrario, pienso que la filosofía de la historia americana es un sistema crítico que intenta develar los

<sup>542</sup> Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. p. 46-47

<sup>543</sup> Sin embargo para Zea tal violencia se presentaría desde aquella episteme que Foucault define como "clásica".



sentidos de las sociedades americanas a partir de la imaginación y creatividad inherentes en las representaciones hechas por grupos diversos de pensamiento. La historia de las ideas es, en este sentido, el marco crítico de referencia constante con respecto a los grandes sistemas dialécticos que representan las "épocas" a través de un orden ideático, que legisla a partir de este orden sobre la vida determinándola y no recuperándola. Por ejemplo: la categoría "historia efectiva" no niega algún presupuesto ontológico, como vimos en la última cita de Foucault. El problema del presupuesto ontológico, que determina el "ser" a partir de su conceptualización como "totalidad" dialéctica, es que excluye la discontinuidad y la diferencia. La metodología, necesaria para toda comprensión, termina por representarse como fiel reflejo de la vida. Sin embargo la crítica versa sobre la verticalidad de los presupuestos, sobre su instrumentación, no por lo que son *per se*.

Pero como muy bien nos dice Rivara de Tuesta<sup>544</sup>, la preocupación de Zea por atender a los grupos de pensamiento, no tiene que ver con la idea de empatar la creatividad con la historicidad. Para Zea la justificación del dominio de Occidente sobre América, fue producto de la "incapacidad" de sus habitantes para comprobar su humanidad ante el que se consideraba a sí mismo como prototipo<sup>545</sup>. "Responder" ante tal tribunal fue la forma subsiguiente y "lógica" como el americano demostró —o intentó comprobar— su humanidad, y ésta se dio vía el pensamiento: si del dictamen filosófico, antropológico e historiográfico vino la subordinación, de estos mismos tenía que venir la respuesta: "A la pregunta respecto a que son [los subordinados o los marginados] la respuesta ha sido y tendrá que ser una simple perogrullada: son hombres"<sup>546</sup>. Sin embargo, atendiendo a la crítica que circunscribe el pensamiento de Zea a una tradición latinoamericanista, decimos que la filosofía latinoamericana, que ha sido un pensamiento diverso agrupado en su ánimo de liberación, debe ser, en realidad, según Zea, una filosofía de la liberación, una filosofía sin más producto de un hombre sin más<sup>547</sup>, sólo así nuestra filosofía no sólo dará cuenta de la condición subordinada sino también la forma en como ésta puede ser superada en una relación justa, solidaria y horizontal.

En el caso de Leopoldo Zea, la recuperación de la realidad no está determinada por su abstracción, sino por ajustarse al ideal de construir modelos que tienen como centro la vida

<sup>544</sup> Rivara de Tuesta, María Luisa. "Filosofía, ideología y doctrina antropológica en la obra e Leopoldo Zea". En *Historia y destino...* UNAM. México, 1992. Vol. II.

<sup>545</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. México, 1992. p. 13.

<sup>546</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. FCE. México, 1992. p. 251.

<sup>547</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como... y América como conciencia*. UNAM. México, 1983. cap. 1.

misma<sup>548</sup>. Visto desde abajo, la realidad americana se vive trágicamente, por lo que la historia de las ideas presentan esa *tensión* de hacer del espacio vital un lugar habitable y que sin lugar a dudas ha fracasado. Así, mientras la historia de las ideas en Europa es una expresión que hace referencia a un pensamiento y una cultura (diversa) surgidas de ella misma, en Latinoamérica hace referencia a la forma en como han sido adoptadas ciertas ideas a la realidad, que explican entonces su condición subordinada. En el caso americano no se ha presentado la síntesis dialéctica, porque no se ha atendido con congruencia la realidad; se ha pretendido aproximarse a Occidente acoplando la realidad americana a la red epistemológica moderno-europea, haciendo abstracción de la misma, sin entender que el conocimiento es una mediación para conocer la realidad adaptando éste al mundo circundante.

De esta manera, Leopoldo Zea no pierde de vista que han sido los grandes sistemas dialécticos los que han subordinado a América, sometiéndola a un futuro dado un orden histórico determinado por la expansión occidental. Reconoce que el ámbito de la política no es un "afuera" del mundo intelectual, sino una actividad de multiesferas dentro de las cuales el conocimiento ocupa un lugar clave. En este sentido, recuperar los grandes sistemas de pensamiento europeos, no tiene por motivo explicar el proceso histórico de liberación del hombre, sino rastrear arqueológicamente las fuentes de la dependencia para romper con ella. En este sentido la herencia dialéctica de Zea habría que rastrearla hasta la filosofía clásica. Hegel es una mediación metodológica, pero el sentido que Zea propone para el término tiene que ver con la idea que de la propia vida se percibe: la naturaleza humana es dialéctica (conflictiva), pero indeterminada universalmente, salvo por el valor de la vida.

Debemos entender entonces que la perspectiva dialéctica no es unidimensional. Por el contrario, puede ser instrumentada de diferentes formas. La confusión con Zea puede presentarse en el momento que atiende a prácticamente todas ellas: una perspectiva es aquella que legitima las relaciones de poder verticales; otra sería la perspectiva que no reduce el conflicto a relaciones ontológicas o naturales fundamentadas ideológicamente, sino que recupera el posible carácter dialógico del conflicto: "todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres"<sup>549</sup>. La última es aquella que Ortega propone y que es de carácter metodológico. La dialéctica no es el pasaje

<sup>548</sup> Ver Acosta, Yamandú. "La filosofía de la historia americana como inversión de la filosofía de la historia hegeliana". En *América Latina. Historia y Destino...* II. p.24

<sup>549</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde la...* p. 19.

oscuro de la humanidad, sino el instrumental que si bien ha servido para legitimar expresiones violentas, también es un medio útil para desentrañar el carácter dialógico y solidario de la naturaleza humana.

Entonces es definitivo que Zea no se aleja del sistema dialéctico; lo instrumenta para reconocer las inercias de la discursividad latinoamericana y su constante conflicto<sup>550</sup>. Si se aleja de las expresiones "humanistas" surgidas del centro, conociéndolas, para adentrarse en el desarrollo dado a partir de la experiencia periférica donde sociedades agrupadas bajo el signo de la dependencia reclaman el reconocimiento de su humanidad<sup>551</sup>, entendiendo ésta como un conjunto de diversas expresiones que tienen por común una condición dependiente. En todo caso, si el factor primario identitario tiene que ver con ese *síntoma* de dependencia, América es un grupo de naciones no homogéneo; un mundo *no occidental*, aunque instrumentado occidentalmente. En todo caso, para Zea la perspectiva dialéctica puede tener una función liberadora, pero ésta es una perspectiva que sólo puede darse desde la circunstancia inmediata, dependiente, agrupada bajo ese signo, pero que en esencia es diversa. Así, la liberación que propone Zea dista mucho de ser una simple contraposición de la dialéctica de la dependencia propuesta por los discursos magistrales europeos:

Debe haber negación, pero negación dialéctica. Esto es, haciendo de la experiencia sufrida un instrumento al servicio de las metas de esta América. Ha de reinterpretarse la historia impuesta por Occidente, pero partiendo, ahora, de la experiencia propia de los pueblos que fueron incorporados violentamente a esa historia. Y lo primero que se da, en esta reinterpretación, es la existencia de un mundo dependiente, pero no homogéneo, pese a sufrir la misma situación de dependencia.<sup>552</sup>

Insisto: habrá que entender esto como la recuperación de la conflictividad, del desgarramiento interno, no como la positivación de una conciencia universal. De allí deviene lo que Zea llama "la percepción de fracaso" de las proyecciones americanas y la sensación de cierta incapacidad de vinculación, porque quienes han producido esos marcos de liberación han aprendido que el *logos*, la razón y el lenguaje son propiedad de cierta humanidad, sin reparar en el diálogo como parte de la naturaleza humana. Apoyándose en Needham, Zea critica ese "orgullo" del occidental y el americano (como parte de Occidente)

<sup>550</sup> Ver *Ibid.* p. 23.

<sup>551</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía americana como...* p. 49-50

<sup>552</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 34.

que piensan que su civilización es la única universal<sup>553</sup>. El primer supuesto crítico que podemos entresacar del pensamiento de Zea es la forma como Latinoamérica participa en ese "orgullo: la propia dinámica de la occidentalización logró desarrollar un espíritu de pertenencia, la cual debería considerarse relativa. Si bien es cierto que América fue incorporada a la historia occidental, la perspectiva americana debe asumir, desde su propia experiencia, su historicidad. Re caer en el ánimo universalista sólo expresa el sacrificio de su autonomía y la incapacidad de hacer valer su voz, ya que: "son los pueblos que posibilitan, con su explotación, la historia que Occidente enarboła como de su exclusividad"<sup>554</sup>, concepto que puede tener varias representaciones: una, la del ejercicio del dominio en sí, y otra, la de la permanencia de los dominados en tal rol, vía la pura imitación o el sometimiento consciente a los marcos de acción y pensamiento europeos e imperiales. Eso sería en realidad continuar bajo el programa dialéctico hegeliano de la dependencia un nihil esencial en el desarrollo humano<sup>555</sup>, pensando que las civilizadoras de Occidente traerán por sí mismas la liberación de todo hombre. Ya sean estas dinámicas las impuestas en el mundo colonial ibero, o aquellas producto de las "alternativas" moderno-occidentales.

Si la abstracción conceptual europeo ha servido a Europa para expresar el sentido de su historia y su multiplicidad, para América se hace necesario expresar su historia en términos de la circunstancia de vida de sus sociedades y su pensamiento. En medio de la violencia, producto del colonialismo y la naturalización de la historia, América ha tenido que recorrer aceleradamente su camino. La historia misma es el elemento principal para reconocerlo, y las ideas el mecanismo crítico para entender cómo se ha recorrido el mismo. Y no es que la realidad histórica pueda ser reconstruida a través de las ideas, se trata de re(de)construir ambas para conocer ese camino.

Así, si la historia de las ideas en Europa capta la multiplicidad de expresiones y la filosofía de la historia revela su sentido, en América, haciendo un examen extraordinario, el sentido de ambos estudios ha sido descubrir la recepción de sistemas que dan la impresión de ser meras adaptaciones, y la labor de sus "creadores" simple historia del pensamiento. La percepción de fracaso viene de la impresión de que los intelectuales latinoamericanos han tomado los contenidos del pensamiento europeo para convertirlos en modelos de vida.

<sup>553</sup> *Ibid.* p. 28

<sup>554</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>555</sup> Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Joaquín Moriz. México, 1974. p. 42.

Esto, a decir de Zea, lo único que expresa es la sensación de inferioridad (e inferiorización de lo propio) frente a las sociedades europeas y sus pensamientos, y una especie de "orfandad" histórica. De esta manera no importa si lo propio es diverso; el problema es recuperar esa propiedad como espacio de creación singular, auténtica y original.

Así, la conciencia latinoamericana, está caracterizada por esa desgarradora orfandad. Pero en tanto cierta, vital, es "positiva". Y en ese sentido es que la historia de las ideas en América Latina hace posible retomar las expresiones latinoamericanas, *huérfanas*, como expresiones de la "realidad que se quiere cambiar"<sup>556</sup>, es decir, un orden político, social, económico y cultural. Ese es el rasgo afirmativo que Zea les concede. Dicho lo anterior, podemos sugerir que la historia de las ideas puede ser la historia de una condición subordinada que quiere dejar de serlo: toma de conciencia de la lógica que da sentido al ejercicio del dominio, y de la asimilación de ciertas ideas en contraposición o en congruencia de las representaciones que sobre América se han hecho: "filosofía [...] del espíritu o sentido que originaron esta adopción"<sup>557</sup> que tienen su origen en la realidad americana y tiene en la historia de las ideas una de sus expresiones críticas y una forma de conocerlo.

Pero explicar el "origen" de tales expresiones no ha evitado que la historia de las ideas reconozca su negatividad; debe deconstruir las representaciones que se debaten, esencialmente, entre dos opuestos: la recuperación total de pasado o su cancelación, lo que posibilita reconocer que en una la categoría básica es la conservación y en la otra el futuro (olvido y negación). El presente se vive como espacio efímero al cual no se quiere llegar, o del cual habrá que surgir un mundo totalmente nuevo. Aquí la negatividad ya no es producto de una condición subordinada impuesta, sino una producción "original" americana que hace del pasado algo insuperable dialécticamente hablando. En este caso la dialéctica sigue funcionando para hacer de América un espacio vulnerable, negativo, es decir, opera bajo el marco de comprensión europeo y, por tanto, justificando su acción colonialista y neocolonialista. Éste es un elemento crítico, deconstructivo, que no podemos perder de vista en la obra y el pensamiento de Zea.

Desde este punto de vista, la historia de las ideas en Latinoamérica no viene a ser sino expresión, por lo que pretenden negar, de la realidad que se quiere cambiar. Pero expresión,

---

<sup>556</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 16.

<sup>557</sup> *Idem.*

también, de la situación de dependencia, propia de esta realidad. Relación que es precisamente cambiar mediante el uso de las ideas tomadas de la propia realidad subordinada.<sup>558</sup>

Así, el problema de Zea no tiene que ver tanto con la intención de describir, a través de la historia de las ideas, un sistema ideático evolutivo, supuesto de desarrollo de la conciencia americana, como con la idea de hacer de la producción filosófica del continente algo propio y auténtico, aunque lo que describa la historia de las ideas sea, en su mayoría, la serie de adopciones de presupuestos y modelos de vida<sup>559</sup>.

Tomar conciencia, asuntivamente, involucra dos esfuerzos: reconocer la lógica o sentido que conlleva la adopción de ideas que hacen permanecer a las sociedades en un orden dependiente, a la vez que captar el sentido de la realidad que se quiere recuperar sin mediar algún criterio proyectivo. Los tres tiempos, el pasado, el presente y el futuro, asuntivamente, deben coexistir dialécticamente. El pasado no se cancela, se asimila; el presente es el espacio desde el que se proyecta y el futuro es posibilidad de ser algo distinto en "armonía" con el pasado, lo que no implica una recuperación literal de la "episteme clásica" y tampoco una analogía canibalizada del programa hegeliano. No basta cambiar de signos, pues las inercias de esta acción conllevan otros elementos que no transforman lo que se desea cambiar: la condición dependiente.

La filosofía de la historia americana, que se desarrolla desde una situación presente con la firme motivación de dar fin a las relaciones dependientes, es un análisis deconstructivo que intenta aprender de la historia y que pretende tomar conciencia de las adopciones y adaptaciones resultado del inmediatez pragmático de intelectuales y políticos que al desobjetivarse terminan por desrealizarse. El "sujeto" americano, al imponer una serie de categorías a una realidad negada, si bien se desobjetiviza, al mismo tiempo niega lo que es para ser algo ajeno eliminando lo que le es próximo, lo cual, en mi parecer, además de ser una expresión doble que da origen al fenómeno de la yuxtaposición<sup>560</sup>, es un resometimiento al marco categorial de una filosofía de la historia tradicional que al objetivar las relaciones internas impone nuevas subordinaciones.

En este sentido nuestra filosofía es [la] antípoda [de la filosofía de la historia hegeliana] empeñada en cerrar los ojos a la propia realidad, incluyendo el pasado, pretendiendo ignorarla

<sup>558</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>559</sup> *Ibid.* p. 15-17.

<sup>560</sup> Gómez-Martínez, José Luis. *Zea (1912-)*. p. 38.

por considerarla impropia y ajena. El sujeto y el objeto supuestamente separados. El sujeto abstrayéndose de una realidad que no se quiere aceptar como propia, y el objeto, la propia realidad, como su fuera algo ajeno al sujeto que en ella está inserto.<sup>561</sup>

Partiendo de la pura abstracción, la realidad ajena es tomada como propia y la propia tomada como ajena. El pasado no es instrumento de transformación. Lo *sido* permanece "oculto" y en ello se ocultan entidades sociales que no forman parte del discurso hegemónico. Para darnos un ejemplo, Zea retoma del concepto que Antonio Caso utiliza para describir la condición del mexicano: el "bovarismo", que en el en la obra de Flaubert relata la capacidad de una mujer de "concebirse distinta de lo que es"<sup>562</sup>. América Latina, ocultando lo que es, adopta una realidad extraña que como tal deviene en fábula. No se estimula una auténtica proyección, por el contrario, se presenta una acumulación de problemas y la posposición de su resolución.

El *bovarismo* expresa la constante importación de ideas cuyo significado no tienen un referente con la realidad, y que además hacen continuar bajo un orden (neo)colonial a las diferentes esferas de la vida latinoamericana. La idea de *hombre*, bajo el paradigma universalista europeo, en constante desarrollo en un movimiento de liberación ascendente, se devela como lo que Todorov denomina metafóricamente y por una serie de elementos que describe en su texto, "el pacto ignorado con el diablo"<sup>563</sup>. La modernidad europea se advierte como esa dinámica que no repara en los riesgos de sus representaciones y que emprende una serie de "sacrificios" en función de realizar al hombre como libertad. La modernidad europea naturaliza las relaciones que tienen como motor, desde un lado, la dominación de *otros*, y desde otro lado la marginalidad y dependencia. Zea advierte muy bien esta condición al plantear la marginalidad como "falsa conciencia", en medida que esa entidad marginal, en el momento de emprender su liberación, renueva "el pacto con el diablo" y hace de otras entidades sujetos marginales en función del propio beneficio. Así, para los dominadores el mundo es el presente y el futuro abierto, y para los dominados un pasado indecifrabable, un presente oscuro y un futuro como promesa de redención que se va posponiendo.

<sup>561</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...*, p. 19.

<sup>562</sup> *Ibid.* p. 20.

<sup>563</sup> Todorov, Tzvetan. *El jardín imperfecto*. Paidós. Barcelona, 1999. Introducción.

La filosofía de la historia americana, como filosofía desde la periferia, no como filosofía de la periferia, enfrenta una triple vertiente: la naturalización de las relaciones humanas en un *primer pacto* interior en Occidente que justifica su expansión, y con ello la naturalización de tales relaciones que se expresan interiormente en la renovación del pacto. Luego la conciencia de la marginalidad como falsa conciencia que desconoce su capacidad de generar sus propias víctimas: "marginalidad que da origen a la incongruencia del sujeto con el objeto, del hombre con su realidad"<sup>564</sup>, es decir, la realidad como "objeto"; el mundo *con-otros-hombres* que siguen siendo considerados *cosas*, y, finalmente, la experiencia histórica del fracaso del proyecto americano al ser continuación, reflejo o extensión de la utopía moderno-europea. La propuesta particular de Zea es retomar la humanidad latinoamericana como "sin más" para conocerla y con ella reconocer su realidad, es decir, *otra* forma de conocerla. La "alternativa" para Latinoamérica recupera su sentido original, es decir, *alternancia*, no sólo alteridad, y el compromiso resultante de esta actitud será la de conocer y conectar al hombre con su entorno. No hay destino establecido para la creatividad, sólo la posibilidad de conocer su historia desde el momento que vive y su transcurrir. Proyectar es una posibilidad a sabiendas que toda solución tiene una caducidad. Pero lo que no puede seguir pasando es el olvido. Así, el compromiso del filosofar parte de la circunstancialidad de su conocimiento; el compromiso no es con la conservación del pasado o el lanzamiento al futuro, sino con la transformación del presente teniendo como elemento primordial la recuperación y superación del pasado. Filosofar desde América debe ser un acto responsable que recorra su discursividad para poder superar la marginalidad y la dependencia.

En la obra de Zea, por ejemplo, la crítica a los modelos europeos es evidente. Pero la lectura que dice que lo básico en Zea consiste en la búsqueda del "para sí" de lo americano, refleja una lectura reducida. Para Zea, criticar los sistemas de pensamiento moderno-europeo tiene relevancia para encontrar los fundamentalismos que hacen de las perspectivas americanas reflejos de la historia europea. La filosofía de la historia americana hace explícita la condición dependiente que ha desarrollado América a partir de sí misma, y no sólo con la emergencia de la Europa occidental como fuerza hegemónica. El paradigma europeo es criticado por su exteriorización, pero sobre todo por las herencias de su racionalidad que hacen de la cultura y el pensamiento reproducciones de su enfoque. Se debe romper con el discurso magistral; con el monólogo occidentalista, y se debe asumir la dialogicidad para comunicar la diferencia y sostenerla. Pero ésta debe ser labor de las

---

<sup>564</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 21.



periferias, y no porque ese sea su destino: humanizar a la humanidad, sino porque equilibrar las relaciones no resulta de la concesión, sino de la propia dinámica; del pensamiento y la historia vistos desde *otro* lugar.

La historia de las ideas de la América Latina, parte de una concepción occidentocentrista [...] Una interpretación que cambia cuando el historiador de las ideas, consciente de la relación de dependencia, busca el sentido, causa y motivaciones de la misma; cuando hace, lo que se ha llamado filosofía de la historia [...] de esas imposiciones y adopciones filosóficas e ideológicas. Conciencia de lo que los críticos de esta situación han llamado eurocentrismo. Conciencia de una cultura, incluyendo sus sentido, impuesta o aceptada, propia del colonizador. Lo mismo del aparato conceptual de la escolástica del coloniaje ibero, que el aparato conceptual del positivismo que acabará justificando, la dependencia con los centros de poder. Relación de dependencia colonial frente al colonialismo del pasado como al neocolonialismo de nuestros días.<sup>565</sup>

Los problemas que enfrenta la filosofía de la historia americana, que expresa en primera instancia la historicidad del hombre y el conocimiento sin determinaciones apriorísticas, y que está cimentada para ello en la historia de las ideas, no como discurso histórico, sino como discurso re(de)constructivo de la historicidad de las ideas y sus representaciones, son deconstruir las epistemologías que funcionan como marco de acción política, incluida aquella filosofía de la historia heredera, aunque distinta, de la filosofía de la historia europea, construida a partir de yuxtaposiciones<sup>566</sup>. Siendo que todo proyecto involucra alguna filosofía de la historia, es decir, alguna forma de asumir la historia, proyectos como los vistos por Zea, que se construyen en Latinoamérica en la *indisciplina* buscando su emancipación, han tenido como base la superposición de realidades. De manera crítica Zea nos propone rebasar esta dinámica asuntivamente. La conclusión es que el hombre no es uno ni la historia ni la realidad absolutas<sup>567</sup>. Tales categorías son descentradas para aplicarlas como mediaciones formales que sirvan para conocer la realidad que se ha ido construyendo.

Y no será Europa, o el mundo occidental, el que dé sentido a la historia de la relación de este mundo con los pueblos de la periferia, sino serán estos los que partiendo de un enfoque propio den sentido a esta misma historia [...] tenemos ahora buenas razones para pensar que los

<sup>565</sup> *Ibid.* p. 26-27.

<sup>566</sup> Gómez-Martínez, José Luis, *La Zea (1912?)*, p. 38.

<sup>567</sup> Zea, Leopoldo. *El positivismo en México*. FCE, México, 1975. p. 21.

problemas del mundo no se resolverán jamás mientras sean considerados desde un punto de vista europeo.<sup>568</sup>

Esto nos habla de una serie de cosas: la historia en América Latina, es decir, en cuanto a su interpretación y conocimiento, "toma sentido a partir de la conciencia de marginalidad"<sup>569</sup>. Pero tal marginalidad, de no ser superada, legitima la permanencia de la condición dependiente. La filosofía de la historia a secas, sin alguna denominación que la defina como absoluta, será la filosofía de los pueblos marginados que cobran conciencia de una visión única de la vida y la historia, es decir, la suya, circunstancial y relativa a su entorno. Tal conciencia se ha ido "levantando" en el conflicto y la experiencia, y no es una marcha progresiva hacia la universalidad. Es, tan sólo, la conciencia que emerge desde la marginación, y en ese sentido es universalmente válida hasta para el occidentalizador, porque es la expresión de un grupo de hombres tan diversos como pueden serlo: "diversidad que lejos de hacer a los hombres individuos más o menos hombres, les hace semejantes"<sup>570</sup>.

En este sentido la filosofía de la historia y la historia de las ideas, desde el historicismo de Leopoldo Zea, no son una "historia intelectual"<sup>571</sup>, ni es una filosofía "neobovarista"<sup>572</sup>. Mucho menos es la misma historia, es decir, no refleja a la misma historia, sino expresa sus sentidos y contrasentidos; es un conocimiento derivado de la misma. Es la filosofía de unos sujetos que en lugar de evadir su realidad, se han empeñado en "conocerla para hacer de ella un instrumento"<sup>573</sup>, y en ese sentido transformar no lo *sido*, sino lo que *es* a partir de lo que es *posible*. "Toda filosofía de la historia, por supuesto, implica un proyecto. Es decir, algo que trasciende el conocimiento de los hechos históricos, lo que da sentido a este conocimiento"<sup>574</sup>.

Proyecto, insistimos, que implica no atenerse a los hechos; pero que no implica ignorarlos, que tal fue el error de la interpretación de la historia captada en la investigación de la historia de las ideas latinoamericanas. Proyecto que ahora implica superar esta interpretación y los hechos que originó, esto es, cambiarlos, ir más allá de ellos. ¿Pero qué es lo que ofrecen los hechos? La situación de que hablamos de dependencia y marginalidad [...] ¿Metahistoria? Sí, si se entiende como

<sup>568</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 27.

<sup>569</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>570</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde...* p. 23.

<sup>571</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 21.

<sup>572</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>573</sup> *Idem*

<sup>574</sup> *Ibid.* p. 25.

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

superación de una historia que no puede seguir siendo. Una historia derivada de proyectos ajenos a los hombres y pueblos de esta América. ¿Subjetivismo? Tanto como lo puede ser atenerse a los hechos que han sido resultado de proyectos, en los que no cantó la voluntad de quienes se convirtieron, pura y simplemente, en parte pasiva de los mismos. Desde este punto de vista, la filosofía de la historia latinoamericana viene a ser expresión de la filosofía de la historia universal en la que se entrecruzan diversos proyectos.<sup>575</sup>

Pero este entrecruce tiene que tomarse como la conexión vital dada la violencia occidentalizadora que dejó un mundo inevitablemente conectado. Aceptar que la relación con Europa está marcada por la experiencia histórica, es decir, que la cultura europea forma parte de nosotros<sup>576</sup>, no es, sin embargo, olvidar tal violencia. La relación dialéctica implica la superación de tal violencia, de esa historia marginal, subordinada y dependiente; el reconocimiento de la alteridad, del *otro*, incluida la humanidad de Próspero<sup>577</sup>. Calibán, como esa representación de Latinoamérica, vendría a representar, en su conjunto, la fuerza que "busca impedir los sometimientos a la voluntad de Próspero, procurando la reconciliación y el mutuo reconocimiento"<sup>578</sup>, evitando convertirse en él.

A partir de esta perogrullada [de concluir que los hombres americanos son eso: hombres] de esta verdad irrefutable, ha de buscarse la relación con otros hombres, los semejantes. Pero será ya una relación solidaria que sólo pueden ofrecer los hombres que se saben iguales, pares entre pares. Ya no relaciones salvacionistas ni redentoristas de unos hombres que deciden la salvación de otros o de su incorporación a este o aquel sistema. Menos aún la relación amo-esclavo, señor-siervo, colonizador-colonizado, civilizado-bárbaro, en la que el individuo es el manipulador y el otro el manipulado, en la que un grupo de hombres o pueblos se sirven de otros hombres o pueblos para realizar su propia y exclusiva humanidad.<sup>579</sup>

En este sentido, el problema es hacer de esa supuesta perspectiva universal un espacio autónomo de diálogo con eso *otro occidental*<sup>680</sup>. No se niega el irremediable contacto, se critica el desequilibrio de las relaciones; se juzga su violencia y se rechaza su permanencia bajo estructuras monolíticas, lo que implica una crítica a los presupuestos que legitimaron el

<sup>575</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>576</sup> Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. p. 61.

<sup>577</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde la...* p. 253.

<sup>578</sup> Sánchez Macgregor, Joaquín. "Reflexiones a partir del *Discurso desde la marginación y la barbarie*". En *Historia y destino...* Vol. III. 327

<sup>579</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde la...* p. 251

<sup>580</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 29.

proceso de occidentalización, y una re(de)construcción<sup>581</sup> de la permanencia de estos en la conciencia latinoamericana; del "enfoque que sobre su propia noción los pueblos al margen de los centros de poder [que] no era sino el reflejo del enfoque europeo-occidental. Reflejo, eco, del Viejo Mundo, que diría Hegel"<sup>582</sup>

Esto es, precisamente, lo que debe cambiar. El monólogo eurocentrista debe ser sustituido por el diálogo entre quienes se han expandido y quienes han sufrido la expansión. La interpretación filosófica-histórica del mundo de Occidente, vista ahora desde el punto de vista de la interpretación filosófica-histórica del mundo no occidental. La magistral filosofía de la historia de un Hegel, o de un Marx y un Engels enfocadas desde el ángulo filosófico-histórico del mundo que ha sido incorporado a esa historia. La filosofía de la historia que justifica y da razón al predominio planetario de los autores de esa historia, ahora a partir del punto de vista de quienes han venido haciendo otra historia, la propia de los pueblos de la periferia.<sup>583</sup>

Así, si bien Leopoldo Zea no evita los contenidos éticos de la filosofía occidental<sup>584</sup>, que no sólo la moderna, tampoco construye un sujeto o una expresión de lo humano, salvo de la de ser una entidad racional, sensible a su entorno, complejo y comunicativo. Respondiendo a las objeciones de Abdel Malek<sup>585</sup>, quien expresa la necesidad de todo pueblo marginado a aferrarse a su pasado lejano como autenticación frente al dominio, en el caso americano al pasado indígena, Leopoldo Zea evita la construcción de una identidad determinada en un grupo social y cultural: "al afirmar una cultura para negar la otra, o viceversa, nos negamos a nosotros mismos"<sup>586</sup>. Y no lo hace porque el pasado carezca de sentido, sino porque en el presente los sentidos son diversos. América está suficientemente representada en la diversidad que ha sido oscurecida una y otra vez. El pasado es "instrumento" para el presente; para asumir lo que se ha sido en toda su complejidad. Pero tal pasado no puede funcionar como ideología contramoderna o contraeuropea. Todo el pasado debe ser asimilado, cualquiera que sea éste: el propio, el impuesto, el propio tomado por ajeno o el ajeno por propio. No se trata de negar por ideología, sino de asumir por necesidades

<sup>581</sup> Fornet-Betancourt plantea las filosofías de la liberación por su "crítica destructiva" de los grandes relatos historiosóficos europeos. "Reflexiones en torno a la significación de la filosofía y la teología latinoamericanas de la liberación". En *América Latina. Historia y Destino...* Vol. III. p. 246.

<sup>582</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 27.

<sup>583</sup> *Ibid.* p. 28.

<sup>584</sup> Fornet-Betancourt plantea que si las filosofías de la liberación son al mismo tiempo ruptura y continuidad del paradigma occidental, esto no evita que una serie de reflexiones inherentes sean las de la alteridad y la exterioridad. Ver *Estudios de filosofía latinoamericana*. Capítulo V.

<sup>585</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p. 31-32.

<sup>586</sup> *Ibid.* p. 33. También ver Ocampo López, Javier. "Leopoldo Zea y la filosofía de la historia en el encuentro de dos mundos". En *América Latina. Historia y Destino...* Vol. III. p. 328.

históricas. Y asumir, en este caso, significa ser consciente de las relaciones históricas surgidas de la "violenta presencia del mundo occidental en este planeta"<sup>587</sup>.

Sin embargo, si Zea propone el *mestizaje* como característica de las sociedades americanas, no lo hace en función de la ideología, sino como expresión de la diversidad subsumida con el fenómeno de la yuxtaposición. Ese mestizaje describe en todo caso la hibridez o el reconocimiento de la diferencia, y no es el mestizaje como forma de superación de la barbarie. Tampoco su filosofía tiende a construir políticas producto del sujeto racialmente mestizo, que es un presupuesto de la filosofía de Vasconcelos. Es, en todo caso, un análisis tendiente a descubrir las expresiones y políticas que han ido emergiendo desde la construcción social latinoamericana para reclamar su espacio generando conflictos matizados o enteramente violentos. La cuestión resultante de este trabajo, y por supuesto de la obra de Zea, es asumir que ya nada puede darse por definitivo, sin que ello involucre la sucesión de hegemonías que producen relaciones injustas. La historia y el hombre van transformándose según las necesidades humanas, aunque ya hemos visto que esas necesidades rebasan el ámbito de la necesidad de procurarse, lo que no dice que soñar con un mundo distinto es imposible e ilegítimo.

Así, tanto historia de las ideas como filosofía de la historia, son formas legítimas de problematizar la modernidad europea desde Latinoamérica, a partir de la occidentalización donde América no participa con voz propia. La libertad, recién descubierta por el hombre moderno, se convierte en "un instrumento o justificación para imponerla a otros, negándoles este derecho"<sup>588</sup>, nos dice Zea. Esto conlleva una pregunta: ¿eran o son los hombres americanos capaces de ejercer su propia libertad? Sí, pero sólo en medida que generen el espacio de ejercicio desde su circunstancia. Eso es lo propio de cualquier hombre, no sólo del latinoamericano. La libertad, así, puede ser desde Occidente, otro Occidente, un hecho a realizar que parte de un cuestionamiento ontológico: "¿Cuál es mi puesto en la cultura?"<sup>589</sup>. Éste no será sino la de un hombre, un pueblo y una sociedad "sin más", que hacen suyos valores positivos, neutros de no ser por la acción política y cultural impositiva europea.

<sup>587</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia*. p. 34.

<sup>588</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía americana como...* p. 12.

<sup>589</sup> Zea, Leopoldo. *América Latina y el mundo*. EUDEBA. Buenos Aires 1965. p. 10. También ver *La filosofía americana como...* p. 30

Y es esto lo que Zea analiza desde América y desde Occidente: la serie de imposiciones dadas por los grandes sistemas occidentales, donde al reclamar un papel activo, partiendo de una conciencia marginal que se sostiene a lo largo del tiempo, lleva a no transitar de la dependencia a la verdadera liberación. Lo positivo que develan la historia de las ideas y la filosofía de la historia, es este reclamo de participación activa en la composición de las relaciones humanas. Sin embargo, para ampliar, la propuesta de Zea es, partiendo de la historia y de las ideas, abrir el espectro humano para salvaguardar las diferencias. No se trata de generar una nueva pedagogía o una pedagogía contraeuropea, sino igualar las relaciones por medio de la dialogicidad.

En contra de los que marginan y barbarizan a los que no son como ellos, Zea considera que lo propio del hombre es la diferencia, que aquello de lo que se acusa a los marginados es justamente poseer una condición humana en la que se manifiesta lo diferente lo histórico, lo vario.<sup>590</sup>

La historia de las ideas y la filosofía de la historia, a través del historicismo, se dirigen entonces a romper "la estructura rígida que mantenía separadas diversas disciplinas"<sup>591</sup>. El conocimiento abstracto legislaba sobre la realidad en lugar de conocer a la misma para proyectar su creatividad. El problema que Zea se plantea, que conlleva a definir su propia concepción de "historia de las ideas" y de "filosofía de la historia", no es entonces un problema solamente filosófico. Es, en primera instancia, un problema vital asignado al pensamiento, ya que es éste un elemento capaz de indagar sobre los elementos que contiene la realidad y el mundo. Pero el pensamiento deberá dejar de ser una zona intocable para ser un espacio de creación común. Esto involucra ya una desmitificación del intelectual y su producción. Éste ya no será el nuevo Dios, porque estará bajo la lupa de otros pensadores, y en ese caso su conocimiento debe ser interdisciplinario, suma de esfuerzos sin pretensiones totalizadoras<sup>592</sup>; la interdisciplina como espacio común. El propio espíritu re(de)constructivo de la historia de las ideas y la filosofía de la historia, se aboca a averiguar los tránsitos ideáticos, sus repercusiones y, por supuesto, sus defectos, por lo que necesariamente necesita abrir su espectro epistemológico. Para concluir me gustaría citar a Gómez-Martínez:

<sup>590</sup> Villegas, Abelardo. "Trascendencia política de la obra filosófica de Leopoldo Zea". En *América Latina. Historia y Destino*.. Vol. II 393.

<sup>591</sup> Gómez-Martínez, José Luis. *Zea (1912-)*, p. 40.

<sup>592</sup> Cerutti Guldberg, Horacio. "Más que nunca nos urge una mística latinoamericana". En *op. cit.* Vol. III, p. 207-208.

Al problematizar la reconstrucción del pasado iberoamericano que Europa le entrega, Zea encuentra las primeras referencias que vendrán a fundamentar lo legítimo de su quehacer filosófico [...] Su problematización de la modernidad occidental se adelantaba, en efecto, a su época [...] Con una aproximación semejante a lo que hoy día se conoce como "estudios culturales", tanto la dimensión histórica como la sociológica, la política, la antropológica, la económica etc., pasan ahora a ser campos legítimos y necesarios del discurso filosófico.<sup>593</sup>

### 4.3 Crítica de las críticas

A manera de conclusión diré que el conocimiento que versa sobre la historia, que las categorías resultantes de tal saber desde la epistemología moderna, que tiene por contenidos representaciones del mundo, de lo humano y de la historia en términos de una exacerbada ontologización, han tenido por resultado una serie de elementos que rebasan el ámbito de la "ciudad letrada" (parafraseando a Rama). La "ciudad real", que todos habitamos, se ve afectada por esas reproducciones simbólicas. El concepto habermasiano de "colonización del mundo de vida", puede tener precisamente ese carácter y es coincidente con la idea de "tecnificación de la vida y la cultura" de la sensibilidad posmoderna. Es decir, el cómo estas representaciones, asumidas como verdades absolutas, subsumen las diferencias y la multiplicidad.

En el mismo tenor, la "respuesta" genealógica nos propone que la "episteme moderna", si bien plantea que el conocimiento resulta una alteración de las relaciones verticales entre el poder y las sociedades, permitió la emergencia de otras relaciones teniendo como base el desarrollo de sujetos colectivos que vinieron a sustituir las viejas composiciones propuestas desde la "episteme clásica". La dialéctica, que no es un descubrimiento moderno, funciona como legitimación de nuevas formas de poder que se superponen a las antiguas, generando una historia desarrollada a partir de la imposición de subordinaciones y sujetos de liberación.

Las épocas son tiempos y espacios diversos que, por otro lado, forman parte de un mismo desarrollo o racionalidad; el pasado funciona como estrato inferior inmediato superado en el presente. Así, la ruptura entre épocas, sólo es señal de que la historia y la humanidad van por el camino adecuado: romper con lo anterior, no es más que la evolución histórica

<sup>593</sup> Gómez-Martínez, José Luis. *Zea (1912-)*. p. 40.

mediante la cual el hombre se acerca cada vez más a la civilización eterna dejando atrás toda imperfección.

La crítica central de Castro-Gómez, en su *Crítica de la razón latinoamericana*, sería que la intelectualidad del subcontinente ha tratado de invertir esas proyecciones asumiendo que su lugar en la historia consiste en un afán regenerativo de la misma y la humanidad, latinoamericanizando los contenidos del pensamiento moderno-europeo. Para Castro-Gómez, esta inversión no altera de fondo la red epistémica y tiende a repetir los mismos patrones de la dialéctica progresiva hegeliana. Poner en duda los presupuestos de la modernidad, por otro lado, daría como resultado romper con esa repetición cíclica producto de una historia percibida sólo desde la imaginación imperial, olvidando que la historia es diacrónica. El poder, desde esta perspectiva, parece no poder ejercitarse sin la "sabia" inspiración de los saberes. Aquello que consideramos una verdad objetiva, apartada de las dinámicas sociales producto de un mundo "suspendido", resulta ser una verdad que define con atrevimiento lo que es real y verdadero. La conciencia que se levanta de la producción de esas verdades no reconoce el mundo, sino mediando la interpretación racionalizada del mismo: la conciencia se levanta como fuente de homogeneización restringiendo las *posibilidades* del ser. El conocimiento define, positiva todo proceso sin poner atención en lo que negativamente va dejando oculto. En el caso de Latinoamérica, es la ontologización de la historia lo que sirve como fuente de legitimación de la violencia interna. Éste el problema que plantea Castro-Gómez: buscando superar el permanente conflicto político y social, Latinoamérica –su intelectualidad- parece seguir operando bajo un marco epistemológico (anti)colonial.

Mi intención, en contraparte, ha sido mostrar que las categorías "historia de las ideas" y "filosofía de la historia" nos son categorías simplemente reconstructivas tendientes a legitimar dinámicas políticas. Son, por el contrario, categorías deconstructivas tendientes a mostrar la carga negativa que inicia con la experiencia periférica, lo que puede definir que desde el historicismo tales disciplinas funcionan a partir de la "crisis del sujeto" propuesto desde los grandes sistemas europeos<sup>594</sup>, y prosigue en el empeño de realizar proyectos y sus fracasos. En este caso, el concepto marxiano de llevar la ciudad al campo, en Latinoamérica dicha experiencia se aplica en la intención de llevar la civilización a la

<sup>594</sup> Ver Fernández, Estela. "La crítica de la razón moderna: sus condiciones de posibilidad y sus límites de validez en el pensamiento de Leopoldo Zea". En *América Latina. Historia y Destino...* Vol. III, 240.



barbarie. Occidente opera precisamente como sede del "lenguaje y el sentido" o, parafraseando a Rama, como "la ciudad letrada" que legisla sobre el mundo "analfabeta".

Pero esto sería tan sólo una perspectiva general acorde con la crítica de Castro-Gómez que describe el pensamiento de Zea, del historicismo y en general los pensamientos latinoamericanos. Estas expresiones son sugerencias anticolonialistas que expresan el malestar cultural por la experiencia periférica<sup>595</sup>, pero no se atreven a rebasar el discurso *mesianico* de la modernidad europea. Para Castro-Gómez, es imposible un rebasamiento de Occidente a partir de Occidente mismo. La *canibalización* de los contenidos ético-modernos ha sido, en todo caso, la norma que obliga a seguir bajo las mismas relaciones de poder heredadas de la colonia. El "latinoamericanismo" queda así circunscrito por su anticolonialismo, en un régimen de pensamiento colonial, a diferencia de las "teorías poscoloniales" (Homi Bhabha, Gayatri Spivak) que plantean una ruptura con la "gramática" moderna<sup>596</sup>.

Castro-Gómez atribuye esta continuidad colonial a dos elementos en el caso particular de Zea: uno sería el circunstancialismo historicista, y otro la construcción de un discurso análogo del sistema hegeliano, bajo el mismo horizonte de las tesis hegelianas. Partiendo del concepto de "historia efectiva", Castro-Gómez contraponen su propuesta genealógica, arqueológica, a la discursividad que pretende desentrañar el "para sí" latinoamericano: la filosofía de la historia.

Pero hay una serie de problemas que se presentan en la interpretación de Castro-Gómez: uno implica reconocer, partiendo de la descripción de Zea como una analogía hegeliana, el carácter subalterno de su pensamiento, y, por otro lado, no reconocer su carácter alterno que pudiese percibir que esta simbología dialéctica sigue proviniendo más del historicismo ortegiano que del mismo Hegel. La dialéctica orteguiana, a diferencia de la hegeliana -como el mismo Ortega define, es instrumentada para re(de)construir precisamente las discontinuidades. La totalidad es el resultado de esa dialéctica que no es en principio ni negativa ni positiva; es, simplemente, "la suma o integral de sus aspectos"<sup>597</sup>.

<sup>595</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 113

<sup>596</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 6

<sup>597</sup> Ortega y Gasset, José. *Origen y epílogo de la filosofía*. Espasa-Calpe. Madrid, 1980. p. 50

La filosofía de la historia de Zea se inscribe en ese horizonte. La noción de "conciencia latinoamericana" es una estrategia metodológica del discurso que sirve para reconocer que su composición no es otra cosa que la suma y percepción de realidades que se le presentan a las sociedades latinoamericanas como problemas. En este caso, la historia que se pretende dar por terminada es aquella basada en la dialéctica de la dependencia<sup>598</sup>. Y es por eso que Latinoamérica pone en juego su ser *hablando* desde la negatividad y proviene de pensar esa historia en función de su liberación, no de su dominación, como si se presentaba en el sistema de Hegel.

La alternativa al eurocentrismo solamente puede ser una alternativa de liberación. La liberación como proceso a realizar desmiente la libertad como abstracción universal no realizada y compromete a una filosofía que en lugar de ser legitimación de lo ya cumplido en el pasado, significa la creatividad de apertura hacia el futuro.<sup>599</sup>

La dialéctica, nos dice Ortega, sirve al autor "como mero instrumento de catalogación, para no olvidarse"<sup>600</sup> de lo que ha pensado; es una guía. En Hegel, la dialéctica es el orden de la historia y la naturaleza que implica un proceso de constante liberación mediante la adquisición de conciencia. En Hegel, como muy bien aprecia Ortega, filosofía, historia y naturaleza conviven en un mismo espacio. En el mismo sentido Gaos, alumno de Ortega y maestro de Zea define: "En una filosofía idealista trascendental no puede distinguirse entre ella misma, la filosofía y su objeto, [mientras para la concepción historicista] la subjetividad trascendental debe concebirse a sí misma como un momento de la historia objeto de ella misma [...] como sujeto histórico e históricamente constituyente de su objeto, el mundo, histórico"<sup>601</sup>. En Ortega, la dialéctica funciona como instrumento que percibe el pasado por etapas, pero no para orientarlas hacia un mismo significado; la filosofía opera como espacio de interpretación, como un gran sistema de conocimiento, que sin embargo es producto de la contingencia humana. La filosofía, aún la propia "se sumerge en el flujo histórico de lo corruptible [...] Toda evolución pensada en vista de un término absoluto y dado es naturalismo"<sup>602</sup>.

<sup>598</sup> "En el genero humano no hay centro ni periferia [...] Lo que hay es la nuda dependencia, el colonialismo, y tales fenómenos son los que deben ser cancelados". Villegas, Abelardo. *op. cit.* p. 393.

<sup>599</sup> Acosta, Yamandú. *op. cit.* p. 26.

<sup>600</sup> Ortega y Gasset, José. *op. cit.* p. 52.

<sup>601</sup> Gaos, José. De "Husserl, Heidegger y Ortega". En *Obras Completas*. Vol. X.. UNAM. México, 1999. p. 392-393.

<sup>602</sup> Ortega y Gasset. *La historia como sistema*. Espasa-Calpe. Madrid, 1971. p. 132.

Es en este momento en que me permito evidenciar uno de los errores de la crítica de Castro-Gómez a la filosofía de Leopoldo Zea y al historicismo en general. El filósofo colombiano remite su crítica a Zea y Roig a ser historicismos mediados por el semblante absolutista dialéctico. Es cierto que para Zea, la dialéctica además de ser un método a la manera como lo expresaba Ortega, es una forma de superar una condición presente que tiene su fundamento en la incapacidad de asimilar el pasado, es decir, que no genera síntesis. Pero ese no es un problema que Zea plantee desde la dialéctica hegeliana, sino desde la crítica a los grandes sistemas que en sus tránsitos van ocultando la realidad histórica, entre ellos el gran sistema dialéctico hegeliano que sólo puede observar lo *exterior* (desde la perspectiva imperial) como *otro* europeo en construcción. La crítica que levanta Zea corresponde más a una necesidad vital, que a la elaboración de un gran sistema que dé por concluida la conflictividad de las sociedades americanas.

No se puede dudar que las lecturas que hizo Castro-Gómez de Ortega no son las mismas que hizo Leopoldo Zea. En función de esto, es fácil hacer a un lado que la perspectiva de Zea es más historicista, existencial y en función de ambas fenomenológica, que hegeliana. Para el filósofo mexicano es necesario que Latinoamérica asimile su pasado, pero no en función de los términos planteados por la dialéctica hegeliana, es decir, asumiendo la primacía del Occidente conocido y sus presupuestos sobre la realidad americana, sino de los términos orteguianos de recuperación de la circunstancia como espacio vital. En ese sentido Zea se distancia de Hegel, quien es descrito por Ortega como un "archi-intelectual que tiene, no obstante, psicología de hombre de Estado. Autoritario, imponente duro y constructor [...] Su filosofía es imperial, cesárea, gengiskhanesca"<sup>603</sup> y supuestamente definitiva.

Ya desde ese entonces Ortega pensaba que la filosofía de Hegel servía como horizonte legitimador de la violencia, en función de que Hegel justifica las edades pretéritas "sólo desde el horizonte de nuestro pueblo [por supuesto el que Hegel consideraba suyo]"<sup>604</sup>. El pasado de otros pueblos sólo tiene sentido en el presente de la Europa moderna, a lo que Ortega responde con gran sátira: "A mí me abruma la cantidad de gratitud que esta idea me impone para esos seis mil años y esos miles de millones de hombres que se han fatigado en producirme. Pero esta es la dimensión de ingenuidad que reside en el hegelianismo –de ingenuidad y crueldad imperial-. Es un pensamiento de faraón que mira el hormiguero de

<sup>603</sup> Ortega y Gasset, José. "Hegel y América". En *El espectador*. Espasa-Calpe, Madrid, 1966. Vol. III. p. 11.

<sup>604</sup> *Ibid.* p. 14

trabajadores afanados en construir su pirámide. A él debe el sistema de Hegel su carácter de sistema cerrado, sin evolución más allá de sí mismo, sin mañana”.

Como vimos, ésta es la misma apreciación que tiene Zea de Hegel, que quedó expresa en el primer capítulo. Al mismo tiempo Zea parece estar de acuerdo con la noción circunstancial del conocimiento en oposición a la creación de grandes sistemas filosóficos, y parte del mismo principio ortegiano que apuesta contra la formulación de filosofías perennes y absolutas. Nos dice Ortega: “no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva [...] Esto significa que vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error –la nuestra como las demás-.”<sup>605</sup> Es ésta la línea que sigue Zea y se diferencia de Hegel en cuanto que el último pensaba que el pasado era un error, una desviación de la historia o un sin-sentido, porque la historia, *verdad evidente*, simplemente no se había hecho presente. Tanto para Ortega como para Zea, en realidad lo que estaba en juego es precisamente la representación intelectual de un pensador que, reflejando su época, intentó reflejar a toda la humanidad: era Hegel, el letrado, portavoz del sentido histórico, quien poseía la última *verdad*.

Partiendo de esto se es posible acompañar a la historia con la filosofía. Esta última se revela como esa necesidad de los hombres por realizarse de manera plena, aunque no definitiva, ya que toda solución esta determinada por la historicidad. Así, aunque ciertas ideas son expresión de su tiempo, éstas pueden convertirse en expresiones de violencia cuando se pretende determinar la realidad ajustándola al orden ideático. Ese es el límite y alcance del conocimiento.

Otro de los errores de Castro-Gómez es no haber averiguado que el concepto de “historia efectiva”, como crítica a las grandes construcciones discursivas, es una categoría que Ortega ya había instrumentado para hacer una crítica categórica al programa de Hegel. El error consiste en la negación de sus herencias: al querer apartar de la gramática moderna, pierde de vista que la renovada gramática posmoderna se mueve en un horizonte moderno. Los contenidos que tienen que ver con la autonomía, con la redefinición de ciudadano, con la libertad, con la igualdad y con la justicia, son categorías que todo

<sup>605</sup> Ortega y Gasset. *La historia como sistema*. p. 132. Sin querer empatar el historicismo con la genealogía, Foucault dice lo mismo: “esa historia, es la historia de un error llamado verdad, [detrás de ésta], siempre reciente, avara y mesurada, hay una milenaria proliferación de errores” (Foucault, Michel. *op. cit.* p. 22, 21). Lo que está detrás del conocimiento histórico es la interpretación de quien emite una verdad. Reconocerlo es saber que la universalidad de tal conocimiento es, en todo caso, un error.

discurso lleva inherentemente desde la época clásica hasta la posmodernidad. El filósofo colombiano cree, partiendo de Foucault, que han inventado nuevas categorías que sin embargo ya han sido tratadas por aquella "tradición" historicista. Nos dice Ortega:

Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del universo es por sí evolución y progreso; consecuentemente, que lo cósmico es, desde luego, histórico. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la *Lógica*, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceder lógico.<sup>606</sup>

Tanto Zea como Ortega piensan que la dialéctica hegeliana es un armatoste lógico que legitima la subordinación de pueblos y sociedades enteras. El Espíritu es la historia universal, y ésta atraviesa sólo por algunos pueblos representativos gracias a los cuales la historia adquiere o prosigue con su sentido original, legislando sobre lo contingente y lo discontinuo<sup>607</sup>. Y es eso que Ortega llama "vulgar progresismo" lo que Zea evidencia en los tránsitos históricos de eso que Hegel define como historia universal y lo que yo definiría, partiendo de Zea, como los "tránsitos de la conciencia americana". La idea de una historia positiva como un hecho dado, no parte del desarrollo análogo<sup>608</sup> de las tesis hegelianas, sino de los principios orteguianos que nos dicen que toda filosofía es "constitutivamente un error", y que es, por estar dado, lo que tenía que ser: parte de la conciencia de una serie de pueblos que buscan autenticarse en medio de la maraña histórica, recuperando su historia aunque en ello se les ha escurrido la misma

Un error más de Castro-Gómez ha consistido en pensar que en el historicismo hispanoamericano no existe una crítica a la continuidad histórica y que por el contrario refuerza tal idea. Al igual que con la noción de "historia efectiva", Castro-Gómez hace de la discontinuidad un tópico privativo de la sensibilidad posmoderna, pero que ya es posible observar en el prólogo de *La historia de la filosofía* de Karl Vörländer, donde al final del texto Ortega nos habla de la necesidad de unificación del conocimiento, que, por otro lado, corre el riesgo de "convertirse en vicio". De hecho, Ortega predestina al conocimiento a "acentuar sobre lo diferencial existente en ciertos fenómenos, haciendo resaltar que la unificación ejecutada fue ilusoria"<sup>609</sup>. Asimismo, Ortega y Gasset, en su *Origen y epílogo de*

<sup>606</sup> Ortega y Gasset, José. "Hegel y América". En *El espectador*. p. 13. El subrayado es mío.

<sup>607</sup> Ortega y Gasset. *La historia como sistema*. p. 143-146

<sup>608</sup> Castro-Gómez pretende circunscribir el pensamiento de Zea como una analogía hegeliana, atravesado por las tesis orteguianas, para reconocer en él un carácter subalterno y no alterno.

<sup>609</sup> Ortega y Gasset, José. *La historia como sistema*. p. 145

la filosofía (que por supuesto leyó Zea) plantea desde la crítica epistemológica cómo la filosofía moderna pierde de vista la circunstancialidad del propio conocimiento al observar "la cosa entera" y no "los aspectos". De esta manera, el error más profuso del filósofo colombiano, consiste en atentar contra sus propios presupuestos legislando sobre lo discontinuo para determinar una caracterología del historicismo hispanoamericano. Especialmente en el caso de Zea, en el texto inédito *La filosofía de los calibanes*, termina por hacer una analogía dialéctica reconstructiva para someter el pensamiento de Zea en una caracterología hegeliana, perdiendo de vista los elementos fenomenológicos que retoma del historicismo de Ortega y Gaos. Al final, no encuentra que Hegel le sirve a Zea para mostrar que la pura abstracción pierde de vista la constitución dialéctico-conflictivo de las relaciones sociales e históricas reales y por otro lado, que en función de naturalizar dichas relaciones, se ha cometido una de las grandes atrocidades de la historia.

De esta manera me es imposible aceptar un dejo metafísico en la obra de Zea. Ésta no es una simple "canibalización"<sup>610</sup> o "inversión"<sup>611</sup> de la dialéctica hegeliana o su resemantización marxiana, ni una reformulación de sus contenidos para instrumentarla en su contra. La finalidad última tiene que ver con la recuperación de la circunstancia como espacio vital diverso por el lado historicista, y con la crítica articulada al programa de occidentalización desde Occidente mismo que supone una especie de rebasamiento del marco categorial violento. En ese sentido Castro-Gómez se equivoca al plantear que la "estrategia" de Zea ha sido mostrar la historicidad de América de acuerdo con los mismos presupuestos hegelianos<sup>612</sup>, cuando por otro lado, la historicidad de América se evidencia por sí misma, lo que hace necesaria su recuperación.

En este sentido, lo que olvida Castro-Gómez, es que Zea no plantea por ningún lado ningún "latinoamericanismo". Por el contrario, el pensamiento de Zea resalta la necesidad de revitalizar la filosofía latinoamericana considerando ésta por su lugar de enunciación y no por su "ismo": lo latinoamericano es una inercia que reivindica su enunciación, pero que no la define. También es cierto que es necesaria la recuperación de sus contenidos, pero no en tanto búsqueda del "origen" o alguna identidad primigenia<sup>613</sup>, sino por la recuperación de Latinoamérica (y América en general) como "situación vital", expresada e interpretada por los sujetos que la viven. Por ejemplo, cuando Foucault hace una crítica al significado de

<sup>610</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 67

<sup>611</sup> Acosta, Yamandú. *op. cit.* p. 21-28.

<sup>612</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 68

<sup>613</sup> Cosa que de ser cierta, habría llevado a Zea a pensar en la recuperación total del pasado prehispánico.

"origen", en realidad se refiere a esta búsqueda como el desprecio por "los episodios de la historia". En este sentido, "conjurar la quimera del origen", tiene que ver con la crítica a la racionalidad metahistórica como este "despliegamiento [...] de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías". El genealogista es, según Foucault, el encargado de "localizar la singularidad de acontecimientos", no se opone a la "historia como la visión altiva y profunda del filósofo [...] se opone a la búsqueda del 'origen' ". El genealogista es, al final, igualmente un intelectual que se diferencia por estar atravesado por una racionalidad histórica, que al igual que en el historicismo, no traza "una curva [de] evolución de [acontecimientos], sino para reconocer las diferentes escenas en los que han representado diferentes papeles [...]"<sup>614</sup> Por esto, la división tajante que hace Rama entre la "ciudad letrada" y la "ciudad real" parece no ser adecuada para describir las relaciones de fuerza entre un mundo latinoamericano representado en algunos casos por Ariel y en otros por Calibán. El que ambas representaciones sirvan para describir al mundo americano, es síntoma de la relación entre las dos ciudades en medida que al mismo tiempo que presentan una serie de reflexiones, éstas conllevan una actitud ética y por ende una praxis. La labor del filósofo de la historia y el historiador de las ideas es precisamente, en el caso de Zea a partir de la "percepción de fracaso", atender a esa *tensión* como verdadero "origen". Así, si las mismas representaciones en Retamar y en Rodó, subordinando la vida a la *letra* parecen construir una *exterioridad latinoamericana*, también representan en su simbolización que América es un conflicto tanto vital como intelectual.

El mismo Castro-Gómez (que antes formulo las vinculaciones metafísicas sobre las que se construyen las filosofías de la historia) resalta la actitud "inmanentista" de los pensadores latinoamericanos que, en lugar de atender a preocupaciones metafísicas, prefieren "el ensayo, el artículo, la conferencia y el discurso como vehículos de expresión"<sup>615</sup>. Así, si bien es cierto que la consideración de una ciudad "analfabeta" no es una expresión solamente metafórica, el contacto con la realidad y no sólo la reflexión *sobre* ella, evidencia tanto la preocupación como la actitud ante ella y por ella. Recuperar esa asistematicidad del ensayo, el artículo y el discurso como vehículos de expresión, conlleva a señalar las notables diferencias con los grandes sistemas europeos que abordaban la realidad desde las producciones metafísicas, aunque la sistematicidad del análisis suponga su disciplinamiento como vehículo de comprensión.<sup>616</sup>

<sup>614</sup> Foucault, Michel. *op. cit.* p. 12-13.

<sup>615</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 104

<sup>616</sup> Recuperar la "asistematicidad" del pensamiento latinoamericano, lleva la misma inercia crítica foucaultiana que reconoce que la "sistematicidad" y "disciplinamiento" es obra de un conocimiento que supone a la realidad como su

Recuperar la circunstancia nos presenta la preocupación por solucionar los problemas producto de las dinámicas históricas interiores, cosa que Castro-Gómez olvida al señalar que la misión de la filosofía latinoamericana "sería traer a la conciencia aquello que hace del latinoamericano un ser diferente al europeo"<sup>617</sup> o que su objetivo principal ha sido "desvirtuar la supuesta 'barbarie' atribuida tradicionalmente a la cultura latinoamericana por el discurso filosófico europeo"<sup>618</sup>. Dichas interpretaciones, producto de las reflexiones de Castro-Gómez, que caracterizan al pensamiento latinoamericano como una búsqueda de la simple oposición al colonialismo europeo, no deja lugar sino a pensar que, efectivamente, Latinoamérica es representada como una entidad apartada, enfrentada, *otra* Europa, tendiente a solucionar los grandes problemas de la humanidad.

Ahora bien. Esta crítica que hace Castro-Gómez tiene sus verdades. La crítica al pensamiento que intenta desentrañar el "origen" es un hecho observado ya en la obra de Zea. El conflicto entre proyectos, el civilizador y el conservador, puede leerse como una crítica a la búsqueda o invención del origen. Pero aplicando la tesis orteguiana de que el pasado es lo que es, estas búsquedas pueden leerse como partes constitutivas del pasado y la conciencia, expuestas al flujo corruptible de la historia. Así, la conciencia de la que nos habla Zea es planteada como un hecho positivo porque es un hecho dado. Pero también plantea que tal conciencia, que en primera instancia no puede ser de otra cosa que de la dependencia, sigue siendo una falsa conciencia. El querer romper con las estructuras mentales y políticas sin atender a la realidad próxima y su conformación, deviene de tal condición dependiente y del ímpetu de romper con ella. Pero cuando se afirma un *origen* (la dependencia) negativo como común denominador de las sociedades latinoamericanas, se pretende deshacerse de *otro origen* (el dado) que, en este caso, es el conformado con la propia historicidad. El *origen histórico* es lo que no puede hacerse de lado, ya que ha sido ello lo que ha llevado a subsumir partes vitales de la conformación de las sociedades latinoamericanas: su diversidad.

En ese sentido, Castro-Gómez no toma en cuenta la categoría "percepción de fracaso"<sup>619</sup> que asigna Zea a las proyectivas latinoamericanas y que bien podría venir de esa noción

---

reflejo. La "asistematicidad" del ensayo se convierte en un espacio de disidencia i resistencia. Y en ese sentido es que el pensamiento latinoamericano, aún el más conservador, debe ser forzosamente recuperado, amén de ser una forma de narrar y comprender la historia.

<sup>617</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p.105

<sup>618</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 4

<sup>619</sup> Esta noción es de suma importancia. Para Foucault, "indagar en las decadencias" (Foucault. *op. cit.* p. 51.) es una labor del genealogista. Así, si bien Zea no puede definirse como tal, la "historia de las ideas" y la "filosofía de la



orteguiana que define a la historia como un cúmulo de *errores*, en lugar de afirmar su rasgo positivo (afirmativo) al pretender que tal historia es un trayecto que va de lo primitivo a lo civilizado. La experiencia periférica ha sido, en todo caso, una experiencia negativa por todos lados: inicialmente por la violencia ejercida por Europa en la conquista y colonización y posteriormente por la conflictividad interna producto de esa herencia epistemológica colonial y neocolonial. Zea asume que la imitación e importación de proyectos ejerció una serie de violencias al no tomar en cuenta la conformación social y política americana, como si hubiese un *ethos* establecido y definido de una vez y para siempre. Nuestro autor ejerce una crítica intensa a la mitificación del pasado y el futuro por parte de las proyectivas latinoamericanas. Permanecer bajo el orden mental, político y social colonial, permite proseguir con relaciones de dominio internas y, por ende, con la experiencia negativa (como falsa conciencia) y periférica.

En ese sentido, efectivamente las elites del poder, entre ellas las productoras de conocimiento, permanecían apartadas de la realidad, pero no porque no hubiese contacto con ella, sino porque los proyectos consistían en guardar o deshacerse por completo del pasado histórico, y porque además atendían a intereses políticos marcados. Por esto, a diferencia de lo que piensa Castro-Gómez, la noción de "percepción de fracaso" ya involucra una cierta deconstrucción del proceso ideológico que incide en la institucionalización de prácticas políticas. La crítica de Zea atiende adecuadamente la función social del pensamiento y su incidencia en dichas prácticas. La diferencia con Zea es que presenta posibles soluciones que tiene como parte de sus categorías la "proyección" a futuro, pero que según mi parecer no tiene una función teleológica, sino la posibilidad de proyectar a partir de la realidad como conjunto de realidades independientes pero relacionadas. La idea proyectiva de Zea se mueve indudablemente en un horizonte dialógico.<sup>620</sup>

---

historia" lo han conducido a indagar sobre esas "decadencias" que emergen de la "razón" que no propone a la realidad como fin último sino como medio de realización del ideal.

<sup>620</sup> En este sentido, la noción de "proyecto" no compagina con una perspectiva teleológica, es decir, con la tendencia a buscar un origen místico; una "búsqueda" del "origen", sino entendido éste como la explicación de una condición histórica dentro de su misma convulsión: "la historia, son sus intensidades, sus desfallecimientos, sus fervores secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncope, es el mismo cuerpo del devenir" (Foucault, Michel. *op. cit.* p. 24). El concepto de "proyecto" en el pensamiento de Zea, haciendo del pasado una herramienta del futuro, tiene que ver con esta necesidad de situarse en esa historia de "falsos absolutos", como nos decía Ortega. La historia, que tiene como base la circunstancia, es la recuperación de la historicidad como ese "devenir". Para este caso, el concepto de "percepción de fracaso" implica una forma de hacer genealogía, de hacer crítica al "origen", pero que no pierde de vista la posibilidad de su transformación.

No existen pueblos civilizados o pueblos bárbaros, o salvajes, sino pueblos formados por hombres concretos, entrelazados en sus esfuerzos para satisfacer sus peculiaridades. Sin embargo, será una relación que olvidarán tanto Marx como Engels a partir de su gran sistema, a través del cual sólo podrán verse los árboles en su relación limitada con el bosque.<sup>621</sup>

La metáfora del "bosque y los árboles", bien puede ayudar al desarrollo de otra idea: Occidente tiene que convertirse en ese espacio común. Cambiar las relaciones que tienen como base la dialéctica dependiente por relaciones igualmente dialécticas pero donde el conflicto permanece por medio del diálogo, no implica simplemente un cambio de signos, sino transformar las relaciones teniendo como fundamento el reconocimiento del *otro*, cualquiera que sea éste. En ese sentido, América no es fuente renovadora de la humanidad, sino por el reconocimiento de la suya propia y con ello la del *otro*. Son las sociedades americanas las que tendrán que cumplir otro rol, que no por ello la que enseñe a otras sociedades cómo ser más humanas; asumiendo ese otro rol, partiendo de la percepción de sí mismas, posibilitan equilibrar su relación con otras sociedades, no la eliminación de las *contingencias*, como lo expresa Castro-Gómez<sup>622</sup>.

Esto no parece solucionar ciertos problemas que Castro-Gómez nos presenta, como son los que tienen que ver con la conformación de una conciencia (latino)americana. Efectivamente, este concepto involucra varios riesgos, a menos que tal conciencia sea una estrategia del discurso y, en segunda instancia, no sea instrumentada como una identidad que se inserta en la universalidad, que es lo que piensa Zea, es decir, no piensa en alguna estrategia que ayude a América a ser parte de la universalidad, pienso en todo caso que el reconocimiento de su humanidad ya implica ser parte de esa universalidad. Es, en todo caso, una *universalidad en sí misma* en cuanto al valor humano que tiene. Más allá, siendo la conciencia<sup>623</sup> una entidad concreta, no es sino una conciencia de conciencias; es la diversidad de hombres que contraponen sus proyectos pretendiendo solucionar su realidad inmediata y que, en muchos casos, fracasan en el intento. En el caso de Hegel ese es el curso positivo de la historia. En el caso de Zea, es la subordinación de otras conciencia en aras de un beneficio particular, que necesariamente genera estrategias para que los subordinados emerjan de la marginalidad para transformar su condición y darle sentido a su existencia, lo cual no es por ningún lado una experiencia positiva en su sentido hegeliano.

<sup>621</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde...* p. 23

<sup>622</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 5

<sup>623</sup> Yamandú Acosta nos dice: "Zea postula un protagonismo de las conciencias individuales en el desarrollo del proceso histórico, en el sentido más fuerte en el que tal protagonismo pueda ser concebido". *op. cit.* p. 24

Lo valioso de la "tradición" latinoamericana es su intención de cambiar sus signos, el problema han sido los medios que se han utilizado para cambiarlos. Por esto es importante observar y diferenciar que la conciencia no ha sido un fenómeno positivo en la obra de Zea, sino cargado de negatividades, no porque tal conciencia sea un fracaso *en sí*, es decir, por esa necesidad de desarrollarse *en y para sí misma*, sino porque los presupuestos han sido los mismos con los que han sido impuestas las subordinaciones: no reconocer la diversidad latinoamericana, pretender acomodarla según el interés de grupos sociales y políticos, concluye precisamente en el fracaso de los proyectos que forman parte de la conciencia, porque sin embargo la conciencia no desaparece; no reconocer que la conciencia es en sí misma diversa, conduce a perpetuar las relaciones de dominio y dependencia, herencia claramente de la Europa moderna.

A lo que preguntamos: ¿es posible transformar a Occidente desde Occidente mismo? La respuesta es que es posible. Lo otro es caer en la esencialización del mismo y de su marco epistemológico; es dotar de cierta *maldad* al lenguaje como si las dinámicas violentas estuvieran destinadas a serlo a partir de los contenidos y las gramáticas de cierto tipo de conocimiento. Para estos momentos parece arcaico y hasta ofensivo hablar de humanismo, identidad y otros conceptos, porque cierta sensibilidad los ha dotado de cierta "naturaleza" oscura. Si bien es cierto que dichos conceptos pueden ser instrumentados por el poder, y si bien es cierto que el conocimiento colabora en la institucionalización de verdades científicas y políticas, éste debe sentir "temor" por las posibilidades de sus representaciones, pero no dejar de producirlas, ya que si bien la subordinación tiene como fundamento el conocimiento y sus producciones, éste también es un espacio que genera resistencias. Habrá que cuidarse el no sacrificar la vida en función de mostrar verdades y habrá que definir, al estilo kantiano, los límites y alcances del conocimiento. Pero más importante: se debe cuidar que el discurso no se presenten como totalizaciones racionales, cuando estos deben cuidar que las voces disidentes no se pierdan en el absoluto, cuando el conocimiento en nuestra región, desde siempre, ha sido de esas voces. La misma *sensibilidad posmoderna* es síntoma de esas posibilidades que el conocimiento brinda, porque en el fondo, como ya dijimos, los contenidos de esta sensibilidad siguen siendo los del respeto por la diversidad, la igualdad (diferenciada) y la libertad, es decir, *otro* humanismo, aunque tal definición no sea aceptada.

Así, si bien categorías como “filosofía de la historia” e “historia de las ideas” desde la racionalidad universalista funcionan como formas de legitimación de la violencia o como una simple historia de las ideologías del poder, en el pensamiento latinoamericano operan como formas “descriptivas” de la experiencia histórica y la necesaria superación de su periferización, mostrando precisamente la forma como el pensamiento se desenvuelve en diferentes niveles<sup>624</sup>. Recuperar la circunstancia, significa examinar cómo las ideas se han convertido en agentes de transformación socio-política en la historia de América Latina. No se empata la historia con el pensamiento, se analiza la incidencia del segundo sobre la primera a partir del conocimiento histórico.

Ahora bien. La historia puede ser reconstruida a través del pensamiento. El conocimiento histórico es tanto conocimiento de los hechos, como conocimiento de los relatos que tienen por contenidos las interpretaciones de esos hechos. En el caso de Zea, no se pretende una reconstrucción positiva de los hechos y sus interpretaciones, sino una deconstrucción de los sentidos, alcances y limitaciones de los proyectos latinoamericanos. La crítica de Zea no se dirige tanto al proceso de autopercepción que tiene como base lo *sido*, como al mito de ser algo que no se es. Pero tal crítica, desde el proyecto asuntivo<sup>625</sup>, tampoco da indicios de lo que se es; da indicios de lo que se ha sido en las autorrepresentaciones inscribiendo los signos identitarios en un tiempo y en un lugar para asumirlos. Así, no pienso que Zea plantee alguna tesis que tenga como base la idea de una continuidad histórica. Si propone la idea de que la historia es aprendizaje y toma de conciencia, y por eso mismo también muestra las víctimas y exclusiones generadas a partir de esa toma de conciencia. En ese sentido el proyecto asuntivo<sup>626</sup> no es coyuntural; no es una *reacción*, sino la necesidad histórica de romper con los ciclos de dependencia a los cuales América ha sido sometida.

El término “conciencia americana” no es, hasta donde he leído en el caso de Zea, una suerte de esencialización de lo propio. El término involucra en todo caso la conflictividad americana. El pensamiento de nuestro autor no opera bajo fundamentos objetivos apriorísticos que buscan afanosamente una identidad homogénea y el carácter lógico y

<sup>624</sup> Vale la pena decir que esta apreciación, que bien puede confundirse con la herencia hegeliana en Zea, parte en todo caso de las lecturas de Zea de los textos de Ortega que, por otro lado, a diferencia de Hegel y Comte no parte de una noción “positiva” de la historia y el pensamiento. La filosofía, aún la propia “se sumerge en el flujo histórico lo corruptible [...] Toda evolución pensada en vista de un término absoluto y dado es naturalismo”. Ortega y Gasset, José. *La historia como sistema*. p. 132.

<sup>625</sup> Que no es un fenómeno definitivamente localizado, sino que encuentra su lugar en diferentes expresiones y épocas.

<sup>626</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 82

normativo de su metodología es, en todo caso, una estrategia procedimental para llevar a cabo el conocimiento. Inclusive, términos como el de "historia efectiva", que es el término foucaultiano que Castro-Gómez contrapone al de "filosofía de la historia", tienen que pasar por la mediación del "sabio". Finalmente, asumir el papel del "intelectual crítico"<sup>627</sup> (Ariel) que intenta devolver a la víctima su historicidad robada, no ha sido labor sólo de aquellos que participan en la episteme moderna<sup>628</sup>, sino también de aquellos que participan en la sensibilidad posmoderna, como lo plantea McCarthy<sup>629</sup>.

Al final, a pesar de considerar las inercias críticas del pensamiento historicista que expresan "legítimamente el malestar en la cultura generado en Latinoamérica —y en todo el tercer mundo en general— por la experiencia periférica de la occidentalización"<sup>630</sup>, Castro-Gómez lo describe como una epistemología de curso lógico, normativo, totalizante, unitario y tendiente a legislar sobre los accidentes, rupturas y discontinuidades: "La unidad moral y política de América Latina es el gran imperativo humanístico al que deberán someterse todas las fuerzas sociales del continente"<sup>631</sup>. La filosofía de la historia es un registro tendiente a describir continuidades, nos dice Castro-Gómez. Sin embargo, la obra de Zea expresa la historia del subcontinente como una gran discontinuidad partiendo de la incompreensión por parte de Europa que permitió su dominio, es decir a su negación por parte de Europa, pero que al mismo se piensa como esa otra historia, la de la víctima, y como una entidad homogénea e identificable a partir de ciertas características y, por ende, sujeto de liberación universal.

Efectivamente América se convierte en una extensión del pensamiento moderno que crea sujetos históricos partiendo de un diagrama dialéctico donde la humanidad es un proceso en constante humanización: criollos y mestizos, no agrupados homogéneamente, se disputan en sus matices el lugar de figuras supremas en la construcción de la identidad y la nueva institucionalidad política. Sin embargo, Castro-Gómez insiste en hacer del pensamiento de Zea un sistema tendiente a positivar esta condición como parte primordial del desarrollo de la conciencia universal. Nos dice Castro-Gómez:

<sup>627</sup> Para Castro-Gómez, la "crítica" en la episteme moderna establece mecanismos que reproducen, inevitablemente, los mismos "efectos de verdad" que generaron la imagen del bárbaro en Hegel. Ver *Ibid.* p. 66

<sup>628</sup> Categoría de los estudios poscoloniales que Castro-Gómez ha usado estratégicamente para representar por qué el historicismo, la historia de las ideas y la filosofía de la historia pertenecen además a una red epistémica violenta.

<sup>629</sup> McCarthy, Thomas. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Tecnos, Madrid, 1992. Introducción.

<sup>630</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 113

<sup>631</sup> *Ibid.* p. 120

Para Zea, la lógica de la historia es la yuxtaposición de proyectos a través de los cuales la "conciencia americana" ha logrado elevarse penosamente hasta el reconocimiento de sí misma [...] Todo ha sido un proceso de aprendizaje, de toma de conciencia y de afirmación de lo propio frente a las injerencias del colonialismo; la lenta pero efectiva emergencia de un concepto más amplio y universal de humanidad.<sup>632</sup>

Un análisis reconstructivo del pensamiento latinoamericano y del pensamiento de Zea no podría tener otra conclusión. Que la historia es un aprendizaje constante y una toma de conciencia es aceptable como parte del pensamiento de Zea; que éstas tengan un rasgo positivo, es decir, afirmativo, es algo por demás discutible. Podemos decir que tal visión de un historicismo positivista es una conclusión dada *a priori* con el fin específico de englobar la epistemología moderna y sus diferentes expresiones en una sola caracterización. Un análisis deconstructivo de la creatividad latinoamericana, que retome por ejemplo su ensayística como esa creatividad "indisciplinada" en contraposición a la sistematicidad rígida europea, podría reconocer las rupturas, discontinuidades y denuncias interiores en la discursividad latinoamericana y particularmente en el pensamiento de Leopoldo Zea<sup>633</sup>. Es decir, no observar solamente la ruptura política con el orden colonial, sino también con la epistemología que lo sostiene (en el caso de Zea). Y tal análisis observaría que la preocupación de Zea por el *hombre concreto* como fuente de contenidos éticos y políticos de su discurso, es la misma preocupación que siente Castro-Gómez con la recuperación del concepto de "historia efectiva". En ese sentido la idea de que Zea no nos "dice nada de las víctimas y del sufrimiento causado por este aprendizaje"<sup>634</sup>, es superada cuando nos dice que la conciencia latinoamericana, a partir de la conservación o cancelación del pasado, ha generado una serie de características negativas por la no recuperación de la conformación histórica, y por la imposibilidad de reconocer que el equivoco se encuentra en la actitud imitadora.

Efectivamente, "la tarea de una filosofía latinoamericana sería [...] desentrañar la 'lógica interna'" de la apropiación (en muchos casos imitación) de sistemas de pensamiento, pero no "para acceder al sentido último de la historia latinoamericana"<sup>635</sup>, sino para observar

<sup>632</sup> *Ibid.* p. 119

<sup>633</sup> Gaos por ejemplo, ya hacía una recuperación del sentido "estético" del ensayo hispanoamericano, no tanto por sus representaciones como por su estilo prosado que planteaba programas políticos y pedagógicos que distaban mucho, no por la profundidad de sus contenidos, de la marcos disciplinados de los grandes sistemas de pensamiento europeos. Gaos, José. "Pensamiento en lengua española". *op. cit.* Vol. VI. UNAM. México, 1990. Primera parte.

<sup>634</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 119

<sup>635</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibes...* p. 77

positivamente cómo se han ido entretejiendo historia y pensamiento dejando una serie de negatividades a su paso. "Las élites latinoamericanas se sirvieron de la filosofía europea para construir una sociedad que pudiera realizar el ideal humanista de la libertad"<sup>636</sup>, nos dice Castro-Gómez. Y eso esto mismo lo que nos dice Zea: si bien habrá que recuperar los contenidos de las filosofías europeas, la imitación (necesaria para los letrados dado lo imperfecto de la realidad americana<sup>637</sup>) o la reproducción tácita de estos, conduce necesariamente al fracaso. Si bien Zea comparte el ideal de libertad e instrumenta la dialéctica hegeliana, pienso yo, desde una perspectiva negativa<sup>638</sup>, esto no lo hace reproducir las mismas dinámicas de poder como meta. Más allá: la libertad es un valor humano que no puede ser resemantizado por ninguna filosofía. Lo que es distinto es reconocer cómo se ha instrumentado dicho valor y aspiración en las redes del conocimiento, negándose a unos y aplicándolo a otros pocos tanto fuera como dentro de América.

Zea critica las inercias del pensamiento europeo que, por proteger sus intereses, niega humanidad y libertad a aquellos que explota, que propone una historia ontologizada donde para ser humano y para gozar de la libertad se tienen que cumplir una serie de requisitos. Y cuando Zea plantea que la filosofía de la historia americana sería una "antípoda"<sup>639</sup> de la europea, lo hace partiendo del ideal de cambiar las dinámicas dependientes bajo las cuales se encuentra América, y por otro lado rompiendo con la dialéctica que la legitima.

Cuando Zea plantea una historia de las ideas, ensaya una suerte de fenomenología y hermenéutica que sirvan para desentrañar de ésta la historia de los fracasos proyectivos, y que al mismo tiempo puede leerse como crítica que, aparte de asignarle un valor positivo al pensamiento, también evidencia los errores cometidos por los intelectuales, políticos, grupos sociales y gobiernos que no permiten un equilibrio interior (dinámico) de las sociedades americanas, comenzando por la clásica oposición entre la América hispana y la sajona. Y es precisamente el continuar bajo un orden mental colonial lo que desarrolla esas resistencias a reconocer que las sociedades americanas son heterogéneas. Una ontologización de la realidad nos hace continuar con la percepción de una América abandonada por las fuerzas de la razón que hace necesaria su dominación para que así la

---

<sup>636</sup> *Ibid.* p. 79

<sup>637</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p... 17

<sup>638</sup> El mismo Castro-Gómez acepta que "Zea considera que la vía dialéctica no es universalmente válida para todos los pueblos de la tierra". Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calíbanos...* p. 81

<sup>639</sup> Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia...* p... 19

razón tome su cauce "natural". Ideas, producto de esa ontologización del entorno, de dotar a América de un *ser* definitivo, como son inferiorización, dependencia, imitación, dependencia y fracaso, son el armatoste ideático que conllevan inercias críticas en el pensamiento de Zea con respecto a eso que se ha llamado "tradición".

Más allá. La propia formulación de una historia de las ideas en Latinoamérica, circunstancial, recupera el pasado no como el ensayo escrito por ciertos autores que se suponen representativos, sino el pasado reflejado en el ensayo como realidad inmediata de grupos diversos de hombres que no sólo piensan sobre cómo cambiar esa realidad, sino que aceptan su responsabilidad asumiéndose como actores en el proceso de transformación. La historia de las ideas en Latinoamérica no atiende solamente al fenómeno de las ideas en cuanto a su incidencia en los procesos políticos y sociales, sino a éstas como formas en las que hombres concretos expresan el sentir de una realidad. De esta forma, la historia de las ideas recupera la interpretación que sobre su realidad tienen diversos grupos de hombres y los puntos de ruptura tanto en el orden del conocimiento como en las prácticas políticas y culturales.

En el caso de la filosofía de la historia, que Castro-Gómez presenta como un registro moderno donde se reproduce "un tipo de discurso normativo de la vida y la historia"<sup>640</sup>, en la propuesta de Zea, a la par que "describe" los procesos de la conciencia, lo que denominé en el tercer capítulo como los "tránsitos de la conciencia", también deconstruye la violencia inherente a cierto tipo de discursividad. La filosofía de la historia que enuncia Zea desde América es una crítica al discurso ecumenista europeo, pero también una crítica al discurso americano que busca insertarse en Occidente a cualquier costo, es decir, una crítica a las representaciones que las "sociedades" (el discurso hegemónico) americanas construyen buscando el *para sí*, adaptando la realidad al discurso. Zea deconstruye las totalizaciones y sus huellas seguidas en América. Si bien Zea es heredero de los valores de la modernidad, no lo es necesariamente de su filosofía, por lo menos no de la manera en que Castro-Gómez lo presenta: una latinoamericanización de la modernidad europea<sup>641</sup>. Al contrario de lo que piensa el filósofo colombiano, Zea sí articula una crítica a las discursividades y sus proyecciones políticas, como lo vimos a lo largo de este texto.

<sup>640</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 120

<sup>641</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 85



La descripción de Castro-Gómez de las tesis "generacionistas" de Zea que hablan de un modelo unitario tendiente a positar la conciencia universal, donde las tesis orteguianas están mediadas por la filosofía de la historia de Hegel<sup>642</sup>, deja de lado que el pensamiento de Zea objetiviza la historia para comprenderla, no para determinarla. Entendiendo la fenomenología de Zea podremos observar que no se proponen una serie de "generaciones" de pensadores como saltos subsecuentes, sincronizados u homogéneos que se van rebasando en el desarrollo de la conciencia. Por el contrario, son interpretadas como una red de conexiones, conflictos, ambiciones, caprichos, intereses y sensaciones que si bien parecen representar soluciones inmediatas, muchas veces oscurecen la diversidad social.

La metodología dialéctica ayuda a diferenciar y a ubicar las reflexiones dadas. Trazar una línea histórica basada en el concepto de "tradición" ha sido labor de los críticos que, como muchos intelectuales, responden a su capricho. Zea nos habla de una tradición entendida no como una abstracción de la realidad, sino como una serie de reflexiones producto del contacto del pensamiento con la realidad que conlleva expresiones y praxis políticas diversas. De hecho no es posible hablar, en la América Latina del siglo XIX, de intelectuales dedicados a la academia o, por lo menos, los casos son mínimos, sino de intelectuales que al mismo tiempo que proponían, actuaban. En la obra de Zea no se presenta una tradición ideal comprendida como entidad homogénea y unidireccional en el desarrollo de la conciencia. En todo caso, tal cosa es un presupuesto del crítico.

Es cierto entonces que los intelectuales suelen levantarse como la voz de las víctimas generadas en los procesos de conformación social, de tal suerte que el ideal ético es una autorrepresentación trasladada a la realidad, lo que incluye a los participantes de la sensibilidad posmoderna que al hablar de "historia efectiva" también someten la realidad a categorías del conocimiento y reivindicar a los grupos sociales marginados de la conformación política, social y cultural. Otra lectura sería que el intelectual no puede dejar de ser sensible ante su realidad histórica y social, es decir, ante ella, por ella y con ella. Puede ser un defecto la serie de representaciones hechas haciendo abstracción de la realidad, pero no es equivocado ser sensible ante los problemas que se presentan y elaborar así estrategias como posibles soluciones. Lo que sí es equivocado es pensar que en las dinámicas del conocimiento los intelectuales son actores totalmente objetivos y cuya única inercia es la crítica, no importando en qué sensibilidad participen. En muchos casos, diríamos la mayoría, los intelectuales legislan por encima de la discontinuidad, y esos

<sup>642</sup> Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón...* p. 106-110

intelectuales son los que pierden de vista la realidad que se pretende transformar, herederos de la tradición metafísica occidental, y donde están incluidos buena parte de los proyectos latinoamericanos que trascienden la realidad vía la argumentación lógico-racional. Esta crítica, que parece no ser muy evidente para la mayoría de los lectores de Zea, nos lleva a rechazar lo que Castro-Gómez llama la reproducción en el pensamiento de Zea de "la paradoja del doblete empírico-trascendental", donde el filósofo, en tanto hombre, "es un ser arrojado en una historia de cuya hechura no ha participado y sobre la cual nadie le ha consultado, pero que debe, sin embargo, aceptar como propia por el sólo hecho de haber nacido en ella"<sup>643</sup>.

Es cierto que Zea concede la idea de una filosofía responsable y consciente en cuanto que el filósofo, como hombre, participa en una "gran comunidad". La filosofía debe ayudar a la conciencia para que ésta sepa el puesto que "le corresponde a los pueblos hispanoamericanos dentro de esa comunidad, para asumir la responsabilidad del mismo"<sup>644</sup>. Todo hombre y todo pueblo deben asumir la responsabilidad de *ser-con-otros*. En ese sentido, el filósofo no se siente desdichado ni angustiado por *estar* en un mundo al cual fue *arrojado* y en cuya creación no participó. Sólo en cuanto hombre participa y como hombre es responsable, de igual manera que todo hombre que ha sido *arrojado* al mundo participa más o menos conscientemente. La impresión del pensador mesiánico puede venir de la misma discursiva de Zea que propone un sitio de privilegio al filósofo, pero en tanto es así debe ser igualmente responsable. Pero Zea nunca plantea al filósofo como una entidad inequívoca. Por el contrario, en tanto hombre expresa buena parte del interés de la comunidad en la cual participa. El problema del pensador latinoamericano ha residido en no observar que la comunidad es algo bastante más amplia que la suya, asignándole un valor acorde a su interés.

En este sentido la lectura que hace Castro-Gómez del pensamiento de Zea, a pesar de centrarse en su carácter historicista en su *Crítica de la razón latinoamericana*, parece dirigirse a mezclarlo con la tradición dialéctica hegeliana (que se confirma en *La filosofía de los calibanes*) y las filosofías de la liberación latinoamericana (especialmente la de Enrique Dussel) esas sí, herederas de la metafísica moderna y el pensamiento judeo-cristiano.

<sup>643</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 76

<sup>644</sup> Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. FCE. México, 1952. p. 31-32

Así, si Zea participa o recupera los contenidos éticos de la modernidad, no por eso es un pensador enteramente moderno. Zea es, en todo caso, *otro* moderno proponiendo la construcción de *otro* Occidente solidario y plural en su relación interna y externa. Centrar el discurso historicista en el ámbito de la denuncia a las pretensiones universales, legitima el ánimo metafísico que hace de la circunstancia humana un fenómeno sacrificable en aras de la universalidad; es dotar nuevamente a ciertas realidades de cierto rezago. Y no porque los participantes de la sensibilidad posmoderna propongan tal dictamen, sino porque regresar al intelectual como una entidad que propone formas de conocer la realidad sin incidir en ella, posibilita recaer en la creación de macrosistemas pues al intelectual no le queda otra que inventar realidades. Nos dice Gaos:

"Nosotros somos ante todo los actuales hispano-americanos [...], pero los actuales hispanoamericanos somos parte de los hombres actuales de Occidente y "nosotros" resultamos estos hombres actuales de Occidente."<sup>645</sup>

Y coma tales debemos "penetrar" Occidente de manera particular, para resolver dentro de esa historia la existencia propia de los hombres de esta América, a partir de los presupuestos éticos occidentales pero relativos a las circunstancias propias. El historicismo, a diferencia de lo que piensa Castro-Gómez, parte de la idea de que todo es historia: la vida individual, colectiva y por supuesto los principios. El trasfondo de todas estas categorías está determinado por su "historicismo"<sup>646</sup>. En ese sentido el "centro de gravedad"<sup>647</sup> del que sostienen las relaciones verticales en Occidente, se ve transformado por una relación horizontal y solidaria a partir de la emergencia de los subordinados como hombres libres. Pero tal "centro" no consiste en desunir lo unido por la violencia de la occidentalización, sino en transformar las relaciones coloniales que perviven en la periferia. De aquí que, insistamos, Zea nos presente la conciencia de la dependencia como falsa conciencia dada la permanencia de las relaciones basadas en el traslado de ideas sin mediación crítica. Descentrar el discurso es parte fundamental para dar término a tales relaciones.

Por otro lado, hacer de la propuesta del historicismo, en este caso latinoamericano, una "intención" que busca la conformación de una identidad contrapuesta partiendo de la recuperación del pasado como una positividad de sus proyectos, limita la capacidad de

<sup>645</sup> Gaos, José. "Pensamiento en lengua española". En *op. cit.*. Vol. VI. p. 34.

<sup>646</sup> *Ibid.* p. 32.

<sup>647</sup> *Ibid.* p. 36.

observar sus elementos críticos y deconstructivos en la recuperación de tal pasado, es decir, la crítica a las reproducciones simbólicas sobre una propiedad o identidad inventada.

A lo largo de su obra, Leopoldo Zea denuncia la violencia de la ontologizada red epistemológica moderno-occidental y sus consideraciones historiográficas, antropológicas y filosóficas. Rescatar los contenidos éticos conlleva descentrar la discursividad, "descubrir" la perspectiva óptica evitando la homogeneización del pensamiento y sus producciones simbólicas, es decir, desontologiza el discurso y elimina esa "maldad" natural inherente al discurso moderno-occidental. Pero no deja de observar que tal red epistemológica fue instrumentada para legitimar prácticas violentas. Zea, partiendo del mismo Occidente, reivindica el derecho a realizar historias que por propias y distintas al paradigma universal, no son inferiores.

#### 4.4 Conclusiones

Todas estas consideraciones me permiten elaborar a partir, y desde la obra de Zea, una "Crítica de la razón occidental", una crítica a la racionalidad instrumental moderno-europea que en sus tránsitos impone hegemonías y subordinaciones<sup>648</sup>. La "crítica" consiste precisamente en descentrar el discurso a partir de "descubrir" los diferentes sentidos del mismo. En este sentido, *rebasar Occidente*, es rebasar la instrumentación del discurso que genera violencias, para transitar de la imposición a la dialogicidad, base de toda racionalidad, como lo expresa Zea a lo largo de su obra. La mediación del conflicto no puede ser la imposición ni la violencia, sino los diversos juegos lingüístico-racionales.

En este sentido, coincidimos con la idea de que el intelectual debe legislar en la diversidad y no sobre ella, lo que implica que asumir la realidad es una necesidad sobre la cual no puede sobreponerse la representación de sujetos ideales a los que, por otro lado, habrá que desmitificar, entre ellos la figura del letrado. Pero esto no quiere decir que el intelectual deba hacerse de lado. Por el contrario, debe asumirse él en primera instancia, y asumir que la realidad no es un espejo de su conocimiento -como decía Rorty- sino que es éste producto de la realidad y la reflexión dentro de ella; no *sobre*, encima o debajo de ella. No es la realidad la que reflexiona sobre sí misma sirviéndose del hombre para desarrollarse, y

<sup>648</sup> [...] el valor y la importancia de la filosofía de la historia elaborada [por Zea] consisten en ser un pensamiento impugnador de la razón occidental y de sus formas justificatorias del dominio. Fernández, Estela. "La crítica de la razón moderna: sus condiciones de posibilidad y sus límites de validez en el pensamiento de Zea. En *op. cit.* Vol. III

en ese sentido aceptamos las tesis marxianas que proponen al hombre como sujeto transformador de su entorno; lo que no aceptamos es la creación de sujetos de vanguardia como únicas posibilidades de transformación.

Recuperar el pasado es recuperar la complejidad humana y con ella la igualmente compleja elaboración de discursos que tienen como referente, algunas veces y otras no, la realidad concreta y las diferentes voces y actores sociales que de no ser tomados en cuenta, siempre emergerán para mostrarnos que la realidad no es tan evidente y que tampoco es lo suficientemente oscura para seguir ocultándolos. Eso es la conciencia: un intento de recuperación de *lo propio* que es esencialmente diverso.

Ahora bien. Las críticas a las convenciones lingüísticas y conceptuales son legítimas. Sin embargo ni siquiera su reforma elimina el riesgo que representa toda discursividad. La misma sensibilidad posmoderna genera inquietudes cuando ciertos supuestos tienden a la legitimación del proceso de globalización económica y sus inercias culturales. Cuando Lyotard, en su trabajo *La condición posmoderna* nos dice que su ensayo está dirigido a las sociedades industriales avanzadas, excluye de su discurso a las sociedades con un grado distinto de tecnificación, o asume que el concepto de "sociedad industrial avanzada" es una característica global, sometiéndolas como partes integrales de un supuesto, desde el discurso, sistema-mundo. Lo que Castro-Gómez plantea como la "tecnificación de la vida", producto de la racionalidad moderna, se intensifica con el amparo de un pensamiento que asume la globalización como una nueva repartición de (in)justicias<sup>649</sup>.

Sin duda, el texto de Lyotard es una de las expresiones más radicales de la sensibilidad posmoderna. Castro-Gómez tiene a su favor que no sigue la misma línea y que tampoco es un apologeta de la globalización. Por el contrario, la idea central del filósofo colombiano reside en el análisis de las transformaciones "cualitativas de la reproducción cultural"<sup>650</sup> a partir del fenómeno de la globalización. Sin embargo, desde la misma crítica que el filósofo colombiano propone, bien podría considerarse su propuesta como una resemantización de las gramáticas de las filosofías de la posmodernidad, el posestructuralismo y el poscolonialismo, surgidas desde el centro, y una legitimación del fenómeno de la globalización. Hablar por ejemplo de "territorios globales"<sup>651</sup> o "zonas de contacto",

<sup>649</sup> Ver Mendieta, Eduardo y Castro-Gómez, Santiago (coordinadores), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa-USF, México, 1998. Introducción.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 12.

representados por las transformaciones identitarias y lingüísticas producto de los flujos migratorios y mass-mediáticos, no reflejan en realidad la vida en la periferia. Dentro de esas migraciones humanas se encuentran ciertos grupos de intelectuales, que ocupan lugares en las universidades del primer mundo, que bien pueden constituir una "generación" de pensamiento, y que partiendo de la experiencia propia reflejan el sentido de la cultura (la suya) postulando que:

Queríendolo o no, la globalización nos ha conectado vitalmente con territorios en donde las identidades no están relacionadas más a pertenencias de lengua, sangre o nación, pues ya no se estructuran desde la inmanencia de las tradiciones culturales (como pensaba Rodó), sino desde la interacción de la cultura con la dinámica transnacional de los mercados.<sup>652</sup>

Si bien es cierto que la "globalización" ha implicado nuevas formas de relacionarse, los espacios de resistencia frente a las injusticias que tal fenómeno trae, todavía se encuentran vinculadas por la pertenencia a ciertas tradiciones culturales, por ejemplo la "lengua". Nos dice Gaos: "las modernas filosofías nacionales empiezan con el término de la constitución de los modernos Estados nacionales y con el empleo de los idiomas correspondientes"<sup>653</sup>. La marginación de España<sup>654</sup>, o automarginación (que "arrastró" a la América hispana), Gaos la entiende como un espacio de resistencia a ser como el resto de la Europa moderna. En el ámbito de la filosofía, la historia reconoce en sus textos sólo aquellas creaciones que atraviesan por regiones y épocas que representan una tradición, es decir, las lenguas de las naciones imperiales modernas. La lengua, como espacio de comprensión común, si bien puede funcionar como forma de mantener una autonomía cerrada, también puede hacerlo como una forma de mantener la diferencia con respecto a eso *otro*. Sin embargo el riesgo de hacer de esta lengua un espacio común forzado es una posibilidad en relación con la construcción de la identidad, es decir, puede conllevar prácticas de subordinación de la diversidad interior de las naciones.

Es innegable que existe una nueva dinámica de homogeneización de la cultura a través del mercado, y también un nuevo internacionalismo que pretende rescatar las identidades conformadas en núcleos sociales abandonados por las políticas nacionales, regionales y globales. En este sentido también es correcto pensar que la globalización a transformado las relaciones de poder, y con ello es necesario reconocer que el flujo migratorio y los

<sup>652</sup> *Idem*.

<sup>653</sup> Gaos, José "Pensamiento en lengua española" *En op. cit.* Vol. VI, p. 50

procesos mass-mediáticos han trastocado muchos de los valores políticos e identitarios tradicionales. Sin embargo, a pesar de que Castro-Gómez reconoce las violencias del proceso de globalización, podemos pensar que las representaciones que hace de las transformaciones culturales, también son autorrepresentaciones marcadas por la experiencia periférica del intelectual que habita en los centros académicos del "primer mundo", lo cual no es nada desdeñable y, por el contrario, es necesario estudiar a fondo. Pero esto explica en buena medida la razón por la cual estos académicos, al estar en contacto con una diversidad cultural mayor, al habitar zonas de convivencia comunes o "zonas de contacto", creen haber encontrado soluciones teóricas a viejos paradigmas, reconociendo en ciertas filosofías algo que ha sido buena parte de la discusión del pensamiento latinoamericano del siglo XIX. El mismo Walter Mignolo, proponiendo en vez de la categoría "poscolonialismo" la de "posoccidentalismo", reconoce la necesidad de no trasladar categorías sin más a la experiencia latinoamericana<sup>655</sup>.

El error en un análisis como el anterior podría deberse a empatar el concepto de "globalización" con posmodernidad. Sin embargo, las inercias críticas, dada la gramática posmoderna, sugieren que si bien la sensibilidad posmoderna se aleja de los principios mercantiles de la globalización y denuncia su carácter "asimétrico"<sup>656</sup> (al mismo tiempo que genera riqueza genera cantidad de pobreza), pensar en términos postradicionales como forma de superar las representaciones monoculturalistas que se abren a través del proceso de globalización, también puede ser instrumentado por el poder hegemónico actual para legitimar sus políticas agresivas.

Por otro lado, visto que los pensadores de la posmodernidad no pueden ser agrupados bajo un paradigma epistemológico unidireccional, podemos reconocer que Castro-Gómez es la expresión de la imposibilidad de homogeneizar, en este caso particular, el discurso posmoderno y, para todo caso, cualquier discurso. Al interior de la sensibilidad posmoderna, que es un discurso diverso que tiene ciertos elementos comunes, se presenta eso: diferentes voces, interpretaciones y expresiones. Algunas de éstas, alejadas del sentido "tradicional" de la *letra*, criticando a la intelectualidad que promueve ideales éticos y estéticos basados en una pertenencia tradicional homogénea, parecen convertirse en la voz de la nueva víctima, ahora vista desde una zona exterior objetiva, producto de los procesos de las conformaciones de los Estados y las nacionalidades en Latinoamérica. Para el caso

<sup>655</sup> Mignolo, Walter. "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina. En *Teorías sin disciplina...* p. 31-59.

<sup>656</sup> Mendieta, Eduardo y Castro-Gómez, Santiago. *Ibid.* p. 13.

de estas expresiones, igual que en el pasado y muy a pesar suyo, sigue siendo la *letra* la que determina quién es la víctima y quién es el victimario. Cierto es que la propuesta teórica de Castro-Gómez no supone algún sujeto histórico, lo que no dice que sus representaciones son ajenas a la práctica política, aunque piense en su labor crítica solamente como una arqueología de la racionalidad latinoamericanista y una reforma de su entretejido epistemológico<sup>657</sup>. De hecho los movimientos sociales en la actualidad, en la reivindicación de sus derechos, están penetrados por la sensibilidad posmoderna y la actitud subalternista. A riesgo de caer en la vulgaridad, es muy probable que los movimientos sociales emergentes en las últimas décadas del siglo XX, sean sumadas en un momento al desarrollo de una conciencia que cobra conocimiento de su diversidad, donde prácticamente todos son herederos del pensamiento que proponía un hombre soberano, libre, racional y comunicativo<sup>658</sup>.

La sensibilidad posmoderna no puede monopolizar el ser el reflejo de una realidad de carne y hueso, sin caer en el sueño moderno de expresar tal realidad a través del pensamiento. A pesar de que en ese ser-producto de una realidad de carne y hueso no tienen la intención de representar la realidad como una unidad, sí participan en las representaciones culturales y suponen estados ideales de una conciencia diversa. Al final quedaría el mismo cuestionamiento que hace Castro-Gómez al historicismo iberoamericano: ¿qué pasaría si las patologías del mundo actual estuviesen íntimamente relacionadas con la producción cultural posmoderna en el ámbito de la ciencias sociales, las humanidades, el arte y la literatura? Términos como pluralidad, democracia, diversidad y otros tantos, han sido instrumentados por el poder hegemónico para dividir e invadir naciones, cancelar e imponer gobiernos y eliminar grupos vulnerables que "atentan" contra el progreso de la humanidad. ¿Son las categorías formas puras que produce el conocimiento que al ser tomadas por el político son desvirtuadas o desviadas de su sentido original? Castro-Gómez, al criticar el anticolonialismo de Zea y Roig, menciona que para estos el "colonialismo político, la destrucción de la identidad cultural, el empobrecimiento creciente de la mayoría de la población, la discriminación de las minorías [...] son fenómenos [...] considerados como "desviaciones" o "patologías"<sup>659</sup> de la modernidad, susceptibles de ser corregidas desde el mismo paradigma moderno. En todo caso, nociones como pluralidad, multiculturalismo, diversidad, diferencia, todos ejes del discurso democrático (democratista en muchos

<sup>657</sup> Los participantes de la sensibilidad posmoderna parecen ser el nuevo Ariel.

<sup>658</sup> Por ejemplo, las filosofías contractualistas no existirían sin un concepto de sociedad que pacte con lo gobernante.

<sup>659</sup> Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes...* p. 7



casos), han sido representaciones imperiales que legitiman la violencia ejercida discrecionalmente: no es lo mismo ser croata, bosnio y tantas otras identidades autónomas que han sido reivindicadas, a ser vasco, indígena, negro, etcétera. Tal vez desde la sensibilidad posmoderna los valores anteriormente nombrados podrían ser consideradas las nuevas "desviaciones" susceptibles de ser corregidas a través de la sensibilidad posmoderna.

Sin embargo sería poco adecuado hacer del ejercicio posmoderno un bloque de creatividad homogéneo o una "generación" de académicos que piensan en una dirección, y subsecuentemente culparlo de las dinámicas políticas del mundo actual. La posmodernidad no es sinónimo de globalización. En estos momentos genera prácticas culturales, pero es, ante todo, una nueva sensibilidad crítica. Existe la posibilidad de disentir y de participar en el conocimiento siendo algo distinto. En este caso, Zea es *otro* moderno-occidental que habla desde la periferia para dejar de serlo, de ahí que la caracterización de un pensamiento redentor de los oprimidos en el caso de Zea no tenga sentido, sino el trascender tal condición a partir de "lo propio" diverso. El pensamiento de Zea dista mucho de ser un discurso del centro que legitima el orden mental, político y cultural colonial. Así, en el pensamiento de Zea, "trascender" Occidente es aceptar y mantener la diversidad captada desde el mismo Occidente. El pensamiento de Zea se presenta como el diálogo entre posiciones, aún aquellas que parecen imposibles de conciliar. Por eso Zea no habla exclusivamente de Latinoamérica, sino de la manera en como ésta puede y debe comunicarse con la otra América, con Europa, con el resto de naciones, pero sobretudo con su pasado.

Pienso igualmente que en toda deconstrucción es prácticamente imposible evadir la reconstrucción, sólo que ésta, en nuestro caso, se hace desde la negatividad. Por esta razón creo que en algunos planteamientos Castro-Gómez sigue la interpretación más convenientes a su interés, es decir, termina por reconstruir narrativamente el pensamiento historicista, lo cual atenta contra sus propios presupuestos. Más allá, aún los posmodernos en su pugna con la modernidad, no pueden dejar de lado ni resemantizar nociones como libertad, justicia e igualdad. Estos valores simplemente no pueden ser resemantizados. De hecho, la última cita de Foucault en el capítulo IV de la *Crítica de la razón latinoamericana* sigue esta misma línea: el problema no es el *ser*, sino incluir en el ser lo diverso. Apelaré, para concluir, a una cita Thomas McCarthy quien ha dicho todo esto mucho mejor yo:

Los posmodernos [...] dan por sentado el desencantamiento del mundo [se disponen a creer en] la posibilidad del cuestionamiento reflexivo de creencias y valores heredados, la posibilidad de tomar distancia crítica de los papeles y normas tradicionales y la posibilidad de poner en duda las identidades atribuidas a grupos o individuos. Es más, los valores que tácitamente subyacen a su crítica incluyen, generalmente, una multitud de orientaciones genuinamente modernas hacia el pluralismo, la diversidad, la tolerancia, el respeto mutuo etc... En una palabra, la crítica radical de la modernidad ha sido ejercida dentro de un horizonte característicamente moderno. Esto no ha de sorprendernos. No hay punto de vista extramundano desde el que podamos contemplar, con perspectiva, el mundo como un todo. Somos participantes antes, durante y después de ser críticos.<sup>660</sup>

---

<sup>660</sup> McCarthy, Thomas. *op. cit.* p. 16-17

## Conclusiones

1- Santiago Castro-Gómez, filósofo colombiano, desarrolla una serie de críticas a la tradición "latinoamericanista" y dentro de ésta a la filosofía de Leopoldo. Define, para el caso del filósofo mexicano, que la "historia de las ideas" y la "filosofía de la historia" son categorías reconstructivas tendientes a positivar la historia a través del pensamiento, o mejor dicho, tendientes a recrear la historia a partir del desarrollo de las ideas, con la finalidad de arribar a una identidad histórica que se establece de manera permanente.

Para Castro-Gómez, los registros "historia de las ideas" y "filosofía de la historia" desde Latinoamérica, tienen por propósito describir la forma en como las entidades latinoamericanas marchan hacia su propia autoconciencia, lo cual termina por ser una especie de calibanización del lenguaje filosófico donde el dominado aprende el lenguaje del colonizador "para maldecirlo en su propio idioma". Tales registros, llevan como trasfondo una reconstrucción positiva de la historia, especialmente en la obra de Leopoldo Zea, y se encuentran mediados por el *dictum* hegeliano en el que la historia intelectual, o las ideas, determinan el sentido de la mundanidad. La "historia efectiva", un supuesto argumentativo que Castro-Gómez identifica plenamente con la crítica genealógica foucaultiana, encuentra que su sentido está en la *letra*, lo que a decir del filósofo colombiano, es una simple continuación de la gramática moderna y de las relaciones verticales que ésta ha producido.

Es cierto que Zea es heredero de la tradición dialéctica. En este caso, podemos hablar del conocimiento de Zea de la filosofía clásica, aunque sus referentes críticos más inmediatos son Hegel y Marx, hablando en términos de su historicidad dialéctica. Sin embargo, esta herencia consiste más en cuestiones de carácter metodológico que en una descripción positiva (afirmativa) del proceso de una conciencia (latino)americana, que tiene como base

la circunstancia, y en ese sentido no podemos olvidar el historicismo como parte de la estructura de su pensamiento.

Por otro lado, también es cierto que lo que Castro-Gómez pone en tela de juicio no son las *intenciones* del filósofo y el intelectual. La crítica se dirige a las omisiones de estos, muy a pesar de su intencionalidad. Al legitimar un proceso histórico, al marcarlo por la circulación de ciertas ideas, se produce una historia oficial, ideologizada, que absorbe cualquier cantidad de disidencias convirtiéndolas en voces desechables o sacrificables. La carga emocional del intelectual, que pretende hacerse responsable del mundo, es lo que conduce a la construcción de grandes relatos que subordinan las microhistorias y que además, al disponerse a dar término al conflicto moviéndose bajo los mismo marcos conceptuales de la modernidad, internamente legitiman las mismas relaciones de dominio. Así, la "historia de las ideas" y la "filosofía de la historia", serían estructuras que dan cuenta únicamente de la transformación social dada a partir de la hegemonía de ciertos pensamientos e ideas, más no de lo que estos procesos van ocultando, como bien pueden ser las víctimas del desarrollo de eso que se llama conciencia. Castro-Gómez establece así un paralelismo entre la racionalidad moderna europea y la racionalidad americana, que aunque crítica, termina por legitimar los procesos de occidentalización al continuar bajo los mismo parámetros conceptuales emitidos desde la modernidad europea.

Yo lo veo de manera distinta: aquello que Zea llama "conciencia americana" no es una reconstrucción positiva. Por el contrario, lo que Zea proyecta es que América se ve imposibilitada de realizarse al tratar de solucionar sus problemas bajo el mismo horizonte que el europeo instrumentó para reflejar su propia historia. Según Zea, lo que muestra la conformación europea es el carácter circunstancial de toda filosofía, a pesar de que a la luz de la historia estas filosofías han operado como formas teóricas de legitimación de la subordinación. Es la primera parte de este razonamiento lo que le permite al historicismo apelar al desarrollo de una "filosofía de las circunstancias".

En este sentido, para el análisis que nos preocupa, y habiendo revisado con detenimiento la primera parte de la *Filosofía de la historia americana*, es viable valorar el pensamiento de Zea como una metodología deconstructiva tendiente a rastrear la conformación de la categoría de "bárbaro" o "salvaje" bajo la cual fue identificada América desde la epistemología occidental. Nos interesó rastrear tal categorización, en cuanto que ésta ha permanecido en la "conciencia" americana presentándose como un conflicto permanente.

Es decir, que en el caso particular de Zea, nos interesó rastrear estos registros en cuanto representan una problemática interior, producto de la reproducción del enfoque que tenía Europa sobre América. Superar una condición de dependencia, en los diversos niveles que se presenta, implica una superación de la adjetivación bajo la cual se han entretendido discursos y estrategias que culminan en el ejercicio de relaciones de poder verticales. Sin embargo, esto no descalifica la determinación de “rescatar” aquello que ha sido adjetivado bajo la categoría *bárbaro* o *salvaje*, para reivindicar aquello *diferente* y por ello incomprensible para cierta racionalidad, y que ha sido sometido en aras de la supuesta realización de la humanidad.

Así, al igual que Castro-Gómez en *La Filosofía de los calibanes*, Zea emprende la labor de re(de)construir la racionalidad occidental para ver cómo aterriza en la conformación de esa diversidad que hemos llamado “americana”, cómo se sigue moviendo y ver así su posible superación. En este sentido, la respuesta de Zea es contundente: el proceso de occidentalización, a través del tiempo y el espacio, atravesado *por* y *enraizado en el conocimiento*, se ha revelado como una continua producción y legitimación de violencias. El conocimiento, desde este nivel, opera como centro ideológico. Sin embargo, reconocer que en el pensamiento se encuentra el centro ideológico, también hace posible confrontar diferentes formas de interpretar la vida y la historia. Lo otro, solamente evidenciar la raíz violenta del conocimiento, terminar por legitimar otra serie de situaciones, sacrificando la voz de comunidades enteras en aras de salvar a la discursividad de las violencias de sus creadores, en este caso, a toda la América Latina. Al final, hijos de la modernidad, estos “salvadores” del discurso terminan por tener las mismas esperanzas y sueños de libertad, justicia e igualdad jurídica para todos los hombres. En este caso, desde el conocimiento, la respuesta frente a la violencia conlleva sus propios tintes ideológicos.

Precisamente, regresando al punto que nos atañe, la primera parte de *La Filosofía de los calibanes* de Castro-Gómez, al igual que la primera parte de *La Filosofía de la historia americana* de Zea, llevan la misma tendencia de buscar entre las “zonas ocultas” del discurso las fuentes de legitimación de la violencia a partir de las construcciones hechas sobre lo “bárbaro”. Ya después, en la segunda parte de su texto, Castro-Gómez emprenderá la labor de hacer encuadrar la filosofía de Zea en el marco de lo que (sacando a colación a Foucault) llama “episteme moderna” (y que Spivak resemantiza como “violencia epistémica” con sus mediaciones gramscianas y derridianas), mientras Zea, en la segunda parte del texto mencionado, estará animado por descubrir el impacto que sobre la

creación intelectual latinoamericana ha tenido la discursividad moderna. Es decir: emprenderá la labor de deconstruir ésta a partir de la imposibilidad de asimilación dialéctica de la historia por parte del americano. Por ello, esto que Zea denomina "conciencia americana", no deriva en una caracterología positiva de la historia americana; no es un autodevelamiento que lanza al americano a su conclusión, sino más bien como parte de un proceso histórico en todo caso negativo, pero que no deja de ser parte de "la historia americana". La crítica de Zea no es el lado oscuro de la moneda, es decir, no es el lado oscuro de la modernidad. En este sentido, la negatividad es el espacio común, una circunstancia similar que presenta una diversidad de hombres que buscan participar en la historia bajo otro signo.

Lo que vimos en el primer capítulo de este trabajo, es la posición de Zea con respecto al proceso seguido por el europeo en la construcción de su identidad. Es decir, lo que a la luz de su autorreconocimiento (del europeo) se concibe como un proceso de conformación y liberación de la conciencia, pero que metacomprendivamente es sugerido como proceso de la conciencia universal, y que a decir de Mendieta<sup>661</sup> implica la propia "invención" de Europa: al tropezarse con América Europa pone en juego su "ser", sacrificando el del otro. El occidental-europeo asume el rol de emisario del Espíritu, la Providencia, Dios etcétera. Entiende que su historia es un proceso natural-racional que al estar determinado por una fuerza superior, debe ser común a cualquier forma humana. La génesis de tal impresión tiene como data la imposibilidad de reconocer cronotopologías heterogéneas. La antropología y el conocimiento histórico, funcionan para desconocer la diversidad humana y sus producciones culturales. Ya en Zea es posible observar una crítica a los determinismos históricos y antropológicos que operan como justificación del dominio extendido fuera de las fronteras ecuménicas.

Sin embargo, esta exterioridad no es un planteamiento ejercido en la "colonización" para caracterizar el mundo habitado por entidades incomprensibles. La categoría de "bárbaro" no es una caracterización única dirigida a lo que escapa de la comprensión del "hombre universal", sino una marca universal que sirve para señalar el estado de una sociedad y su progreso histórico. Las propias sociedades europeas se han caracterizado y autoconcebido bajo tal signo en su desarrollo histórico. El europeo, antes de ser moderno, antes de haber

<sup>661</sup> Mendieta, Eduardo. "Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo". En Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa-USF. México, 1998.

aprendido el *logos*, fue "bárbaro". Ha sido la capacidad de asimilar su pasado y el de otras culturas lo que lo ha convertido en una entidad "civilizada" y universal (según Hegel, Marx y los ilustrados). Para Zea, por otro lado, esto sólo muestra que Europa es en sí misma diversa, y que ha sido su desarrollo científico y tecnológico similar lo que le ha permitido unificarse bajo la idea de la cultura diversa, omnicomprensiva, abarcante y universal. Toda sociedad civilizada –dicen los ilustrados- tuvo que pasar por un estado anterior de barbarie. Es el movimiento dialéctico de la historia lo que indica que el estado anterior de una sociedad ha sido asimilado y superado para dar pie a una siguiente etapa. Sea la relación en Hegel del siervo y el señor, la de Marx en la relación patrón-proletario, o la relación que identifican los ilustrados entre la civilización y la barbarie, el conocimiento moderno-europeo gira en torno a esta marcha histórica progresiva y dialéctica. La historia es identificada entonces como un movimiento ascendente, que va alcanzando a todo hombre y a toda sociedad por más lejanos que se encuentren. Al final todo sucumbe ante el progreso histórico.

Para Zea, comparativamente hablando, el problema de América concerniente al fenómeno de la síntesis dialéctica, es que dicha asimilación, como esta dinámica donde "algo" del dominado queda en el dominador, no se presentó. El europeo, en lugar de asimilar, negó y destruyó todo lo que le era distinto. Lo mismo sucedió en las relaciones interiores de las grupos sociales y culturales latinoamericanos, que en lugar de asimilar su historia terminaron por resistirse a ser lo que eran, pretendiendo ser algo que resulta ajeno y extraño: una copia y extensión de Europa. Esta falta de apropiación de la historia nos permite observar, que si bien Hegel, Marx y los ilustrados describen su historia y la forma en como se han ido reconociendo, en el momento de la expansión occidental, bajo un programa universalista, dichas representaciones sobre la vida y la historia, se develan como ideologías de la dominación. Las sociedades americanas fueron negadas (en su sentido negativo), canceladas y absorbidas por lo "civilizado", desquebrajando su horizonte. Esta idea de lo "civilizado" frente a lo "bárbaro" sigue estando presente en nuestras representaciones culturales, de tal manera que seguimos concibiéndonos como sociedades estáticas tratando de alcanzar a la civilización ahora que somos nosotros los que hemos accedido al *logos*.

Mi opinión, es que tanto la "historia de las ideas" como la "filosofía de la historia" nos sirven, en este primer momento, para desentrañar cómo los principios libertarios que Occidente levantó como universales, han operado exteriormente como formas alternativas y

purificadoras de la violencia y la dominación. Todo lo que vimos en el primer capítulo, trata de evidenciar la violencia generada desde el conocimiento, explicar los tránsitos oscuros por los que han circulado las sociedades latinoamericanas, y no sólo mostrar lo que el americano "debe" desarrollar para lograr su autoconciencia. Desde la obra de Zea se puede prever la imposibilidad de abarcar identitariamente un todo latinoamericana, salvo por la necesidad de levantar proyectos justificados por la experiencia histórica que aunque común, no nos lleva a descifrar el "para sí" latinoamericano, sino la condición de los latinoamericanos.

Así, tanto para Zea como para Castro-Gómez, el conocimiento, al querer dar luz sobre lo que es humano e histórico, a la par de lo que es el hecho histórico en sí, ya sea legitimándolo, reordenándolo o recreándolo, va identificando lo que encuentra a su paso para así incorporarlo a su historia, que es ya, desde la perspectiva de su "creador", universal. En el fondo, el conocimiento funciona como estrategia de dominio. Para Zea, a diferencia del filósofo colombiano, el lenguaje filosófico conlleva inercias que si bien escapan a la intencionalidad del emisor, también funciona como una metodología que sirve para lograr un ejercicio crítico de los humanismos europeos y sus reproducciones latinoamericanas. Así, si bien a Latinoamérica y en general al tercer mundo les ha sido negada la posibilidad de poner en práctica los contenidos políticos y éticos de la modernidad, no quiere decir que no puedan acceder a ellos: el horizonte crítico sigue siendo el de la modernidad. La crítica a la racionalidad instrumental europea, a la forma en como los europeos instrumentaron el conocimiento, no implica que muchos de esos contenidos no sean universales, tanto como la circunstancia lo exija, aún para la sensibilidad posmoderna.

Y es desde el horizonte moderno que el filósofo mexicano reconoce que el hombre moderno-europeo, aún definiendo que todos los hombres son iguales por su razón, falta a toda ética cuando elabora estrategias discursivas que maquillan su violencia bajo el signo del humanismo. El occidental reconoció en su conflicto interior que la historia tiene sentido a partir de que su humanidad es diversa. Lo que acerca la diferencia es su capacidad racional. Asimismo, por la inherente diversidad cultural e histórica, reconoce que la historia es un movimiento dialéctico de superposiciones que buscan la satisfacción particular. Lo paradójico es que al mismo tiempo se dicte que lo natural en la historia no tanto el conflicto como el dominio resultado de éste: las sociedades se enfrentan y se superponen permitiendo un desarrollo progresivo, entendiendo de antemano que eso *otro* es también



conciencia y como tal debe ser asimilada. En este sentido la historia, dialécticamente, es un proceso continuo de dominación y liberación de la conciencia y el espíritu, donde cada entidad tiene una función que cumplir.

Pero ¿qué pasa cuando eso "otro" no puede ser reconocido como conciencia? ¿cuando la diferencia es tal que no se le concede capacidad racional? Como bien nos dice Zea, la explosión libertaria se da en el momento en que el mundo occidental se expandía sobre el resto, y para justificar dicha expansión necesitaban fundamentos que no contradijesen esos mismo principios. Así, el centro unificador de la comunicación humana sería descentrado, y la nueva fuerza diferenciadora y de comprensión, la cultura y las costumbres, vendrían a ocupar su lugar como adjetivaciones tendientes a legitimar el dominio de Occidente sobre el resto del mundo.

Regresamos entonces: los occidentales traerían así una noción que ellos mismo tuvieron que cargar por siglos: la "barbarie". Las sociedades que iban "encontrando" a su paso, tan lejanas del molde humano, quedaron taxonomizadas bajo la misma categoría en las que ellos reconocían su pasado, pero sin reconocer su capacidad de comunicar racionalmente su propia cultura. La misión de Occidente será "arrastrar" al resto del mundo a la marcha de la "verdadera" historia; arrastrarlos a la libertad donde el sufrimiento y el dolor son, por un lado, la ausencia de la misma –como vimos con Turgot- o el costo a pagar para incorporarse a la misma. A partir de la "comprensión" de la diferencia y de la diversidad cultural, inclusive de su reivindicación, ya no sólo se presenta la incógnita de cómo interpretar su existencia para encontrar la forma de acercarse a ella, sino la duda de saber siquiera si el "buen salvaje" era un sujeto racional. La duda cartesiana, que pone en entredicho la *empíria*, en este caso conduce a suspender la humanidad del *otro*, por lo menos hasta el momento en que pudiese expresar humanidad.

Las nuevas ciencias de la ilustración, como la antropología y la historia, serán "ciencias" que sirven para identificar lo que no es igual a la autoconciencia representada por el europeo. El veredicto será implacable: estos hombres, aunque similares, no son hombres plenos y no tienen verdadera historia, por lo que tampoco son conciencia. Conducirlos al verdadero camino tendrá como necesaria mediación su dominio, esclavización y explotación. Cioran define lo siguiente:

La historia desde la razón no es más que un desfile de falsos Absolutos, una sucesión de templos elevados a pretextos, un envilecimiento del espíritu ante lo improbable<sup>662</sup>.

Sin dejarnos llevar en demasía por el pirronismo de Cioran, podemos reflexionar que la historia se encuentra determinada, desde Occidente, por un *a priori* racionalista. Así, como nos dice Cioran, en cuanto nos rehusamos al carácter intercambiable de las ideas, la sangre corre. Más allá: cuando rehusamos a reconocer el carácter legítimo de *otras* historias, la cultura y la diversidad mueren. El occidental "ha podido amar a la razón hasta la perversidad"<sup>663</sup>, de tal manera que al mismo tiempo que suprime, va buscando la lógica donde la supresión tiene sentido. La historia es una certeza donde abundan las certezas; es un movimiento progresivo en la construcción del paraiso.

El ansia de llegar a ser fuente de "sucesos" actúa sobre cada uno como desorden mental o una maldición elegida. La sociedad es un infierno de salvadores.

Me basta escuchar a alguien hablar sinceramente de ideal, de provenir, de filosofía, escucharle decir "nosotros" con una inflexión de seguridad, invocar a los "otros" y sentirse su intérprete, para que lo considere mi enemigo. Veo en él un intento fallido, casi un verdugo, tan odioso como los tiranos<sup>664</sup>.

El occidental, "harto de lo sublime y de carnicerías, sueña con un aburrimiento provinciano a escala universal"<sup>665</sup>. Se ha convertido en intérprete de la historia subsumiendo lo *otro* en lo *propio*. Hablar en términos como el "nosotros" queda prohibido para el dominado; es un lugar inalcanzable, ya que el "resto" de la humanidad es tan incapaz de expresar la propiedad de lo humano, que no tiene más posibilidad que incorporarse o ser incorporado a la fuerza a un proceso que no lo considera como tal. La violencia es producto de la humanización: la tiranía se convierte en el acto heroico que destruye la "otra tiranía"; la de lo considerado natural y pagano. Occidente se desprende de la historia para ser la historia misma, haciendo de su reflejo el espejo donde todo lo que pase por enfrente tiene que repetir: "yo soy el más perfecto".

2- En el segundo capítulo intentamos revisar el concepto que elabora Zea de filósofo y de filosofía. El tema es una necesidad de actualidad: la necesidad de descentrar el concepto para abrir posibilidades a aquellos que nos dedicamos a esto, y de manera particular a

<sup>662</sup> Cioran, Émile Michel. *Adiós a la Filosofía*. Altaya, Barcelona. 1998. p. 8

<sup>663</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>664</sup> *Ibid.* p. 9.

<sup>665</sup> *Ibid.* p. 10.

aquellos cuyo tema de estudio es Latinoamérica. Como principal característica, podemos decir que la principal característica de la filosofía de Leopoldo Zea es la de ser una filosofía de la historia. Pero tal caracterización no debe ser comprendida bajo los marcos tradicionales. La de Zea es una filosofía de la historia que no puede prescindir en ningún momento de la historicidad de las ideas, que son expresiones situadas en un lugar y en un momento. En ese sentido, es cierto que en el pensamiento de Zea, como en cualquier otra filosofía de la historia, se presenta el necesario vínculo entre historia y pensamiento, pero tal vinculación no está programada bajo el *a priori* racionalista de la filosofía de la historia universal, sino por la experiencia concreta de la conciencia. Y sin duda, la temática de nuestro autor versa sobre el cómo se han ido desarrollando relaciones partiendo de la expansión occidental, lo que conlleva, inicialmente, una relación que tiene como base el dominio que se ve transformada en una situación de dependencia de América con respecto a Europa.

Desde lo que llamaron "descubrimiento" se ha colocado al americano en los márgenes de Europa. Lo que hace Leopoldo Zea, es recuperar la amplitud del término "Occidente" con la fuerte convicción de apoderarse de todo aquello que nos ha sido negado. No se trata entonces de justificar nuestra humanidad para ser reconocidos por el "centro" o de elaborar un discurso en contraposición a éste, sino recuperar nuestra humanidad. Así, la filosofía de la historia de Zea no parte solamente de la realidad dependiente, sino de la posibilidad de asimilarla teniendo como base la conciencia de tal condición. Pero tal asimilación ya no será como entidad subordinada, sino como una entidad renovada capaz de generar cultura y conocimiento. América es capaz de renovar el pensamiento; de redireccionarlo, pero no hacia la continuación de un programa universalista, sino para expresar la voz de aquellos que han sido descalificados. De esa nueva amplitud, dependerá el desarrollar un discurso propio que problematiza sobre lo que le es inmediato: su ser hombre, su cultura y su pensamiento, en relación con algo que no le es tan propio pero que de igual manera no del todo ajeno: el americano tiene que cuestionarse la forma en como ha ido construyendo su mundo y como se ha ido relacionando con él.

El discurso filosófico es, entonces, una necesidad vital para "descubrirnos" (no en cuanto "origen"). Aliado con la historia, nos permite contextualizar a América desde un marco de opinión propio. Así, la recuperación y ampliación de la filosofía nos permite revalorar el sentido de nuestra historia y nuestro quehacer actual. Para ello no hay más que recurrir al centro olvidado de lo que es la filosofía; a lo que es la filosofía fuera de su mitificación.

A pesar de su pretendida verdad universal y eterna, toda filosofía es un sistema que trata de resolver los problemas que le plantea al hombre su existencia, por lo que toda reflexión filosófica esta mediada por los procesos del pensador y que éste hace explicitos en sus sistemas aunque se atreva a tratarlos como problemas universales, noción que es cierta en medida que la filosofía trata sobre la complejidad del hombre y su realidad como totalidad. Desde esta perspectiva, la filosofía esta condicionada por lo que la realidad es: una serie de realidades que son al mismo tiempo referente y punto de partida de la creación filosófica.

El punto de partida, decíamos, es el fenómeno de la dependencia en relación con la cultura europea. Cultura que partiendo de la universalización de su circunstancia puso de manifiesto su logocentrismo y etnocentrismo regateando humanidad a las expresiones culturales de otros pueblos. Primero la de aquellos con los que tropezó y luego la de aquellos que sometió, interpretando en ambos un dejo de inferioridad e incapacidad de producir cultura propia, cuestión que por otro lado, ya con el fenómeno de la dependencia, seguiría debatiendo el propio americano dando como resultado el carácter dependiente y subordinado de su cultura. Todo aquello que sirvió al europeo para encubrir y justificar su violencia, terminó por incrustarse en lo profundo de la conciencia americana, de lo que es posible señalar uno de sus resultados: el carácter negativo de su composición cultural, que no es negativo en sí sino por la emergencia de poderes que instrumentaron la herencia colonial, tanto la ibera como la sajona, para conformar sus propias relaciones. Pero dimensionar toda creación cultural bajo un signo negativo sería un error imperdonable. Más lo sería poner tales palabras en la obra y pensamiento de Leopoldo Zea. La creatividad, el pensamiento, las filosofías y las culturas identificadas como latinoamericanas, han tenido rasgos realmente auténticos. Es posible hacer del criterio un espacio amplio para ejercer la crítica. Así, si bien es posible desentrañar los errores y defectos, también es necesario evidenciar las notables diferencias al interior de aquello que llamamos "tradición". Son esas diferencias las que hacen de Latinoamérica un espacio heterogéneo, muy a pesar de la conformación de poderes absolutistas, y muy a pesar de sus intelectuales.

Pero será desde esta situación dependiente, y en muchos casos hasta imitativa, desde la que los latinoamericanos irán tomando conciencia de la misma, y serán las propias herramientas conceptuales del dominador las que el dominado instrumentará para mostrar su capacidad de producir cultura y conocimiento, así como las limitaciones y reduccionismos del europeo para identificar a Latinoamérica bajo un signo negativo. Resulta extraño entonces identificar la filosofía de Zea dentro del universalismo

occidocentrista. Su pensamiento no reproduce la estrategia discursiva que positiva los tránsitos de la conciencia a partir de una dialéctica negativa, y en función de esto tampoco describe tal dialéctica como un camino único y seguro. Por el contrario, Zea resalta la posibilidad de construir un mundo que es por naturaleza común y que tenga como base la dialogicidad racional de los actores y no la imposición. En este sentido, la filosofía es un instrumento de diálogo. Todo queda en no olvidar que fue esa misma base conceptual la que los europeos instrumentaron para levantar prácticas políticas y culturales violentas, que terminaron por subsumir y diluir pueblos y culturas enteras.

Las culturas, no solamente las latinoamericanas, sino todas aquellas que vivieron el fenómeno colonial o que viven el fenómeno neocolonial, deberán enjuiciar las formas de conocimiento que permitieron y permiten tales violencias. Al cuestionarse sobre su propia humanidad, sobre su autenticidad y originalidad, deberán saber que éstas no dependen sino de los problemas y las soluciones que se plantean a partir de su entorno. Enjuiciar a Europa, será enjuiciar las dinámicas violentas para que no se vuelvan a repetir. En ese sentido, la cultura no deberá ser solamente reacción, sino fuente de renovación del conocimiento del cual se va a alimentar para no repetir los errores del gran sistema europeo. Tampoco se trata de desarrollar una cultura o filosofía vigilantes, pues no se puede vivir de la sospecha. En el caso de Zea, lo que se plantea, partiendo de la diversidad cultural, es alguna forma de pluralización epistemológica resultado de la relatividad de las verdades producidas desde una *plurotopía*. Y eso es conciencia que no sólo expresa una relación de dependencia, sino conciencia como saber común, entre-otros y con-otros, desde lo que se es concretamente, esto es: convivencia, participación y compromiso.

La validez de las respuestas dadas por la filosofía, estará determinada por su originalidad, que no debe entenderse como el *a priori* racional que las define, sino por el ámbito del cual surgen. En ese sentido, esforzarse en demostrar que por dependientes y en tanto cierta inautenticidad no se ha desarrollado cultura y filosofía en Latinoamérica, parece cansado. Aún estos síntomas son producto de un esfuerzo que de no haberse dado, sería un indicio real y verdadero de tal negación, así como de la certeza de la incapacidad del latinoamericano para entender su significado o preocuparse por desarrollar dichos temas. En ese sentido, la filosofía y la cultura en Latinoamérica son tan originales como otras.

El planteamiento principal del segundo capítulo no sólo versa sobre la autenticidad o la originalidad de la filosofía latinoamericana, sino sobre su renovación conceptual. La crítica

al gran sistema occidental no implica su negación, sino la renovación de sus sentidos. Esto sólo puede significar que debemos hacer de la filosofía un espacio de argumentación extensivo -no algo que va alcanzando o dejando atrás al resto de la humanidad- producto de la capacidad dialógica que fue negada al mismo *logos*. Hacer extensiva la filosofía, que sin lugar a dudas es una producción cultural, debe ser resultado de la recuperación de la capacidad dialógica que le es inherente. Tanto la filosofía como la cultura, si no tienen como base la capacidad comunicativa de los individuos y las sociedades que las producen, conducirán a los excesos antes vistos: la dominación de un hombre sobre otro; una visión del mundo y de la vida por encima de otras que pierden validez frente al paradigma universal.

La filosofía tiene que recuperar las diferencias de las que se compone. Lo contrario es una autonegación que no es observable en su anulación teórica, sino en la realidad social y cultural. Debe ser la diferencia el punto de partida del filosofar, dado que la igualdad tendrá como sustento el respeto por la diferencia. No se trata de eliminar el conflicto, sino de sostenerlo o matizarlo en el diálogo, de tal manera que el discurso magistral, homogeneizador, dará paso a la pluralidad de voces y por lo tanto de culturas. Es ésta la propuesta de Zea, la del multiculturalismo como forma de hacer filosofía; una filosofía, o filosofías, que tienen como base la observación de su entorno, el reconocimiento y el respeto por otros.

De hecho, la misma obra de Zea, su filosofar, su pensar, no puede ser producto sino de un íntimo diálogo con su entorno. Zea revaloriza la labor filosófica y la identifica con un quehacer de carácter dialógico, problematizador de los supuestos de su propio discurso como de cualquier otro. Más allá: recuperar la filosofía de Zea, es recuperar al hombre como fuente de creación del discurso y no solamente como el que accede a él, de ahí la legitimidad de problematizar en torno a la relatividad e historicidad del conocimiento.

Ese es el motivo de resaltar el carácter antropológico del pensamiento de Zea, pues tiene como principal motivo el hombre; es el hombre lo que posibilita el filosofar, no solamente como condición, sino como preocupación. No se trata de filosofar por filosofar, aunque en ello se dé la auténtica filosofía: en el fondo siempre está el ser humano. Muy a pesar del lugar "elevado" donde se ha situado a la filosofía, toda ella se da en un determinado contexto, porque la fuente de reflexión es lo que el hombre vive, ese hombre que busca desarrollar soluciones que le permitan vivir mejor, a lo que el filósofo como hombre no

puede escapar. Por eso hay que **desacralizar** tanto al filósofo como a la filosofía: éste no es sino un hombre sin más, y ésta no es sino producto de ese hombre.

Zea, desde los principios de su labor, ya venía insistiendo en la necesidad de renovar el espíritu filosófico. Conceptos como **universalidad** y **trascendencia** no quedan exentos de ser evaluados rompiendo así con **presupuestos** que parecían ser intocables en su interior. Las verdades y soluciones propuestas por la filosofía no pueden ser ni trascendentes ni universales en su sentido tradicional. Son, más bien, supuestos que tienen un origen y que pueden ser trascendentes y universales por la forma en como son comunicadas, lo que lleva implícita la idea de que no son verdades válidas para todo hombre y toda época, y que su universalidad y trascendencia **competen** a aquellos que así lo deciden.

Desde entonces, Zea exigía reconocer la diversidad humana, no en abstracto, sino en la complejidad concreta, y, subsecuentemente, exigía reconocer el derecho al discurso de toda entidad cultural. En sí, la filosofía parte de un principio dialógico que reconoce la diferencia, no como punto de negación, como lo hizo la cultura europea, sino como punto de arranque para ahora sí establecer principios de igualdad. Como muy bien dice Gómez Martínez, esto permite a Zea superar "el dilema posmoderno que al descubrir la diferencia se pierde en ella incapaz de articular un discurso dialógico". En este sentido no se trata de asignarle al americano el papel de nuevo sujeto trascendente y creador de nuevos paradigmas. Por el contrario, el americano debe asumir la posición racional y dialógica interior, y que la conciencia de ello le ayude a dialogar con aquello que es distinto, reconociendo que Latinoamérica es esencialmente diversa, parte de un mundo y una historia igualmente diversas.

El primer paso, en el programa de Zea, consiste en rastrear las fuentes de sumisión de un amplio sector de la humanidad, y de ahí buscar la superación del modelo tradicional de filosofía. Y encuentra esa superación al interior de la propia filosofía. Descubre, a través del complejo estudio de las ideas, que éstas son producto de una necesidad y como tal no pueden ser negadas bajo los paradigmas absolutos del razonamiento filosófico tradicional. Simplemente reconoce que el filosofar es, como misma la cultura, diverso, y que la universalización de la filosofía no se puede conseguir bajo la imposición y el dominio. Ningún discurso liberador puede ser tal, si parte de un principio donde solamente un paradigma de humanidad es su referente. Lo único que puede ser universal es hacer del ser humano, en su complejidad, el centro de reflexión.

Así, afirmar la cultura y la filosofía latinoamericanas no tiene por motivo sugerir el surgimiento de una nueva raza cultural y filosófica. Por el contrario, éstas se afirman en el mismo problematizar. Asimismo, no se trata de recentrar al filósofo, sino situarlo en su verdadera condición. De esta manera, una filosofía sin más, sólo puede ser producto de un hombre sin más. El filósofo no es ninguna entidad mesiánica que busca establecer un *ethos* definido desde el cual partir, porque ese *ethos* lo encuentra en el diálogo con su entorno social e histórico, que está definido por su relatividad crono-topológica.

No es imposible entonces que el filósofo y la filosofía cedan a la tentación teológica. Lo que es cierto es que deben atreverse a poner en tela de juicio esos presupuestos, aunque también deben atreverse a recuperar los contenidos políticos y éticos de su quehacer. Lo otro, solamente juzgarlos, sería pecar por omisión, y en ese momento sería mejor dejar de hacer filosofía.

3- Recuperar América es recuperar los sentidos de su historia; rescatarla del "síndrome" del oficialismo occidental que habla de su inexistencia, que de no ser por la mediación del conflicto generado a partir de su "descubrimiento" y conquista, lo que es medianamente verdad: América ha vivido la violencia occidental, pero no porque sea un espacio vacío o inmóvil ni por su "inocencia". América ha sido experiencia para los hombres que han querido "formarla", inclusive la de aquellos que han fracasado en el intento. América es la historia "hecha" de lado, pero que vive una memoria a pesar de lo que dice la historia oficial.

Así, las sociedades latinoamericanas han vivido un doble proceso trágico. Parte de éste, es eso que la historia oficial ha llamado "encuentro de dos mundos", legitimando la violencia como medio necesario para la conformación de una sociedad universal. Otro es el proceso interno: la representación propia con respecto a lo *sido* y lo *posible* que nos haga distintos de lo que somos. Este proceso ha sido en cierta medida la violencia de la imposición de representaciones que tienen por origen los intereses de clase de los actores políticos que, a su vez, son los mismos que instrumentan ideas para lograr tales propósitos.

La historia oficial, nos relata una "composición" positiva de la conciencia latinoamericana, es decir, la formada a partir de la conciencia de sus grupos sociales, pero que responde a factores identitarios impositivos. La conciencia sobre continuos estados de dependencia parecen caracterizar el impulso liberador de las sociedades latinoamericanas. En oposición



a esto, Zea representa el conflicto de eso que ha llamado conciencia americana y sus fracasos, producto de la subordinación voluntaria a esquemas que tendían a incrustar a América en el desarrollo histórico. Dicha conciencia, marginal, es en todo caso una "falsa conciencia", aunque no hay duda de que forma parte del desarrollo histórico e intelectual. La recuperación de la circunstancia, para poner un ejemplo, desde la inteligencia criolla, opera en un sentido de continuación de la negatividad en cuanto su propósito es la desvinculación o recuperación total del pasado como fuente generadora de una identidad positiva.

Sin embargo, lo que está dado no puede dejar de verse, de lo contrario no existe algún aprendizaje. Zea retoma las expresiones de la inteligencia criolla como expresiones reales, producto de circunstancias y problematizaciones igualmente reales. Pero esto no conduce ni directa o indirectamente a someter el pensamiento de Zea a los códigos positivistas que explican tránsitos afirmativos y "coherentes" de la conciencia. Nuestro autor, a diferencia de lo que opinan sus críticos, historiza y reconstruye el abandono de la historia por parte del criollismo, deconstruye la historia a través de los textos, así como las ideas que terminaron por impulsar políticas que transitaron negativamente. Zea sostiene, al igual que Castro-Gómez, que en América es complicado separar las prácticas del conocimiento de las prácticas políticas. En este sentido, deconstruir las prácticas del conocimiento es ejercitar la crítica hacia aquellos proyectos que se han levantado sobre una falsa conciencia, que han legitimado la violencia interna y que han continuado con el ejercicio de la violencia eurocéntrica.

Lo que parece no satisfacer las exigencias de Castro-Gómez, que le permite hacer una conexión entre el pensamiento de Zea y las gramáticas modernas, es su metodología. Heredero de la genealogía nietzscheana a través de Foucault, Castro-Gómez bien parece valerse del principio que el historicismo es una especie de "historia de las ideologías", o la historia de los poderes que se han constituido como fuerzas hegemónicas. En este sentido, la relación propuesta por Foucault, saber-poder-verdad, parece ser una caracterización inevitable de la tradición latinoamericana, y que el historicismo de Zea institucionaliza a través de la "historia de las ideas" y la "filosofía de la historia". Según esta apreciación, la historia de las ideas y la filosofía de la historias representan el olvido de la "historia efectiva", la de los hombres comunes de la "ciudad real" subordinados a la "ciudad letrada". La palabra escrita, que representa el mundo, oculta las voces de aquellos que no pueden

leería. El intelectual se convierte en Ariel, en sujeto creador de la identidad apartado del resto de la sociedad, que legisla sobre ella.

Sin embargo, cuando Castro-Gómez emprende la crítica a la constitución de la letra como actor político y jurídico, parece hacer una lectura *fast track* del historicismo que no le permite observar que esta misma crítica está presente tanto en Ortega y Gaos como en Leopoldo Zea. Conceptos como el de "historia efectiva" los encontramos presentes en la crítica de Ortega a Hegel, en la recuperación de tal crítica por parte de Gaos, e indirectamente, porque el concepto no se lee como tal, en la obra de Leopoldo Zea. La crítica al macrorrelato occidental no viene de la tradición "latinoamericanista", sino de reconocer que el ejercicio del conocimiento y la política occidentales conllevan claros tintes imperiales que observa muy bien el historicismo iberoamericano. Así, si como dijimos en Zea el concepto no se encuentra como tal, es posible rastrearlo a través de su obra: desde su crítica de la tradición logocéntrica tanto ibérica como occidental, que muestran una gran ignorancia y confusión sobre la realidad americana, hasta los elementos de los pensadores americanos que huyendo de su realidad, terminaron por oscurecerla.

Pero aquí nos enfrentamos al olvido posmoderno, cosa que no ocurre en la obra de Zea: este último no se olvida de que el ensayo latinoamericano funcionó, desde finales del siglo XVI hasta XIX y XX, como forma de contrarrestar el veredicto europeo. Los americanos no podían hacer caso omiso de las representaciones hechas desde Europa sobre América. Sin hacer la crítica de lado, Zea observa esa "extraña" necesidad del americano de hacer evidente su oscurecida humanidad. Esta situación conlleva, sin duda, a expresar política y culturalmente la humanidad de América, cosa que Zea "relata" tanto desde la perspectiva histórica como la filosófica. Para Castro-Gómez es esta conformación del pensamiento, con consignas claramente políticas, lo que en primer lugar llevó a la subordinación de la realidad por parte de la letra, y en segundo lugar a no lograr un pensamiento desvinculado de la política y que por ende es un pensamiento ideologizado.

Zea, a través de sus textos, observa que dado el momento histórico y de sumisión, el discurso filosófico está fuertemente ideologizado; sucedía antes y sucede ahora, porque la condición sigue siendo de dependencia. Responder a la violencia se presenta como una necesidad, y Zea plantea que ese es el signo positivo de la tradición latinoamericana. Pero esto no evita que nuestro autor critique la propuesta proyectiva de grupos sociales y de intelectuales que someten la historia al olvido. Voltear a lo propio debe ser un paso

necesario para terminar con las prácticas discursivas y políticas violentas. Ahora estamos en posibilidad de lograr un pensamiento sistemático que atienda a los diferentes elementos de los que se compone. Pero aún hoy, ese pensamiento, desde la antropología, la literatura, la historia, la sociología, la filosofía, la economía y la ciencia propiamente dicha, conlleva trasfondos políticos: lograr la independencia política, económica, cultural y mental de nuestra región, y no podremos llegar a ella sin explicar los tránsitos de eso que conocemos como Latinoamérica. Debemos reconocer que aún hoy, seguimos respondiendo a las violencias imperiales y a sus reproducciones internas, lo que sólo muestra la complejidad de tal trabajo.

Con respecto a esto último, Zea nos plantea cómo el intelectual se ha convertido en sujeto comunicante de ciertas ideologías que ocultan la historia y con ello a las voces de aquellos que no tienen el poder de comunicar "su palabra": el español ha querido rescatar todo lo que era propio frente a un Occidente creciente, y en su rescate ocultó al americano. El occidental quiso deshacerse de todo lo que sea identificado como barbarie, el criollo todo lo que fuese mestizo o indígena y el mestizo todo lo que sea indígena e incluso a sí mismo, todo con tal de deshacerse de un pasado para hacerse de un futuro extraño. En el fondo sólo han quedado los cuerpos deshechos de las sociedades que han sido tomadas por sacrificables.

Asumir esas historias, tomarlas en cuenta, hacer del hábitat un espacio vital y dialógico, puede ayudar a recobrar la diversidad en lugar de sacrificarla para lograr una identidad cerrada. Es por eso que Zea intenta comprender, a través de los ensayos de esos guerreros-intelectuales, cómo se ha representado la historia, cómo se han presentado las ligas entre el conocimiento y la institución de poderes y cómo puede hacerse para no repetir esa historia. Así, lo que denomina como proyecto asuntivo no queda inscrito en un solo momento, sino que es una labor permanente para las sociedades latinoamericanas. Sociedades que tienen como factor común una sucesión de estados de dependencia que representan la tragedia de sus historias. Inclusive el concepto de "generación" puede tener esta ascendencia negativa. El conflicto generacional bien puede ser sinónimo de crisis de proyectos, y no saltos sincronizados subsecuentes de superación dialéctica. En realidad no parece haber una propuesta en la obra de Zea que maneje este concepto de "generación". En todo caso, se habla de grupos de intelectuales, sociales y políticos en conflicto en un mismo espacio y tiempo. El carácter de tal concepto parece ser metodológico, como lo muestro en cuarto capítulo de éste trabajo, bajo un horizonte ortegiano.

En este mismo sentido, el concepto de "generación" no plantea la conformación de una conciencia positiva. La incapacidad de dialogar en la diversidad deviene de esa urgencia de eliminar lo *otro* opuesto. La aspiración de las primeras generaciones posindependentistas está marcada por su inclinación a ser continuación de la cultura moderna (francesa, alemana y británica) o bien de la cultura ibera, y por lo tanto herederas de su violencia. El concepto de generación, si bien describe una forma de conciencia, ésta es la de ser una entidad marginal y dependiente superable sólo mediante la asimilación total de Occidente. La propuesta de Zea es que esta conciencia sólo es un primer paso hacia la liberación, y superar la conciencia marginal se presenta como una necesidad de superar las propias inercias de dicha conciencia. Liberarse conforme los patrones moderno-europeos, es en realidad continuar bajo la misma dinámica dependiente, pues la misma Europa moderna no permitiría la igualdad con un mundo que ha descrito como atrasado. Esta conciencia marginal, esta falsa conciencia, signo de unidad latinoamericana, es lo que debe romperse. "Ser Occidente" es posible sólo si se construye "otro Occidente", es decir, donde lo propio no sea motivo de barbarización y la humanidad del otro no quede reducida por su diferencia.

Parece simple que la respuesta final para tal condición sea la vuelta al sí mismo, a la experiencia concreta de esas sociedades. Parece absurdo que no se le haya ocurrido a nadie tal cosa. Sin embargo resulta no ser así: recuperar los ensayos y a los hombres que los producen, es recuperar esa "indisciplinada" sistematicidad que intenta recuperar el momento en que se vive. No es recuperar grandes sistemas filosóficos y a los hombres ideales que los desarrollan, sino la discusión contextualizada de hombres que al mismo tiempo que pensaban sobre su realidad, actuaban para transformarla. La transformación de la circunstancia ha sido la eterna discusión de los latinoamericanos, aunque ello involucró cambiar un estado de dependencia a otro. Por eso, a diferencia de los grandes sistemas filosóficos europeos, hacer historia de las ideas y filosofía de la historia en y sobre América, es recuperar el ensayo como discusión filosófica y política, y a los hombres como personajes históricos y no sólo como letrados. En función de eso, la historia de las ideas y la filosofía de la historia recuperan la historicidad y no solamente las ideologías.

4- "Como hijo de la modernidad que soy, rechazarla implicaría aceptarla ya fervientemente"<sup>686</sup>. Estas palabras que bien expresan una contradicción, podrían haber sido

<sup>686</sup> Mendieta, Eduardo. *op. cit.* p. 163.

enunciadas por Zea: ¿Cómo rechazar el espacio donde Latinoamérica ha encontrado contenidos positivos? ¿Cómo acceder a ellos sin continuar con los mecanismos exclusivistas impuestos? ¿Cómo aceptarlos totalmente cuando han sido estos contenidos los medios para imponer una subordinación? Ser hijo de la modernidad y rechazarla es una contradicción, como sucede en la sensibilidad posmoderna. Pero ser hijo no deseado de la modernidad y aceptarla parece ser una total incongruencia. Para estos hijos de la modernidad, los latinoamericanos, desde la perspectiva negativa, el problema parece ser el aceptarla sin mediación crítica alguna. Aceptarla totalmente es ya una negación, en un sentido inverso al cita de Mendieta. En este caso, tal vez, la solución vendría de no asumir una paternidad marcada por el inmediatez: ni rechazar ni asumir totalmente las gramáticas de las filosofías modernas.

Por otro lado, atendiendo a esta noción de "gramáticas" y "filosofías modernas" en plural, ya nos plantea otras dimensiones que Castro-Gómez no observa: no podemos hablar de una gramática, aunque exista un cierto lenguaje común a todas las filosofías. Hablar de gramáticas es aceptar un topos plural sobre el cual se entretejen una serie de pensamientos que por contenidos éticos comunes no son necesariamente iguales. Zea representa un pensamiento moderno, enunciado desde Latinoamérica y, por eso mismo, crítico del desarrollo del discurso que él mismo ha llamado "magistral". Rebasar Occidente, implica transitar del ejercicio de la violencia colonial al ejercicio solidario entre naciones y grupos sociales que fueron negados y excluidos tanto de la historia como del pensamiento. En este sentido, a la luz de la lectura de los textos de Zea, es inevitable reconocer que su pensamiento conlleva una serie de juicios sobre el proceso de occidentalización y sobre la modernidad europea, a pesar de que en esta última encuentra los mecanismos de autenticación de Latinoamérica.

Walter Mignolo, en su texto "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina"<sup>667</sup>, hace énfasis en la necesidad de no adoptar en general los presupuestos de las teorías poscoloniales para analizar la condición de Latinoamérica (crítica que es por demás importante en cuanto es el horizonte de las teorías poscoloniales donde Castro-Gómez encuentra buena parte de su sustento teórico). Según Mignolo, aunque la categoría "colonialismo" expresa una condición común de lo que conocemos hoy como tercer mundo, el "pos" expresa la conformación del expansionismo occidental, producto de la caída del

<sup>667</sup> En Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*.

imperio ibero y el surgimiento del colonialismo francés y británico. En todo caso, el "poscolonialismo" surge como respuesta de la ex-colonias británicas, mientras que el "posoccidentalismo" vendría a ser el *locus* gramatical natural para América Latina, en función de que a finales del siglo XIX, con el entrecruce de los poderes imperiales, este neocolonialismo se pensó más en función de la expansión occidental que en lo que conocemos propiamente como colonialismo.

Mi planteamiento, en cuanto una "crítica de la razón occidental", que en tiempos de auge del pensamiento de Zea no estaba encuadrada bajo un marco conceptual deconstructivo, es que el posoccidentalismo, como ese trayecto crítico de la racionalidad occidentalista, está muy bien expresada en la obra de Leopoldo Zea. Para empezar, su marco categorial está íntimamente relacionado con la construcción de Occidente desde la creatividad europea que ciertamente lleva prácticas políticas y culturales negativas. En este caso, la imaginación moderna-europea es el espacio epistemológico que Occidente instrumenta para ejercer sus políticas imperiales. Pero la crítica a la modernidad europea consiste más bien en la instrumentación de sus contenidos que en la modernidad en sí. La crítica a Occidente rebasa esta primera crítica al instrumental epistemológico y se dirige tanto a la conceptualización del mundo como al propio sentido y significado de la expansión occidental. Sin embargo, es Occidente el espacio común de desarrollo histórico, político, social y cultural. En el caso de Latinoamérica ese fue su referente, y esto es así porque está atravesada por un mestizaje racial y cultural bastante más complejo de lo que parece y que no puede dejarse de lado. Así, los latinoamericanos, desde el paradigma moderno, intentaron sumarse a la historia universal aunque en ello les fuese su autonomía, y en ese nivel la crítica a la modernidad es también la crítica a su instrumentación por parte de los grupos sociales y culturales latinoamericanos.

Para Mignolo y Retamar, la experiencia caribeña, sobre todo la experiencia de la experiencia cubana, les funciona para la reconceptualización del anticolonialismo. La transición de un Occidente europeo a uno extraterritorial se presenta con la emergencia de los EU como imperio económico, político y militar. Esto conlleva una serie de estrategias desde Latinoamérica para ejercer presión contra el neocolonialismo norteamericano, siendo el Caribe el primer espacio de apropiación del ejercicio neocolonial y por ende la primera respuesta teórica y práctica contra éste. Para Zea, al igual que Mignolo y Retamar, personajes como Martí y todo aquel pensamiento que ya pensaba en el "gran hermano" del norte como la nueva amenaza, implican un reacomodo conceptual que ya no sólo

comprende la crítica a la modernidad europea, sino la necesidad de superar la dinámica occidentalista y sus formas expresivas violentas. Para Zea, al igual que Mignolo y Retamar, el "anti" debe ser sustituido por una especie de "trans", un "ir más allá" de la violencia occidental, dentro del mismo Occidente.

De esta manera, Mignolo, en el texto citado, medita sobre el recorrido de la categoría posoccidentalismo, que va desde lo que llama el antioccidentalismo criollo y que llega hasta el registro de "Nuestra América" de José Martí. Sin embargo, el tránsito real del antioccidentalismo al posoccidentalismo, Mignolo lo encuentra en el pensador cubano Roberto Fernández Retamar, quien mediando el pensamiento martiano con el marco categorial marxista, encuentra en el posoccidentalismo una forma de rebasar la violencia engendrada en el movimiento civilizador. La experiencia caribeña, compuesta de un evidente esclavismo distinto a la experiencia americana continental, y que a finales del siglo XIX avisaba sobre nuevas formas imperiales, conducen a revalorar tal experiencia para trascender "las represiones forjadas y surgidas de las expansiones coloniales, justificadas en los ideales del renacimiento (cristianización), de la ilustración (civilización) o de la modernidad (tecnología y consumismo)"<sup>668</sup>.

Así, si bien Mignolo deshecha las mediaciones marxistas que hacen pensar a Retamar en una ideología "no occidental del proletariado", recupera el sentido de reivindicación étnica caribeña que plantea una ruptura con el relato histórico de conformación identitaria. Sin embargo, no se puede dejar de atender y recuperar dentro de la conformación de una teoría posoccidental lo que se conoce como tradición: las tres etapas de independencia –la haitiana, la de los países iberoamericanos y la cubana– como puentes de conformación de una proyección posoccidental. Las primeras dos etapas se caracterizan por la emancipación del colonialismo territorial, y la tercera está caracterizada por el reacomodo de políticas imperiales dado el ascenso de Norteamérica como potencia hegemónica continental, y todas representan una perspectiva negativa del proceso de occidentalización, caracterizadas por su antioccidentalismo, pero que a la luz del análisis pueden ser retomadas en la conformación de una perspectiva posoccidental que, según Mignolo, Retamar inaugura.

---

<sup>668</sup> *Ibid* p. 37.

Mignolo continúa su texto dirigiéndolo a la construcción de los grandes relatos producto de la inteligencia colonial. La crítica se enfoca a tres formas discursivas occidentalistas tendientes a legitimar la subordinación de la geografía y la humanidad americanas: el macrorrelato hispánico, que tiene como base la anexión y conversión de los indios, el macrorrelato civilizatorio, que considera a América un espacio primitivo, y el macrorrelato progresista que tiene como base el fenómeno de la construcción de una identidad planetaria a partir del imaginario europeo. En todas estas representaciones se construye una *mismidad* positiva que conlleva el proceso de occidentalización, y una *otredad* negativa que se presenta como disoluble con el arribo de la *mismidad*.

Así, la modernidad como fenómeno expansivo occidental, encuentra una respuesta en la imaginación latinoamericana, en Latinoamérica como lugar de enunciación, que es y fue un "espacio donde se gestó un pensar al margen de las disciplinas". A diferencia de lo que opina Castro-Gómez, es en esta creatividad desde Latinoamérica (partimos de la recuperación que hace Retamar de ella) donde se comenzó a forjar un pensamiento crítico "producto de las historias locales". En este sentido, el posoccidentalismo, caracterizado como un "trans", es un "ir más allá [...] como un trascender tales categorías [geoculturales, pues el occidentalismo no tiene fronteras geográficas o legales] manteniendo las de la epistemología moderna, y trascenderlas en la integración de lo que esas mismas categorías negaron. La incorporación de la negación en lo que la categoría afirma, es al mismo tiempo su superación"<sup>669</sup>. En ese sentido, puedo pensar que aún categorías como "Nuestra América", que se piensa habla de todo y nada al mismo tiempo, pueden ser relativas a una expresión temporal, que reconoce la circunstancia que se *habita*: la de la reconfiguración de políticas imperiales y las estrategias que la enfrentan. "Nuestra América" es el *locus* de enunciación desde el cual se proclama un discurso propio y el derecho a ejercerlo, y bien puede darse en función de su diversidad, su historia y su trascendencia como alianza contraimperial y posoccidental.

Haciendo un paréntesis, me gustaría recuperar el concepto de "transmodernidad" propuesto por Eduardo Mendieta. Según Mendieta, tanto la modernidad como la posmodernidad son, respectivamente, una secularización del cronograma cristiano, y una cronotología negativa de la modernidad, es decir, una secularización de la concepción cristiana del tiempo y el espacio, donde la historia se va develando providencialmente dotando al mundo

---

<sup>669</sup> *Ibid.* p. 48.



de su humanidad, y donde la proclama del "fin de la historia" conlleva a cerrar las puertas a otros pueblos a "nombrar su propia historia y de articular su propio discurso reflexivo"<sup>670</sup>. La perspectiva "transmoderna" (poscolonial) conlleva no sólo la denuncia de los discursos imperiales, sino que reivindica la pertenencia de teóricos a localidades periféricas.

Estos presupuestos, posoccidentalismo y transmodernidad, si bien semánticamente son nuevos, no lo son sus trasfondos. En todo caso parecen resemantizaciones de una crítica conformada históricamente desde Latinoamérica frente los grandes relatos occidentalistas. Rebasar Occidente desde el mismo es una propuesta lanzada ya a lo largo de la obra de Zea. Una de las diferencias es el espacio desde el cual enuncian sus discursos Mignolo y Mendieta: estos hablan desde un hecho dado, por supuesto, desde la globalización del capital que ha trastocado muchos de los valores tradicionales y que obligan a pensar desde un tiempo y un espacio distintos. Posoccidentalismo y Transmodernidad son categorías lanzadas como superación de un proyecto, el moderno, y de una democracia apoyada en un capitalismo sin fronteras, pero ambas propuestas teóricas no pueden dejar de lado, por lo menos completamente, la modernidad como marco de producción de conocimientos desde el cual también se presentan sus soluciones. El posoccidentalismo pretende "ir más allá" de Occidente a partir de Occidente mismo, lo que permite reivindicar la localidad que lo produce. La transmodernidad supone que inclusive la posmodernidad tiene su origen en la secularización negativa de la modernidad, que legitima las políticas coloniales (modernidad) a partir de negar la posibilidad de pensar en la reivindicación de la localidad y nombrar su propia historia en medida que "la historia, el hombre y la metafísica están finiquitados"<sup>671</sup>.

Para todos estos casos, sigue siendo la *letra* el espacio de reflexión y reivindicación. El intelectual, que habita un espacio con otros igualmente hombres, piensa en función de solucionar los problemas que le aquejan. Si las epistemologías se han superpuesto a la realidad, esto no restringe la posibilidad de historizarlas y así plantar sus desarrollos. De hecho, la propuesta teórica de Zea enfocada desde el historicismo, plantea la posibilidad de nuevas formas de comunicación necesarias dado ya el hecho de la mundialización de un proyecto que ancló profundamente en la conciencia latinoamericana.

El trayecto que hacen Retamar y Mignolo para lograr la emergencia de un posoccidentalismo, es prácticamente el mismo trayecto que hace Leopoldo Zea para arribar

---

<sup>670</sup> Mendieta. *op. cit.* p. 159.

<sup>671</sup> *Ibid.* p. 159

a lo que llama "proyecto asuntivo". Zea, por ejemplo, de igual manera que lo hace Castro-Gómez en la primera parte de *La filosofía de los calibanes*, emprende la misión, deconstructiva, de encontrar la génesis de categorías como bárbaro o salvaje bajo las cuales se adjetivó a América y se construyó el significado de la *otredad* negativa. En ese sentido, el trabajo de Mignolo, que recupera los tres movimientos de expansión colonial y las epistemologías que legitimaron su desarrollo, es un presupuesto instrumentado por Zea para demostrar que el conocimiento moderno-europeo está penetrado por ideologías coloniales.

Zea, yendo más allá, sigue un camino distinto, similar al de Retamar, descifrando las herencias de las epistemologías occidentalistas al interior de Latinoamérica. El conflicto entre proyectos de lo que Mignolo llama el "criollismo antioccidentalista", como esa necesidad de "responder" sobre su propia humanidad, no queda caracterizado sólo por sus formas discursivas anticolonialistas que instrumentan los contenidos teóricos de la modernidad, sino como legitimaciones de las nuevas formas imperiales que se gestaron a lo largo del siglo XIX y que se observan con fuerza a finales del mismo siglo: la necesidad de "zafarse" de una forma de dominación, conducía inevitablemente a otra porque no se pensaba en términos de su superación dialéctica. La idea central es que los proyectos latinoamericanos, negando lo que les hacía ser diferentes, su propia historia, pretendieron sumarse a la historia, a esa *mismidad* occidentalista de la que habla Mignolo.

A partir de lo que Zea llama "proyecto asuntivo", se da cuenta de estos tránsitos en busca de permanecer como entidades culturales, diversas, frente al constante acomodo de las fuerzas imperiales, pero que además ofrecen "hablar" desde Latinoamérica, y no desde el "panóptico" occidental. En ese sentido, en una labor de autorreconocimiento, no queda prohibido hablar de propiedad y pertenencia, siempre y cuando éstas no se presenten como prácticas culturales unidimensionales y por tanto violentas. En ese sentido, el lugar desde el cual enuncian su discurso tanto Mignolo y Mendieta, como Zea, es el de un mundo inevitablemente comunicado por la violencia occidental, anclado en epistemologías coloniales y neocoloniales, pero que pueden ser superadas desde sus mismos contenidos. El hecho de haber sido integrados por fuerza a la *mismidad* histórica, pretendiendo hacer de América el reflejo o el sueño europeo, nos dice que es esta integración lo que por lógica permite su superación. Zea no reivindica la barbarie, sino plantea su superación negándola en un proceso de toma conciencia, generando un nuevo espacio de reflexión e interlocución que mantiene y trasciende el concepto moderno de razón. En ese sentido, la tesis central

del pensamiento de Zea es coincidente con el concepto de posoccidentalismo, mucho más que con el desarrollo de un latinoamericanismo antimoderno (categoría fundada desde los estudios de área y los estudios culturales en la academia norteamericana, instrumentada para criticar los presupuestos de los intelectuales que todavía habitan y hablan desde Latinoamérica. El latinoamericanismo que no hace referencia al lugar de enunciación, no es un concepto de los estudiosos de Latinoamérica, sino una confusión de los académicos latinoamericanos que hablando desde las "zonas de contacto" emprenden la labor de construir otro universalismo y otro humanismo basados en su propia experiencia vital).

Sin embargo esto no puede funcionar sin una crítica aguda de la discursividad desde Latinoamérica, que aunque forma parte de esa "conciencia trágica", colaboró con la institucionalización del conocimiento que legislaba sobre la realidad legitimando praxis políticas que la oscurecían. La labor (re)deconstructiva de Zea lee en reversa, partiendo de la condición que le era actual, para explicar el por qué América ha proseguido bajo el signo de la dependencia, pero que brinda perspectivas que colaboren en la institucionalización de proyectos que están fundados en la dialogicidad racional y no en la negación de lo *otro* como instrumento de síntesis dialéctica. La crítica en tiempos actuales, se mueve en un círculo eminentemente moderno. Como hijos de la modernidad, esta no puede funcionar de un solo lado, y el ejercicio de ésta no es privativo de una sola expresión. Ir más allá de Occidente significa hacer del mismo un espacio de cohabitación, es decir, hacer "otro Occidente" donde prive el diálogo y la diferencia.



### Bibliografía

1. Alfaro López, Héctor Guillermo. *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. CCyDEL-UNAM. México; 1992.
2. Aristóteles. *La política*. Espasa-Calpe. México, 1984.
3. Berlín, Isaiah. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. F.C.E. México; 1986.
4. Casas, Bartolomé de las. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. F.C.E. México, 1975.
5. Cassirer, Ernest. *Filosofía de la ilustración*. F.C.E. México; 2000.
6. Castro-Gómez, Santiago. *La filosofía de los calibanes. Construcciones discursivas de la barbarie en la filosofía latinoamericana*. Inédito
7. Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill. Barcelona; 1996.
8. Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coordinadores). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa-USF. México; 1998.
9. Cerutti, Horacio. "Utopía y América Latina". En Varios. *La utopía en América*. CECyDEL-UNAM. México, 1991.
10. Cioran, Émile Michel. *Adiós a la Filosofía*. Altaya, Barcelona. 1998.
11. Clavijero, Francisco Xavier. *La cultura de los mexicanos*. Planeta-Conaculta. México; 2002.
12. Duchet, Michele. *Antropología e historia en el siglo de las luces*. Siglo XXI. México; 1984.
13. Fernández Retamar, Roberto. *Calibán*. Diógenes. México; 1971.
14. Fernet Betancourt, Raúl. *Estudios de filosofías latinoamericana*. CCyDEL-UNAM. México; 1992.
15. Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI. 1968.
16. Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos. Valencia, 1997.
17. Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. FCE. México, 1972.
18. Gaos, José. "Pensamiento en lengua española". En *Obras completas*. Tomo VI. UNAM. México; 1990.
19. Gaos, José. "De Husserl, Heidegger y Ortega". En *Obras completas*. Tomo X. UNAM. México; 1999.
20. Gaos, José. "Filosofía de la historia e historia de la filosofía". En *Obras completas*. Tomo VII. UNAM. México; 1987.

21. García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. EDESA. México. 2001
22. Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. F.C.E. México; 1993.
23. Gómez Martínez, José Luis. *Leopoldo Zea (1912-)*. Ediciones del Orto. Madrid, 1997.
24. Gómez Martínez, José Luis. *Pensamiento de la liberación. La proyección de Ortega en Iberoamérica*. EGE. Madrid, 1995.
25. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Alianza. Madrid; 1986.
26. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. F.C.E. México, 1987.
27. Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Porrúa. México, 1997.
28. Kunh, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE. México. 1971.
29. Lizcano, Francisco. *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1986.
30. López Díaz, Pedro. *Una filosofía para la libertad. La filosofía de Leopoldo Zea*. Costa-Amic ediciones. México, 1989.
31. Magallón, Mario. "Filosofía y utopía en América Latina". En Varios. *La utopía en América*. CECyDEL-UNAM. México, 1991.
32. Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza. Madrid, 2001.
33. Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto del partido comunista*. Moscú. Progreso, 1969
34. Medin, Tzvi. *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*. UNAM. México, 1992.
35. Medin, Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. FCE-UNAM. México, 1998.
36. Meyer, Alicia. "La utopía protestante en América". En Varios. *La utopía en América*. CECyDEL-UNAM. México, 1991.
37. Miró Quezada, Francisco. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. FCE. 1981.
38. Ortega y Gasset. *Historia como sistema*. Espasa-Calpe. Madrid; 1971.
39. Ortega y Gasset. *Origen y epílogo de la filosofía*. Espasa-Calpe. Madrid; 1980.
40. Ortega y Gasset. *El espectador. Tomos VII y VII*. Espasa-Calpe. Madrid; 1966.
41. Poster, Mark. *Foucault, el marxismo y la historia*. Paidós. Argentina. 1987, p. 84.
42. Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración*. Vol. III Siglo XXI. México; 1999.
43. Rodó, José Enrique. *Ariel*. Porrúa. México; 1991.
44. Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y circunstancias*. Anthropos-UNAM. Barcelona; 1997.
45. Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. F.C.E. México, 1996.

46. Shakespeare, William. *La tempestad*. UNAM. México; 1996.
47. Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. Siglo XXI. México; 2000.
48. Todorov, Tzvetan. *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Paidós. Barcelona; 1999.
49. Turgot, A.R.J. *Discursos sobre el progreso de la humanidad*. Tecnos. Madrid, 1991.
50. Varios. *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Universidad de Deusto. Bilbao. 1997.
51. Varios. *América Latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. Tomos I y II. UNAM. México; 1992.
52. Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. FCE. México. 1977
53. Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. México, 1992.
54. Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. UNAM. México, 1983.
55. Zea, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*. 1976.
56. Zea, Leopoldo. *América en la historia*.
57. Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. FCE. México, 1990.
58. Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Anthropos. Barcelona, 1988.
59. Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. FCE. México, 1952.
60. Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*. Colegio de México. México. 1945.
61. Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del hombre*. UNAM. México, 1993.
62. Zea, Leopoldo. *El positivismo y la circunstancia mexicana*. FCE. México, 1985.
63. Zea, Leopoldo. *El positivismo en México*. FCE. México, 1968.
64. Zea, Leopoldo. *Ensayos sobre filosofía en la historia*. STYLO. México, 1948.
65. Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía; la conciencia del hombre en la filosofía*. UNAM. México, 1974.
66. Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Joaquín Mortiz. México, 1974.
67. Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía; la conciencia del hombre en la filosofía*. UNAM. México, 1974.
68. Zea, Leopoldo. *América Latina y el mundo*. Buenos Aires, EUDEBA. 1965.
69. Zea, Leopoldo. *La filosofía en México, II*. Editora ibero-mexicana. 1955.
70. Zea, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*. México, Alianza Editorial, 1976.
71. Zea, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*. México, Colegio de México. 1949.