



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA PRESENTA

PEDRO MONTALVO PIEDRA

CON EL TÍTULO

**“LA UNIVERSALIDAD COMO PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO
EN LA OBRA DE LEOPOLDO ZEA AGUILAR”**

ASESOR DE TESIS

DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG

Junio de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE

Introducción.	p. 7
Capítulo 1. Justificación del problema.	p. 11
Capítulo 2. Del historicismo a la filosofía de la liberación.	p. 30
2.1 El historicismo y la filosofía americana.	p. 30
2.2 El pensamiento hispanoamericano.	p. 33
2.2.1 En torno a la filosofía mexicana.	p. 35
2.3 La filosofía como compromiso.	p. 38
2.4 La filosofía de lo mexicano.	p. 43
2.5 El Tercer Mundo.	p. 49
2.6 Ideas e historia en México.	p. 53
Comentarios finales del segundo capítulo.	p. 57
Capítulo 3. De la filosofía de la liberación a la filosofía universalista.	p. 61
3.1 Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano, comentarios de Francisco Miró Quesada a la obra de Leopoldo Zea.	p. 62
3.2 La filosofía actual en América Latina.	p. 68
3.2.1 Función actual de la filosofía en Latinoamérica, desde la perspectiva de Arturo Ardao.	p. 68
3.2.2 Dos interpretaciones del pensamiento latinoamericano desde la perspectiva de Ma. Elena Rodríguez.	p. 73
3.2.3 La función actual de la filosofía en América Latina, desde la perspectiva de Arturo Andrés Roig.	p. 74
3.3 Función actual de la filosofía en América Latina, desde la perspectiva de Luis Villoro.	p. 81
3.4 Ideología y filosofía de América Latina.	p. 88
3.5 ¿Humanismo del hombre de carne y hueso?	P. 96
3.6 Una filosofía para la libertad, comentarios de Pedro López a la obra de Leopoldo Zea.	p. 101
3.7 Los últimos 25 años.	p. 105

3.8 Autenticidad en la filosofía de Leopoldo Zea.	p. 115
3.9 El humanismo de Leopoldo Zea.	p. 119
Comentarios finales del tercer capítulo.	p. 123
Capítulo 4. Los últimos diez años.	p. 125
4.1 José Luis Gómez-Martínez y la filosofía de Leopoldo Zea.	p. 126
4.2 Cultura e identidad en América Latina.	p. 131
4.3 Homenaje a Leopoldo Zea a sus 90 años de vida.	p. 135
4.3.1 La diferencia secuestrada.	p. 136
4.3.2 La diferencia en acto.	p. 139
4.4 Entre la jerarquía y la liberación, comentarios de Tzvi Medin a la obra de Leopoldo Zea.	p. 139
4.4.1 Diversidad.	p. 143
4.5 Del circunstancialismo filosófico a la filosofía mexicana.	p. 145
4.6 Una filosofía de la historia.	p. 148
4.7 Leopoldo Zea, entre conservador y revolucionario.	p. 151
4.8 Cuestiones gnoseológicas en la obra de Leopoldo Zea	p. 159
Comentarios finales del cuarto capítulo.	p. 162
Conclusiones.	p. 164
Bibliografía.	p. 167
Obras de Leopoldo Zea Aguilar, en orden cronológico.	p. 172

A Laura, *mi amor*.

A Jade, *mi piedra verde*.

A Yólotl, *mi corazón*.

A Horacio Cerutti,
a modo de respuesta a los
desafíos que lanza en el salón de clase.

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que me apoyaron de alguna u otra manera para la realización de esta tesis, amigos y familiares que siempre estuvieron al pendiente de mis avances, especialmente mi mamá, Mila Piedra, mi papá, Pedro Montalvo García, a quienes debo mi formación, a su propia costa y quienes, junto con mis hermanos Pío y Luis, me formaron mi primera “visión del mundo”. A Óscar, por ser diferente.

Agradezco mucho a Xochitl López, Vctórico Muñoz, Isaías Palacios, Miguel Romero, Miguel Hernández, Homero Martínez y Miguel Enrique Ruíz, quienes siempre estuvieron alentándome para que terminara con este trabajo, además de que recibiera su atinada orientación y de quienes gozara, en distitnos momentos, de sus opiniones y sugerencias. A Mario Magallón, Francesca Gargallo y sus colaboradores en los seminarios que cada quien dirige, espacios en donde pude exponer algunos de los temas de mi tesis y en donde recibiera sugerencias valiosísimas. A Horacio Cerutti, por su orientación, sugerencias, enseñanzas y confianza.

Entre todas las personas, debo este trabajo a Laura Vargas, mi esposa, no sólo porque pudo leer y comentar cada uno de mis borradores, sino porque me ofreció todo el apoyo para que yo pudiera dedicar muchas horas a la preparación de esta tesis, simplemente, sin su ayuda y cariño no hubiese podido, me da pena decirlo pero este trabajo es a costa de ella. A Jade y Yólotl, mis hijos, a quienes debo un poco de atención y juego.

INTRODUCCIÓN

Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004), filósofo mexicano, autor imprescindible del pensamiento latinoamericano, algunas veces llamado el *filósofo más universal*, otras veces señalado como un filósofo *revolucionario y antiimperialista* y en otras ocasiones acusado de *conservador y reaccionario*.

La obra de Leopoldo Zea se extiende por siete décadas, tiempo en el que se distinguió como investigador, profesor y promotor del estudio y creación del pensamiento latinoamericano. Su obra ha sido objeto de estudio y crítica por muchos filósofos de América latina y otras partes del mundo. Se han publicado y seguirán publicándose numerosos artículos y libros alrededor de su obra filosófica.

Es a partir de esos estudios críticos que he realizado mi investigación, cuyo producto final presento en esta tesis de licenciatura en filosofía.

El tema en el que me he concentrado para estudiar y analizar la obra de Leopoldo Zea es el de la ***universalidad vista como un problema epistemológico***.

Algunos autores dicen que la obra de Leopoldo Zea es de carácter y valía universal, pero lo universal representa una serie de problemas difíciles de sortear en la obra de este distinguido filósofo mexicano.

Por una parte, Leopoldo Zea se distingue por retomar los principios del historicismo y circunstancialismo, propuestos por la filosofía de José Ortega y Gasset (1883-1955) y José Gaos (1900-1969). Sólo que estos principios

asumidos por Zea podrían contraponerse al universalismo, asunto que criticara Abelardo Villegas (1934-2001) en su obra: *La filosofía de lo mexicano* (1960).

Por otra parte, Leopoldo Zea concentra sus reflexiones en torno al ser humano, visto como un concepto universal y desde una perspectiva universalista.

Parece que la obra de Zea va de un extremo a otro, es decir, algunas veces parte de las circunstancias concretas como la del ser del mexicano y otras veces parte de principios universales para interpretar la realidad, la historia y el pensamiento de los hombres y mujeres latinoamericanos.

La universalidad para Leopoldo Zea implica, como puede verse, un problema de carácter metodológico por lo cual se justifica el título de este trabajo. El problema metodológico tiene que ver con el modo en el que se ha de filosofar, interpretar y conocer la realidad, la historia y el pensamiento de los seres humanos, en el caso de Zea, de los hombres y mujeres latinoamericanos.

El problema fundamental que me he planteado para llevar a cabo esta investigación tiene que ver, precisamente, con las dificultades que implican los supuestos entrañados en el universalismo asumido por Leopoldo Zea.

De acuerdo con lo expresado surgen las siguientes interrogantes:
¿Cómo se puede establecer la relación entre lo particular y lo universal?
¿Cómo se puede crear una idea de lo que es el ser humano, integradora e incluyente?

A manera de hipótesis, si hombres y mujeres concretos son reconocidos e identificados como seres humanos, entonces, las **ideas** formuladas o propuestas por esas personas concretas dan forma a lo humano.

En este caso, he escrito *Ideas* con mayúscula queriendo con ello, referirme a interpretaciones, actitudes, conocimientos y filosofía producidos por los seres humanos.

Esta hipótesis entraña preguntas tales como: ¿Es posible la integración de todas las *Ideas*? ¿Cómo ha de efectuarse esa integración?

Supongo que esa integración no es posible, por lo que solo se puede tener una interpretación parcial acerca de la historia y las *Ideas* de los seres humanos.

Con base en todo lo anterior, la tesis que presento contiene algunas de las opiniones que se han planteado en torno a la obra de LZ.

El trabajo se desarrolla en cuatro capítulos. En el primer capítulo expongo algunos de los problemas formulados a los principios teóricos que sustentan la obra de Leopoldo Zea; en el segundo capítulo estudio la obra de Leopoldo Zea comprendida entre 1943 y 1969, período en el que nuestro autor transitó desde el *historicismo* hasta la *filosofía de la liberación*; en el tercer capítulo analizo la obra de Zea comprendida entre 1969 y 1994, período en el que el autor de *El positivismo en México* pasa de la *filosofía de la liberación* a una *filosofía universalista* y en el cuarto capítulo reviso los últimos diez años de la vida y obra de Leopoldo Zea.

Con este trabajo he encontrado una explicación a la interpretación que Leopoldo Zea hiciera con respecto al levantamiento armado de los indígenas zapatistas en 1994.

Sólo me queda advertir que, siendo coherente con la tesis que presento, al referirme a los seres humanos no sólo escribo *hombre*, término genérico con el que suele hacerse referencia al ser humano, sino *hombre/mujer* tratando de

integrar al género humano el término femenino que frecuentemente ha sido excluido del discurso filosófico.

CAPÍTULO UNO

JUSTIFICACIÓN DEL PROBLEMA

El título de este trabajo indica por sí mismo la tesis que pretendo defender, la universalidad como problema epistemológico en la obra de Leopoldo Zea.

Presumiblemente, Leopoldo Zea supone que la universalidad es cognoscible, considerando este supuesto es que planteo esta investigación. Para sostener esta tesis me apoyo en las observaciones críticas que, a este respecto, hicieran algunos conocedores de la obra de Zea.

Debo advertir que en este primer capítulo sólo anuncio algunos de los problemas formulados a la obra de Leopoldo Zea. En los capítulos subsiguientes los trataré con más detalle.

Algunos conocedores de la obra de Leopoldo Zea (en adelante LZ) han asumido como cierto y sin cuestionamiento, que la obra de nuestro filósofo latinoamericanista es universal, contrariamente, otros conocedores de la obra de LZ han reflexionado de manera crítica sobre la validez de los supuestos teóricos con los que trabajó nuestro filósofo mexicano.

Para dar inicio a las opiniones que se han vertido sobre la obra de LZ, es importante recurrir a la “Carta abierta a Leopoldo Zea” (1950) escrita por su maestro, José Gaos quien indicara el camino a seguir para el proyecto filosófico de LZ: la universalidad. ¿Qué significa lo *universal*?

Para aventurar una respuesta he consultado a José Ortega y Gasset quien plantea lo siguiente:

Entiendo por Universo formalmente “todo cuanto hay”. Es decir, que al filósofo no le interesa cada una de las cosas que hay por sí, en su existencia aparte y diríamos privada, sino que, por el contrario, le interesa la totalidad de cuanto hay, y, consecuentemente, su puesto, papel y rango en el conjunto de todas las cosas ...¹

De acuerdo con Ortega y Gasset, la filosofía es el conocimiento del universo y de todo cuanto hay.

Hasta aquí parece no haber diferencia entre universalidad y totalidad, aunque por totalidad se hace referencia a un todo completo en sus partes y perfecto en su orden².

Lo universal, en cambio, tiene, de acuerdo con el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano, dos significados: uno *objetivo*, por el cual se indica una determinación cualquiera, que puede pertenecer o puede ser atribuida a pluralidad de cosas y otro *subjetivo* que indica la posibilidad de un juicio válido para todos los seres racionales.³

Considerando la obra de LZ en su conjunto, me concentro en la segunda acepción pues LZ pretende conocer la historia y pensamiento del ser humano más que a todas las cosas que pudiese haber.

De alguna manera el pensamiento humano está conformado por juicios que dicen algo acerca del mundo y de nosotros mismos, por eso es que tomo la segunda acepción del significado de *universal*.

¹ Cf. Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Revista de Occidente, (1ª ed. 1957) 4ª ed. 1965, pp. 80 y s.

² Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 1145.

³ *Ibid.*, p. 1163.

Descarto, por lo pronto, el conocimiento de todo cuanto hay una vez que, “todo lo que es y está ahí, cuanto nos es dado, presente, patente, es por su esencia mero trozo, pedazo, fragmento, muñón”, como diría Ortega y Gasset.⁴

Por su parte, José Gaos supone la universalidad como principio sin el cual no podría hablarse de circunstancia.

En el libro *En torno a la filosofía mexicana* (1952), José Gaos supone que cualquier historia es al fin y al cabo sólo un fragmento de la historia universal y ningún fragmento debe quedar aparte, de este modo

... la historia de la Filosofía en México no parece poder ser sino una parte de la Historia de la Filosofía en general. Sin embargo, entre ambas se plantea un conflicto cuya conclusión tampoco parece poder ser sino la de que la Historia de la Filosofía en México no sería parte alguna de la Historia de la Filosofía en general⁵.

El conflicto que supone José Gaos en esta cita enuncia uno de los problemas de la filosofía mexicana: ¿cómo considerar a la filosofía *mexicana* como parte de la filosofía universal? LZ asumirá, en efecto, que la filosofía mexicana es, independientemente de que sea mexicana, simplemente filosofía

Parafraseando la frase anterior, LZ asume que cualquier ser humano, independientemente de la nacionalidad que sea, simplemente se le debe reconocer como humano. El problema que veo en esto consiste en la siguiente pregunta: ¿cómo se puede establecer la identidad de cualquier individuo

⁴ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 99.

⁵ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, (1ª ed. 1952)1996, Obras completas, Tomo VIII, p. 273.

humano en algo tan general como lo es el término **Humanidad**? Este es un problema al que recurro en distintas ocasiones a lo largo de esta investigación.

Tomando como hilo conductor la universalidad, dejo de lado a José Gaos y me concentro en los autores que han conocido y criticado la obra de LZ. Entre otros, tomo como referencia a Abelardo Villegas (1934-2001) quien identifica y destaca el tema de la relación entre lo particular y lo universal como uno de los problemas teóricos más importantes de la filosofía mexicana de los últimos años del siglo XIX y primeros del XX⁶.

Analizando la filosofía de Justo Sierra (1848-1912), Abelardo Villegas menciona que la filosofía del mexicano tiene como propósito no desconectarse de lo universal por atender los problemas que afectan a la realidad mexicana.

En el estudio que Villegas hace sobre la filosofía de Samuel Ramos (1897-1959), Villegas pregunta si es válido para una filosofía circunstancialista como la de Ramos, hablar del ser, así, en lo general. Según Villegas, no se puede hablar del ser del mexicano como si se quisiera encontrar la *esencia pura* del mexicano. Pretenderlo no sería más que una contradicción y

... por esta contradicción entrañada en los supuestos de su filosofía no llega nunca a hablar del ser del mexicano. Vemos, pues, sucumbir a Ramos frente al mismo problema en que Caso y Vasconcelos han fallado. El problema de la universalidad y la particularidad socava las base de la filosofía de lo mexicano⁷.

La misma crítica cabría para LZ quien desarrollara su obra a partir del *ser del mexicano*.

⁶ Cf. Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

⁷ *Ibid.*, p. 130

Al estudiar la filosofía de LZ, Abelardo Villegas identifica uno de los problemas más importante para la filosofía mexicana, “el problema de la universalidad o circunstancialidad de la filosofía”⁸.

El problema radica en una disyunción exclusiva: se es universal o se es circunscrito. Para Villegas, el circunstancialismo lleva al pozo del relativismo. No obstante, ve en la filosofía de LZ un “cierto elemento de universalidad, aunque sólo sea el afán de alcanzarla”⁹.

Según Villegas, este afán por alcanzar la universalidad no resuelve el problema de la universalidad vista desde el circunstancialismo. El circunstancialismo, según Villegas, demuele la validez universal de los conceptos. Aunque cada individuo puede aportar al acervo común sus propias creaciones, sus propias formas de ser. Hay que aportar cada creación individual a la experiencia humana, “sólo así – dice Villegas- se justifica la filosofía de lo mexicano”¹⁰.

Otro de los autores que le dieron importancia al tema de la universalidad en la obra de LZ, fue Francisco Miró Quesada (1918), quien en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) y en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981) plantea algunos de los problemas a los que se ha enfrentado la filosofía latinoamericana.

Para Miró Quesada, la filosofía va más allá de lo académico pues “de lo que se trata, antes que nada, es de comprender nuestra realidad en su totalidad”¹¹.

⁸ *Ibid.*, p. 145

⁹ *Ibid.*, p. 148

¹⁰ *Ibid.*, p. 231

¹¹ Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 97.

Es de suponerse que en la comprensión de la realidad se interpreta la historia. De aquí la importancia de la historiografía filosófica desarrollada por LZ, quien aspira a la comprensión de la realidad.

Cuando Miró Quesada estudió la filosofía de Francisco Romero (1891-1962), encontró que la universalidad es un enfrentamiento con un mundo inagotable, de tal suerte que la universalidad se destaca como la aspiración a la totalidad¹².

¿Cómo se llega a la totalidad? Tal vez no hay forma alguna de conseguirla, al menos no para nuestra comprensión. No obstante, el autor de *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* encuentra en la obra de Zea la posibilidad de aspirar a la totalidad. Ese camino es la simbiosis entre lo circunstancial y lo universal. Aunque la clave consiste en lo que ya señalara Villegas, en aportar las experiencias individuales a la experiencia común.

Por lo pronto, Miró Quesada asume como auténtica la forma en la que LZ avanza hacia lo universal pues, decir algo de lo mexicano, como lo hiciera LZ, es también decirlo del ser humano y; “partiendo de esta actitud, se quiere ofrecer una aportación en la búsqueda de la esencia del hombre”¹³.

Miró Quesada reconoce autenticidad y relevancia en la forma mediante la cual LZ busca la universalidad. Según Miró Quesada, LZ descubre la indisoluble imbricación del verdadero sentido de lo general y lo dice del siguiente modo:

Como lo afirma Zea repetidas veces, el estudio de la propia circunstancia no significa desinterés por lo universal, al contrario. Según su punto de vista, es a través de la particularidad como se

¹² Cf. *Ibid.*, p. 152

¹³ *Ibid.*, p. 221

descubre, en indisoluble imbricación, el verdadero sentido de lo general¹⁴.

Aquí, Miró Quesada ofrece una alternativa ante la imposibilidad de conocer la totalidad: hay que buscar al todo desde sus entrañas, es decir, desde sus elementos que, como si se tratase de un sistema, lo conforman. ¿Esto soluciona el problema de la universalidad? Tal vez no ofrezca solución alguna, pero advierte que no se debe simplificar el problema. Lo universal no se resuelve sino conociendo las partes del todo.

Entre tanto hay una pista: a lo universal se le puede entender como si se tratara de un sistema complejo en el que todas sus partes deben estar bien concatenadas. ¿Y cómo se forma ese sistema, es decir cómo se llega de las partes al todo?, ¿cómo se vincula lo particular con lo universal? Una manera de fijar este vínculo sería a través de la interpretación de la historia misma. Apoyándose en LZ, Miró Quesada dice: “La historia es la historia de todos los pueblos de la tierra, sin discriminación”¹⁵.

La tarea se vuelve titánica. Lo que Miró Quesada ve en la obra de LZ es la pretensión de integrar todas las experiencias (pensamiento e ideas) de todos los pueblos en algo que se podría llamar: ***Historia de la filosofía universal***.

¿Cómo ha de efectuarse esa integración?, ¿bajo qué criterio se integra? Miró Quesada se vio ante este problema al escribir su libro *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981) en donde explícitamente se

¹⁴ *Ibid.*, p. 226

¹⁵ *Ibid.*, p. 227

pregunta: “¿Cuál es el criterio que debe emplearse para saber cuándo un pensador está haciendo filosofía auténtica?”¹⁶

En el caso de LZ, ¿cuál es el criterio que debe emplearse para integrar a la *Historia de la filosofía universal* las ideas de los distintos pueblos del mundo? O más aún, ¿qué criterio debe emplearse para integrar las distintas formas de ser de cada pueblo al ser universal? ¿Se debe, acaso, buscar el **ser auténtico** de cada pueblo? Es sabido que LZ discutió con distintos filósofos sobre el tema de la autenticidad en la filosofía, pero, ¿podemos plantear la posibilidad de buscar el ser auténtico de cada pueblo? Parece que Miró Quesada asume de manera afirmativa esta última pregunta al decir que:

... en último término, la revelación del ser [¿auténtico?] del latinoamericano remite al hecho fundamental de que América Latina sólo puede realizar su destino si se conquista la posibilidad del reconocimiento pleno y cabal del ser de todos los hombres¹⁷.

Por el contrario, el *ser latinoamericano* se oculta si los pueblos de América Latina no son plenamente reconocidos como seres humanos **auténticos**. Para identificar actitudes que hacen de de los humanos seres inauténticos, Miró Quesada sugiere dos rutas: 1ª) Los pueblos occidentales que han utilizado la libertad para ponerla al servicio de sus propios intereses, negándosela a los demás pueblos, actúan inauténticamente y; 2ª) No resistirse a ser como otro, ser mera copia, ser la prolongación de la personalidad de otro es también un acto de inautenticidad.

¹⁶ Miró Quesada, Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 12

¹⁷ *Ibid.*, p. 18

Miró Quesada asume, al igual que LZ, que negar la libertad o someter a los pueblos es tan inauténtico como dejarse dominar. En palabras de Zea:

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 utilizado¹⁸.

Regreso al *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* de Miró Quesada. Decías que inauténtico era tanto dominar como dejarse dominar, no obstante, la dominación ha definido, en parte, la forma de ser de algunos pueblos; ¿deberían quedar excluidos los pueblos que se han definido por usar la fuerza a costa de cualquier grupo humano?

No es fácil fijar el criterio que permita la integración de las distintas expresiones humanas en la universalidad.

Paso a otros autores. En agosto de 1975 distintos filósofos se reunieron en el *Primer Coloquio Nacional de Filosofía* convocado por la Asociación Filosófica de México, para discutir sobre la filosofía actual en América Latina. Como resultado de esa discusión se publicó el libro que por título tiene precisamente el de *La filosofía actual en América Latina* (1976). En este libro he encontrado algunas ideas que me han servido para reflexionar sobre el problema de la universalidad en la obra de LZ; a continuación algunas notas:

¹⁸ Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. 1988)1992, , p. 19

Arturo Ardao (1912-2003) dice, por ejemplo, que la relación entre lo particular y lo universal está implicada en todo concepto, especialmente en el concepto de humanidad, también dice que, si Latinoamérica asume su papel en la historia, será protagonista de la universalidad¹⁹.

Por estas notas entiendo que, **de hecho**, cada historia particular es parte de la Historia Universal. Aunque hay una condición: cada personaje debe asumir su papel en la universalidad. En esto hay una clave importantísima que José Gaos heredara a LZ: hacer historia de la filosofía, en este caso latinoamericana, para pasar a lo universal.

Vuelvo a los problemas. ¿Bajo qué criterio ha de hacerse la historia de la filosofía de Latinoamérica? Si se asume la crítica de Augusto Salazar Bondy (1925-1974) con respecto a que en América Latina no hay filosofía auténtica, no queda más que negar a la filosofía latinoamericana²⁰.

Es necesario revisar el criterio de autenticidad en la filosofía de LZ para saber sobre qué se debe hacer historia de la filosofía.

Con respecto a la integración de las partes en la universalidad cabe preguntarse lo siguiente: ¿todo, sin criterio alguno, debe integrarse? Supongo que no, no todo puede integrarse. LZ diría que aquellas acciones que pretendan negar la existencia de individuos humanos no puede formar parte de la universalidad. Aunque este criterio no es suficiente para entender cómo es que LZ se negó a reconocer, según sus interpretaciones históricas, las luchas libertarias de algunos pueblos como el de los indígenas del siglo XX.

Regresando al texto de *La filosofía actual en América Latina*, el artículo de Ma. Elena Rodríguez (1928) que aparece en este libro ofrece la siguiente

¹⁹ Cf., Ardao, Arturo, "Función actual de la filosofía latinoamericana" en: Varios, *La filosofía en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 9-20.

²⁰ Cf. Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

nota: “La universalidad deja de ser un simple símbolo para transformarse en una expresión de un hombre concreto, el hombre de esta América”²¹.

Coincidiendo con Arturo Ardao, Ma. Elena Rodríguez considera que lo particular y lo universal son indisolubles. Que **en lo particular está lo universal**. Sólo hace falta reconocer lo propio de cada ente. ¿Cómo es que en lo particular está lo universal? ¿Cómo sabemos qué es lo propio de cada ente? Al final, la pretensión de integrarlo todo en la universalidad, ¿no se vuelve una totalización forzada? Esta cuestión la plantea Arturo Andrés Roig (1922) de la siguiente manera: “Toda filosofía parte del supuesto de ser un modo de saber universal y por eso mismo integrador, más, la historia de esa pretensión ha demostrado y demuestra cómo la integración ha implicado e implica formas de ruptura y marginación”²².

Las tres cuestiones que he planteado, especialmente la última, han servido como guía para esta investigación.

Otros de los autores que han estudiado la obra de LZ es Tzvi Medin quien, en su libro *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina* (1983), destaca el problema de la universalidad en el que señala la necesidad de reconocer lo universal en cada individuo, aunque no aclara cómo ha de reconocerse lo universal en los individuos²³.

Por otra parte, Pedro López Días en su libro *Una filosofía para la libertad. La filosofía de Leopoldo Zea* (1989), reflexiona sobre la universalidad de un modo especial. Al iniciar el texto, Pedro López aclara que, ante las

²¹ Rodríguez, Ma. Elena, “Dos interpretaciones del pensamiento latinoamericano: el Río de la Plata y la América mestiza”, en *La filosofía actual en América Latina*, op. cit., p. 133.

²² Roig, Arturo Andrés, “Función actual de la filosofía en América Latina”, en *La filosofía actual en América Latina*, op. cit., pp. 136-7

²³ Cf., Medin, Tzvi, *Leopoldo Zea: Ideología y filosofía de América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

acusaciones del relativismo aparentemente asumido por LZ, a través del perspectivismo de Ortega Y Gasset, no se trata más que de una interpretación desafortunada pues LZ “señala una realidad absoluta e indemostrable, de la que, lo variable, son sus enfoques”²⁴.

¿Es posible tener todos los enfoques? Pese a la dificultad si no es que imposibilidad de tener todos los enfoques, en el libro de Pedro López se puede leer que sólo desde la verdad particular se puede ir a los confines de la totalidad²⁵.

¿Se trata de **relativizar** la verdad? ¿Cómo podríamos reconocer cada verdad particular? ¿Qué es lo que debe reconocerse como verdadero? Tal vez la siguiente nota ofrezca alguna clave: “Cuando los latinoamericanos afirman su identidad y, enseguida, el valor de su humanidad, lo que hacen es develar el valor de todos los hombres del universo”.²⁶

La clave consistiría en que, todo pueblo que afirme su identidad, su humanidad, frente a los demás, debe ser reconocido y, por tanto, integrado a lo universal. Sirva esto como hipótesis y como guía para la construcción de un humanismo integrador y universalista.

Pedro López ofrece una pista más. Dice que, cuando LZ considera a la filosofía como soporte de práctica, como justificación de una determinada situación, lo que hace es conjugar la teoría con la práctica, lo abstracto con lo concreto²⁷.

Hasta aquí con Pedro López, ahora paso a algunos escritos publicados en los años 90, justamente cuando se celebraron los 80 años de vida de LZ.

²⁴ López Díaz, Pedro, *Una filosofía para la libertad (La filosofía de Leopoldo Zea)*, México, Costa-Amic, 1989, p. 17

²⁵ *Ibid.*, p. 37

²⁶ *Ibid.*, p. 155

²⁷ *Ibid.*, p. 293

En *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea* (1992-1993), aparecen distintos artículos que ofrece luz a los problemas que he ido planteando acerca del reconocimiento de lo particular en pos de la integración universal. Tzvi Medin, por ejemplo, escribió un artículo titulado “Sobre el humanismo de Leopoldo Zea” en donde el autor israelita propone un concepto clave, el de **humanismo concreto**²⁸.

La idea de Medin es sugerente. El humanismo es de carácter universal pero el humanismo es, de acuerdo con Medin, personificado en los individuos, por eso es que se puede hablar de **humanismo concreto**. En este término se puede ver la indisoluble relación entre lo universal y lo particular.

Otro de los artículos de esta obra publicada en los años 1992 y 1993 es el de Mirta Cazañas Díaz quien formula algunas cuestiones interesantes. Cuestiones que parten del supuesto de que hay la necesidad de integrar a cada pueblo sin violar su propia individualidad:

¿Cómo lograr [la] unidad entre los hombres sin cambiar las condiciones en las cuales éstos viven y se desarrollan?
¿Cómo elaborar una cultura al margen de los intereses de las clases y que resuelva los problemas que se han engendrado producto de la diferente posición que ocupan los hombres principalmente en un modo de producción dado? ¿Qué entiende Zea por libertad al margen de los intereses de las clases y grupos sociales? Ninguna de estas interrogantes obtienen respuesta en las obras de ese período [refiriéndose a *La cultura y el hombre de nuestros días* de 1959]²⁹.

²⁸ Medin, Tzvi, “Sobre el humanismo de Leopoldo Zea”, en Varios, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), 1992, vol. II, p. 172

²⁹ Cazañas Díaz, Mirta, “El humanismo en la obra de Leopoldo Zea”, en Varios, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1993, vol. III, p. 202.

He buscado respuesta a esas preguntas en la obra de LZ y, presumiblemente, no las hay.

Otra cita que podría ser interesante es la que corresponde al artículo de Rafael Plá de quien cito lo siguiente:

Con frecuencia se lee lo mismo una frase donde se afirma la universalidad de la filosofía, como otra donde llama a la reflexión sobre lo particular. La confusión o vaguedad vienen del tratamiento abstracto del problema, propio de cierto modo de filosofar. Y se pudiera aceptar sin más la solución de Zea a este problema filosófico si olvidáramos que la universalidad no se da en el vacío, no es una idea que vaga buscando cuerpo para materializarse, sino que brota de la universalidad real de las relaciones humanas, que no se alcanza históricamente en todos los pueblos ni en todos los tiempos. Su fórmula representa una transformación automática de lo particular en lo universal y viceversa, obviando meditaciones y lo que el proceso real dicta al pensamiento. La lógica que emplea Zea para descifrar el enigma del puntilloso problema que ha encerrado por siglos lo quintaesencia de la filosofía, el problema de la correlación de lo universal y lo particular, de su conversión mutua, lo traiciona al considerarlo como simple problema de “visión”, de “puntos de vista”. “Hasta aquí hemos razonado con lógica europea, a partir de hoy razonemos con nuestra propia lógica y alcanzaremos así la universalidad soñada”. Para darle la solución correcta a este problema es imprescindible no desligarse del análisis del proceso histórico de universalización de las relaciones sociales y

comprender que la idea de la universalidad está asociada a este proceso³⁰.

En esta nota se puede ver que el tema de la universalidad implica un serio problema epistemológico lo que justifica plenamente esta investigación.

En 1998 Tzvi Medin escribe otro libro sobre LZ. En esta ocasión el filósofo israelita aclara el camino que lleva a LZ hacia la universalidad: “a la plena humanidad se llega por la libertad, y a la libertad por la voluntad de cambio y la praxis histórica”³¹.

Esta escala de valores que va de la libertad a la voluntad de cambio y de esa voluntad a la praxis, tendría que contrastarla con la historia para corroborarla o desecharla. Lo que sí he podido revisar es la interpretación que LZ hace de la historia contemporánea (siglo XX) de Rusia, interpretación fuertemente criticada por Zdenek Kourim³².

También pude revisar la interpretación que LZ construye acerca de los pueblos indígenas de México. A manera de hipótesis, algunas interpretaciones históricas de LZ son inconsistentes, mas no por ello se descalifica su propia filosofía. Esta hipótesis la fundamento en el hecho de que LZ declaró que la rebelión indígena de 1994, protagonizada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), es **inauténtica**. El calificativo de inautenticidad implica un des-conocimiento, cuando de lo que se trata es precisamente del re-

³⁰ Plá, Rafael, “Para un retrato ideológico de Leopoldo Zea”, en Varios, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1993, vol. III, pp. 344-5.

³¹ Medin, Tzvi, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 35

³² Cf. el artículo de Zdenek Kourim y la respuesta que le hiciera LZ en, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos Americanos 4, 1993.

conocimiento de los pueblos y sus luchas en pos de la universalidad, esta contradicción tiene que aclararse.

Por otra parte, es conocida la tesis en la que LZ pide que se reconozca la humanidad de todos los individuos y pueblos a través del reconocimiento de las diferencias. ¿Cómo han de reconocerse las diferencias en el marco del Estado democrático-liberal? La pregunta no es gratuita ya que en su última etapa LZ defendió al Estado democrático-liberal y, al mismo tiempo, se negó a reconocer la exigencia de los pueblos indígenas con respecto a la autonomía política. Más adelante desarrollaré este asunto, entre tanto lo menciono sólo para advertir que éste es un punto importante que pone en contradicción alguna de las ideas filosóficas propuestas por LZ. Aunque la intención no consiste en desacreditar la obra de LZ, por el contrario, a partir de su obra debemos reflexionar y continuar con el camino.

Ya para terminar, hago referencia al número especial que dedicara la Revista *Cuadernos Americanos* a LZ a modo de homenaje póstumo. En este número especial de *Cuadernos Americanos*, el número 107, publicado en 2004, Horacio Cerutti escribe un artículo refiriéndose a LZ como un pensador “incómodo”. ¿Leopoldo Zea como pensador incómodo? Basándose en Mario Sáenz, Horacio Cerutti destaca algunas de las críticas de las que LZ es objeto³³.

Esas críticas son especialmente dos: la primera es una llamada de atención a LZ quien no tomó en cuenta la opresión de la que son objeto las comunidades al interior de cada país; y la otra tiene que ver con el mestizaje

³³ Sáenz, Mario, *The identity of liberation in Latin American thought. Latin American historicism and phenomenology of Leopoldo Zea*, Maryland, Lexington Books, 1999. Citado por Horacio Cerutti en, “¿Pensador incómodo?”, *Cuadernos Americanos*, México, Nueva Época, Número 107, pp. 129-152

que, según Mario Sáenz, es “vista desde arriba” y en pos del sistema capitalista en su fase neoliberal³⁴.

Por todo lo anterior se puede inferir que la universalidad, ya sea vista en su carácter lógico, en su pretensión integradora o en la relatividad de la verdad, ofrece problemas teóricos que podrían obstaculizar el entendimiento de la realidad.

Por todo lo anterior sostengo la siguiente hipótesis: LZ insiste en reconocer a todos los pueblos como parte de la humanidad. La humanidad es, para LZ, la integración de cada individuo y de cada pueblo en la universalidad, no obstante, nuestro autor se opone a que los pueblos indígenas sean integrados en esta universalidad y, por el contrario, la universalidad parece negar (desconocer) a éstos pueblos. Sospecho que la universalidad defendida por LZ tiene algunas inconsistencias teóricas, estas inconsistencias son importantes pues al aclararlas podríamos continuar con la obra de LZ que, en algunos de sus aspectos, ofrecen dudas o contradicciones³⁵.

La sospecha está fundamentada en la obra filosófica de LZ. Antes de 1989, por ejemplo, LZ hablaba de universalidad como del reconocimiento de lo humano en cada pueblo, haciendo ver que cada individuo es humano desde su propia circunstancia. Después de 1989 la universalidad se da a través de la integración vista desde una posición universalista y en defensa del Estado neoliberal. Ésta universalidad hace a todos iguales y la igualdad oculta las diferencias culturales que definen a los pueblos.

³⁴ Cerutti. “¿Pensador incómodo?”, *op. cit.*, p. 147

³⁵ La obra de Leopoldo Zea no sólo es de carácter filosófico, también es una obra política, no podría diferenciar con toda claridad una de la otra, del mismo modo, no sabría si su obra política contradice su obra filosófica. Esta cuestión la dejo pendiente pues no la había detectado sino hasta que Víctorico Muñoz me lo señalara después de haber revisado el borrador de esta tesis.

CAPÍTULO DOS

DEL HISTORICISMO A LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

En esta unidad confronto la obra de Leopoldo Zea comprendida entre 1943 y 1969 con algunas críticas y comentarios que en ese mismo periodo escribieran Arturo Ardao (1912-2003), José Gaos (1900-1969), Alejandro Rossi (1932), Abelardo Villegas (1934-2001), María Elena Rodríguez (1928) y William Raat (1939).

2.1 El historicismo y la filosofía americana.

En un ensayo de Arturo Ardao, publicado en 1946, el filósofo uruguayo dice que “una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad”, de este modo, lo humano es el punto de encuentro obligado para filosofar¹.

Parfraseando el comentario de Ardao podría preguntar: ¿cuáles son los problemas de la filosofía latinoamericana que interesan a la humanidad? La respuesta podría confirmar la tesis de que el nacionalismo o regionalismo filosófico no está reñido con el reconocimiento de la unidad última de la filosofía, entendiendo por unidad última de la filosofía la pretendida universalidad. Y al respecto LZ dice lo siguiente:

¹ Ardao, Arturo, “El historicismo y la filosofía americana” en *Cuadernos Americanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, año V, núm. 4, julio-agosto de 1946, p. 111.

En nuestros días, y a consecuencia de esa crisis cultural [que viven los europeos a raíz de la Segunda Guerra Mundial], los diversos países americanos han sentido la necesidad de buscar en su historia, en sus tradiciones, los elementos para realizar una cultura que les sea propia².

Al plantear la necesidad de realizar una cultura propia se puede presumir que LZ está pensando en la autonomía cultural. Autonomía que obliga a distinguir a los pueblos latinoamericanos con respecto a los pueblos occidentales. Distinguirlos para reconocerlos y reconocerlos para integrarlos³.

Tras esa distinción LZ buscará lo que hay de común entre todos los seres humanos. ¿Qué tenemos en común todos los seres humanos? El mismo deseo, “ser hombre, ser cada vez más hombre, y por ello –dice LZ- me refiero al individuo que trata de realizar sus potencias, alcanzar la plenitud de su ser, eliminando los obstáculos que se oponen a esta plenitud”⁴.

La universalidad se lograría si se derribaran los obstáculos que impiden el desarrollo de los pueblos latinoamericanos. Desarrollo que, supone LZ, se conseguiría si se reconociera en todas las personas a seres humanos con todos sus derechos.

De acuerdo con Arturo Ardao, “la historia bien entendida de la filosofía es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar en la meditación del presente”⁵.

Es por esto que al reflexionar sobre las condiciones generales en las que viven los pueblos latinoamericanos sea necesario recurrir al conocimiento

² Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. 1943) 1968, p. 9.

³ Debo a Victórico Muñoz este enunciado.

⁴ Zea, Leopoldo, *En torno a una filosofía americana*, México, El Colegio de México, 1949, Jornadas 52., p. 32.

⁵ Ardao, *op. cit.*, p. 117.

generado por la historia de la filosofía una y otra vez. De este modo la vuelta a la tradición filosófica hace que el filósofo participe en la meditación del presente, un presente en donde no se reconocen los derechos de distintas comunidades y pueblos.

¿Cuál es el papel que juega la filosofía latinoamericana en la meditación del presente? Al respecto, LZ dice que América, pero especialmente la posibilidad de una filosofía latinoamericana se destaca como nuestro problema. En palabras de LZ: "... el americano se ha encontrado de golpe expuesto a la intemperie, amenazado por todos los elementos; se encuentra de golpe con la historia, con la necesidad de hacerla, es decir, con la necesidad de hacer cultura cultivando ideas y creencias propias"⁶.

Considérese que en los años cuarenta del siglo XX, los europeos se encontraron en una situación de crisis en muchos sentidos como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. Esta situación ha obligado, al parecer de LZ, que los pueblos latinoamericanos creen sus propias ideas y creencias, esta vez sin tomar como modelo a lo europeo. Al quedarse sin modelo, los pueblos latinoamericanos tuvieron que reflexionar sobre sí mismos. Estos pueblos, según LZ, han de considerarse como los autores de su propia cultura y su propia filosofía.

A partir de la obra de LZ, infiero que los pueblos latinoamericanos tienen la necesidad de construir su propia autonomía cultural para que sean reconocidos como parte de la comunidad humana. Por autonomía cultural entiendo que cada pueblo es libre y responsable de sus propios actos, pensamientos y expresiones.

⁶ Zea, *En torno a una filosofía americana*, pp. 16 y s.

2.2 El pensamiento hispanoamericano.

En *Carta abierta a Leopoldo Zea* (1950), José Gaos comenta la importancia del libro *Dos etapas de pensamiento en Hispanoamérica* (1949) que, a los ojos de Gaos, perfila la filosofía de Zea hacia una “nueva filosofía”⁷.

Gaos destaca la interpretación histórica y filosófica que LZ construyera acerca de Hispanoamérica. El trabajo de Zea se encamina, según Gaos, hacia la universalidad. “Creo lo uno y espero lo otro” –dice el maestro *transterrado* en México. Lo que Gaos esperaría es que LZ tratara los temas circunstanciales con una importancia tal que, aún y por ser originarios de una situación determinada, fuesen al mismo tiempo importantes para cualquier otra circunstancia. ¿Cómo pueden tratarse los problemas particulares de tal suerte que, dichos planteamientos sean, a la vez, importantes para la humanidad? LZ podría responder que los problemas particulares son problemas con los que se enfrenta cualquier ser humano. Lo particular tiene que ver con el color de piel, la historia y cultura que define a cualquier individuo⁸.

La situación más general que todos compartimos es, según LZ, la de ser hombre/mujer por lo que al tratar un problema particular tratamos al mismo tiempo un problema de la humanidad. Ésa es la única universalidad que todos podemos reclamar, “ser hombre igual y semejante a cualquier otro hombre, con independencia de la concepción del mundo y de la vida que se posea”⁹.

⁷ Gaos, José, “Etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Carta abierta a Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos*, núm 1, enero-febrero de 1950, p. 160.

⁸ Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, (1ª ed. 1952) 2001, Sepan Cuántos 269, p. IX.

⁹ *Ibid.*, p. 6.

Para LZ, al tratar lo particular se trata al mismo tiempo lo universal. Lo dice del siguiente modo:

... en lo concreto, en lo que forma el mundo humano, se va captando, sin más, al único hombre posible, a ese hombre que vive y muere; pero que, en medio de este su vivir y morir va dando razones de su existencia, dando diversos sentidos a su quehacer. Por ello ha de ser en lo concreto donde tendrá que captarse la auténtica esencia del hombre: lo que éste es o ha sido en las diversas circunstancias en que va encontrándose. Y es aquí, también, donde se puede captar lo auténticamente universal, porque lo captado es y será válido para cualquier otro hombre en circunstancias semejantes¹⁰.

En esta nota puedo señalar que para LZ lo particular implica lo universal aunque no es clara esta implicación. Conforme el lector vaya avanzando en la lectura de este trabajo se irá dando cuenta de que este problema es recurrente hasta convertirse en un problema insoslayable en la obra de nuestro autor latinoamericanista.

2.2.1 En torno a la filosofía mexicana.

La filosofía mexicana es, de acuerdo con José Gaos, parte de la historia de la filosofía. Lo dice en éstos términos:

La historia de la Filosofía en México no parece poder ser sino una parte de la Historia de la Filosofía en general. Sin embargo, entre ambas se plantea un conflicto cuya conclusión

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

tampoco parece poder ser sino la de que la Historia de la Filosofía en México no sería parte alguna de la Historia de la Filosofía en general¹¹.

Para Gaos es inconcebible que la historia filosófica de México quede fuera de la Historia de la filosofía en lo general, como si lo mexicano no fuese parte de un todo al que se le podría llamar humanidad. De este modo, la premisa queda claramente establecida: la filosofía de México es, también, parte de la Filosofía universal. Para aclararlo cito a Gaos:

Más esta Historia de las Ideas no es sino una parte de la única Historia que hay en rigor: la de la historia humana en su totalidad, en su integridad, es la de todos sus factores "reales" e "ideales", individuales y colectivos, en todas las conexiones de unos con otros, en exhibir o desplegar las cuales viene a consistir cuánto de "explicación" o "comprensivo" sea posible en Historia¹².

De esta nota infiero que cualquier historia particular es parte de la Historia universal, aunque un caso particular no es la universalidad, por lo pronto puedo decir que LZ asume como propia ésta premisa: cada expresión filosófica es parte de la Filosofía del mismo modo en el que cada expresión humana no es más que un reflejo de la Humanidad. ¿Cada filosofía particular es parte de la Filosofía? O de otro modo, ¿al tratar un problema particular se tratan los temas universales?¹³

¹¹ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Obras completas, tomo VIII, 1996, p. 273.

¹² *Ibid.*, p. 279.

¹³ Al escribir Filosofía con mayúscula sólo pretendo hacer referencia a una supuesta Filosofía universal.

Parece que LZ asume que así es. En sus *Ensayos sobre Filosofía en la Historia* (1948), LZ comenta que los temas universales y los temas propios de la circunstancia americana se encuentran estrechamente ligados. Al tratar unos problemas tenemos necesidad de tratar los otros¹⁴.

Aquí detecto un problema: lo particular y lo universal se tratan por igual, como si fueran sinónimos, como si fuese innecesario distinguirlos. El problema es interesante. A manera de ejercicio puedo plantear lo siguiente: ¿al negarle la razón a un individuo se le niega la razón a toda la humanidad? ¿Si un individuo trata a otro de manera indignante, ofende a toda la humanidad?

En los hechos, los europeos del siglo XVI y XVII eliminaron distintas expresiones humanas al desaparecer a distintos pueblos de América. Más no por eso eliminaron todas las expresiones humanas ni desaparecieron todos los pueblos del mundo. No desapareció la humanidad. No obstante, la pérdida de diversas expresiones humanas significa una pérdida para toda la humanidad y, en este orden de ideas, la universalidad queda afectada. Aunque esto no salva a LZ del siguiente problema: ¿cómo ha de reconocerse lo particular? En la siguiente nota se puede encontrar una clave:

Ante el prejuicio de la mirada europea sobre estas nuevas tierras, que niega humanidad a sus hombres y cultura, el indiano, lo mismo el hombre de armas que el sacerdote, irá tomando conciencia de su situación en el mundo de lo humano. Se realizan esfuerzos por mostrar cómo las diferencias son sólo accidentales y cómo por debajo de ellas se esconde el hombre sin más¹⁵.

¹⁴ Zea, Leopoldo, *Ensayos sobre Filosofía en la Historia*, México, Stylo, 1948. p. 172.

¹⁵ Zea, Leopoldo, "Dialéctica de la conciencia en México", en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1952, Colección Tezontle, p. 201.

Las diferencias son accidentales, no obstante, detrás de las diferencias aparece lo que hay de común en todos, la humanidad. En este momento parece que las *diferencias* no merecen mucha importancia en tanto que son consideradas como *accidentes*. Será útil para el lector resaltar esta nota para relacionarla con la última parte de esta investigación. Por lo pronto enfatizo que, según LZ, no hay nada más circunstancial que ser hombre o mujer, por eso, ser hombre o mujer es lo más particular y al mismo tiempo lo más universal, no obstante, lo particular se une con lo universal y se implican mutuamente.

2.3 La filosofía como compromiso.

Al comentar *La filosofía como compromiso* (1952), Alejandro Rossi (1932) encuentra una paradoja entre lo universal y lo concreto, “residiendo la paradoja en el hecho de que lo universal es la base para llegar a lo concreto”¹⁶.

Alejandro Rossi sostiene que lo universal lleva a lo concreto, no al revés. Cuando revisé las primeras obras de LZ todo parecía indicarme que se parte de lo particular para dirigirse a lo más general, es decir, se va del ser del mexicano al ser del latinoamericano y de éste al ser universal. Sin embargo, Rossi sostiene lo contrario. Para aclarar este punto es necesario precisar al menos dos conceptos: *Filosofía* y *Compromiso*. Se trata de dos conceptos

¹⁶ Rossi Guerrero, Alejandro, “Leopoldo Zea: La filosofía como compromiso”, en *Filosofía y Letras*, núm. 45-46, enero-junio de 1952, p. 355.

fundamentales que sostendrían la tesis de que LZ parte de lo general y no de lo particular.

Filosofía.

La filosofía es un campo de conocimientos desarrollado por filósofos europeos. En su práctica, la filosofía se entiende como un acto de reflexión. Al menos así lo entiende Rossi. El punto de partida, según Rossi, es la filosofía entendida como un campo de conocimientos más o menos determinado a partir del cual se ejercita la reflexión.

Para LZ la filosofía es “una expresión de una determinada experiencia humana” y esa expresión no puede ser más o menos importante que cualquier otra expresión¹⁷.

La filosofía es la expresión del *hombre de carne y hueso*, del individuo que se enfrenta a circunstancias que lo obligan a reflexionar sobre sí mismo, así, la filosofía, para LZ, es una práctica valorativa sobre la vida humana. En cada libro, LZ invita a reflexionar sobre lo que es la vida humana. Seguramente esto se debe a la influencia de Ortega y Gasset. Para justificar que la reflexión filosófica es válida desde cualquier lugar o desde cualquier individuo, LZ introduce el tema del positivismo en México afirmando que:

El tema de este trabajo, el positivismo en México, plantea en su mismo título lo que ha sido el problema de toda filosofía; se puede decir, el problema de la filosofía. El problema que plantea

¹⁷ Zea, *El positivismo en México...*, p. 9.

es el de las relaciones entre filosofía e historia, entre las ideas filosóficas y la realidad de las cuales han surgido estas ideas.¹⁸

En todo momento, el ejercicio filosófico implica una reflexión en torno al contexto histórico cultural que da origen a las ideas, LZ lo dice del siguiente modo:

Una historia de la filosofía en que las ideas filosóficas están abstraídas de los hombres que las crearon y de las circunstancias de estos hombres, no puede ser historia; porque de lo abstracto no puede haber historia, sólo hay historia de la vida humana. Abstraer las ideas de sus circunstancias es abstraer la filosofía de su historia¹⁹.

Influenciado por el existencialismo sartreano, LZ diría que, a través de la filosofía, el individuo se coloca de frente a la humanidad: “La filosofía en último término trata de resolver los problemas de la circunstancia que he llamado humanidad”²⁰.

De acuerdo con la filosofía existencialista defendida por Sartre (1905-1980), el individuo es responsable de su propia existencia y, al mismo tiempo, responsable de la existencia del resto de la humanidad²¹.

Del mismo modo en el que el individuo no existe sólo para sí, el filósofo no sólo filosofa para sí. ¿Para qué filosofar? Para resolver problemas, para salvar nuestra circunstancia, contestaría LZ. ¿Salvar nuestra circunstancia? LZ

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

²⁰ Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 31.

²¹ “el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres”, Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Huascar, 1972, p. 17.

respondería: “La filosofía actual es la del hombre que se enfrenta a su circunstancia; la del hombre que trata de salvar su libertad, su individualidad”²².

La filosofía se convierte así, en una práctica combativa en pos de la defensa de la libertad e individualidad de cada persona y, por extensión, de la humanidad. Con lo que respecta a la defensa de la libertad e individualidad de cada persona no hay que especular demasiado. Para LZ es bastante obvia la libertad del hombre, ésta consiste en posibilitar la vida, es decir, en rechazar, aceptar, actuar o hacer algo²³.

Con lo que respecta a la libertad de la humanidad LZ dirá que la filosofía pretende, en último término, la plena realización del hombre/mujer²⁴.

Puedo agregar que con esto que la filosofía de LZ es una filosofía de carne y hueso en tanto que se convierte en:

... una filosofía que abandona el yo abstracto, descarnado, de Kant y sus epígonos. Una filosofía que pone el acento en aquel yo de carne y hueso, por el que peleaba Unamuno. Una filosofía preocupada por las circunstancias que rodean a ese singular yo. Una filosofía que abandona el yo y pasa al *mí*: *Mi vida, mi circunstancia, mi mundo...*²⁵.

A esta nota yo agregaría: *mi mundo y mi persona*.

²² Zea, Leopoldo, “El sentido de responsabilidad en la filosofía actual”, en *Ensayos sobre Filosofía en la Historia*, México, Stylo, 1948, p. 110.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Zea, Leopoldo, “Filosofía de la historia”, en *Ensayos sobre Filosofía en la Historia*, México, Stylo, 1948, p. 150.

²⁵ Zea, Leopoldo, “Sobre la filosofía en América”, en *Ensayos sobre Filosofía en la Historia*, México, Stylo, 1948, p. 194.

Compromiso

Los pueblos, al igual que los hombres, empiezan siempre por tomar conciencia de su propio ser para comprender así la existencia de otros pueblos y su relación con ellos. Un pueblo toma conciencia de su ser en función con la realidad que guarda con otros pueblos. Estos pueblos le marcan o señalan el ámbito de sus posibilidades, así como sus estrechos e ineludibles compromisos y el alcance de sus responsabilidades²⁶.

Sabernos entre seres humanos nos obliga a reflexionar sobre lo que somos. Querámoslo o no, formamos parte de una sociedad y por extensión somos una parte de la humanidad. No puede haber mayor compromiso que saberse humano. Se trata, como dice LZ, de un compromiso ineludible porque “todo hombre es un ente comprometido, esto es, inserto, *arrojado* o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable”²⁷.

¿Cómo podríamos eludirnos de la responsabilidad que implican nuestros actos? Quizá de ningún modo y esa imposibilidad es la que pone a cada quien de frente a la humanidad. Visto de esta manera, la responsabilidad enlaza a cada individuo con la universalidad. En palabras de LZ:

Tenemos que ser responsables de nuestras actitudes, porque con ellas no sólo comprometemos nuestra existencia, sino que también comprometemos la existencia de otros. Así como los otros nos comprometen con sus actitudes, nosotros los comprometemos con las nuestras. En cada instante, en cada momento, tenemos que asumir una determinada actitud; pero al asumirla, al mismo tiempo que nos comprometemos,

²⁶ Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, p. 20.

²⁷ Zea, Leopoldo, “La filosofía como compromiso” en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle, 1952, p. 11.

comprometemos a nuestros semejantes. En cada una de nuestras actitudes nos jugamos la existencia; pero también nos jugamos la existencia de los otros. Y a su vez, éstos al jugarse su existencia se juegan la nuestra. De aquí nuestra responsabilidad. Tenemos que, responder de nosotros y de los otros, en una cadena inevitable, e interminable, mientras exista humanidad²⁸.

A modo de conclusión, la filosofía es, para LZ, la reflexión en torno al *hombre de carne y hueso*. Del individuo que se enfrenta al problema de su propia existencia. Se trata de una existencia individual que finalmente compromete la existencia de la humanidad.

De acuerdo con Rossi, para LZ los conceptos universales explican los casos concretos, aunque esta idea no se sostiene porque los conceptos universales no necesariamente representan a los seres individuales, pero LZ no parte de los universales, como lo sugiere Rossi, sino del hombre/mujer concreto.

2.4 La filosofía de lo mexicano.

Abelardo Villegas reconoce en la obra de LZ una filosofía auténtica basada en la siguiente pregunta: ¿cuál es nuestro ser? Según Villegas, ésta cuestión representa el tema más importante en la obra de LZ, al menos en su primera etapa que se extiende hasta 1969, y tiene dos vertientes en donde se conjuga lo teórico con lo práctico: “por un lado, la de las circunstancias que siguen

²⁸ *Ibid.*, p. 13.

planteando urgentes problemas; por el otro, la de la teoría filosófica que se ha elaborado sobre tales problemas”²⁹.

Atendiendo la primera vertiente, la de plantear soluciones a los problemas circunstanciales, Villegas advierte que la filosofía auténtica, como la de LZ, es un instrumento de gran alcance para resolver problemas. No obstante, a LZ le “falta elaborar una tabla de valores relacionada con los posibles modelos de asunción de compromisos”, asunción que le permita determinar el criterio de valor³⁰.

LZ insistió mucho en la toma de conciencia y responsabilidad que cada pueblo debe asumir ante la historia y ante la humanidad, y aún algo más sobre la conciencia de la que habla el autor del *Positivismo en México*, según LZ, los pueblos toman conciencia de su ser cuando se saben frente a otros pueblos y crean esa conciencia para comprender la existencia de esos otros pueblos y la necesidad que hay de relacionarse con ellos³¹.

Aquí hay un punto interesante, LZ defiende la tesis de que la toma de conciencia implica un sentido de responsabilidad y al revés, la responsabilidad condiciona la toma de conciencia. Véase la siguiente nota:

La toma de conciencia de nuestra realidad tendrá, **necesariamente**, que llevarnos a un reajuste de nuestros proyectos. Reajuste que, en ninguna forma, tiene por qué tener un carácter de signo negativo. Para alcanzar ese sentido de responsabilidad que tan necesario es en una moral que pretenda orientar a la Nación, tendremos que adoptar proyectos de los

²⁹ Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 133.

³⁰ *Ibid.*, p. 143.

³¹ Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, p. 20.

cuales podamos ser plenamente responsables por estar a nuestro alcance y posibilidades³².

En esta nota destaco que la responsabilidad y la conciencia están mutuamente condicionadas. La historia del mexicano, por ejemplo, es la historia del hombre/mujer que reclama el reconocimiento a la única universalidad posible para todo ser humano, "su humanidad, su ser hombre igual y semejante a cualquier otro hombre, con independencia de la concepción del mundo y de la vida que se posea"³³.

De este modo, el individuo que toma conciencia de sí mismo busca ser reconocido como un ser humano. Por otro lado, Villegas critica fuertemente a LZ comentando que la filosofía de lo mexicano queda reducido a lo mexicano sin pasar nunca a lo universal. A lo que LZ contesta:

Esta nuestra filosofía no deberá limitarse a los problemas propiamente americanos [o mexicanos], a los de su circunstancia, sino a los de esta circunstancia más amplia, en la cual estamos insertos como hombres que somos, la llamada humanidad. No basta querer alcanzar una verdad americana, es menester, además, tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no pueda lograrse"³⁴.

Villegas responde:

... si no podemos obtener una verdad totalmente válida, ésta nuestra verdad será forzosamente americana, pero entonces lo americano no será punto de partida para ninguna parte y menos

³² *Ibid.*, p. 36. Las negritas son mías.

³³ *Ibid.*, p. 6.

³⁴ Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1953, p. 6.

para lo universal como quiere Zea. Deseamos lo universal, pero tendremos que conformarnos con un narcisismo americano. No queremos considerar a lo americano como fin en sí, pero necesariamente tendremos que aceptarlo como tal. Se trata, en suma, de una “pasión inútil”; pero también de un conflicto lógico³⁵.

Primero, LZ dice que no basta con buscar una verdad americana sino también la verdad universal. ¿A qué se refiere LZ con verdad americana y verdad universal? En *Introducción a la filosofía* (1967), LZ afirma que las verdades de la filosofía no son más que las verdades de sus propios filósofos³⁶.

Como ya lo anoté líneas arriba, la verdad del mexicano es la de un pueblo que reclama para sí y ante los demás la necesidad de ser reconocido como miembro de la comunidad humana. Al parecer de LZ, la guerra por la Independencia (1810), la Reforma (1857) y la Revolución Mexicana (1910) no son más que una expresión de ese pueblo que busca ser reconocido como parte de la humanidad y es precisamente en este punto en donde confluye lo mexicano y lo universal. Justamente ahí, en la coincidencia dada entre lo mexicano y lo universal se encuentra la humanidad. La humanidad entendida como un concepto que reúne lo diverso, aunque Villegas pregunta: ¿por qué no podemos alcanzar una verdad válida para todo hombre? LZ responde: “La polémica sobre la verdad, polémica en la cual cada filósofo asegura tener la verdad única. Cada filósofo asegura que su verdad es la única, la verdadera, y que la verdad de los demás es una falsedad, una mentira”³⁷.

³⁵ Villegas, *Op .cit.*, p. 146.

³⁶ Zea, Leopoldo, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, p. 14.

³⁷ Zea, *Ensayos sobre Filosofía en la Historia*, p. 47.

De acuerdo con LZ, el que asegura tener la verdad absoluta no es más que un *sofista*. Y es que no es posible conocerlo todo por más que se pretenda: “el filósofo no se pregunta por cada cosa en particular, porque ésta no le es extraña como particular, sino en relación con la totalidad; es una cosa que no entiende [*sic*] dentro del todo”³⁸.

Es, como diría Ortega y Gasset, un preguntarse por el qué de cada cosa, por el qué **es** eso que no se logra entender:

... eso que es, tal y como está ante nosotros, no se basta a sí mismo sino que, al contrario, vemos que le falta su razón de ser, vemos que si no es más que lo que parece ser, si no hay tras lo aparente algo más que lo complete y sostenga, su ser es incomprendible o, dicho de otro modo, su ser es un no ser, un pseudoser, algo que no debe ser³⁹.

Este planteamiento deja ver que el concepto de *circunstancia* representa un problema teórico para LZ, pues:

El concepto de circunstancia no podemos usarlo al capricho, no podemos estirla o encogerla según nuestros intereses; asimismo, no podemos estirar o encoger la verdad relativa a esa circunstancia. No podemos decir, por un lado, que toda verdad es circunstancial y luego, cuando nos vemos estrechados a ello, admitir que hay unas verdades que no son circunstanciales, que trascienden la circunstancia. Es menester definir con precisión el concepto...⁴⁰

³⁸ Zea. *Introducción a la filosofía.*, p. 19.

³⁹ Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, (1ª ed. 1957) 4ª ed. 1965, p. 87.

⁴⁰ Villegas, *Op. cit.*, p. 152.

El circunstancialismo asumido por LZ, es, de acuerdo con Villegas, una especie de *perspectivismo* que pretende el conocimiento de toda la realidad aunque “no se nos puede aparecer de ningún modo, entonces el relativismo desaparece y el conocimiento se nos convierte en un *perspectivismo*, en un punto de vista”⁴¹.

¿Qué puntos de vista son válidos y cuáles no? ¿Qué pasa con las diferentes perspectivas? De algún modo deben relacionarse las diferentes perspectivas que se tengan sobre la realidad sin que ninguna de ellas se declare como la absoluta.

Siguiendo a Villegas, de lo que se trata es de que cada quien pueda aportar algo en la construcción de los conceptos universales una vez que “cada hombre o país tiene el deber de aportar al acervo común de lo humano las creaciones de sí mismo, tiene el deber de crear, de inventar”⁴².

Termino este punto mencionando que el sujeto es consciente y responsable de su propia individualidad y, al mismo tiempo, de la humanidad.

Por otra parte, la *verdad* representa un problema epistemológico, ontológico, axiológico, ético... todo a la vez y no sólo lógico aunque ahí se han quedado algunas críticas. Sí es de carácter epistemológico porque se pretende el conocimiento de la realidad, ontológico porque se aspira a explicar lo que es el ser humano, axiológico en tanto que la verdad se convierte en un valor y ético porque se quiere comprender qué principios normativos podrían explicar la vida de las personas y los pueblos.

⁴¹ *Ibid.*, p. 217.

⁴² *Ibid.*, p. 231.

Finalmente, el circunstancialismo de LZ es una especie de *perspectivismo*. Según Villegas, la circunstancia no es más que “un punto de vista” pero válido y necesario sin el cual no habría materia de reflexión.

2.5 El Tercer Mundo.

Para María Elena Rodríguez, el Tercer Mundo aparece en el pensamiento de LZ con el propósito de buscar valores universales. En esa búsqueda, LZ busca lo que hay de semejanza entre los pueblos africanos, asiáticos y latinoamericanos. “Encontrar los nexos, las metas similares y la posibilidad de comunes esfuerzos para alcanzarlas, es labor original y valiosa”⁴³.

Lo que hay de semejanza entre los pueblos de estas tres grandes regiones es la dominación y exclusión de la que han sido objeto. La dominación de los pueblos se da en muchos sentidos: en lo político, económico y cultural. Los pueblos sometidos terminan por ser excluidos de los privilegios y prerrogativas de la que gozan los pueblos del “Primer Mundo” y su humanidad queda entre dicha sino es que negada.

A modo de solución, LZ propone una filosofía de liberación. Así lo dice explícitamente en el prólogo a la tercera edición publicada en 1976 de *El pensamiento latinoamericano*:

Empeño en la elaboración de una filosofía de la liberación que destruya formas de dominación propias de las filosofías hasta ayer importadas.

Tal es el pensamiento filosófico aquí expuesto, como expresión de una historia que viene a ser característica de

⁴³ Rodríguez, María Elena, “El tercer Mundo en la obra de Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, pp. 191 y s.

*pueblos largamente sometidos a diversas formas de dependencia*⁴⁴.

LZ elaborará una filosofía teniendo como objeto de reflexión la historia de los pueblos sometidos. Buscará en aquello que es negado lo más valioso que hay que rescatar. Y lo más valioso es el ser humano, el hombre/mujer en sus múltiples expresiones. De esta manera LZ pretende integrar a la universalidad a quienes han sido excluidos del “desarrollo humano”⁴⁵.

Según LZ, los pueblos sometidos han de ser reintegrados en el mundo de la humanidad. Para integrar a la humanidad a todos los individuos excluidos, ha de (re)valorarse a cada persona. Con base en lo anterior tengo que preguntar: ¿qué es la humanidad? Al respecto, LZ comenta que cada hombre/mujer forma lo que es, en su conjunto, a la humanidad.

Supongo que en la unidad el ser no puede estar incompleto, mutilado, siendo y no siendo a la vez. Sobre el ser mutilado LZ hablará en *Dos ensayos sobre México y lo mexicano* (1952). Aunque el tema de estos ensayos es la responsabilidad que el mexicano debe tomar ante la historia, hay un pasaje en el que LZ hace referencia al ser del mexicano como un ser mutilado: “Nos sentimos menoscabados, reducidos, amputados, porque ha fracasado nuestro proyecto”⁴⁶.

Al ser, no se le puede amputar. Es decir, no se puede ser y al mismo tiempo no ser. Por eso es que LZ aclara que no se puede amputar al ser, pero

⁴⁴ Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, (1ª ed. 1965) 1976, p. 9.

⁴⁵ Por **desarrollo humano** entiendo “el proceso de ampliación de las opciones de la gente, aumentando las funciones y capacidad humanas”. Definición de *Desarrollo humano* por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, consultado en la Internet: <http://www.desarrollohumano.org.ar/Glosario.asp> en febrero de 2008.

⁴⁶ Zea, Leopoldo, *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, (1ª ed. 1952) 2001, Sepan cuántos 269, p. 140.

sí la libertad: “Amputamos, no nuestro ser que siempre es uno, sino nuestra responsabilidad”⁴⁷.

Por todo lo dicho es claro que existe una idea acerca del universal en el pensamiento de LZ, se trata del ser humano. Humanidad conformada por todos los hombres/mujeres sin exclusión alguna. Cada ser humano es un ser concreto, una manifestación única que no debe desligarse de lo universal. En palabras de LZ:

El hombre es eso, concreción, multitud de diversidades específicas, pero no tan diverso que en alguna forma se pueda transformar en superhombre o subhombre [...] Se trata, de una vez por todas, de integrar, no de separar. De construir, no de destruir. La incorporación del hombre que la dominación interna y externa había marginado, no puede, no debe implicar una nueva forma de dominación. Nada creado por el hombre puede ser extraño al hombre⁴⁸.

La reflexión que desarrolla LZ es de carácter ético. Ético porque habla del deber consistente en reintegrar al mundo humano las personas que han sido excluidas de los beneficios que tanto se presumen con el “desarrollo humano” como una vida larga y saludable con todos los recursos materiales que permitan una vida “decente”⁴⁹.

Como en toda ética, el deber implica prohibiciones. Desde la perspectiva de LZ, es inadmisibles la prosperidad y el enriquecimiento de unos pueblos a costa de otros. No se puede justificar el sacrificio de unos seres humanos en

⁴⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁸ Zea, *El pensamiento latinoamericano*, pp. 467 y s.

⁴⁹ “Desarrollo humano”, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, consultado en la Internet: <http://www.desarrollohumano.org.ar/Glosario.asp> en febrero de 2008.

pos de la humanidad, además, la historia, para LZ, no tiene por qué ser excluyente, de ahí su reflexión crítica hacia los pueblos que se erigen a sí mismos como portadores de la humanidad a costa del sacrificio de otros pueblos:

Las naciones occidentales han hecho su grandeza y prosperidad expoliando territorios y pueblos considerados como simples fuentes de enriquecimiento. Asia, África y la misma América latina han pagado la grandeza y prosperidad de las grandes naciones occidentales. Fuentes de enriquecimiento que han sido ya cerradas para otras ambiciones. Ninguna otra nación podrá hacer fincar su progreso y desarrollo en la riqueza y trabajo de pueblos que han sido ya transformados en cotos privados de determinadas potencias⁵⁰.

Para terminar esta parte subrayo lo siguiente: por un lado, LZ supone un concepto universal a partir del cual construye su propia filosofía, se trata de la humanidad. Considera a la humanidad como fin y como principio. **Se debe**, en un sentido ético, reintegrar a la humanidad los pueblos que han sido excluidos ya que, como dice el proverbio latino “soy humano, nada de lo humano me es ajeno”.

La filosofía de LZ es una *filosofía liberadora*. De lo que se trata es, de acuerdo con LZ, posibilitar la plena realización de la libertad humana cancelando, para ello, la dominación, la exclusión y la explotación, por eso es que su filosofía es liberadora.

⁵⁰ Zea, Leopoldo, *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo*, México, Cuadernos Americanos, 1965, pp. 17 y s.

2.6 Ideas e historia en México.

Según el historiador estadounidense William Raat, la terminología utilizada por LZ es ambigua. Ejemplo de ello es el término: “conciencia mexicana”. La “conciencia”, para LZ, tiene que ver con la necesidad de asumir una decisión, un acto en donde el individuo se compromete ante los demás: “Una filosofía lo que hace, y ha hecho siempre, incluyendo al marxismo, es dar una conciencia, hacer que el hombre o la sociedad, el individuo o el grupo, tome conciencia como tal, para que en esta forma pueda actuar en consonancia”⁵¹.

De este modo se puede entender que la toma de conciencia tiene que ver con la posibilidad de que el individuo sea responsable de su papel en la historia. También se podría preguntar: ¿qué responsabilidad es propia del mexicano? LZ diría que el mexicano es responsable de su historia, tanto pasada como futura.

La historia del mexicano es una historia de negaciones, pues se niega a indígenas, pobres, campesinos y al pasado colonial. ¿Qué puede ser el mexicano si le quitamos su pasado colonial, sus *indios* y sus campesinos? Se tendría, como dice LZ, un ser amputado. Como no es posible que el ser sea y no sea a la vez, lo que se tendría al final es un pueblo irresponsable, un pueblo que se niega a sí mismo.

Al hablar sobre el positivismo en México, LZ argumenta que la historia de México es la historia de un pueblo que busca definir sus propios proyectos y, por más que tome prestados los proyectos de otros pueblos, no puede dejar

⁵¹ Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, p. 168.

a un lado su propia capacidad para crear un futuro que responda a las necesidades propias. En palabras de LZ:

En lo que imitamos reflejamos nuestros problemas o nuestras preocupaciones, lo cual nos obliga a encararnos nuevamente con nuestro ser, para rehuirlo, una vez más, en una cadena que parece no tener fin, tomando nuevos modelos para imitar, acudiendo a nuevos artificios que nos eviten, en lo posible, la sensación de carencia⁵².

A esto se refiere LZ cuando habla de la conciencia del mexicano. A la necesidad de que el mexicano se responsabilice por lo que es y por lo que ha sido. No asumir esta responsabilidad provoca una sensación de desprecio por sí mismo. LZ lo dice del siguiente modo:

Nos hemos negado a asumir la responsabilidad de un pasado al que acusábamos de la frustración de nuestros proyectos, y a partir de esta negación nos hemos negado también a responder de un presente al que consideramos eventual, provisional. Nos negamos a responder de este pasado y presente porque nos encontramos pobres, raquíuticos y disminuidos, en comparación con lo que eran nuestros proyectos⁵³.

Si el mexicano deja a un lado el sentimiento de inferioridad que tanto lo ha caracterizado, tendría que asumir su papel⁵⁴.

⁵² Zea, *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, p. 133.

⁵³ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁴ Cf. Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Secretaría de Educación Pública - Universidad Nacional Autónoma de México, Lecturas Mexicanas 92, (1ª ed. 1934) 1987.

¿Cuál es el papel del mexicano? Hasta ahora, el mexicano ha jugado el papel del sometido, no obstante, su papel, como el de cualquier otro ser humano, es tomar conciencia de su situación y actuar en consecuencia en pos de su libertad. Cualquiera que tome conciencia sobre sí mismo está obligado, según LZ, a buscar su libertad. En el caso de la historia de México la conciencia y la acción van de la mano y parece que se implican mutuamente:

Por medio de la fuerza, con furia sorda y ciega, esa realidad que desde la Conquista se quiso cubrir de mil maneras, exige su reconocimiento. Sin ideas, sin una filosofía, va tomando conciencia de su ser en la acción de sus caudillos. Acción directa, aparentemente circunstancial. No aspira a cambiar el Mundo, simplemente a su mundo, el de cada uno de los hombres que forman esa masa aparentemente amorfa. Nada sabe de los Derechos del Hombre de que hablan los ilustrados, sólo sabe de sus necesidades concretas que exige le sean satisfechas. Por primera vez, en nuestra historia el hombre sin más reclama el reconocimiento de su humanidad; toma conciencia de su ser y trata de expresarlos por el medio más directo, el de la acción⁵⁵.

Por otra parte, la forma en que LZ concibe la historia tiene, según Raat, algunos supuestos que invalidan la metodología empleada por el filósofo latinoamericanista. Estos supuestos son los siguientes:

- El historicismo se ocupa de la vida humana en toda su multiplicidad y, bajo este supuesto, “deben rechazarse los sistemas racionales y abstractos del filósofo al igual que las explicaciones científicas”⁵⁶.

⁵⁵ Zea, *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, p. 154.

⁵⁶ Raat, William D., “Ideas e historia en México, un ensayo sobre metodología”, en *Anuarios latinoamericanos*, Núm. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1970, p. 181.

- El historicismo, según Raat, se basa en los motivos, propósitos y pensamientos de las personas, dejando de lado los factores sociales o institucionales. En otras palabras, el historicismo asumido por LZ es **subjetivista**.

Raat señala que esta forma de concebir la historia, por parte de LZ, es: “... más afín a la literatura que a la ciencia por cuanto la aspiración fundamental de una narración histórica a la reconstrucción de los acontecimientos en función de su individualidad y no la formación de leyes generales⁵⁷.”

Raat no se ha conformado con decir que LZ es un historiador subjetivista, sino más aún: “Zea considera su papel de filósofo-salvador que dirigirá los destinos mexicanos hacia una conciencia histórica genuina, en el sentido hegeliano”⁵⁸.

¿Leopoldo Zea se considera a sí mismo como filósofo salvador? Esta cuestión la retomo más adelante. Por otra parte, ¿es cierto que la toma de conciencia lleva a la acción liberadora? LZ así lo cree, por lo menos puedo decir que él es bastante optimista al pensar que los pueblos latinoamericanos tienen que encaminarse hacia su propia libertad después de tomar conciencia sobre lo que son y lo que pueden ser. Para terminar esta parte puedo decir que la “conciencia del mexicano” es un término que, según LZ, se enlaza con la conciencia del que se sabe oprimido.

Comentarios finales del segundo capítulo.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 184.

Para LZ es fundamental que los filósofos latinoamericanos conozcan y desarrollen (asuman) la filosofía que les es propia a los pueblos latinoamericanos. Entiendo que no se trata de crear una nueva filosofía, ni una cultura (política, arte, visión del mundo, etc.) a partir de la nada. En relación con lo anterior, Arturo Ardao menciona que es importante mantener un diálogo con la filosofía de Occidente en tanto que el filósofo latinoamericano puede aportar a la historia de la filosofía su propia perspectiva, su propia interpretación acerca del *mundo*.

En cuanto al circunstancialismo asumido por LZ, puedo concluir que la circunstancia más universal y, al mismo tiempo la más particular, es el ser humano. El circunstancialismo es tratado por LZ desde una perspectiva existencialista, pues el ser humano, dice LZ, es un ser en situación que se enfrenta al problema de su propia existencia. Existencia que enlaza al individuo con el resto de la humanidad.

Por su parte, Abelardo Villegas cuestiona los principios en los que se sustenta la filosofía de LZ, especialmente el circunstancialismo que, según Villegas, no deja de ser ambiguo. Es más, la filosofía que habla de la circunstancia del mexicano no puede aspirar a la universalidad, a menos que deje de ser mexicana y se integre a lo universal. El circunstancialismo de LZ es, de acuerdo con Villegas, perspectivismo, un “punto de vista”.

Ma. Elena Rodríguez señala que la obra filosófica de LZ tiene un carácter ***liberador***. Liberador porque la filosofía de LZ cuestiona y critica el hecho histórico por el que unos pueblos han dominado a otros. De acuerdo con la filosofía de LZ, no es justificable que unos pueblos alcancen el progreso a costa del sacrificio y explotación de otros pueblos.

Finalmente, William Raat, critica la metodología empleada por LZ, especialmente el historicismo asumido por el filósofo mexicano. Según Raat, el historicismo de LZ es subjetivista pues se concentra en los motivos, propósitos y pensamientos de los individuos, más que en los factores sociales o institucionales. Hasta aquí el recuento de esta segunda unidad.

Antes de cerrar esta parte es necesario aclarar el significado de la palabra: historicismo. El historicismo le sirve a LZ para ubicar al ser humano como un sujeto responsable de su propia historia. Sobre el significado de **historicismo**, el diccionario filosófico de Abbagnano dice lo siguiente:

La doctrina que afirma que la realidad es historia (o sea desarrollo, racionalidad y necesidad) y que todo conocimiento es conocimiento histórico, tal como lo expresaron Hegel y Croce. Esta doctrina no es más que la tesis fundamental del idealismo *romántico* y supone la coincidencia de finito e infinito, del mundo y de Dios y, por lo tanto, considera a la historia como la realización misma de Dios. Se puede denominar *H. absoluto*.⁵⁹

Y agrega:

La doctrina que ve en las unidades, cuya sucesión (épocas o civilizaciones) constituye la historia, organismos globales, cuyos elementos, necesariamente relacionados, pueden vivir sólo en el conjunto y, por lo tanto, afirma la relatividad de los valores (que son justo algunos de tales elementos) con referencia a la unidad histórica a que pertenecen y la muerte inevitable de ellos con la muerte de ésta. Éste es el punto de vista de Spengler y otros y se puede denominar *H. relativista*⁶⁰.

⁵⁹ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

⁶⁰ *Ibid.*

El historicismo asumido por LZ es una mezcla del historicismo absoluto y del relativista.

Comentando a Max Scheler, LZ dice que: “La historia del hombre es un entretejido de *expectativas y realidades, de lo que se quiere y de lo que se puede, de lo ideal y lo real*”⁶¹. O simplemente dice que: “la vida humana es historia”⁶².

Al mismo tiempo LZ asume un historicismo relativista. Por otra parte, el historicismo mexicano puede entenderse en dos sentidos, en el **vitalista** o en el **existencialista**, así lo menciona Álvaro Matute⁶³.

En el caso de LZ tenemos un caso especial. El historicismo tiene un carácter vitalista al mismo tiempo que existencialista. Vitalista, porque son las vivencias de los individuos los que hacen la historia, objeto de la filosofía: “la vida humana es historia”, dice LZ. Más aún: “La libertad de escoger, la libertad de elegir, de hacer cada uno su propia vida, que es lo que hace que un hombre sea hombre”⁶⁴.

Al mismo tiempo, es existencialista, pues:

Todo filosofar es siempre un tratar de resolver una serie de problemas que se plantean al hombre en sus diversas circunstancias. Son problemas que plantea la existencia; problemas siempre concretos, los del mundo que le rodea al hombre, obligándole a adoptar un tipo de existencia y no otro⁶⁵.

⁶¹ Zea, *Ensayos sobre Filosofía en la Historia*, p. 150.

⁶² *Ibid.*, p. 108.

⁶³ Cf. Matute, Álvaro (compilador), *El historicismo en México. Historia y antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México –Facultad de Filosofía y Letras, 2002, p. 9.

⁶⁴ Zea, *Ensayos sobre Filosofía en la Historia*, p. 114.

⁶⁵ Zea, *América como conciencia*, p. 120.

Como lo dijo Horacio Cerutti, la obra filosófica de LZ correspondiente a este primer período comprendido entre 1940 y 1969 se define bajo los términos de conciencia nacionalista historicista y como un vitalismo circunstancialista⁶⁶.

Se trata, insisto, de un historismo muy *sui generis*, pues es una mezcla de circunstancialismo, vitalismo y existencialismo. Es, al final, un historicismo mexicano.

La liberación de las condiciones de opresión que viven los latinoamericanos será el tema en el que LZ se concentrará en su segundo período comprendido entre 1969 y 1994.

Finalmente y para decirlo con Álvaro Matute: “El historicismo encontró en Leopoldo Zea a un pensador original que avanzará hacia una filosofía de la liberación”⁶⁷.

⁶⁶ Cerutti, Horacio, “Pensador incómodo”, en *Cuadernos americanos 107*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, septiembre-octubre, año XVIII, vol. 5, 2004, pp. 129-52.

⁶⁷ Matute, *Op. cit.*, p. 65.

CAPÍTULO TRES

DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN A LA FILOSOFÍA UNIVERSALISTA



Retrato de Leopoldo Zea, por Raúl Anguiano, 1992

En el período comprendido entre 1969 y 1994, LZ produjo la mayor parte de su obra filosófica. Los títulos más importantes de este período son: *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969); *Dialéctica de la conciencia americana* (1976); *Latinoamérica. Tercer mundo* (1977); *Simón Bolívar. Integración en la libertad* (1980) y *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988).

Entre otros títulos éstos fueron objeto de constantes discusiones y críticas que denotan la relevancia que obtuvo la propuesta filosófica de LZ entre filósofos de distintas latitudes.

En este período LZ se consolidó como un filósofo de referencia obligada en el marco de la filosofía latinoamericana.

A continuación expongo algunas de las críticas más sugerentes que se plantearon alrededor de la obra filosófica de LZ, especialmente aquellas que tienen que ver con la universalidad.

3.1 Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano, comentarios de Francisco Miró Quesada a la obra de Leopoldo Zea.

La intención de abordar el tema de la universalidad no está motivado por el afán de confrontar a los regionalistas, este tipo de discusión no tiene sentido, así lo advierte Francisco Miró Quesada (1918) desde las primeras páginas de su libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974).

Precisamente en el prólogo de este libro, Miró Quesada defiende el uso de las categorías que LZ utiliza para explicar la realidad latinoamericana. Algunas de esas categorías son, entre otras: dominación, explotación y alienación. Justifica el uso de estas categorías de la siguiente manera:

Cuando se analizan fenómenos humanos es aún más difícil “eliminar” la conceptualización filosófica. Es imprescindible recurrir a conceptos y categorías que no pueden ser considerados “científicos” sin más. Consideremos por ejemplo los análisis, hoy tan en boga, que efectúan los que abordan el tema de la “cultura de la dominación” o la “sociología de la explotación”. Estos análisis son, en gran parte, no sólo legítimos e importantes sino, por cierto, científicos. Pero no pueden constituirse científicamente si no se utilizan conceptos como “dominación”, “explotación”, “alienación”, y otros por el estilo. Y

estos conceptos remiten directamente a postulados de valor cuyo sentido último no puede determinarse científicamente¹.

Por lo que se puede ver, el filósofo peruano pide que se lea a la filosofía desde una nueva perspectiva, con categorías que no habían sido utilizadas en el discurso filosófico, o bien, que adquieran un nuevo enfoque. Este nuevo enfoque lo adquieran términos como el de circunstancia que, en el caso de la filosofía mexicana, pretende descubrir al ser del mexicano pero sin reducirse a lo mexicano, sino para discurrir sobre el ser del mexicano, pues de lo que se trata, “es de comprender nuestra realidad en su totalidad”².

Esta comprensión de la realidad en su totalidad implica, según Miró Quesada, una filosofía de la historia. De este modo la filosofía que utiliza categorías como las de **dominación** y **explotación** es, entre otras cosas, una filosofía de la historia.

No se trata de una simple reflexión sobre el devenir histórico, sino de colocar al ser humano frente al devenir. En el caso de la filosofía latinoamericana, el ser humano de esta nuestra América se coloca frente a la cultura e historia de Occidente para “perseguir la autenticidad creadora que hizo de la cultura occidental una manifestación tan grandiosa del poder del espíritu humano”³.

En el análisis que Miró Quesada hace con respecto a la filosofía latinoamericana, clasifica a los filósofos en dos grupos: asuntivos y afirmativos. La diferencia entre uno y otro grupo es la siguiente:

¹ Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 17.

² *Ibid.*, p. 97.

³ *Ibid.*, p. 209.

El segundo [grupo de los *afirmativos*], en la convicción de que ya está en condiciones de crear, piensa más en los resultados que en los procedimientos. Y otorga a la formación un papel funcional. La formación es el instrumento necesario para abordar el tema elegido. En cambio para el primero [grupo *asuntivo*], por tratarse de una absorción global del pensamiento de Occidente, considera a la formación como la condición general de todo filosofar⁴.

LZ formará parte del grupo *afirmativo* pues considera que la filosofía latinoamericana es auténtica y, además, de carácter universal. Así se puede ver desde su primer libro, *El positivismo en México* (1943). Esta posición es concluyente en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) en donde aclara lo siguiente:

Latinoamericanos, asiáticos y africanos hablan, no como ecos, no como reflejos de ajenas vidas, sino a nombre propio, reclamando al Occidente los valores que su filosofía ha presentado como universales. Esto es, hace de esa filosofía, al asumirla y hacerla propia, una auténtica filosofía universal, del Hombre y para el Hombre, concediendo esta calidad a todo hombre⁵.

En el caso latinoamericano, América representa al hombre/mujer que vive bajo la circunstancia de saberse “no europeo” o algo distinto al europeo y es precisamente esa conciencia de saberse algo distinto lo que sirve como punto de partida para reflexionar sobre sí mismo. Aquí hay una clave

⁴ Miró Quesada, *op cit.*, p. 112.

⁵ Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, (1ª ed. 1969) 18ª edición, 2001, p. 38.

importante: a través de la conciencia de saberse diferente se puede aspirar al conocimiento de todas las cosas.

Los filósofos europeos han buscado la esencia del Hombre en lo que todos los *hombres* comparten por igual. Desde la filosofía de la antigua Grecia se dice, por ejemplo, que el ser humano se distingue por ser racional. En cambio, la tesis de LZ parece ser contraria a la igualdad presumida por los filósofos de Occidente, pues dice que la igualdad está dada en la diferencia.

Sugiero que se considere a las *diferencias* como puntos de partida de reflexión sobre el ser latinoamericano. En este sentido, entiéndanse las *diferencias* como el inicio de una reflexión que por ningún motivo puede considerarse un fin en sí mismo, sino como un medio que permita conocer al ser latinoamericano y, por extensión, al ser humano en lo general.

Para aclarar cómo es que las *diferencias* sirven como un medio que lleva al conocimiento de lo más general, mencionaré lo que LZ entiende por “ser humano”. El ser humano es, para LZ, un ser conciente que se sabe entre otros seres humanos. Ser hombre/mujer no es otra cosa más que saberse como un individuo “con posibilidades e impedimentos circunstanciales que pueden y deben ser vencidos”⁶.

Para LZ el ser humano es un ser que comprende, y el ejercicio de comprensión que realiza surge de su situación que, en el caso del latinoamericano, es una situación de sometimiento de distintos tipos; de este modo, la fuerza ejercida sobre el hombre/mujer latinoamericano es la fuente de la conciencia americana, porque “esta toma de conciencia de lo humano, surgida de la violencia de unos hombres sobre otros, irá dando origen a la

⁶ Zea, Leopoldo, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971, p. 159.

ineludible comprensión entre ellos, esto es, al reconocimiento de la propia humanidad en relaciones con la humanidad de los otros”⁷.

A través de la comprensión de su propio ser, el latinoamericano aspira a lo universal y en esa aspiración tiene que descubrirse como un ser humano. El hombre/mujer es un ser que se autodescubre, en eso consiste la conciencia de saberse hombre/mujer. Tener conciencia de sí mismo es saberse entre otros seres humanos. A continuación, una cita que ofrece claridad al punto del autodescubrimiento que el ser humano hace de sí mismo:

... los latinoamericanos nos estamos autodescubriendo. Esto es, nos estamos encontrando, no como entes especiales, originales o singulares, sino como semejantes a la totalidad de los pueblos del mundo. No más inferiores ni superiores a otros hombres o pueblos, sino semejantes a ellos y, por lo mismo, con sus mismas posibilidades y naturales impedimentos circunstanciales [...] El hombre, al que es también esencial ser de un lugar o de otro, tener una determinada piel u otra, una religión u otra, unas opiniones u otras, pero sin que por esto deje de ser hombre, sin que tal cosa haga de él algo más o algo menos que un hombre⁸.

Una vez conciente de sí mismo, autodescubierto, el latinoamericano va al encuentro con otros seres humanos, dando sentido a la historia, a su propia y concreta historia⁹.

Con base en lo anterior se aclara el enlace que hay entre circunstancia y universalidad, pues la conciencia que de sí adquiere el latinoamericano como

⁷ Zea, Leopoldo, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976, p. 36

⁸ Zea, Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, p. 122. Este libro reúne los primeros capítulos de *Latinoamérica y el mundo*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1960.

⁹ Cf. Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 48.

un individuo concreto lo lleva al desafío de hacer su propia historia modificando, al mismo tiempo, la historia de la humanidad.

De acuerdo con Miró Quesada, la conciencia del mexicano se eleva a lo universal pues:

... es a través de la particularidad como se descubre, en indisoluble imbricación, el verdadero sentido de lo general. Por eso, una vez revelada la esencia de México y de lo mexicano, Zea descubre, a través de ella, una revelación aún más amplia: la revelación del ser del hombre y del sentido de la marcha de la historia¹⁰.

Saberse diferentes con respecto a Occidente, lleva a los individuos a reflexionar sobre sí mismos, esta reflexión podría conllevar actos que transformaran la historia de la humanidad, esto es posible, porque “la historia no está formada por unos cuantos pueblos privilegiados. La historia es la historia de todos los pueblos de la tierra, sin discriminación”, como dice Miró Quesada¹¹.

Sólo cabe mencionar que Francisco Miró Quesada reconoce en LZ a un filósofo auténtico, autor de una filosofía original con la que se interpreta la historia del pensamiento latinoamericano.

3.2 La filosofía hace 33 años en América Latina.

En el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en Morelia, Michoacán, en agosto de 1975, filósofos de México y otros países, especialmente de origen

¹⁰ Miró Quesada, *op. cit.*, p. 226.

¹¹ *Ibid.*, p. 227.

latinoamericano, se reunieron para discutir acerca del estado actual de la filosofía en América Latina. De esa reunión se hizo una selección de ponencias que fueron publicadas un año más tarde. Gracias a esta publicación las nuevas generaciones conocemos los puntos tratados en aquel Primer Coloquio Nacional de Filosofía.

Algunos de los participantes de ese coloquio fueron, entre otros, Arturo Ardao (1912-2003), Ma. Elena Rodríguez (1928) y Arturo Andrés Roig (1922). A continuación destaco algunos de los puntos discutidos por estos filósofos/as.

3.2.1 Función actual de la filosofía en Latinoamérica, desde la perspectiva de Arturo Ardao.

Para Arturo Ardao, la relación entre lo particular y lo universal implica, en el fondo, el concepto de humanidad¹².

Parece que el concepto de humanidad concentra tanto lo particular como lo universal. Esta coincidencia es, según Ardao, resultado de la asunción de la historicidad humana que la filosofía deposita en el concepto de humanidad.

En el primer período filosófico de LZ comprendido entre 1945 y 1969, es muy clara esta afirmación de Ardao, pero el concepto de humanidad sufre algunas transformaciones en el segundo período filosófico de LZ comprendido entre 1969 y 1994. Por ejemplo, en 1971 LZ menciona que la humanidad es la que vive encarnada en individuos concretos que viven en circunstancias determinadas. Es la circunstancia lo que permite ver la peculiaridad de cada individuo pero, paradójicamente, la peculiaridad es, al mismo tiempo, lo más general. En palabras de LZ:

¹² Cf. Ardao, Arturo, "Función actual de la filosofía en América Latina", en Varios, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, p. 9.

La peculiaridad buscada es la de su humanidad, la de aquello que le hace ser un hombre entre hombres; no el hombre por excelencia, sino el hombre concreto, el hombre de carne y hueso que es, y solo puede ser, el hombre en cualquier lugar del mundo, con independencia de su situación o, mejor dicho, a causa de esa misma situación, que es lo peculiar a todos los hombres¹³.

En 1976, LZ asume que el término de *humanidad* implica la *igualdad*, todos somos hombres/mujeres porque apelamos a la misma humanidad. En este sentido, la humanidad nos hace a todos iguales. Ser hombre/mujer significaría, entonces, saberse igual, semejante a los demás. Saberse semejante a los demás implica el reconocimiento de la humanidad en todas las partes, en todos los individuos. De esta manera, la humanidad es, más que una idea de igualdad, un reclamo:

Decir, “soy un hombre” y “aquél es un hombre como yo”. Se da, pero también se pide la igualdad, el reconocimiento de que somos iguales, que todos los hombres son iguales; que yo soy semejante a los otros y que los otros son mis semejantes¹⁴.

En esta nota se puede apreciar un enriquecimiento en el concepto de humanidad. De la humanidad considerada como circunstancia, LZ transita al concepto de humanidad con un nuevo sentido, con un sentido de **reclamo** y de **protesta**. De *reclamo*, porque exige reconocimiento y de *protesta*, porque levanta la voz para advertir que cada individuo es semejante a cualquier otro.

¹³ Zea, *La esencia de lo americano*, p. 16.

¹⁴ Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 26.

Para LZ es muy claro que no hay hombres/mujeres de primera ni de segunda, no hay uno que sea más hombre/mujer que otro/a.

En 1978, LZ mencionará que el ser humano es aquel que tiene la capacidad de verse a sí mismo a través del otro, es el que se encuentra con otros individuos y con otras historias que no sólo sirven para fijar una comparación, sino para fijar la identidad de cada persona, similar a la postura heideggeriana en cuanto que el *otro* sirve como punto de conocimiento¹⁵.

En palabras de LZ: “es el encuentro con otros hombres y otras historias, el que hace que el europeo descubridor, conquistador y colonizador se defina como hombre, dando sentido a la historia, a su propia y concreta historia”¹⁶.

El encuentro con otros hombres/mujeres será inevitable y por ello necesario. Es ese encuentro con los demás lo que define al ser humano que cuestiona su propio ser. LZ formula de esta manera el encuentro (descubrimiento) del humano: “¿Qué soy como hombre y cuál es mi puesto entre los hombres?”¹⁷

Permítaseme jugar con la pregunta para enlazar lo particular con lo general: “¿qué soy?”, se pregunta cualquier individuo; “¿qué eres?”, preguntarían los demás; “¿qué somos?” , preguntarían todos. La pregunta por *mi ser*, que es lo más particular, se conecta con el ser del otro que, por extensión, es lo más universal.

Por otra parte y regresando al texto de Ardao, la filosofía interactúa con las condiciones sociales en las que se crea, la filosofía no es un castillo de cristal en donde el filósofo especula sobre el ser en la nada. Por el contrario, la

¹⁵ Cf. Heidegger, Martin, traducción de José Gaos, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. en español, 1951) 2ª ed., 1971.

¹⁶ Zea, *Filosofía de la historia americana*, p. 48.

¹⁷ Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 24.

filosofía es condicionada socialmente al mismo tiempo que condicionante. De acuerdo con Ardao, “no significa esto que sea unas veces pasiva y otras veces activa. Siempre opera, es decir, funciona; y toda relación funcional, ya en el contexto *en función de*, ya en el de *función de*, consiste, se sabe, en acción recíproca, en interacción”¹⁸.

Para Ardao, la filosofía que radicada en lo humano, es una filosofía de emancipación, en su emancipación concentra la universalidad.¹⁹

En el caso de LZ aparece la misma idea ya que la emancipación implica la afirmación que cada individuo hace de sí mismo, además de que cada ser emancipado busca la reivindicación de su propia humanidad²⁰.

La emancipación, para LZ, es la afirmación de sí mismo, esa afirmación, para ser auténtica, tiene que afirmar, también, a todos los demás. Es decir, no sería auténtica la emancipación si tras ella se somete al que es más débil, si tras ella se niega la libertad de los demás. De ahí que tenga mucha importancia lo siguiente: “La originalidad y la universalidad que concedemos a la cultura occidental, ¿en dónde se origina? ¿En el acto anterior de emancipación y destrucción de otro subordinante?”²¹

Siguiendo a LZ, no basta con emanciparse, este acto como cualquier otro tiene que ser auténtico para ser verdadero, y auténtico es aquel que, para afirmarse, busca la afirmación de todos los demás, buscando “nuevas formas de relación entre hombres y entre pueblos que no sean ya las de dominación y

¹⁸ Ardao, *op. cit.*, p. 14.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ Zea, *La esencia de lo americano*, p. 122.

²¹ Zea, Leopoldo, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, p. 51.

dependencia. Búsqueda igualmente de relaciones de solidaridad, de pares entre pares, de iguales entre iguales ... sin detrimento del universal"²²

De acuerdo con lo anterior, la emancipación auténtica sería la emancipación de toda la humanidad, lo que le da un carácter universal.

3.2.2 Dos interpretaciones del pensamiento latinoamericano desde la perspectiva de Ma. Elena Rodríguez.

De acuerdo con Ma. Elena Rodríguez, LZ piensa en una comunidad que empezando por ser hispana podría llegar a ser pura y simplemente humana²³.

En otro momento ya habíamos advertido que el punto de encuentro entre lo particular y lo universal es lo humano, luego surge la interrogante: ¿cómo es posible que de lo hispano, Leopoldo Zea llegue al hombre universal?

Comienzo por decir que, para LZ, lo hispanoamericano debe entenderse como la conjugación de lo americano y lo español, mezcla con la que da comienzo un nuevo ser, una nueva historia. Esta nueva historia tiene su origen en la comunidad criolla y mestiza que hace suyo al indígena y al español. Este nuevo ser, dice Ma. Elena Rodríguez, ha subsumido al indígena al mismo tiempo que lo supera, del mismo modo en el que subsume y supera al español, es, sin más, un ser en la historia y, como tal, expresión del *hombre sin más*.

Este nuevo ser no está solo pues no es el único y hay que ubicarlo, darle su lugar en el mundo. Para ubicar a este nuevo ser se le puede nombrar de algún modo que lo distinga de cualquier otro ser humano. Llamarle hispanoamericano no será suficiente. El apellido de "latino", le dará a este

²² Zea, Leopoldo, *Latinoamérica, Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977, p. 122.

²³ Rodríguez, Ma. Elena, "Dos interpretaciones del pensamiento latinoamericano: el Río de la Plata y la América Latina", en Varios, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, p. 132.

nuevo ser un lugar en el mundo y será llamado latino por muchos sentidos, latino como signo de mestizaje, como signo de unión ontológica entre lo indígena y lo español, latino por afirmar su ser múltiple, pero latino, también, frente a los norteamericanos de origen anglosajón que pretenden someter a este nuevo ser al que hemos nombrado *hispano* y *latino*.

3.2.3 La función actual de la filosofía en América Latina, desde la perspectiva de Arturo Andrés Roig.

Para Arturo Andrés Roig la filosofía con pretensión de ser universal tendría que ser una filosofía integradora. En el caso de la filosofía practicada en América Latina, Ardao sugiere que esta filosofía debe ser lo suficientemente precavida para no caer en un tipo de absolutismo en lugar de una genuina universalidad. Lo expresa de este modo: “Toda filosofía parte del supuesto de ser un modo de saber universal y por eso mismo integrador, más, la historia de esa pretensión ha demostrado y demuestra cómo la integración ha implicado e implica formas de ruptura y marginación”²⁴.

En *Introducción a la filosofía* (1953), LZ ejemplifica cómo es que cada filosofía implica una forma de ruptura con respecto a otras filosofías. La filosofía de Aristóteles, por ejemplo, no coincide en algunos de sus aspectos con la filosofía de Platón. Aristóteles no retoma el mundo de las Ideas de su maestro, por el contrario, lo niega. Las rupturas entre una filosofía y otra se han dado no sólo en la antigüedad, sino en cualquier época. Las tesis acerca del origen del conocimiento entre racionalistas y empiristas del siglo XVII y XVIII representan otro ejemplo de contraposición y hasta de ruptura. Además, es muy claro que la

²⁴ Roig, Arturo Andrés, “Función actual de la filosofía en América Latina”, en Varios, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, p. 136.

filosofía europea, en lo general, ha excluido de sus reflexiones al ser latinoamericano, pero no sólo al latinoamericano, también al asiático y al africano.

Siguiendo a Roig, ¿cómo podríamos crear una filosofía integradora, que no repita las formas de ruptura de la filosofía occidental? Creo que esta integración sin rupturas no es posible. No podría, a modo de ejemplo, defenderse la existencia de la filosofía latinoamericana sin crear una ruptura con la filosofía occidental. Esto bajo el falso supuesto de que sólo los europeos pueden hacer filosofía auténtica.

Roig pide, además, que nos preguntemos cómo la filosofía de América Latina, filosofía que se autodenomina de liberación, ha de organizarse para no caer en una filosofía de la dependencia²⁵.

Tratando de contestar esta pregunta a través de la obra de LZ, podría decir que la filosofía es integradora en un amplio sentido. Integradora, porque reúne lo diverso para construir una interpretación acerca de la realidad. Es al mismo tiempo diversa, porque es producto del trabajo de individuos, seres situados en un contexto histórico cultural que los hace únicos y por ello mismo diferentes. Todos somos diferentes, porque vivimos en circunstancias más o menos distintas. En la *diferencia*, todos los humanos deben reconocerse como tales, sin ningún tipo de discriminación.

Para reconocer a todos como humanos es necesario des-construir ciertas categorías ideológicas que pretenden desconocer la humanidad de ciertos individuos. Conceptos como el de “Tercer Mundo” o “Países en vías de desarrollo” no hacen más que tratar de delimitar la humanidad de muchos

²⁵ *Idem*. En este artículo Roig hace referencia a la filosofía de la liberación. Para ver un análisis crítico acerca de la filosofía de la liberación remito al libro de Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

pueblos. La categoría “Tercer Mundo” supone que hay hombres/mujeres del “Primer Mundo”. Como si unos fueran primeros o más importantes que otros.

Igualmente, la categoría “Países en vías de desarrollo” supone que hay pueblos plenamente *desarrollados* en contraposición a otros pueblos que aún no han alcanzado el mismo nivel de desarrollo humano que los primeros. Esto podría orillarnos a suponer que hay seres humanos plenamente desarrollados y otros que por no estar plenamente desarrollados tienen que ser considerados como una especie de sub-hombres que requieren tutelaje o adiestramiento.

“Tercer Mundo” o “países en subdesarrollo” son categorías que delimitan la humanidad de muchos pueblos. De acuerdo con LZ, ningún pueblo, nadie, debe ser considerado como menor de edad. No hay hombres/mujeres que no se puedan reconocer como miembros de la humanidad. Si todos son reconocidos como humanos, se evitará la dependencia y el sometimiento, LZ lo dice de esta manera:

... ha surgido la conciencia, que ahora se expresa en nuestros días, de incorporación a la universalidad de lo humano, asimilándolo y aportando lo que como humano le es propio. Y, con ello, el encuentro con lo que de común tienen los hombres entre sí, con independencia de sus circunstancias naturales y sociales. Haciendo a un lado a cualquier sentimiento de inferioridad frente a culturas y razas, consciente de que se es, simplemente, hombre y, como tal, con posibilidades e impedimentos circunstanciales que pueden y deben ser vencidos²⁶.

²⁶ Zea, *La esencia de lo americano*, p. 159.

Así, LZ pide a los filósofos que se organicen para hacer de la filosofía una disciplina que se encargue de integrar bajo el concepto de humanidad, cualquier expresión de los hombres/mujeres concretos, reconociendo en cada individuo a un ser humano.

Tratando de contestar a Roig, la filosofía latinoamericana que se jacta de ser filosofía de liberación, puede evitar la dependencia si reconoce que todos son hombres/mujeres, sin más ni menos, sólo hombres/mujeres. En el reconocimiento de todos como seres humanos, no se hace otra cosa más que integrar en la universalidad a los individuos y, en la opinión de Roig, la integración requiere de “la elaboración de una doctrina que nos ofrezca los instrumentos conceptuales con los cuales el hombre pensante pueda sumarse sin traiciones a esta causa que es la causa de los pueblos”²⁷.

¿Cuáles son esos instrumentos conceptuales? Me parece que la respuesta no se encuentra explícitamente en la obra de LZ, tendríamos que inferir esos instrumentos conceptuales. Hipotéticamente podría mencionar dos ejes a partir de los cuales podríamos construir un marco ético:

1. Hay que des-construir los conceptos discriminatorios como el de Tercer Mundo y otros semejantes. En otras palabras, hay que elaborar una filosofía antiimperialista.
2. Hay que defender la diversidad en la integración. “Todos somos iguales por ser distintos”.

²⁷ Roig, *op. cit.*, p. 137.

De manera muy concreta, los instrumentos conceptuales que pueden servir como fundamento ético son: “integración en la diversidad” y “antiimperialismo de categorías”²⁸.

Con estos instrumentos conceptuales (**integración en la diversidad y antiimperialismo de categorías**) queda muy claro que la filosofía debe atender el cómo se hace pero también el para qué se hace, citando a Roig, la filosofía “debe ser algo más que ciencia rigurosa, es decir, ha de ser también ideología, asumida, por cierto, conscientemente”²⁹.

¿Cómo hacer filosofía? A partir de lo sugerido por Roig, y por la práctica filosófica de LZ, se hace filosofía construyendo categorías conceptuales que nos permitan conocer la realidad.

¿Para qué se hace filosofía? A partir del estudio de la obra de LZ podría contestar que la filosofía se hace para resolver los problemas que aquejan a los hombres/mujeres que viven en una determinada circunstancia. En otras palabras, se hace filosofía para transformar las circunstancias en las que se encuentran los individuos.

Podría pensarse que la transformación de las circunstancias podría llevarnos a una especie de lucha ideológica y por ideología entiendo un conjunto de creencias mediante las cuales se puede controlar a un grupo de personas. Asumo la definición aportada en el *Diccionario filosófico* de Nicola Abbagnano que dice lo siguiente: “En general... se puede denominar I. a toda creencia adoptada como control de los comportamientos colectivos,

²⁸ Para evitar confusiones con respecto al concepto “imperialismo”, me remito a la definición aportada por Gustavo Escobar Valenzuela quien dice lo siguiente: “El término **imperialismo de las categorías** alude, justamente, al imperio o dominación que han ejercido las categorías de cuño occidental en nuestra cultura, favoreciendo a la postre una dependencia cultural...” Escobar Valenzuela, Gustavo, “Imperialismo de las categorías”, en *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, dirigido por Horacio Cerutti, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, pp 197 y s.

²⁹ Roig. *Op. cit.*, p. 139.

entendiendo el término *creencia* en su significado más amplio, como noción que compromete la conducta y que puede tener o no validez objetiva”³⁰.

De esta manera, la transformación de las circunstancias es posible cuando se transforman las creencias que se tienen acerca de la realidad que circunda a los hombres/mujeres, por esto es que digo que la filosofía de LZ es ideológica.

Acerca de la relación entre filosofía e ideología Luis Villoro (1922) dice que: “Toda labor filosófica tiene, sin duda, un aspecto instrumental y práctico. Como ideología, cumple una función en un sistema de poder; como crítica del pensamiento ideológico, cumple una función disruptiva frente al sistema...”³¹

Por su parte, LZ asume que la filosofía es ideología: “La filosofía funciona como ideología, da razones, no del ser o los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino del orden político y social latinoamericano”³².

Y dice aún más:

¿Acaso los grandes sistemas filosóficos de la cultura occidental no han culminado siempre en la propuesta de un determinado orden social, de un determinado orden político?
¿No han sido, a fin de cuentas, sino ideologías para justificar a grupos de poder y hacer aceptar este poder a quienes lo sufren?
¿No han sido, también, poderosos intentos para ajustar un orden social o para cambiarlo?”³³

³⁰ Abbagnano, Nicola, *Diccionario filosófico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 646.

³¹ Villoro, Luis, “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, en Zea, Leopoldo, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, Cuadernos Americanos 4, p. 196.

³² Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 31.

³³ *Ibid.*, p. 32.

LZ dice que “la filosofía es, también, ideología, como ha sido y es ética”³⁴.

De todo lo anterior en este apartado quiero resaltar lo siguiente: el término **humanismo** reúne tanto lo particular como lo universal, no se trata de un universal de hecho, sino de un concepto en proceso de cambio y desarrollo que integra el pensamiento de los pueblos sin discriminación alguna.

Otro punto que merece ser revisado constantemente es el señalado por Arturo Andrés Roig quien advierte que la nueva filosofía practicada en América Latina debe ser lo suficientemente precavida para no caer en un tipo de absolutismo en lugar de una genuina universalidad. Siguiendo con la misma idea, Roig insiste en que la filosofía de América Latina debe ser muy precavida para evitar la traición y para impedir esa traición es necesario, según Roig, aclarar los instrumentos conceptuales con los que se podría formular una nueva ética. De manera tentativa podemos tomar dos conceptos rectores que fundamenten una nueva filosofía: **antiimperialismo de categorías e integración en la diversidad**.

Finalmente, la filosofía de LZ es ideológica, porque critica o justifica un orden de creencias que sostienen o derriban un régimen político y social determinado, el mexicano, por ejemplo. Más adelante veremos con claridad cómo es que LZ justifica el orden político mexicano ante el levantamiento de los indígenas zapatistas en 1994.

Por otra parte, el diálogo sostenido por LZ en 1975, bajo el tema de la filosofía actual en América Latina, de alguna manera sigue siendo vigente treinta y tres años después. Ahora que LZ ha muerto podemos revisar con

³⁴ *Ibid.*, p. 47.

mayor objetividad si acaso no subestimó las advertencias que hiciera Roig.
¿Habrá caído LZ en un tipo de absolutismo con su filosofía?

3.3 Función actual de la filosofía en América Latina, desde la perspectiva de Luis Villoro.

Luis Villoro publica en 1950 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, obra con la que responde al interés de aportar ideas que contribuyan a construir un concepto del mexicano. De hecho, en la introducción de dicho libro, Villoro advierte que su investigación responde a una pregunta concreta: “¿Cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana?”³⁵

Para revelar el ser del indio, Villoro hizo suya la necesidad de trabajar con categorías filosóficas propias, característica que también distingue el trabajo filosófico de LZ. Por supuesto, no se trata de ninguna coincidencia pues Villoro trabajó junto con LZ en el grupo Hiperión, grupo de filósofos que se proponía revelar el ser del mexicano con categorías propias.

En el prólogo a la segunda edición de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Villoro dice que: “El libro responde a un proyecto intelectual y a un clima cultural determinados. El llamado grupo filosófico “Hiperión” intentaba comprender la historia y la cultura nacionales con categorías filosóficas propias”³⁶.

Sin embargo, Villoro será uno de los críticos más agudos a la obra de LZ. Por supuesto, la opinión de Villoro debe ser considerada en alta estima, porque él mismo conoció y en su momento compartió el proyecto filosófico que

³⁵ Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Secretaría de Educación Pública, Lecturas Mexicanas no. 103, (1ª ed 1950) 1987., p. 15.

³⁶ *Idem.*

LZ comenzara a configurar desde los años cuarenta del siglo XX. No apelo a la autoridad de Villoro pues, por otra parte, el autor de *Los grandes momentos del indigenismo en México* abandonó el proyecto de LZ con un sesgo de decepción.

En la búsqueda del ser del mexicano, Villoro tomó como objeto de su estudio al indio, pretendía revelar lo que el indio es para los mexicanos. No se si Villoro quedó frustrado o decepcionado al no haber descifrado el ser del mexicano, pero abandonó el proyecto de LZ y al grupo Hiperión.

A continuación tomaré algunas notas críticas que Luis Villoro formulara a la obra de LZ. Para Luis Villoro no es posible que la filosofía sea considerada universal y, al mismo tiempo particular, más aún, la filosofía no puede versar sobre asuntos particulares. Esta dicotomía entre lo universal y lo particular lo expone Villoro de la siguiente manera: “Desde el inicio de su reflexión, Zea plantea a la filosofía americana una doble exigencia: por un lado, si ha de ser filosofía, debe tener como fin un conocimiento válido para todos los hombres; por el otro, si ha de ser auténtica, debe atender a lo propio”³⁷.

De manera más clara Villoro asevera que entre lo universal y lo particular se establece una contraposición que impide la conjugación de lo particular con el todo:

Tiene dos formulaciones complementarias: la contraposición entre la circunstancia (o la “situación”) concreta y la universal; la relación entre un hombre concreto y una pretendida “naturaleza humana”. En ambas formulaciones, Zea

³⁷ Villoro, Luis. “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, p. 184. El mismo artículo puede consultarse en *Prometeo, Revista Latinoamericana de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara y Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL). Año 2/sep-dic. de 1986. No. 7, pp. 23-38. También puede consultarse en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, núm. 3, mayo-junio, 1987, pp. 86-104.

sostiene que sólo puede alcanzarse lo universal a través de lo singular y concreto³⁸.

Villoro aclara un poco más:

Por desgracia, nunca se aclaró suficientemente cuál era esa relación entre la circunstancia que nos es “propia” y lo “universal”. La manera como se alcanzará algo universal a partir del examen de un objeto concreto nunca se precisó. No puede ser mediante una operación inductiva, pues en ninguna lógica es válido inducir las notas universales de una clase de objetos a partir de un caso singular. Tampoco podemos pensar en una abstracción eidética, en la que se captara una esencia a partir del examen de un solo ejemplar, porque Zea rechaza expresamente una esencia del hombre. La contraposición entre lo singular concreto y lo universal no se resuelve. Abelardo Villegas señaló con acierto esa tensión entre una filosofía que tiene por tema la circunstancia propia y su pretensión de alcanzar un pensamiento válido para toda circunstancia. Vio en ella una “contradicción” inherente a la llamada “filosofía de lo mexicano”³⁹.

Por mi parte, considero que el universal no se conoce, se supone, bajo ese supuesto, la filosofía occidental ha formulado teorías sobre la verdad, el bien, la belleza, etcétera. Hay que recalcar que se trata de un supuesto axiomático y, por lo mismo, incuestionable e indemostrable. El “Ser” según Parménides; el *mundo de las Ideas* según Platón, *Dios* para los filósofos medievales o la *razón* kantiana, son ejemplos que respaldan mi consideración.

³⁸ *Ibid*, pp. 184-5.

³⁹ *Ibid.*, pp. 186.

Para LZ, el hombre/mujer como un ente particular representa al universal y esto es así porque, según LZ, cada individuo encarna al ser humano. De esta manera, LZ relaciona lo particular con lo universal aunque, parece que a Villoro no le satisface esta respuesta y pide una mayor precisión.

Villoro insiste en que no es posible el tránsito de lo particular a lo universal aunque, para LZ, la respuesta es clara: “partir de lo concreto para elevarse a lo universal, ha sido y es la divisa de todos los estudiosos de la realidad americana”⁴⁰.

¿Cómo se parte de lo particular para llegar al universal? LZ asume que ese tránsito que va de lo particular a lo universal es indispensable, lo dice de este modo: “no basta conocer el ser del hombre americano y perfilar lo original de sus expresiones culturales; es menester, además, para ser congruente con la meta última de estos estudiosos, conocer el puesto del hombre y la cultura americanas en lo universal”⁴¹.

Villoro no queda convencido y afirma que LZ nos engaña al pretender transitar de lo particular a lo universal, en todo caso, la filosofía de LZ es ideología, no filosofía auténtica. Sobre la autenticidad de la filosofía de LZ, Villoro dice que: “Inautenticidad es falta de crítica y de radicalismo en la reflexión. Cuando Leopoldo Zea propone, para lograr una filosofía auténtica, ‘adoptar el espíritu crítico’ toca este tipo de autenticidad”⁴².

Como puede verse, Villoro concede a LZ un rasgo de autenticidad en su filosofía. De la lectura del artículo de Villoro puedo inferir que, si bien LZ se distingue por ser crítico y radical en sus reflexiones, no es lo suficientemente crítico ni radical consigo mismo, su razón, diría Villoro, no es autónoma (libre)

⁴⁰ Zea, *La esencia de lo americano*, p. 41. Negritas y subrayado mío.

⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

⁴² Villoro, “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, p. 189. Las negritas y subrayado es mío.

y, por lo tanto, la filosofía de LZ no es del todo auténtica. ¿La razón es alguna vez libre? LZ respondería que la razón es libre cuando es universal: “Por sus razones una filosofía es universal, por sus motivos, singular”⁴³.

Desde este punto de vista, la filosofía de LZ no está fundamentada en las razones sino en las motivaciones del filósofo. Es precisamente esta postura la que defiende y asume LZ. Desde la *Introducción a la filosofía* (1967), LZ aclara que todas las filosofías producidas en Occidente están fundamentadas en las motivaciones. Villoro dice algo más acerca de la obra de LZ:

La confusión [entre “historia de las ideas”, “antropología cultural”, “crítica de la cultura”, “sociología de las creencias”, “ideología” y la reflexión filosófica propiamente dicha] no pasaría de ser un error semántico sin importancia si no contribuyera a mantener un defecto tradicional de nuestra manera de hacer filosofía: propiciar el “ensayismo” fácil, la escasa precisión en el pensamiento y en su expresión, así como el abandono de los temas centrales de la filosofía universal por otros más circunstanciales y efímeros. Por otra parte, la falta de limitación entre la filosofía y la reflexión política, histórica y sociológica tiende a considerar “academicista”, “elitista” o incluso “colonialista” cualquier forma de actividad filosófica que trate de temas universales y se atenga a métodos específicos de análisis y argumentación filosóficos. Nada de eso ayuda al progreso de la filosofía⁴⁴.

Para terminar esta parte sólo me queda advertir que el significado de la filosofía es muy diferente entre uno y otro pues, para Villoro: “La filosofía no

⁴³ *Ibid.*, pp. 190.

⁴⁴ Villoro, “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, p. 195.

descubre ni postula nuevos objetos, como las ciencias; sólo analiza, justifica e interpreta enunciados y conceptos”⁴⁵.

En cambio, la filosofía para LZ adquiere distintos significados: a) las filosofías como la de Ortega y Gasset, Sartre, Marx, Hegel, etcétera, como un instrumento de reflexión; b) como el acto de reflexión en torno a lo que es el ser humano considerando a éste como un ser en circunstancia y; c) como un método para deslegitimar las ideas absolutistas y, en cambio, para integrar al mundo de lo humano a hombres y mujeres que han sido excluidos o marginados tanto de los beneficios como de los derechos y conocimientos que ostentan los pueblos occidentales.

De alguna manera, la Filosofía de la historia propuesta por LZ integra éstas formas de entender a la filosofía: “Filosofía de la historia que, como toda filosofía de la historia, busca a la misma un sentido. Esto es, algo vivo, algo por lo que se siente algo más que curiosidad, algo de lo que pareciera pender o depender nuestra misma existencia”⁴⁶.

La diferencia entre una forma de entender la filosofía y otra consta de la siguiente manera: lo que Villoro entiende por *circunstancial* y *efímero*, LZ lo entiende como un asunto de la mayor importancia. Ejemplo de ello sería la filosofía de lo mexicano. Para Villoro, la filosofía de lo mexicano sería circunstancial y secundaria en torno a los problemas centrales de la filosofía universal.

Considérese que la polémica entre Villoro y LZ se dio en la década de 1980, justo cuando Villoro concentró parte de sus investigaciones en torno a

⁴⁵ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁶ Zea, *Latinoamérica, Tercer Mundo*, p. 22.

problemas de carácter epistemológico, producto de estas investigaciones dieron como resultado el libro *Creer, saber, conocer*, publicado en 1982⁴⁷.

También en esta misma década, Villoro estuvo trabajando sobre el concepto de ideología, producto de ello es el libro *El concepto de ideología y otros ensayos* publicado en 1985⁴⁸.

En cambio, para LZ, la filosofía de lo mexicano primero, y la filosofía latinoamericana después, será el principal objeto de reflexión a lo largo de toda su obra.

Para terminar, la filosofía, según Luis Villoro, sólo debe tratar los temas universales con lo que se anula la posibilidad de legitimar una filosofía que trate sobre asuntos particulares como podría ser el caso de la filosofía mexicana o latinoamericana.

3.4 Ideología y filosofía de América Latina.

En esta parte expongo uno de los puntos que Tzvi Medin, filósofo israelita, fundador de los estudios latinoamericanos en la Universidad de Tel Aviv, criticara a LZ.

Según Medin, LZ cae en un tipo de relativismo con respecto a la verdad, lo expresa del siguiente modo:

Zea apunta a un perspectivismo que implica la pluralidad *epistemológica* con relación a la verdad o las realidades captadas desde las diferentes perspectivas del lugar y el tiempo. Pocos años más tarde señalaría claramente que “hay una y absoluta realidad, lo que no es absoluto son los puntos de vista desde los cuales esta realidad puede ser captada” [*América*

⁴⁷ Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

⁴⁸ Villoro, Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

como conciencia, 1983]. Claro que es posible afirmar junto con Abelardo Villegas que esta postura de Zea plantea un problema sumamente serio, puesto que “es difícil afirmar la existencia de una realidad absoluta ya que, en rigor, nadie nos puede dar noticia de ella”. Zea mismo no se plantea en esos momentos este problema a nivel teórico, pero parecería que no lo hace debido a la esencia de su misma conceptualización de la filosofía. Para Zea la filosofía no es una mera perspectiva teórica, sino una respuesta **a una problemática existencial específica de la circunstancia...** y de ello seguirá, a lo largo de su obra, la comprensión de que la totalidad no es un acabado sino un proceso, y cada generación aportará con su contribución y su perspectiva un nuevo sentido a esa verdad absoluta en su devenir constante⁴⁹.

El problema identificado por Medin consiste en que la universalidad es falsamente pretendida si la filosofía sólo responde a problemáticas existenciales específicas. Por otro lado, si se da por supuesto que la universalidad es inabarcable e incomprensible, se debe reflexionar en la validez de los universales, por ejemplo, cómo se puede hablar de la libertad, sólo por decir algo.

La libertad es, a modo de respuesta, el eslabón, la esencia que dota de humanidad a cada individuo y los problemas circunstanciales a los que vagamente hace referencia Tzvi Medin, tienen que ver con la limitación o negación a la libertad que sufren los hombres/mujeres. Si no fuera así, ¿qué sentido tendría hablar de “Tercer Mundo”, “dependencia”, “marginación”, etcétera, tal y como lo hiciera LZ? Estas son categorías que explican, de algún

⁴⁹ Medin, Tzvi, *Leopoldo Zea: Ideología y filosofía de América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, (1ª ed 1982)1992, pp. 30 y s. Las negritas y subrayados son míos.

modo, la realidad. Por su parte, LZ sí pretende la universalidad en el **hombre sin más**.

¿Sería posible definir al *hombre sin más*? Cabe aclarar que en todos los libros y artículos de LZ que pude consultar, casi no aparece explícitamente este concepto, el de *hombre sin más*, pero sí hay muchas referencias a la **filosofía, sin más**⁵⁰.

No obstante, juego un poco con las palabras con la intención de buscar un concepto de Hombre que sea de carácter universal. Vuelvo a la pregunta inicial, ¿qué es el *Hombre sin más*? LZ respondería que un hombre/mujer es sólo eso, un hombre/mujer, y no habría porqué discutir ni regatear su humanidad. Quiero ser radical con la pregunta: ¿qué es el *Hombre sin más*? ¿Qué es lo que está **de más**? En términos muy generales podría enlistar aquellos elementos que, para LZ, estarían de más en el ser humano:

- **Sentimiento o presupuesto de inferioridad:** “[Hay que hacer] a un lado a cualquier sentimiento de inferioridad frente a culturas y razas, consciente de que se es, simplemente, hombre y, como tal, con posibilidades e impedimentos circunstanciales que pueden y deben ser vencidos”.⁵¹
- **Sometimiento de unos con respecto a otros:** En uno de sus libros más importantes, LZ comenta que el hombre está inmerso en una

⁵⁰ El concepto “Hombre sin más” aparece en *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, (1ª ed. 1952) 2001, Sepan cuántos 269; *Dos ensayos sobre México y lo mexicano* México, Porrúa, (1ª ed. 1952) 2001, Sepan cuántos 269; en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle, 1952; y en el ensayo “Formación de la cultura mexicana” fechado en 1962, publicado en el libro, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971. Curiosamente, este concepto aparece sólo en las primeras obras de LZ.

⁵¹ Zea, *La esencia de lo americano*, p. 159.

realidad que por sí sola le presenta problemas, conflictos y que todos los individuos, cada uno, tiene sus propias dificultades. LZ agrega:

Un conflicto que podrá ser rebasado si se toma conciencia de este hecho y se actúa en consecuencia con la ineludible relación del hombre con el hombre, si se actúa, podríamos agregar, solidariamente, lo que no implica el sometimiento de una voluntad a otra voluntad, sino la conciliación de lo que uno quiere con lo que los otros hombres quieren⁵².

- **Dependencia:** “Nuestra filosofía de la historia, como conciencia del sentido de la misma, expresa la continuación de una historia que se decía cancelada, la continuación de una dialéctica que sigue reclamando una síntesis que haga imposible nuevas formas de dependencia”.⁵³

- **Tener la razón o considerarse a sí mismos como universales (falsamente universales):** En el libro *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), hay una parte específica en donde LZ hace referencia a la filosofía inglesa que se considera, a sí misma, como la más universal y la más verdadera, del mismo modo en el que la Iglesia católica se considera universal, a lo que LZ responde: “No existe una Iglesia universal, como no hay una verdad universal”⁵⁴.

⁵² Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. 1988) 1992, p. 14.

⁵³ Zea, *La filosofía como compromiso de liberación*, p. 335.

⁵⁴ Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, 223.

Al preguntarme por el *hombre sin más* he encontrado un problema en la obra de LZ: el problema consiste en que, si lo que está de más en el ser humano es a) la pretensión del dominio de unos sobre otros; b) el sometimiento de la voluntad de unos por la imposición de otros; c) la dependencia política y cultural de unos pueblos con respecto a otros y d) la ilusión de creerse universales sin serlo, entonces, le quitamos al hombre/mujer lo más importante que tiene de sí y que lo hace único, peculiar y, por lo tanto, valioso: su historia y su identidad.

Cuando el Hombre sea, sólo eso, un *hombre sin más*, un hombre/mujer sin más marginación, un hombre/mujer sin más dependencia, entonces, la Historia habría culminado pues, desde la perspectiva historicista que defiende LZ, la historia es la historia de los hombres/mujeres que luchan por su libertad.

¿Se ha alcanzado el Estado Universal? ¿Es el fin de la historia de este espíritu? Más que el fin es el principio de otra de sus grandes etapas, el de su realización a nivel planetario. La realización de la libertad, una vez que ésta se está haciendo consciente entre todos los pueblos, entre todos los hombres. La lucha es ya por la liberación total del hombre. Lucha de la que es parte la historia de los pueblos latinoamericanos. El Estado Universal que representaría el fin de la historia no puede descansar en una relación de dominación y dependencia. Este, para serlo plenamente, ha de ser expresión del deseo de todos y cada uno de sus miembros. Acción solidaria nacida en la conciencia de cada uno de ellos.⁵⁵

⁵⁵ Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 353.

Si tuviese la necesidad de mencionar cuáles son algunas de las características más importantes de la segunda etapa filosófica de LZ, podría señalar que se distingue por ser, entre otras cosas, antiimperialista e ideológica.

En contra de lo que afirma Medin, LZ no defiende el relativismo. Lo que LZ pretende es llegar al *hombre universal*, al *hombre sin más*, al *Hombre libre*.

Puedo agregar otro punto: el segundo período filosófico de LZ no sólo se distingue por ser antiimperialista e ideológica, sino que supera el circunstancialismo perspectivista para elevarse a lo universal. Supera el perspectivismo, porque el centro de reflexión pasa del ser del mexicano al ser del latinoamericano y, poco a poco, la reflexión en torno al ser del latinoamericano va dejando su lugar al ser del oprimido. De esta manera los estudios que realiza LZ en torno al ser del mexicano o del latinoamericano, quedan relegados para darle lugar al *hombre sin más*. Con esto no quiero decir que LZ se olvidó de sus estudios sobre el ser del mexicano y menos aún sobre el ser del latinoamericano, sólo quiero decir que en algún momento LZ se concentró en el *hombre sin más*.

Lo que no puedo asegurar es que LZ haya perdido la perspectiva del ser del latinoamericano en su búsqueda por el *Hombre sin más*.⁵⁶

Con lo anterior doy respuesta a una pregunta planteada por Tzvi Medin en su libro *Leopoldo Zea: Ideología y filosofía de América Latina* (1982): “¿Se quedará entonces Zea en un circunstancialismo que niega la existencia de una verdad universal válida para todos los hombres?”⁵⁷.

⁵⁶ En el último capítulo ofrezco una respuesta a esta cuestión, véase especialmente el párrafo 4.7

⁵⁷ Medin, *op. cit.*, p. 32.

Tzvi Medin, pregunta, también, si: “¿*existen innumerables situaciones problemáticas que hacen surgir sendas filosofías en función de una pluralidad de totalidades o se da una totalidad problemática universal?*”⁵⁸

LZ respondería que hay problemáticas generales y una problemática universal. Ya he mencionado algunas de esas problemáticas generales, tales como la situación de dependencia y marginación, entre otras, cuyos tratamientos nos acercarían al Universal. La problemática universal consiste en el logro de la libertad de todos: “como en Bolívar, se hace plenamente consciente este universal, el de la libertad de todos los hombres”.⁵⁹

Distintos conocedores de la obra de LZ sostienen que el filósofo mexicano combina lo universal en lo particular, o que *relativiza* lo universal en pos del mismo universal. Es más, algunos de los críticos más agudos de la obra de LZ criticarán a nuestro autor por utilizar conceptos que pueden confundirse como universales siendo particulares. Por ejemplo, Tzvi Medin dice que:

*El concepto básico que le permitirá fijar su postura frente a la problemática de lo particular y lo universal no será un concepto lógico, sino un concepto histórico que comienza a instrumentar luego de haber escrito sobre el positivismo en México, y que surgió de esta investigación: el concepto de dependencia. El concepto de dependencia que implica en su misma esencia la relación entre la parte y la totalidad, entre lo particular y lo general.*⁶⁰

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ Zea, Leopoldo, *Simón Bolívar, Integración en la libertad*, México, Edicol, 1980., p. 11.

⁶⁰ Medin, *op. cit.*, cursivas en el original, p. 32.

Tzvi Medin formula otros problemas:

Cuando [LZ] expresa que “hay una y absoluta realidad, lo que no es absoluto son los puntos de vista desde los cuales esta realidad puede ser captada”, parecería que se mueve entre una ontología universal y una epistemología relativista, y sería entonces comprensible, como lo señalamos, la observación de Abelardo Villegas de que la circunstancia se hace sumamente elástica y de que es difícil afirmar la existencia de una realidad absoluta puesto que nadie puede dar noticia de ella.⁶¹

¿Qué contestaría LZ a la pregunta: qué es la realidad? Entre otras respuestas, he encontrado la siguiente:

Me es difícil jurar por un filósofo y limitarme a un sistema o una metodología. La realidad que pretendo comprender, racionalizar, es extraordinariamente compleja como para que se deje apresar con un método supuestamente universal, lo cual sólo se alcanza al anular la misma realidad⁶².

De acuerdo con Tzvi Medin, LZ se mueve entre una ontología universal y una epistemología relativista. Cuando LZ hace referencias a la realidad, normalmente lo hace con relación a la realidad particular. Habla por ejemplo de la realidad mexicana, realidad latinoamericana, realidad de los marginados, etcétera. Hay muy pocas referencias a la realidad en términos absolutos y cuando hace esas referencias advierte que la realidad es sumamente compleja y en algunos casos incomprensible.

⁶¹ *Ibid.*, p. ,57.

⁶² Zea, Leopoldo, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, Cuadernos Americanos 4., p. 89.

Lo que tendría que preguntar a Tzvi Medin sería, ¿acaso la imposibilidad de comprender toda la realidad nos obliga a negar esa misma realidad?

Creo que al hablar de la realidad absoluta no estamos ignorándolo todo. Se sabe de la realidad en términos particulares, por eso es que se puede afirmar que existe la realidad. A diferencia de Tzvi Medin, supongo que cualquier persona podría dar alguna nota sobre la realidad en tanto que cada individuo forma parte de ella.

Por otro lado, pedirle a LZ o a cualquier otro filósofo que defina qué es la realidad en términos absolutos, resulta ocioso por decir lo menos.

A modo de resumen, en el período comprendido entre 1969 y 1994, LZ supera el perspectivismo circunstancialista que distinguiera su obra en un principio, y lo supera en pos del universal. Sin desestimar los problemas particulares, LZ construye ideas filosóficas que le permiten interpretar la realidad. Las ideas empleadas son, entre otras, en contra de la marginación, el imperialismo y la dependencia. Así, la filosofía de LZ toma un carácter liberador y antiimperialista.

El mayor problema que encontré, hasta este momento, en la obra de LZ, es que nuestro filósofo busca al *hombre sin más*, al *Hombre universal* y para ello los hombres/mujeres particulares tienen que ser despojados de sus propias circunstancias. El problema implica que, bajo la pretensión de ser universales se pretenda, también, el fin de la historia.

LZ, igual que lo hiciera Hegel, considera que el hombre está en el camino de su liberación absoluta con lo que terminaría la historia⁶³.

⁶³ Cf., Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

Según LZ, para que el hombre/mujer sea libre, es necesario que todos sean solidarios para solucionar los problemas comunes que se vayan presentando.

3.5 ¿Humanismo del hombre de carne y hueso?

Uno de los conceptos más importantes empleados por LZ es el de ***hombres de carne y hueso***. En una lectura superficial se entendería que los *hombres de carne y hueso* son individuos que viven bajo cualquier circunstancia como si se tratara de cualquier persona. También se podría entender que el concepto *hombres de carne y hueso* se antepone al concepto de Hombre universal.

Según Horacio Cerutti, el *hombre de carne y hueso* empleado por LZ, es susceptible de ser caracterizado por la extracción de clase, pigmentación, hábitos culturales, etcétera. “Caracteres diferenciales que, justamente al aceptarse como diferenciales, permiten reconocerlo como hombre sin más”⁶⁴.

Cerutti supone, a modo de hipótesis, que el *hombre de carne y hueso* no es cualquier hombre/mujer, sino uno en particular: “principalmente lo es la clase media mexicana, latinoamericana e, incluso, tercermundista aspirante, con perspectiva, a convertirse en burguesía”⁶⁵. Desde esta perspectiva los indígenas y muchos otros, quedarían excluidos.

Para LZ, los indígenas representan la negación del ser mestizo, el pasado y la negación del futuro. El destino de los indígenas es su integración a los Estados nacionales. Esta integración sería impuesta por la fuerza, como la

⁶⁴ Cerutti, Horacio, “Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea”, en *Prometeo, Revista Latinoamericana de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara y Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), año 2, Sep-Dic de 1986, Núm., 7, p. 53.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 52.

unión sin libertad, con lo que, al final, los indígenas formarían parte del Hombre universal por la fuerza. Y la integración de los hombres/mujeres por la fuerza, sin libertad, se contraponen a los ideales de la libertad.

Estoy pensando que la libertad ideal sería aquella en donde los pueblos conjugan todas sus habilidades y conocimientos para solucionar problemas comunes y puedan así, vivir en paz y solidariamente.

Si los hombres/mujeres se definen por ser libres, la integración impuesta por la fuerza negaría su libertad.

De ser cierta la interpretación que hace Cerutti del *hombre de carne y hueso*, podría inferir que el Hombre universal de LZ es un tanto precipitado porque no es, más que por supuesto axiomático, integrador. Ahora me pregunto si el humanismo de LZ es realmente integrador o no. Cuando LZ habla de negritud e indigenismo afirma que:

El indigenismo, por otro lado, no tiene su origen en el propio indígena, en el indio de América. Su origen tiene una larga y compleja historia anterior a la misma acción de la independencia política de los pueblos latinoamericanos y parte de hombres que no son los propios indios. No es el mismo indígena americano el que enarbola la bandera del indigenismo exigiendo el reconocimiento de su humanidad y el ser aceptado en la comunidad de los dominadores, como igual entre iguales. Esta bandera la enarbolan los no indígenas o los que han dejado de serlo al formar parte consciente de una comunidad nacional en Latinoamérica. Es parte de un programa para incorporar al indígena, esto es, al indio, a dicha comunidad; una comunidad creada por el criollo y el mestizo. Es éste, el que llamaremos latinoamericano, el que ha enarbolado la bandera del indigenismo como un complemento ineludible de su afirmación

de hombre concreto de esta América. **El indio es parte de esta humanidad concreta; una expresión del hombre americano. Su asimilación es considerada necesaria y urgente, ya que será a partir de esta asimilación que el hombre latinoamericano pueda establecer la necesaria unidad de su ser.** Es a este ser, a este ser latinoamericano, iberoamericano o hispanoamericano, al que le interesa definirse como una expresión concreta del hombre.⁶⁶

El *indio*, es parte de esta humanidad concreta que encuadramos en el marco de un Estado nacional. Así, por la fuerza, el *indio* forma parte de un ente colectivo llamado mexicano o latinoamericano.

Es muy probable que LZ haya tenido presente la idea vasconceliana de la *Raza Cósmica* en donde los indios son, queriéndolo o no, integrados y transformados en el todo. Puede haber otra causa, considérese que LZ fungió como funcionario del gobierno mexicano que promovió la tutela de los indígenas bajo el patrocinio del Instituto Nacional Indigenista que pretendía integrar a los indios a la “vida nacional”. La siguiente nota confirma lo que he anotado:

Preocupación de los dirigentes de la Revolución transformada en gobierno será la incorporación de los núcleos de indígenas a la comunidad nacional. Preocupación que se expresa a través del Instituto Nacional Indigenista. Institución que no verá en el indio a un hombre distinto del resto de los mexicanos, sino a un hombre que por diversas razones históricas ha formado y sigue siendo parte de los grupos sociales

⁶⁶ Zea, Leopoldo, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, p. 59. Las negritas son mías.

explotados aun dentro de la sociedad que la Revolución ha organizado.⁶⁷

Si se quisiera reivindicar el sentido humano de cada persona, tal vez se tendría que revalorar o reivindicar a todos los hombres/mujeres de carne y hueso y no sólo a algún tipo de hombre. Se tendría que reivindicar el ser de los negros, de las mujeres, de los que tienen alguna discapacidad física o mental, de los homosexuales, en fin, de todos los entes particulares y no sólo de los explotados, marginados o tercermundistas.

Referirse al *hombre de carne y hueso* como aquél que es marginado, es tan abstracto que fácilmente se puede confundir el ser del marginado con el ser universal. No sólo se tiene que reivindicar y reconocer como humano al que es marginado, sino al que es marginado por ser mujer, o al *hombre de carne y hueso* que es marginado porque es mujer y porque es indígena al mismo tiempo, sólo por mencionar un ejemplo. Resulta que el *hombre de carne y hueso* carece de una referencia concreta.

Para construir la integración en la libertad hay que valorar y reivindicar cada manera particular de ser hombre/mujer, creo yo, con categorías particulares. Ahí está la tarea pendiente que nos deja LZ.

A manera de resumen, el concepto de *hombre de carne y hueso* es un término general en el que, quizá, no caben todos los hombres/mujeres. De acuerdo con Horacio Cerutti, el *hombre de carne y hueso* podría serlo el latinoamericano de clase media o el *dependiente* que aspira a la liberación de esa *dependencia* que vive.

⁶⁷ *Ibid.*, p., 67.

Curiosamente, LZ no hace ninguna especificación acerca de la identidad del *hombre de carne y hueso* de no ser porque se trata de un ser sometido, marginado, explotado, dependiente y tercermundista. Pero estos son conceptos muy generales, tanto, que el término de *hombre de carne y hueso* está más cerca del universal que del particular.

De lo anterior puedo concluir que LZ pretendía la universalidad a través de conceptos generales, como si tratara de llegar al todo a partir del todo mismo.

Es importante recordar que los primeros libros de LZ tratan sobre el ser del mexicano. Este concepto, *ser del mexicano*, de pronto fue absorbido por el ser *dependiente* o *marginado* sin que se explicara cómo se dio ese salto. La justificación de este salto se da a través de un concepto ambiguo: ***circunstancia***. LZ podría contestar que el ser del mexicano es un ser marginado, *circunstancia* que comparte con los demás pueblos latinoamericanos y con muchos otros en Asia y África. Con esto, puedo decir que la filosofía de LZ pretende lo universal con categorías muy generales, cercanas al universal mismo y lejos de los individuos concretos.

El concepto *hombre de carne y hueso* es una categoría que le permite a LZ explicar la realidad. Como categoría no se trata de hombres singulares, sino de una idea rectora (reguladora) mediante la cual, el filósofo va construyendo su propio modelo de explicación.

3.6 Una filosofía para la libertad, comentarios de Pedro López a la obra de Leopoldo Zea.

Pedro López Díaz, en su libro *Una filosofía para la libertad* (1989), trata la relación entre lo particular y lo universal en la obra de LZ. Sobre el tema del universal señala dos ideas importantes, la primera es que LZ nunca abandonó el circunstancialismo con lo que López Díaz justifica que se llega a lo universal por lo concreto; la segunda es que el universal es un todo integrador.

La primera idea no se sostiene con firmeza pues, como ya lo había mencionado con anterioridad, LZ supera el circunstancialismo para llevar sus reflexiones al terreno de la universalidad. Además, puedo advertir que el circunstancialismo utilizado por LZ es tan ambiguo e impreciso que, sin justificaciones, podemos pasar de la circunstancia de un individuo a la circunstancia de una comunidad no importando que tan grande sea esa comunidad.

Por su parte, López Díaz supone que todos los hombres/mujeres, **más allá** de su circunstancia, tienen algo en común. Si se reflexiona un poco se podría pensar que el *más allá* de cualquier circunstancia acaba por negar al circunstancialismo.

Pienso que lo que está *más allá* de cualquier circunstancia es lo común entre todos los hombres/mujeres, de esta manera, lo común es lo que permite identificar al individuo con lo general. Por lo anterior puedo asumir que lo particular sirve como punto de partida, pero siempre con relación al todo.

Aparentemente, lo particular da lugar a lo universal y, de haber una identificación de lo particular con lo general se trata, claramente, de una inferencia por deducción lo que contradice la ruta de llegar a lo universal por lo concreto.

De ser correcta esta interpretación estaría *desmitificando* algunas frases que distinguen a la obra de LZ, como ésta: “Se llega a lo universal por lo concreto”. Y podría citar frases que contienen la misma idea, por ejemplo, la siguiente: “Partir de lo concreto para elevarse a lo universal, ha sido y es la divisa de todos los estudiosos de la realidad americana”⁶⁸.

Para López Díaz es clara la relación que LZ supone entre lo particular y lo universal, no sólo eso, sino que, además “no procede la impugnación de lo concreto frente a lo universal, ya que a éste se ha llegado por el cauce de lo concreto”⁶⁹.

Y agrega: “la idea de lo concreto contiene el punto de partida de la universalidad, del modo como el hombre puede encontrar en la interioridad de su conciencia a los demás hombres y a la humanidad en su más amplio sentido”⁷⁰.

De esta última nota podría presumir que cada individuo encarna al universal con lo que se tendría a tantos universales como individuos que la encarnan. Con esta idea se vuelve tan relativo el universal que ya no tendría caso hacer más referencias sobre ello.

Supongo que el circunstancialismo nos orilla a negar el universal en pos de todos los particulares. Es por esto que es necesario superar el circunstancialismo.

⁶⁸ Zea, *La esencia de lo americano*, p. 41.

⁶⁹ López Díaz, Pedro, *Una filosofía para la libertad, la filosofía de Leopoldo Zea*, México, Costa-Amic, 1989, p. 102.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 146.

Para finalizar este punto cito a Luis Villoro quien dice con toda claridad que “la manera como se alcanzará algo universal a partir del examen de un objeto concreto nunca se precisó”⁷¹

Es probable que LZ haya cambiado su perspectiva. Es decir, en un principio y con base en el circunstancialismo, pretendió interpretar la realidad a partir del ser particular, del ser del mexicano. Pero en el segundo período de su obra filosófica (1969-1994) parece que LZ cambia de perspectiva y su reflexión parte, a veces, de lo particular, pero otras veces desde lo universal, sin olvidarse, jamás, del hombre/mujer concreto.

Por su parte, Enrique Dussel cuestiona lo siguiente:

Esto le permitirá a Zea afirmar el nivel concreto (mexicano, latinoamericano y americano), pero tendiendo siempre hacia el nivel universal (el “sin más” tan frecuente en él). Aquí habría de preguntarse si ese universal es concreto (“toda la humanidad”) o abstracto (“la humanidad en cuanto tal”)⁷².

Otro aspecto que López Díaz pone sobre la mesa es que lo universal se entiende como la integración de cada una de las partes existentes en el todo. Por supuesto, la circunstancia americana es una parte importante que forma parte del todo: “para Zea no hay, en rigor, un filosofar del tal manera americano y por eso limitado, que esté al margen de la filosofía universal, sino producto de una circunstancia americana que es parte ligada y estrecha con la circunstancia universal”⁷³.

⁷¹ Villoro, “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, p. 186.

⁷² Dussel, Enrique, “El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”, en Zea, Leopoldo, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, Cuadernos Americanos 4., p. 208.

⁷³ López Díaz. *Op. cit.*, p. 143.

El problema que hay detrás de la integración consiste en la imposibilidad de concebir todas las cosas para integrarlas en el todo. Y hay otro problema: ¿cualquier circunstancia forma parte de la circunstancia universal? En la “realidad”, todas las cosas están en el mundo, es decir, todo lo que existe forma, *de facto*, parte del universo. No es a este universo al que LZ trata de describir, sino a la idea del hombre/mujer universal que, como idea, sea integrada por algunas cualidades que dignifican al hombre/mujer.

De este modo, la integración no debe entenderse como la conjunción de todas las cosas existentes, sino sólo de aquellas que resultan ser beneficiosas para que el hombre/mujer, cualquier hombre/mujer, sea libre de actuar conforme a su propia personalidad y, citando a LZ, puedo concluir que el hombre/mujer universal pretende justificar la diversidad sin perjuicio de nadie: “La solidaridad como expresión de lo que de común tienen entre sí los hombres, sin lesión alguna de su personalidad”.⁷⁴

Termino esta parte mencionando que lo particular se identifica con el universal y viceversa. Siendo el universal condicionante de lo particular y lo particular condicionante de lo universal.

3.7 Los últimos 25 años.

Con el fin de caracterizar la obra de LZ, Zdeněk Kourím, filósofo checo, distingue dos períodos filosóficos en la obra de LZ, el primer período que se

⁷⁴ Zea, Simón Bolívar. *Integración en la libertad*, p. 91.

relaciona con el circunstancialismo orteguiano y un segundo período que se identifica con el hegelianismo⁷⁵.

Por supuesto que hay una clara influencia de Hegel en la obra de LZ. ¿Se puede confirmar la tesis de que la obra de LZ, especialmente a partir de *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) se distingue por ser de corte hegeliano?

Una de las coincidencias más fuertes entre LZ y Hegel consiste en la idea de que la libertad es el principio fundamental que hace posible la historia y, por el anhelo de la libertad, la historia es un constante enfrentamiento (dialéctico) entre los hombres que la hacen⁷⁶.

Al respecto, LZ dice que: “La historia, en efecto, no ha terminado. El hombre no ha realizado la libertad en toda su plenitud. Sólo unos grupos de hombres presumen haber alcanzado la libertad, pero alzando esta posibilidad sobre el detrimento de los otros”⁷⁷.

Coincidiendo con Hegel, tal vez, LZ pensó en la objetivación de la libertad a través del Estado nacional, asunto que ya habíamos advertido al revisar el concepto de *hombre de carne y hueso*. Puede considerarse la posibilidad de que la libertad se objetivara en el socialismo. Al menos LZ coquetearía con esta idea, así lo sugiere LZ en la siguiente nota:

⁷⁵ Kourím, Zdeněk, “La obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años”, en Zea, Leopoldo, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, Cuadernos Americanos 4., p. 34. El mismo artículo aparece bajo el título “Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años” en Varios, *América Latina, historia y destino, homenaje a Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, Tomo II, pp. 119-147. El artículo en cuestión fue leído por su autor el 23 de octubre de 1991 en el Coloquio “Encuentro con Leopoldo Zea” en París.

⁷⁶ Cf., Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1946.

⁷⁷ Zea, *Latinoamérica, Tercer Mundo*, p. 57.

Pienso en un mundo plenamente libre. Libre pero responsable de esta libertad. Un mundo en el que el hombre no sea más ni lobo ni oveja del hombre, ni tiburón ni sardina. Mundo en el que el hombre se reconozca como tal, no a partir de la imagen que se haya hecho de sí mismo, sino de la imagen que ofrezcan los otros, del reconocimiento de quienes son sus semejantes. **¿Socialismo? Por supuesto**, pero en el que el hombre como libertad puede expresarse. Sin que esta expresión implique el manipuleo de los otros.⁷⁸

No deja de llamar la atención que LZ considere que el socialismo podría ser el tipo de Estado óptimo para garantizar la libertad. Por supuesto, no hay ninguna nota que me permitiera sugerir que el Estado neoliberal pudiera ser mejor que el socialismo, al menos no en la obra que corresponde a su segunda etapa (1969-1994). Es más, lejos de sugerir que el Estado neoliberal pudiera garantizar la libertad, es, precisamente contra ese Estado que hay que luchar pues:

Se habló de libertad de los mares y libertad de comercio, como ahora de libertad de inversión, para afirmar el derecho de unos intereses sobre otros. Esto es la libertad como instrumento de dominación, la libertad como justificación de quienes en su nombre afirmaron y afirman sus intereses, justificando en nombre de la libertad crímenes en Asia, África y en esta nuestra América. El liberalismo, paradójicamente, como filosofía de dominación. Y, con esta filosofía, toda una concepción del mundo, y todo un sistema para justificar el que muchos sigan sometidos⁷⁹.

⁷⁸ Zea, Leopoldo, *Filosofía y cultura latinoamericana*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”, 1976, p. 152. Las negritas son mías.

⁷⁹ Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, p. 38.

Retomando la tesis de Cerutti acerca de que el *hombre de carne y hueso* podría serlo el hombre latinoamericano de clase media, bien se podría considerar que LZ siempre sostuviera la idea de que el sistema democrático-liberal sería el idóneo para concretar la libertad tan soñada por los latinoamericanos, de hecho, al referirse a las democracias latinoamericanas, LZ dice que "... lo importante de las fuerzas liberales, de las fuerzas que podríamos llamar democráticas, en nuestra América, tanto ayer como hoy en muchos lugares, ha sido y sigue siendo la meta a alcanzar".⁸⁰

Es importante recordar que Hegel deposita en el Estado la responsabilidad de garantizar la libertad. En términos hegelianos, el Estado vuelve *objetiva* a la *libertad*⁸¹.

Por su parte, LZ no quiso formular un tipo de Estado que objetivara la libertad, tal vez porque la libertad no es exclusiva de ningún Estado nacional, así como de ningún grupo humano, sino de todos los hombres/mujeres.

Una de las diferencias que hay entre LZ y Hegel es que para LZ no hay una idea equivalente al *espíritu universal* que busque su realización a través de los hombres/mujeres. Al no haber ese *espíritu universal*, tampoco hay una verdad absoluta.

Conscientemente, LZ negará la posibilidad de que se pudiera tener una visión absoluta acerca de la realidad. Claramente se pronuncia en contra de que alguien pudiera tener la visión de lo absoluto:

Es el reclamo filosófico de una nación marginal, dentro del discurso magistral, reclamando el derecho al propio discurso. El

⁸⁰ Zea, Leopoldo, *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo. Ensayos*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971., p. 50.

⁸¹ Cf., Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos aires, siglo XXI, 1987.

discurso propio frente al centro de poder imperial. El *logos*, como expresión de poder absoluto es enfrentado por un *logos* múltiple que reclama su derecho a expresarse⁸².

Así que, lo absoluto está fuera de las pretensiones de LZ. Esto distingue claramente al filósofo mexicano del filósofo alemán. Puedo concluir que, si bien hay coincidencias entre LZ y Hegel, no pueden confundirse las tesis de LZ con el hegelianismo.

Otro punto que señala Kourím y que es de la mayor importancia tiene que ver con la interpretación que LZ hace de la historia. De manera muy concreta, Kourím refuta al filósofo mexicano que éste se haya negado a ver una imposición de Estado por parte del gobierno de Moscú sobre los distintos pueblos que conformaron a la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS). Al respecto Kourím, dice lo siguiente:

Por ejemplo, el marxismo-leninismo soviético o ruso no puede insertarse en el molde preconcebido de “barbarie o civilización” sino como una doctrina “ajustada” y “readaptada” a una realidad diferente de la que Marx y Engels imaginaron. Y la consecuencia de tal “barbarización” doctrinaria fue, según nuestro autor, el enriquecimiento del marxismo, “dándole una dimensión más auténticamente universal”. A esta aseveración la historia contemporánea opuso ella misma una refutación flagrante, al haber hecho evidente que para el pueblo ruso nunca se trató de un “ajuste” y/o de una “readaptación” sino de una imposición, de una violación de sus tradiciones, de sus creencias, de su vida⁸³.

⁸² Zea, *La filosofía como compromiso de liberación.*, p. 388.

⁸³ Kourím, *op. cit.*, p. 40.

La respuesta que LZ formula a este comentario de Kourím es la siguiente:

El **extraordinario proyecto político** que venía realizando en la Unión Soviética Mijail Gorbachov será el detonante de las transformaciones que se producirán a nivel planetario. **Política pensada en relación con los pueblos de la Unión Soviética; política encaminada a estimular la participación civil** que permita la democracia sin negar el socialismo, y a partir de estos cambios, hacer propias las ventajas individuales del capitalismo⁸⁴.

Esta nota es sorprendente pues en la Unión Soviética no se dio ese *extraordinario proyecto político* que estimulara la participación civil, mucho menos bajo los términos de una convivencia solidaria entre las distintas repúblicas soviéticas.

¿Por qué, LZ se negó a reconocer la imposición del Estado soviético entre los distintos pueblos que conformaban a la URSS? ¿Por qué no vio el reclamo de independencia de los pueblos que conformaban a la Unión Soviética, como una acción genuina que pretende la libertad? A manera de hipótesis, la respuesta podría ser que, al parecer de LZ, los distintos grupos humanos tienen que ser asimilados por los Estados nacionales y, en tanto mayor sea la integridad, mayor será el éxito de unir a todos los hombres/mujeres bajo una idea común en donde todos se reconozcan como iguales.

⁸⁴ Zea, Leopoldo, "Filosofar a la altura del hombre. Respuesta a Zdenek Kourím", en *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, Cuadernos Americanos 4., p. 75. Las negritas son mías.

La Unión Soviética era, al parecer de LZ, un logro que debía mantenerse. La antigua unión de los pueblos que conformaron la URSS era un ejemplo de integración nacional que tendría que defenderse. Esto podría justificar que LZ lamentara el reclamo independentista de las antiguas Repúblicas Soviéticas con respecto a Moscú.

También, bajo la misma hipótesis, es posible que LZ no reconociera entre los pueblos indígenas de América latina el reclamo a su autonomía cultural y política pues, tarde o temprano, todos los grupos indígenas tendrían que ser asimilados por los Estados nacionales.

Otro de los aspectos que Kourím critica a LZ es que la filosofía latinoamericana se levanta como la filosofía salvadora y liberadora, no sólo de los mismos latinoamericanos sino de todos los hombres/mujeres del mundo. A modo de ejemplo, cuando LZ hace referencias a Simón Bolívar supone que éste lucha por la libertad universal: “Pero ninguno..., como en Bolívar, se hace plenamente consciente este universal, el de la libertad de todos los hombres”⁸⁵.

Y podría exponer algunas notas que justifiquen la crítica que Kourím hace a LZ. Por supuesto, no tiene caso que exponga las notas que confirman que LZ supone que la filosofía latinoamericana es la filosofía liberadora y salvadora de toda la humanidad. Lo que si es relevante es la respuesta a la pregunta del por qué: ¿por qué habría de ser, la filosofía latinoamericana, salvadora de la humanidad? A manera de hipótesis puedo señalar que LZ parte de la *Raza Cósmica* vasconceliana. Con esto quiero decir que LZ sostiene la idea de que el hombre/mujer latinoamericano, producto del mestizaje, es una raza nueva que contiene lo mejor de cada una de las razas que lo conforman.

⁸⁵ Zea, *Simón Bolívar, Integración en la libertad*, p. 11.

Hay algunos libros de LZ en donde se puede ver, con claridad, que el universal es el producto de una afortunada conjugación (mestizaje) de culturas. El producto final de este mestizaje entre todas las culturas, es el Hombre Universal, la *Raza cósmica* vasconceliana. Raza que, por ser universal, tiene, en sí, la diversidad. Y el hombre/mujer latinoamericano se distingue precisamente por ser diverso. Precisamente por ser diversos, los latinoamericanos son universales. Esta serie de supuestos permite que LZ afirme que: “La diversidad de razas y culturas que está unificando al Continente [sic] Americano no descubierto hace quinientos años, está ya llenando los vacíos que separaban a los europeos del resto del mundo”⁸⁶.

¿No se trata de un error, por parte de LZ, asumir que el hombre/mujer latinoamericano es, a través de su propia diversidad, la viva representación del Hombre universal? Es decir, ¿qué le permite a LZ, ver a los latinoamericanos como hombres universales? ¿Cómo es posible que los latinoamericanos estén llenando los vacíos que separaban a los europeos del resto del mundo?

Si, como dice LZ, lo natural en el hombre/mujer es ser diverso, ser distinto, lo latinoamericano no sería más que un accidente, porque del mismo modo en el que LZ supuso que el hombre/mujer latinoamericano era el Hombre universal, igualmente pudo suponer que los asiáticos o africanos fuesen los hombres universales.

Se busca, al final de todo, la conformación del *Hombre universal* a través de la integración de los hombres/mujeres, del mismo modo en el que la verdad se constituye con la verdad de todos.

⁸⁶ Zea, Leopoldo, *Regreso de las carabelas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 35.

Aunque debo detenerme en la idea de la integración. Si la integración fuese posible, se tendría que incorporar a todos los hombres/mujeres. ¿Cómo se puede garantizar que, en esa integración, ningún hombre/mujer quede excluido?

Finalmente, la verdad absoluta está fuera de nuestro alcance, no se trata solamente de un problema epistemológico, se trata, también, de un problema moral. Y esto se desprende de la idea de que, al conocer, se conoce al Hombre, y cada hombre/mujer es un ser social, un ser moral, esta idea justifica el siguiente comentario de Kourím:

... nos daremos cuenta de una carga moral inherente a la categoría de la verdad, claro que no de la verdad alcanzada sino precisamente de la *exigencia* de la verdad. Y en este punto el dilema es doloroso: el filósofo tiene que escoger sea entre el apoyo en un mito fundador que une las comunidades y hace progresar las naciones, hasta llegar a ser el portavoz de éste, sea entre la crítica, la lucidez⁸⁷.

Hasta aquí la crítica de Kourím quien exige que se revise con todo cuidado la metodología empleada por LZ para explicar la realidad.

A manera de resumen puedo destacar lo siguiente: Kourím pone sobre la mesa tres puntos a discutir: 1) la influencia de Hegel sobre LZ; 2) la errónea interpretación de la historia, específicamente de la relación entre el Estado de la Unión Soviética con respecto a los distintos pueblos que conformaron la URSS y; 3) la falsa idea de considerar a la filosofía latinoamericana como la filosofía salvadora de todos los hombres/mujeres.

⁸⁷ Kourím, *op. cit.*, p. 42.

Ahora desgloso cada punto. 1º Hay una influencia de Hegel en la obra de LZ, especialmente en su metodología. Me refiero al concepto de "libertad" como motor y causa del devenir histórico. Otra coincidencia es que el filósofo mexicano pretende *objetivar* la libertad en el Estado. Aunque no es claro con qué tipo o modelo de Estado pues LZ coquetea con el socialismo aún y cuando el sistema democrático-liberal pudiera ser el más cercano a los pueblos latinoamericanos; 2º. Según Kourím, LZ se equivoca al interpretar la historia de la Unión Soviética en una historia basada en el respeto a las diferencias. Y se trata de un error en los supuestos teóricos de LZ. El error consiste en que los Estados nacionales sintetizan el modo de ser de los hombres/mujeres que conforman dichos Estados. Y en esa síntesis, los hombres y mujeres particulares quedan negados u ocultos tras la idea del Hombre nacional; y 3º. La asignación de *Raza cósmica*, dada al hombre latinoamericano no está plenamente justificada. Es más, la *Raza cósmica* es, indeseable, lo es desde los supuestos de LZ quien presume que no hay ni debería haber una sola filosofía que se considere como la única, la auténtica, la verdadera y la universal.

Otro punto que puedo destacar es que el universal es un problema epistemológico y al mismo tiempo un problema ontológico y ético. Lo es porque el universal es el Hombre, los hombres, las mujeres y su moral.

Como es imposible el conocimiento del universal, es igualmente inconcebible el Hombre en toda su magnitud por lo que sólo se pueden tener interpretaciones parciales e incompletas acerca de lo que es la humanidad en toda su complejidad. Lo paradójico es que LZ pretende la integración de todos los modos de ser hombre/mujer a través de la Raza Cósmica.

3.8 Autenticidad en la filosofía de Leopoldo Zea.

Mario Magallón, amigo y discípulo de LZ, no teme en asumir que el universal, desde un punto de vista ontológico, es relativo, y lo dice del siguiente modo:

Efectivamente, lo universal estriba en que el *logos* es expresión, el cual sólo se hace manifiesto en el hombre a través del hombre; si esto es así, los hombres y sus creaciones culturales se hacen inteligibles solamente a través de la expresión, pues si no fuera así, ¿cómo podría mostrarse el ser? ¿Existe acaso otro modo de hacerse visible?⁸⁸

De este modo, la *expresión* del hombre/mujer, sea la que sea y del modo que sea, es una manifestación del ser, aunque, como dice Heráclito, el ser se exhibe ocultándose, porque “La naturaleza ama el ocultarse”⁸⁹.

Contra Parménides quien parece haber influido a la gran mayoría de los filósofos occidentales, el ser ni es único ni es indivisible, por el contrario, el ser es relativo, múltiple y diverso, así lo expresa LZ del siguiente modo: “Lo esencial al hombre no es su ser semejante somática y espiritualmente a otro hombre, sino el ser distinto, diverso, individual. Pero no tan distinto o diverso que deje de ser hombre”⁹⁰.

Al afirmar que el hombre/mujer concreto no puede ser tan distinto que se le desconozca como hombre/mujer, se debe ligar a cada ente singular con otros que compartan situaciones semejantes. Esta ligación de semejanzas

⁸⁸ Magallón, Mario, *et al.*, *Destino y contradestino de un quehacer filosófico*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991, p. 25.

⁸⁹ Heráclito, *Fragmento 10*.

⁹⁰ Zea, *Latinoamérica, Tercer Mundo*, p. 123.

permitirá a LZ hablar de los latinoamericanos o de los tercermundistas. Aunque al referirse a los tercermundistas no hace más que personificar al ser.

Para personificar al ser hay que dotarlo de alguna identidad, para ello será importante nombrarlo de algún modo, vestirlo de ciertas maneras, alimentarlo con los frutos del lugar que habita, en fin, al ser hay que *humanizarlo*. Sólo que esta necesidad de personificar al ser nos lleva, nuevamente, ante el dilema de elegir entre una forma u otra de ser hombre/mujer. La forma elegida por LZ para personificar al ser está delineada por situaciones generales como la marginación y la explotación.

No es que el ser se manifieste a través de los hombres/mujeres concretos, sino que cada individuo es el mismísimo ser manifestándose, haciéndose, concretándose.

Para no erigirse a sí mismo como el ser absoluto que sea capaz de comprenderlo todo, LZ plantea la necesidad de enfrentar lo absoluto a través de la diversidad. Y lo dice de la siguiente manera: “El *logos*, como expresión de poder absoluto es enfrentado por un *logos* múltiple que reclama su derecho a expresarse”⁹¹.

¿Con esto se puede concluir que lo absoluto y lo particular son irreconciliables y, en tal caso se trataría de un engaño? Reflexionando sobre esta irreconciliable relación entre lo particular y lo absoluto, Mario Magallón concluye lo siguiente:

Empero, ¿dónde radica esa conciliación del ente y la razón del ser? Si conciliar es integrar, para que esta integración sea posible se requiere de un ente que no es, que no puede ser

⁹¹ Zea, *La filosofía como compromiso de liberación*, p. 388.

universal, sino que “es” contingente y, por tal motivo, sólo la contingencia puede atestiguar sobre la presencia absoluta, porque la contiene en su propio modo de ser. Es decir, el ser no puede ser un abstracto, sino un concreto compuesto por una comunidad de entes, por esto es que el ser entendido como un universal y absoluto queda fuera de la realidad de los entes y del tiempo, porque el ser intemporal rompe con la totalidad del ser, al no dar razón de las diferencias de la realidad, abriendo el abismo que desde los griegos se ha venido arrastrando: la imposibilidad de conciliar lo absoluto y lo contingente.⁹²

Por lo anterior, Mario Magallón concluye que el ser es múltiple y diverso, negando la posibilidad de concebir el ser en términos absolutos. “Es este el viaje de los pensadores latinoamericanos”⁹³.

Al afirmar que el viaje de los pensadores latinoamericanos va en el sentido de descubrir los entes particulares, Mario Magallón pensaba, seguramente, en LZ, su maestro y amigo, quien no se cansó de afirmar una y otra vez que el hombre/mujere es, en su esencia, múltiple y diverso. Precisamente es ahí, en lo diverso, en lo que radica la originalidad y la autenticidad.

Y para enfocar el problema al campo de la epistemología, la verdad radica, también, en la diversidad. La verdad absoluta, al igual que el ser absoluto, sería, en el mejor de los casos, una falsa ilusión, un engaño. Sin embargo, hay que aspirar a tener una idea verdadera acerca de lo que es el hombre/mujer porque, finalmente, no se puede aceptar que no se puede saber lo que somos. Aquí está el meollo de la discusión. En tanto que somos, debemos estar en condiciones de saber lo que somos, aunque no sea posible

⁹² Magallón, *op. cit.*, p. 26.

⁹³ *Ibid.*, p. 28.

saber lo que es el Hombre universal. Por esto concluyo que el problema que se puede plantear tras el concepto del *Hombre universal*, es un problema epistemológico que obliga al filósofo a construir explicaciones que, en la medida de lo posible, integre la diversidad sin negar lo contingente.

Para Mario Magallón, este sería el reto de los filósofos latinoamericanos, construir explicaciones que integren la diversidad, y lo dice con las siguientes palabras: “La única idea del hombre que aspire ser verdadera, y no sólo indicativa, sería aquella que explicase la producción variada de ideas del hombre”.⁹⁴

A partir de esta afirmación, tendría que buscar en la obra de LZ una explicación sobre la diversidad. Somos diversos, de acuerdo, pero ¿qué significa ser diversos, ser distintos? Al respecto, LZ dice que:

El hombre, todo hombre, es igual a cualquier otro 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 utilizado⁹⁵.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁵ Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, p. 19.

Termino esta parte mencionando que el universal, en términos absolutos, es un equívoco. El equívoco consiste en hablar del Hombre universal negando, para ello, a los hombres/mujeres particulares, por ello es que la verdad debe buscarse en la diversidad, no en la universalidad.

En términos éticos puede decirse, con fundamento en todo lo anterior, que la diversidad es el derecho a ser, asunto que trataré más adelante.

3.9 El humanismo de Leopoldo Zea.

Leopoldo Zea fue objeto de numerosos homenajes, uno de ellos, quizá el más importante que se la haya rendido, fue para celebrar el cumpleaños número 80 del filósofo latinoamericanista. Dicha celebración dio como fruto un riquísimo conjunto de ensayos en los que se retrata, alaba y critica la obra filosófica de LZ.

Entre los ensayos críticos sobresale uno de Mirta Cazañas Díaz quien reflexiona sobre el término de “Humanismo”⁹⁶.

El primer señalamiento que Mirta Cazañas hace a LZ, es que el filósofo mexicano no rebasa los límites de un “pensamiento burgués”. No sólo eso, sino que, además, LZ estaría pensando en un intelectual al margen de los intereses de los grupos sociales que pudiera lograr la unidad de los pueblos latinoamericanos⁹⁷.

El primer señalamiento ya lo había abordado cuando traté el artículo de Horacio Cerutti, “Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la

⁹⁶ Mirta Cazañas es Doctora en Ciencias Filosóficas y se ha desempeñado como asesor del Ministerio de Educación Superior así como de la Universidad Bolivariana de Venezuela. Ha escrito distintos artículos sobre Leopoldo Zea.

⁹⁷ Cazañas, Mirta, “El humanismo en la obra de Leopoldo Zea”, en Varios, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1993, tomo III., p. 199.

historia americana”, llegando a la conclusión de que, efectivamente, LZ escribe pensando en el hombre latinoamericano de clase media que es capaz de insertarse en las estructuras sociales que puedan generar cambios en pos de la liberación con respecto a la *dependencia*.

El segundo señalamiento es relevante para analizar desde otra óptica la obra de LZ. ¿Sería LZ ese intelectual que se propondría unir a los pueblos latinoamericanos estando al margen de la lucha de clases sociales, como lo dice Mirta Cazañas?

Véase qué dice LZ con respecto al papel del intelectual. En 1991, LZ escribe lo siguiente:

Frente a esta aberración [la actitud imperante de los Estados Unidos] es que los hombres de razón, los intelectuales, han de luchar por hacer prevalecer la única posible: la propia del hombre. La del hombre en concreto; la razón capaz de comprender y hacerse comprender y a través de esta comprensión hacer patente la igualdad que entre sí guardan todos los hombres de la tierra sin discriminación alguna⁹⁸.

Si el intelectual es capaz de comprender y hacer comprender, parece que su papel es el de solucionar los problemas de la humanidad. ¿En qué momento el intelectual (filósofo) se convirtió en ese ser super dotado capaz de conciliar a hombres/mujeres y pueblos? Aún hay más: en el “Discurso en la clausura del XVII Congreso Mundial de Filosofía”, LZ dijo que: “ La historia de la filosofía es, precisamente, la historia de los esfuerzos de los filósofos por

⁹⁸ Zea, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, p. 236.

conciliar lo uno con lo múltiple, el individuo con su mundo, con la naturaleza y la sociedad de la que es parte ineludible”.⁹⁹

De este modo, la tarea del filósofo es, claramente, la de dirigir los esfuerzos por conciliar los problemas metafísicos-políticos del hombre. Y entre sus problemas metafísicos-políticos está el de la libertad. Para que el filósofo pueda desempeñar su papel de *conciliador* se requeriría que estuviera ajeno a los problemas que pretende conciliar. Otra de las características que debería tener el filósofo es que éste tendría que ser atemporal ya que en él se reúnen todos los tiempos, esta idea se fundamenta en la siguiente nota: “En nombre de todo lo humano el filósofo asume la responsabilidad del pasado, el presente y todo posible futuro”¹⁰⁰.

Es como si el filósofo lo viese todo desde la universalidad. Pero asumir que alguien tiene la verdad en un sentido exclusivo, no es más que una barbaridad, así lo expresa LZ en *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988).

Finalmente, Mirta Cazañas contradice a LZ quien tanto aboga por el *hombre de carne y hueso*. Y lo dice de la siguiente manera:

Zea considera que su filosofía no es abstracta, entiende como abstracto lo que está más allá de lo que es cotidiano al hombre, a su modo, a su sociedad y no podemos negar que en todo su quehacer filosófico está presente el hombre latinoamericano, la situación de dependencia en que vive, pero no por ello su filosofía pierde del todo ese carácter al no ofrecer

⁹⁹ *Ibid.*, p. 383.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 97.

claramente las vías y medios para efectuar los cambios que requieren esas condiciones¹⁰¹.

¿Estas críticas invalidan el trabajo de LZ? Por supuesto que no. No obstante, estos señalamientos de Cazañas nos aclaran que LZ es un filósofo *conciliador*, entendiendo por ello, un filósofo que se considera con propiedades o herramientas conceptuales que le permiten hablar de un nuevo humanismo.

Comentarios finales del tercer capítulo.

El humanismo asumido por LZ es una idea rectora-reguladora que da forma a su obra filosófica, además, el humanismo le sirve como una herramienta conceptual que reúne lo concreto y lo universal. Desde lo concreto, el sujeto latinoamericano busca su reivindicación como hombre/mujer, confluyendo en ello lo particular junto con lo universal. No obstante, lo particular se difumina hasta confundirse con el universal. Esto ocurre porque, de acuerdo con Tzvi Medin, LZ se aleja del perspectivismo circunstancialista en pos de lo universal. Siguiendo con la misma idea, el *hombre de carne y hueso* pretende ser un concepto integrador que reúne las distintas formas de ser hombre/mujer. Aunque esa integración es un tanto forzada. Tras la idea vasconceliana de la Raza Cósmica, el *hombre de carne y hueso* es el hombre-nacional. Es decir, todos los hombres/mujeres tienen que formar parte de los Estados nacionales,

¹⁰¹ Cazañas, *op. cit.*, p. 203.

Estados que delinear y dan forma al ser humano. Bajo esta idea, los indígenas, por ejemplo, deben integrarse a la *vida nacional*.

Por otra parte, no se puede pasar por alto que este *hombre de carne y hueso* delineado por el Estado nacional lo personifica el hombre latinoamericano de clase media que aspira a su propia reivindicación frente a sus explotadores. No obstante, el *hombre de carne y hueso* no deja de ser un concepto tan abstracto que se pueda confundir con el *hombre sin más*, un hombre que, por ser tan abstracto, quede despojado de las circunstancias más particulares. Coincidiendo con esta idea de que el *hombre de carne y hueso* es un concepto de carácter universal, se puede concluir que lo particular parece quedar subsumido en el *hombre de carne y hueso*. Al quedar subsumido, se supera el circunstancialismo que identificara y diferenciara a los hombres/mujeres concretos.

El humanismo como idea rectora, entraña múltiples problemas que pueden ser tratados desde la epistemología, ontología y ética. Por un lado, el Hombre universal es incognoscible. Aún y cuando el concepto de Hombre universal pretende representar la integración de todos los modos de ser hombre/mujer, esta integración, por ser incomprensible en toda su magnitud, queda, paradójicamente, parcial e incompleta.

El universal, en términos absolutos, es un equívoco, éste consiste en hablar del Hombre universal aún y cuando no sea posible que todos los hombres/mujeres queden integrados en ese concepto. Como consecuencia, la verdad debe buscarse en la diversidad, no en la universalidad y, del mismo modo, al ser humano hay que buscarlo en la multiplicidad. Desde esta

perspectiva queda como fundamento ético que, la diversidad es el derecho a ser.

Por otra parte, las críticas que hiciera Kourím a la obra de LZ, ponen en cuestión la metodología empleada por el filósofo mexicano, estas críticas se aclaran con el trabajo de Mirta Cazañas, quien deja ver, con toda claridad, que LZ se ha convertido en el filósofo salvador y conciliador de la humanidad, gracias a que LZ se ha transformado en un filósofo que mezcla el circunstancialismo con el universalismo.

CAPÍTULO CUATRO

LOS ÚLTIMOS DIEZ AÑOS



Leopoldo Zea

El martes murió en la ciudad de México, a unos cuantos días de cumplir los 92 años de edad, el filósofo Leopoldo Zea, su desaparición sorprende con tristeza en una lluviosa tarde de junio. Nos habíamos acostumbrado a verlo activo, extraordinariamente lúcido, regresando del último congreso de estudios latinoamericanos en Moscú, Colombia, Beijing o Tokio. ¿De dónde sacaba tanta energía de vida?

Gabriel Vargas Lozano

“Leopoldo Zea (1912-2004): mexicano de vocación universal”

Reforma, México, 13 de junio de 2004, p. 3.

La imagen de LZ que aquí aparece corresponde a una fotografía publicada en el periódico *La Jornada* el 10 de junio de 2004¹.

El título de éste capítulo hace alusión al artículo de Zdenek Kourím, filósofo checo quien escribiera en 1991 un comunicado que se prestara a la controversia cuyo título es “Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años”².

¹ Origen de la imagen: sitio Web de *La Jornada*, México, 10 de junio de 2004, <http://www.jornada.unam.mx/2004/06/09/048f1con.php?origen=index.html&fly=1> consultado en septiembre de 2007.

² Zdenek, Kourím, “La obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años” en Zea, Leopoldo, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 31-71.

Los últimos diez años a los que yo hago referencia parten desde el 1º de enero de 1994 hasta el 4 de junio de 2004. Estos últimos diez años están marcados por el alzamiento zapatista de los pueblos indígenas del sureste mexicano, que reclaman el reconocimiento a su autonomía cultural y, la fecha en la que muere LZ.

En esta cuarta y última parte de la investigación confronto los últimos escritos de LZ con el de algunos conocedores y críticos de su obra como José Luis Gómez- Martínez, Tzvi Medin, Mario Magallón, Horacio Cerutti, Francisco Lizcano y Guillermo Hernández entre otros.

4.1 José Luis Gómez-Martínez y la filosofía de Leopoldo Zea.

José Luis Gómez Martínez (1943) ve en la universalidad la necesidad de crear un diálogo válido para todos. En la construcción de este diálogo quedan incluidas las diferencias como lo enseñara LZ. Dando por buenos los argumentos de LZ, asume que la *diferencia* es lo que hace posible la construcción de ese diálogo que busca la validez universal. En la siguiente nota se aclara cómo es que la *diferencia* posibilita ese diálogo universal:

La posición de LZ es radical al establecer la igualdad en la diferencia. Es también una superación del dilema posmoderno que al descubrir la diferencia se pierde en ella incapaz de articular un discurso dialógico. LZ hace de la diferencia el punto de partida que le permite identificarse como ser humano³.

³ Gómez Martínez, José Luis, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, p. 56.

Según la opinión de Gómez-Martínez, el reconocimiento de las diferencias o, mejor aún, de la igualdad en la diferencia, es una de las aportaciones más importantes de LZ.

En la “Declaración de Morelia” (1975) LZ dice junto con Enrique Dussel (1934), Francisco Miró Quesada (1918), Arturo Ardao (1912-2003), Arturo Andrés Roig (1922) y Abelardo Villegas (1934-2001) que la *diferencia* hace iguales a todos los hombres pues “lo son, por ser distintos, esto es, por ser individuos concretos. Pero no tan distintos que no sean a su vez, por eso mismo hombres. Hombres entre hombres”⁴.

Después de la Declaración de Morelia pasarán más de veinte años para que LZ madurara la tesis en la que sostiene a la *diferencia* como un **derecho**. Será especialmente en el año 2000 cuando LZ especifique mejor su idea acerca de la diferencia:

La tolerancia como capacidad para recibir y dar, para asimilar y ser asimilado frente a una concepción unilateral, intolerante y maniquea. Frente a esta intolerancia, el reclamo del derecho a la diferencia, la peculiaridad, la individualidad y la personalidad que hace del hombre abstracto un ente concreto y múltiple. Derecho a la diferencia por la cual los hombres se igualan entre sí.⁵

Mi interpretación acerca de esta nota es que la *diferencia* no sólo indica una circunstancia. La *diferencia* alude a personas concretas que buscan su reconocimiento en la comunidad humana. En este sentido, la *diferencia* se convierte en un reclamo, en un **derecho** que no exige más que el

⁴ Zea, Leopoldo, *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, Bogotá, Universidad Central, 1998, p. 341.

⁵ Zea, Leopoldo, *Fin de milenio, emergencia de los marginados*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 77.

reconocimiento de cada persona como un miembro de la comunidad humana. Además, la *diferencia* significa “tolerancia”. Lo es porque la igualdad en la diferencia es un ejercicio de tolerancia, pero no en el sentido de tener que soportar al que no se tolera, sino en una tolerancia más compleja, de carácter integrador, en el que sea posible la construcción de un diálogo universal y, por tanto, de una auténtica universalidad tal y como se declara en la siguiente nota:

La tolerancia no incorpora al otro en su diferencia, simplemente lo tolera. “Se le tira a loco”, en palabras vernáculas nuestras. La intolerancia es obligar al otro a tratar de ser como yo, y de no hacerlo, a ser excluido de la universalidad. La respuesta no está en afirmarse como distinto y discriminado, no es autodiscriminarse, automarginarse, sino por el contrario afirmar ser la expresión contraria de esa universalidad, expresada en las múltiples e ineludibles formas de lo humano. Afirmar esto, lo humano, como una auténtica expresión de universalidad. “Si, somos distintos. Yo soy distinto a ti, como tú lo eres a mí.” Es por ello que somos semejantes, la auténtica universalidad la da nuestra calidad de hombres concretos, parte de ello da la humanidad, no algo abstracto sino algo concreto en la multiplicidad de lo humano.⁶

De acuerdo con Gómez-Martínez, la *igualdad en la diferencia* será una de las tesis fundamentales de la obra de LZ.

En mi opinión, la tesis que concibe a la *diferencia* como un derecho ofrece una oportunidad para mejorar las relaciones entre los pueblos del mundo pues, la *diferencia* como un derecho, lejos de excluir, propiciaría las condiciones ideales en donde todos podrían participar en un diálogo

⁶ *Ibid.*, pp. 264-5.

auténticamente universal. Y al interior de los países de nuestra América, esta misma tesis ofrece una oportunidad inmejorable para reconocer a los pueblos indígenas y grupos sociales que, por no ser como la mayoría dominante, han sido excluidos de los beneficios políticos y económicos.

Sin duda, la tesis que pide reconocer a la *igualdad en la diferencia* sugiere muchas nuevas investigaciones, sugiere, también, una nueva manera de filosofar y de hacer política pues, como dice LZ: “Filosofar es reconocerse entre los otros. La igualdad no es clonación. La igualdad se da en la inevitable diferencia”⁷.

Bajo la premisa de que la igualdad se da en la *diferencia*, podría reformular algunas de las tesis filosóficas más importantes, como la del liberalismo que sostiene que los seres humanos son libres e iguales, por tanto, con los mismos derechos. Con base en lo anterior podría reformular esta tesis liberal diciendo que los seres humanos son libres y diferentes, pero con acceso a todos los derechos.

Teniendo como premisa que la igualdad se da en la *diferencia*, se podría legislar a favor del reconocimiento de cada particularidad social que pudiese haber. Podría legislarse, por ejemplo, a favor de las personas ancianas, o de las personas que sufren alguna discapacidad física o mental, sólo por mencionar dos ejemplos. Se podría legislar, también, a favor de las comunidades indígenas de acuerdo con sus propios hábitos y costumbres.

Hay que ser muy cuidadosos al momento de referirnos a este extraño binomio que establece la *igualdad y la diferencia*. Remarco la conjunción pues desde la perspectiva de LZ, la igualdad no se da sin la *diferencia*. La *igualdad*

⁷ Zea, Leopoldo, “Los retos de la filosofía en el nuevo siglo y milenio”, en Vargas Lozano, Gabriel (comp.), *Día internacional de la filosofía*, México, Asociación Filosófica de México, 2003, p. 50.

en la diferencia puede tener el siguiente significado: igualdad en cuanto al reclamo y acceso a todos los derechos posibles, siempre desde la diferencia que caracteriza a cada sujeto.

Finalmente, si se aparta (conceptualmente) del contexto histórico cultural a los hombres y mujeres que encarnan la diferencia “¿cuál puede ser – como pregunta Tzvi Medin- la igualdad en medio de las abismales diferencias que existen actualmente entre los pueblos de los diversos mundos, y en los mismos diversos mundos hacia adentro?”⁸

4.2 Cultura e identidad en América Latina.

Mario Magallón, aclara el concepto de la *diferencia* en un artículo titulado “Cultura e identidad en América Latina”⁹.

En nota a pie de página, Magallón señala “que la mayoría de la obra filosófica de Leopoldo Zea está encaminada a mostrar la especificidad y diferencia de la cultura latinoamericana”¹⁰.

Pero esa especificidad y diferencia no hace más que enlazar a la cultura latinoamericana con el resto de las culturas del mundo. Y esto es así porque

⁸ Medin, Tzvi, “Tres senderos y un norte: Leopoldo LZ y la reivindicación latinoamericana” en Varios, *Leopoldo Zea y la cultura*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 45.

⁹ Magallón, Mario, “Cultura e identidad en América Latina”, en *Latinoamérica, economía y política*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Fondo de Cultura Económica, 1999.

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

... lo universal se constituye por lo concreto y específico de los hombres. Es decir, todo hombre es igual a otro por ser diferente, lo mismo sucede con los pueblos y culturas; a partir de la aceptación de que todos tienen en común, lo peculiar, el ser diversos, lo cual no es un obstáculo que impida la comprensión y solidaridad entre ellos y haga posible proyectar, sin autoenajenación de lo propio, tareas con objetivos comunes¹¹.

Desde la particularidad o especificidad de cada cultura, todas podrían contribuir en la solución de problemas comunes, así lo viene declarando LZ desde sus primeras obras. Para justificar lo anterior bastaría con la siguiente nota que corresponde a un libro publicado en 1998:

La filosofía americana... será aquella que sirva a los intereses de los hombres de esta América, como otras filosofías han servido a los intereses de los hombres de otras regiones del mundo. Su universalidad lo [sic] vendrá cuando al tratar sus problemas concretos, resulten ser también los problemas de otros hombres y pueblos. Y a la inversa, estos otros hombres, por serlo, plantearán problemas y buscarán soluciones que puedan resultar comunes¹².

No es necesario preguntar cuáles son esos problemas comunes que exigen el trabajo solidario de los distintos pueblos. Los problemas comunes saltan a la vista: ecología, pobreza, guerra y migración contienen problemas que afectan a todas las naciones.

En el campo de la ecología el deterioro de los bosques y selvas afecta ecosistemas complejos que modifican la forma de vida de distintos pueblos; la pobreza que causa déficit en la calidad de vida es un problema compartido por

¹¹ *Ibid.*, p. 39.

¹² Zea, Leopoldo, *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, p. 85.

muchos países. Los países ricos no son ajenos a esta situación, pues han jugado un papel importante en la explotación de los recursos naturales y humanos; la guerra entre diferentes naciones implica una lucha de intereses entre distintos países; la migración obliga a pensar cuáles son los derechos a los que pueden apelar los individuos que se encuentran en situación de inmigrantes, aún sin contar con la autorización o permiso del país al que han llegado. El problema afecta tanto a los países del sur como a los del norte.

Y la tesis que defiende LZ es que esos problemas comunes han de tratarse desde la perspectiva de cada cultura.

En mi opinión, la *diferencia* además de ser considerada como un derecho humano, ha de tomarse como patrimonio de la humanidad, como una garantía de nuestra pervivencia en el mundo. En este sentido, la *diferencia* es el vínculo que enlaza a todas las culturas. En esto radica su universalidad.

No se puede perder de vista que, por su significado, la *diferencia* rechaza la homogeneidad. Lo auténticamente universal es la *igualdad en la diferencia*, no la igualdad como fin en sí misma. Hablo de lo auténticamente universal en el sentido de que cualquier individuo es sujeto de reconocimiento aún y cuando estos individuos sean diferentes con respecto a las comunidades dominantes. La *diferencia* se convierte, entonces, en una categoría filosófica que entraña la necesidad de que todos los pueblos trabajen por la solución de problemas comunes y, al mismo tiempo, obliga a que se respeten y reconozcan las diferencias culturales.

Voy a agregar una nota más acerca de la *diferencia*. Este concepto entraña un principio ético. Lo es porque se trata de una idea rectora que puede fundamentar un marco moral con derechos y prohibiciones; derecho a ser

diferente y prohibitivo al oponerse a la homogeneización política o cultural. De este modo y sólo por mencionar algo, el imperialismo quedaría prohibido, así como cualquier otro tipo de totalitarismo.

Ahora permítaseme citar a Mario Magallón, quien aclara por qué la diferencia es universal y normativa a la vez:

... universalidad aquí se entiende como la prohibición al deslizamiento hacia los etnocentrismos o al esencialismo, sin por ello renunciar, a pesar de la situación relativista de sus elementos, a los juicios teóricos y epistemológicos y también en su caso, valorativos. Lo universal es nuestra pertenencia a la misma humanidad. La verdad del género humano debe ser reconocida, pero también la heterogeneidad del cuerpo social y cultural. Esto hace posible emitir juicios de valor que trasciendan las fronteras nacionales donde se ha nacido, para llegar al común acuerdo (¿universal?), que la tiranía y el totalitarismo son negativos en cualquier circunstancia, al igual que lo es la esclavitud. La práctica de éstas sobre los hombres y pueblos débiles, por naciones poderosas, y esto –debe entenderse-, no significa que un pueblo y cultura por ser más fuerte, sea humana y culturalmente superior a otro, o la encarnación de lo universal, el ser humano diverso y unidimensionalizarlo equivale a su mutilación¹³.

Para concluir esta parte, he de señalar que la autenticidad de esta categoría aportada por LZ, la *diferencia*, radica en la posibilidad de servir como soporte de una nueva ética. Será la comunidad filosófica de nuestra América la que, en conjunto con otras comunidades científicas, artísticas, organizaciones

¹³ Magallón , *op. cit.*, p. 53.

civiles y la población en su conjunto, habrá de construir esta nueva ética basada en la diferencia. Una ética que, por tratar la *diferencia*, tenga ante sí un reto de enormes magnitudes pues han de atenderse problemas de las diversas clases o grupos subalternos de toda índole¹⁴.

Como ejemplo de esta nueva ética puede verse la siguiente nota:

A sobrevivência exige o desenvolvimento de uma racionalidade desconhecida. As identidades se mesclam e surge uma nova identidade –a identidade local- que une o grupo para a defesa dos mesmos interesses. Vidas diferentes e até há pouco tempo desconhecidas, passam a conviver no mesmo espaço, a usar os mesmos códigos, a defender os mesmos interesses. É um espaço multicultural que interage na defesa do grupo social¹⁵.

Puedo concluir que la *diferencia* como categoría filosófica abre una veta de reflexión crítica que ha de defenderse en el debate de la interculturalidad.

4.3 Homenaje a Leopoldo Zea a sus 90 años de vida.

LZ cumplió, en el año 2002, 90 años de vida. Con el pretexto de celebrar este cumpleaños, diversas instituciones educativas y culturales tanto del país como del extranjero le rindieron un homenaje en el que se reconocía su obra filosófica. El homenaje se extendió por ocho meses, desde el 28 de junio de 2002 hasta febrero del siguiente año. Y uno de los productos a los que dio pie esta celebración fue la edición de *Visión de América Latina. Homenaje a*

¹⁴ Medin, Tzvi, “Tres senderos y un norte... p. 46.

¹⁵ Brittes Lemos, Maria Teresa Toribio, “Visao de uma cidade latinoamericana: Rio de Janeiro ‘Cidade maravilhosa’. Desafios da interculturalidade”, en Saladino, Alberto y Adalberto Santana (compiladores), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 501.

Leopoldo Zea (2003). En este libro se reúnen cartas y mensajes muy emotivos (algunos laudatorios) de diversas personalidades del ámbito cultural y educativo de América Latina y otras partes del mundo. También se reúnen ensayos en torno a la obra filosófica de LZ y, finalmente, una serie de ensayos que dejan ver los distintos temas que se están trabajando alrededor del pensamiento e ideas latinoamericanas.

4.3.1 La diferencia secuestrada.

José Luis Gómez Martínez escribió un artículo bajo el siguiente título: “En diálogo con LZ: para una filosofía de la liberación”. En este artículo compilado en *Visión de América Latina*, Gómez Martínez da cuenta de que el concepto acuñado por LZ, el de la *igualdad en la diferencia*, ha sido secuestrado por el pensamiento occidental. Hablo de secuestro en el sentido de que algunas ideas originadas fuera del contexto europeo son apropiadas por los intelectuales de aquella región. Uno de estos secuestros es, de acuerdo con Gómez Martínez, el concepto propuesto por LZ, y lo dice de esta manera:

... el discurso de la igualdad en la diferencia que enarbola Zea, en la abstracción filosófica de su enunciado, ha sido de nuevo secuestrado por los centros de poder. Esta vez pronunciando, igualmente al nivel de la abstracción, un respeto absoluto a la diferencia (en la religión, en las “culturas”, en las etnias, en el género, en las preferencias sexuales...). De nuevo, igual que ocurrió con la confrontación a la opresión que se articuló a partir de los años sesenta, ahora, desde los centros de poder, se exporta a la “periferia” el respeto a la diferencia. Pero se trata de un “respeto” que paradójicamente viene a perpetuar, si no

justificar, el *statu quo*; o sea, un “respeto” que favorece el encubrimiento de viejas formas de opresión. El respeto a la diferencia lleva implícito dos discursos: uno liberador y otro opresor¹⁶.

Atendiendo la defensa que Gómez Martínez hace del concepto acuñado por LZ, entiendo que no podría permitirse que, los “indígenas”, por serlo, deban seguirlo siendo, sin cambio alguno, en pos de la diferencia, y esto sólo por mencionar un caso, pero podemos cambiar el término de indígena por cualquier otro, como el de “campesino”, “pobre” o “tercermundista”.

Del secuestro de este concepto, “la igualdad en la diferencia”, es plenamente consciente LZ. A ello responde de la siguiente manera:

He logrado acuñar algo que está, es algo que parece abstracto: “Todos iguales por ser distintos”. Todos estamos acá, [los seres humanos] son distintos entre sí, sin embargo se pueden comunicar, se pueden entender, [esto] quiere decir que si comprendemos y entendemos, la universalidad se va logrando, [y se extiende] al infinito. No vamos a ser dioses porque no somos dioses... Creo que el gran reto de ahora, que estamos viviendo, [es] una cosa tremenda, es nuestro. Esta cosa tremenda de agresión que trata de destruir la diversidad y anular lo que no es igual, dice: “todos iguales por ser distintos pero cada uno en su lugar, los negros con los negros, los amarillos con los amarillos y los blancos con todo el poder, y todos ustedes destinados a servir”.

[Esto es], justamente, lo que hay que negar, y creo que es nuestro reto, como filósofos, como gente que está pensando no en abstracciones sino en un mundo que hay que enfrentar. Nadie

¹⁶ Gómez Martínez, José Luis, “En diálogo con Leopoldo Zea: para una filosofía de la liberación”, en Saladino, Alberto y Adalberto Santana (compiladores), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 42.

va a ayudar, Dios está muy ocupado... Entonces quiero, y les pido a ustedes [a los filósofos], que se dediquen a filosofar... es una realidad, es algo que debe hacerse todos los días, es renovarse, tratarse de entenderse y, si nos entendemos unos a los otros... si nos comprendemos con la mente y nos entendemos los unos con los otros, entonces podremos ser más que uno, cualquiera, podemos ser, no semejantes a los dioses pero sí hombres capaces de llegar a los dioses, de llegar aunque nunca lleguemos, jamás.¹⁷

La respuesta de LZ acerca de que la *diferencia* hace iguales a todos los seres humanos y, justamente por ello, universales, no hace más que *validar* la *diferencia*.

En esta misma nota se puede tratar el problema epistemológico que encierra la universalidad. La universalidad en la que estoy pensando, a partir de lo dicho por LZ, propiciaría el ejercicio de comunicación entre unos y otros, ejercicio que posibilita la comprensión de unos y de todos. Es de suponerse que esta actitud dialógica o de comunicación entre distintos pueblos modifica la actitud que unos tienen acerca de otros. De tal manera que nada queda quieto o igual para siempre.

Por otro lado, la *igualdad en la diferencia* nada tiene que ver con el quietismo ni el esencialismo sino con una auténtica universalidad fundada en la diversidad siempre cambiante. Sin embargo, la universalidad queda fuera del alcance humano. Ya lo dice LZ en la nota que he puesto arriba, la comprensión de esta universalidad sólo es para los dioses y nosotros no somos dioses, sin embargo, podemos llegar a ellos, “de llegar aunque nunca lleguemos, jamás”.

¹⁷ Zea, Leopoldo, “Conferencia del 22 de mayo de 2003”, en *Asociación Filosófica de México, 35 años*, México, CEFILIBE, Asociación Filosófica de México, 2003, video en CD-R.

4.3.2 La diferencia en acto.

LZ insistirá hasta el final de su vida que los filósofos tienen que reflexionar sobre el entorno histórico-cultural que los rodea, tarea que han asumido algunos intelectuales de nuestra América. Para ejemplificar lo dicho bastaría con una nota que corresponde al artículo titulado “El derecho de las minorías” de la antropóloga social Sofía Reding Blase publicado en *Visión de América Latina*: “Tiene razón Stavenhagen cuando afirma que no es sólo necesario legislar sobre la *diversidad*, sino y paralelamente sobre la *desigualdad*”¹⁸.

No comentaré la cita y sólo la expongo para ejemplificar cómo es que algunos intelectuales se han avocado a la tarea de pensar *en y con* Nuestra América desde la *diferencia*.

4.4 Entre la jerarquía y la liberación, comentarios de Tzvi Medin a la obra de Leopoldo Zea.

Nuevamente recorro a una obra de Tzvi Medin. Esta vez se trata de un libro en el que el filósofo israelita expone claramente los principios de la filosofía de LZ, se trata de su libro *Entre la jerarquía y la liberación* (1998). Uno de los puntos tratados en este libro y que me llamaron la atención tiene que ver con lo siguiente: Leopoldo Zea “aceptaba el pluralismo dentro del antiimperialismo,

¹⁸ Reding Blase, Sofía, “Los derechos de las minorías”, en Saladino, Alberto, y Adalberto Santana (compiladores), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 429-437. La referencia a Stavenhagen es con respecto al libro *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: IIDH/El Colegio de México, 1988.

siempre que aspiraba a la autodeterminación y se le respetara también hacia adentro, en el propio marco nacional¹⁹.

Esta nota no puede pasar desapercibida una vez que LZ no respeta la autodeterminación de los pueblos hacia el interior de los estados nacionales. Esta idea la sustento en el hecho de que LZ asumiera que los pueblos indígenas de México deberían ser subsumidos por el Estado nacional. La prueba de esta afirmación consta en el apoyo que LZ diera a la política indigenista del gobierno *priista*, asunto que ya traté en el apartado 3.5 de esta tesis.

También puedo referirme a la crítica que hiciera Zdènek Kourím a LZ. La crítica tiene que ver con la negación, por parte de LZ, de ver en la URSS un Estado que impone su voluntad por la fuerza en detrimento de las ahora exrepúblicas soviéticas, asunto que ya traté en el apartado 3.7 de esta tesis²⁰.

Aunque en los últimos escritos de LZ se puede encontrar una reconsideración con respecto al estado soviético. Cuando LZ habla de la desintegración de la Unión Soviética reconoce que el gobierno de Moscú se impuso sobre los intereses de los distintos pueblos de la URSS en pos de la federación soviética, y lo dice del siguiente modo:

Así empezó también la desintegración de la Unión Soviética, cuando los privilegiados del sistema socialista se negaron a compartir sus privilegios. La Unión Soviética fue desarticulada por pueblos que nunca se sintieron dentro del

¹⁹ Medin, Tzvi, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica, 1998., p. 201.

²⁰ Tzvi Medin dedica una parte importante de su libro arriba citado a la discusión que sostuvieron Zdènek Kourim, Herbert Lamm y Leopoldo Zea en torno a la metodología e historicidad adoptada por LZ. Véase Medin, Tzvi, *Entre la jerarquía y la liberación...* pp. 245-258.

sistema en otra relación que no fuera la de subordinación, frente a la cual levantaron las banderas nacionales de su pasado²¹.

Con esta nota no se puede afirmar que LZ reconociera la pluralidad al interior de los estados nacionales, por el contrario, parece que culpa a la diversidad cultural existente en la Unión Soviética por la desintegración del Estado soviético.

Considerando la pregunta de Tzvi Medin, vuelvo a interrogar: LZ, ¿aceptaba el pluralismo hacia el interior del estado nacional? La pregunta tiene que precisarse comenzando por delimitar el término de *pluralismo*. Si por **plural**-ismo entendemos muchos, varios y diferentes “ismos”, cabe hablar de diversidad de tipos o modelos culturales. Sobre la diversidad existente en México, LZ dice lo siguiente:

¿Por qué se habla del México profundo, que no es México, sino algo extraño y ajeno? ¿Por qué no hablar del México profundo en el que se han encontrado la diversidad de las expresiones de lo humano? ¿Por qué no hablar de la diversidad de razas y culturas formando una nación, la cual integra la humanidad de que es parte?²²

Muy probablemente, por México profundo se está haciendo referencia al clásico libro de Bonfil Batalla. En su obra, Bonfil Batalla nos habla de los pueblos indígenas en varias de sus facetas, especialmente la del indígena que

²¹ Zea, Leopoldo, *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 145.

²² Zea, Leopoldo, “Presentación” en *Geopolítica de América Latina y el Caribe*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Fondo de Cultura Económica, 1999, Colección, Latinoamérica Fin de Milenio, número 4, p. 28.

pretende ser asimilado por el Estado nacional bajo el gobierno que institucionalizó la revolución²³.

Voy directamente al problema. ¿A qué se refiere LZ cuando dice que el *México profundo* es extraño y ajeno? Parto del hecho de que esta nota de LZ corresponde a un libro editado en 1999, cinco años después del levantamiento zapatista en Chiapas y último año del gobierno priista que desde hace más de seis décadas venía gobernando al país. Es importante recordar que durante el priismo se pretendió la unidad nacional sin reconocer a los pueblos indígenas bajo el supuesto de que en la unidad todos son iguales. En este contexto, LZ dice que el movimiento indígena respondía a intereses ajenos a las comunidades indias, veamos la siguiente nota que aclara el punto:

Las revoluciones brotan violentamente, sin falsos uniformes y poderosas armas, eso sólo lo hacen las amenazas militares o las preparadas. No me imagino a Zapata, Villa, Sandino, el *Che* Guevara, Castro, Farabundo Martí ni a ningún otro revolucionario con el rostro oculto. Me pareció simplemente una manipulación más de los llamados indígenas, aprovechando su desgracia²⁴.

Con esta nota no se puede saber si LZ está a favor o en contra de los reclamos de los pueblos indígenas que se levantaron en armas, tal vez si analizara el modo en el que LZ entiende la diversidad se podrían encontrar algunas pistas que expliquen por qué el filósofo de la *diferencia* se empeñó en negar la autenticidad de la lucha indígena.

²³ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo, una civilización negada*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987.

²⁴ Zea, *Fin del siglo XX ...* pp. 114 y s.

4.4.1 Diversidad.

La *diversidad*, para LZ, es mucho más que multirracismo y multiculturalismo. La diversidad le sirve a LZ para deconstruir al hombre universal cuya imagen modelan los europeos. De acuerdo con LZ, en la auténtica universalidad nadie queda como modelo de lo humano. Y en esta deconstrucción, la diversidad posibilita el conocimiento de las *diferentes* formas que los distintos pueblos del mundo han encontrado para vivir. Veamos la siguiente nota que nos ayuda a justificar esta idea que acabo de exponer:

Los problemas de identidad que ahora se plantea el mundo occidental son expresión de una globalización que ya no responde a sus intereses. Es el fin de la globalización que se suponía imperialmente. Por ello la nueva globalización amenaza la que parecía segura identidad del mundo occidental. La diversidad, esto es, el multirracismo y multiculturalismo, amenaza esta identidad.²⁵

En la *diversidad*, dice LZ, está la fuente inagotable de lo humano y su cultura²⁶.

En la necesidad de comprender la realidad tenemos que reconocer los elementos que conforman la diversidad. De esta manera infiero que multiculturalismo o multirracismo son categorías que permiten un acercamiento al conocimiento de lo humano en muchas de sus variantes. Tómese en cuenta

²⁵Zea, Leopoldo, (presentación), *Latinoamérica cultura de culturas*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Fondo de Cultura Económica, 1999, Colección Latinoamérica Fin de Milenio Número 2., p. 8.

²⁶ Zea, Leopoldo, (comp.), “1898, Latinoamérica y la reconciliación iberoamericana” en *1898 ¿desastre o reconciliación?*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Fondo de Cultura Económica, 2000, Colección Latinoamérica Fin de Milenio Número 6, p. 19.

que se pretende comprender lo que es el ser humano, pero comprenderlo no para dominarlo ni para satisfacer una curiosidad intelectual, sino conocerlo para entenderlo y crear mejores condiciones de vida. O como dice LZ: “De lo que se trata ahora es de entender, comprender lo diverso a partir de la propia e ineludible diversidad. Algo más que tolerar: comprender y hacerse comprender”²⁷.

Para terminar esta parte, menciono que Tzvi Medin introduce en su análisis a la obra de LZ el tema del pluralismo. Lo introduce para justificar que LZ defiende la *diversidad*. La *diversidad* es, a partir del análisis de la obra de LZ, una categoría *deconstructiva* y al mismo tiempo creativa de lo humano. Por un lado la diversidad desmantela la imagen del hombre universal modelada por los occidentales, por otro lado construye una imagen distinta, esta vez con pretensión universal sustentada en el conocimiento y comprensión de las diferentes maneras de ser humanos. En este caso, la universalidad pretendida tras la comprensión de la diversidad sólo es eso, una pretensión. Y lo es porque la comprensión de todo lo diverso está fuera del alcance humano mas no por ello se cancela la posibilidad de un diálogo auténtico y universal.

4.5 Del circunstancialismo filosófico a la filosofía mexicana.

²⁷ Zea, Leopoldo, *Fin de milenio, emergencia de los marginados*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, Colección Tierra Firme, p. 9.

Esta parte de la tesis responde al estudio realizado por Guillermo Hernández en un trabajo publicado en 2004 en donde se critica el circunstancialismo asumido por LZ. Cito *in extenso* a Guillermo Hernández:

En primer lugar, Zea no se ha detenido en ningún momento a precisar lo que entiende por “circunstancia”, de manera que hay en él una gran imprecisión en cuanto al contenido de la noción misma. Este hecho provoca, después, un cambio de la noción fundamental en la función que desempeña la categoría en el contexto total de su pensamiento y desemboca, a la postre, en una contradicción. En efecto, un estudio detenido muestra que, también para él como para Ortega, la circunstancia es todo lo que no es el yo. Algo único, individual e irrepetible si se tiene en cuenta la doctrina de la realidad radical; para un determinado “yo” una determinada “circunstancia”. Sin embargo, cuando vienen las sucesivas ampliaciones, la noción de circunstancia, que hasta entonces había significado lo concreto –el aquí, el ahora de un yo-, tiende a hacerse universal y cuando Zea habla al final de “circunstancia humana”, el sentido se trastoca y el yo no es ya, estrictamente hablando, un yo individual y concreto ni la circunstancia es ya tal en cuanto comparte. De manera, pues, que, si el circunstancialismo de Zea es estricto, resulta a la postre insostenible. A pesar de que se trata de un circunstancialismo que permite entender la filosofía en función de la vida parece que puede ser tomado de manera suave. La “circunstancia humana” de Zea se explica entonces aludiendo a aquellos últimos y abstractísimos esqueletos de situación de los que habla Ortega, los cuales, dándose en toda vida humana, sólo en referencia a ella logran ser entendidos²⁸.

²⁸ Hernández Flores, Guillermo, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), 2004., pp. 295-6.

Aún y cuando el *circunstancialismo* marcara la obra filosófica de LZ en su primera etapa (1940-1969) es importante la aparición de este estudio realizado por Guillermo Hernández pues LZ *vuelve* al *circunstancialismo* de su primera etapa. La obra de LZ comprendida entre 1940 y 1969 era un historicismo que enrama el *circunstancialismo* con el *vitalismo* y el *existencialismo*, ahora y a la luz de la crítica que formulara Guillermo Hernández, se puede revisar de qué manera se ha sostenido el *circunstancialismo* adoptado por nuestro filósofo en la última etapa de su obra.

He de aclarar que el concepto de “circunstancia” no aparece explícitamente en los últimos libros de LZ, salvo en dos, en una serie de ensayos escritos antes de 1994 y reunidos en un libro que por título lleva *Filosofar a lo universal por lo profundo* publicado en 1998 y en un libro póstumo: *José Gaos: el transterrado*, escrito después de 1988²⁹.

De esta manera, el término “circunstancia” ya no aparece en la obra de LZ, sin embargo puedo mencionar que el *circunstancialismo* de LZ fue modificándose hasta quedar asimilado por otros conceptos, lo cual trataré de explicar a continuación: la circunstancia del tercermundista de la que tanto hablara LZ después de 1969, da paso a un nuevo concepto del que ya he hecho algunas referencias: *igualdad en la diferencia*. Precisamente en esta acuñación de LZ en el que aparece el término *diferencia* es donde se puede fijar una relación con el término de *circunstancia*.

Para fijar esta relación remito a un escrito del año 2000 en donde LZ habla de la diferencia al mismo nivel de la peculiaridad, individualidad y

²⁹ 1988 es la última fecha a la que LZ hiciera referencia en el cuerpo del texto, mismo que fuera publicado en el año 2000 en Madrid y posteriormente en México en 2004, poco después de que LZ muriera.

personalidad. Precisamente en la peculiaridad, diría LZ, los hombres/mujeres concretos reclaman su derecho a ser diferentes: “el reclamo del derecho a la diferencia, la peculiaridad, la individualidad y la personalidad que hace del hombre abstracto un ente concreto y múltiple”.³⁰

Sobre la personalidad cito a LZ:

... todo filosofar es un tratar de resolver problemas, aquellos que nos plantea nuestra existencia, y dentro de estos problemas están, en primer lugar, los de nuestra circunstancia concreta; los problemas que nos plantea el mundo que nos rodea obligándonos a adoptar un tipo de existencia y no otro³¹.

Hay otra nota en donde se ve la relación que hay entre circunstancia, personalidad, individualidad y peculiaridad:

Cada hombre tiene su punto de vista propio, su personalidad, y es de acuerdo con ella que se enfrentará y modificará su circunstancia; pero dentro de esta circunstancia hay otros hombres que también intentan realizar su personalidad. El resultado es el choque, la continua polémica con una circunstancia siempre cambiante por obra de los hombres que en ella *conviven*. De esta forma, cada generación tendrá que enfrentarse a problemas que tienen su origen en lo que fueran soluciones para otras³².

Por lo anterior, sostengo que hay una estrecha relación entre el antiguo *circunstancialismo* (1940-69) de LZ y el concepto de *diferencia* asumido por nuestro autor en la parte final de su obra, este nuevo concepto, el de la

³⁰ Zea, *Fin de milenio...* p. 77.

³¹ Zea, Leopoldo, *En torno a una filosofía americana*, México, El Colegio de México, 1949, Jornadas 52, p. 64.

³² Zea, Leopoldo, *Ensayos sobre Filosofía en la Historia*, México, Stylo, 1948, p. 107.

diferencia da pie a un concepto más complejo: ***igualdad en la diferencia***. Así, el circunstancialismo de la primera etapa filosófica de LZ queda asimilado por este nuevo concepto, el de la *igualdad en la diferencia*.

La inconsistencia teórica que Guillermo Hernández identificara en el término de *circunstancia* queda rebasada al ver cómo el circunstancialismo de LZ evoluciona a partir de algunas de las significaciones comunes entre *circunstancia* y *diferencia*.

4.6 Una filosofía de la historia.

En esta parte me estaré refiriendo al libro *Una filosofía de la historia* (1986), de Francisco Lizcano en donde se analiza el concepto de historia en la obra de LZ. Por tratarse de una investigación que se publica por primera vez en 1986 no se le puede exigir a Francisco Lizcano que aporte algunas aclaraciones o críticas al último período de vida y obra de LZ, que en esta parte de la tesis estoy tratando. No obstante, el libro de Lizcano se vuelve a publicar en 2004. En esta nueva edición no hay algún agregado que se ocupe de la obra filosófica de los últimos años de LZ, pero a partir de esta nueva publicación que coincide con el último año de vida de LZ, bien vale la pena revisar una de las obras que mejor han tratado las aportaciones filosóficas de LZ.

Como no pretendo repetir algunos de los aspectos que ya relacioné en el tercer capítulo de este trabajo me concentraré solamente en una nota de Francisco Lizcano que invita a la reflexión acerca de la obra de LZ. La nota es la siguiente: “Dicha filosofía [filosofía de la historia de Leopoldo Zea] supone la

captación de la lógica, el sentido, la dirección, del devenir histórico que conduce a la liberación”³³.

Para Francisco Lizcano es claro que la filosofía de LZ es una filosofía teleológica. Ese *telos* o fin de la filosofía de LZ es la libertad. Sólo que es necesario aclarar este concepto para no perderlo en lo abstracto. En su último período, LZ ya no trata explícitamente el tema de la libertad, cambia esa idea por otras como *solidaridad e igualdad en la diferencia*; ésta última idea ya la traté en los apartados anteriores. Ahora retomaré algunas notas en donde LZ habla de la solidaridad: en *Fin de milenio, emergencia de los marginados* (2000), uno de los últimos libros escrito por LZ, aparece la siguiente aclaración con respecto a la libertad y especialmente sobre la solidaridad: “La libertad no está reñida con la vida social, con la solidaridad; por el contrario, es garantía y posibilidad de la misma. No están reñidos necesariamente los modos de vida del sistema capitalista con la solidaridad que han de guardar entre sí individuos y pueblos”³⁴.

¿De qué manera es posible que los individuos y pueblos puedan ser solidarios pese al capitalismo? Por lo pronto yo no sabría cómo tratar el asunto. Entre tanto, lo único que puedo decir, es que la libertad de la que habla LZ, sirve como garantía y posibilidad de la vida social, a su vez, esta garantía está posibilitada por la solidaridad que se puede establecer entre individuos y pueblos.

En mi opinión y a partir de lo dicho por Lizcano, es precisamente la solidaridad el fin, el *telos* de la filosofía de LZ. Parafraseando a Lizcano, el sentido y la dirección del devenir histórico radica esencialmente en dos

³³ Lizcano Fernández, Francisco, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*, México, Universidad Autónoma del Estado de México / Universidad Nacional Autónoma de México, (1ª. ed. 1986) 2004.

³⁴ Zea, *Fin de milenio...* p. 140.

aspectos: en el reconocimiento de la *diferencia* como un derecho fundamental de cualquier ser humano y; en la *solidaridad* entre hombres y mujeres.

Por otra parte, defender la tesis de que LZ construyó una obra filosófica teleológica me lleva a plantear las siguientes cuestiones.

- ¿Es la Filosofía la responsable de orientar a los seres humanos hacia una vida social que se distinga por ser solidaria?
- ¿La metodología, que asumiera LZ para interpretar la historia y que tanto criticara Zdeněk Kourím, queda determinada por esta idea de solidaridad?
- ¿No se contraponen una visión teleológica con las tesis existencialistas que asumiera LZ en sus primeras obras?
- ¿Si por solidaridad se entiende relación o asistencia recíproca entre los miembros de una misma comunidad o entre diferentes comunidades, no se anula con ello, la *diferencia*? ¿No se hace a todos iguales?
- ¿El fin es que todos los seres humanos sean iguales?
- ¿Si la solidaridad entre todos los pueblos no es posible, se está planteando una solidaridad absurda?

Estas son algunas cuestiones que sugiero a partir de la lectura del libro de Francisco Lizcano, cuestiones que darían pie a otra investigación o que requerirían, al menos, de una revisión seria que en esta tesis no podría desarrollar.

4.7 Leopoldo Zea, entre conservador y revolucionario.

El 8 de junio de 2004 murió LZ. En su honor, *Cuadernos Americanos* le dedica un número especial para homenajearlo, el número 107 correspondiente a los meses septiembre-octubre de 2004. En este homenaje aparecen comunicados de amigos y profundos conocedores de la obra de LZ. De este sentido homenaje quiero rescatar un comunicado de Horacio Cerutti titulado “¿Pensador incómodo?”³⁵.

De manera muy concreta, Horacio Cerutti cuestiona la reacción conservadora que manifestara LZ tras el levantamiento zapatista de 1994. Apoyándose en *The identity of liberation in Latin American thought. Latin American historicism and phenomenology of Leopoldo Zea*, de Mario Sáenz³⁶, Cerutti menciona que

... la noción de dependencia cultural con la que trabaja Zea, no tomó en cuenta la opresión nacional interna sobre las masas empobrecidas por parte de las “own national bourgeoisies”. Esa noción de mestizaje se reveló como teóricamente insuficiente, al no tomar en cuenta las dimensiones sociales y económicas del poder político y al eludir las relaciones de clases existentes en América Latina. Progresivamente Zea se deslizaría así hacia la adopción de posiciones ideológica y políticamente más extremas³⁷.

Esta nota de Cerutti me ha obligado a revisar la idea que LZ tiene acerca del mestizaje, pues ahí he encontrado una clave que me permite señalar una inconsistencia teórica en el la obra filosófica de nuestro autor. Inconsistencia que justificara la reacción conservadora de LZ.

³⁵ El escrito de Horacio Cerutti que aquí comento ha servido de guía para la realización de esta tesis.

³⁶ Sáenz, Mario, *The identity of liberation in Latin American thought. Latin American historicism and phenomenology of Leopoldo Zea*, Maryland, Lexington Books, 1999. Citado por Horacio Cerutti.

³⁷ Cerutti Guldberg, Horacio, “Pensador ¿incómodo?” en *Cuadernos americanos 107*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, septiembre-octubre, año XVIII, vol. 5, 2004, p. 146.

Para LZ el mestizaje es un proceso histórico cultural en el que se diluyen las diferencias culturales de los distintos grupos humanos. Esta idea se ve claramente en la siguiente nota:

El mestizo, precisamente, flor y fruto de la unión del conquistador y el conquistado. El mestizo y el mestizaje con el que desaparece la odiosa discriminación racial que, de una manera u otra, hizo posible el orden heredado por Latinoamérica y que va felizmente desapareciendo³⁸.

¿Se diluyen o desaparecen las diferencias que llevan a la discriminación racial? Si así fuera, ¿en qué medida se ha creado una nueva cultura o bien, cómo es que una cultura ha absorbida a la otra? Otra nota en la que LZ habla explícitamente sobre el mestizaje es la siguiente:

Piense usted en el zapatismo, o en los aymaras y quechuas de su país. Su lucha es justa pero **no siempre recorre el camino correcto**; no se puede hablar con soltura de cuerpo sobre enfrentamientos racistas. Además, América Latina no es sólo Chiapas o Bolivia. El mestizaje es el producto social y antropológico más importante de nuestra historia. En el mestizaje está lo indio y América Latina es un continente de pueblos mestizos. Yo no me refiero sólo al mestizaje biológico, sino al cultural, al que se ha impuesto a lo largo y ancho de nuestra región³⁹.

En esta nota quiero resaltar que, la “lucha de los pueblos originarios no siempre recorre el camino correcto”. ¿LZ estaría diciendo que la lucha de los

³⁸ Zea, *Fin del siglo XX...* p. 97.

³⁹ Varios, *Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 94. Las negritas son mías.

indígenas zapatistas ha recorrido un camino incorrecto? ¿Cuál sería el camino correcto para los indígenas zapatistas? ¿La asimilación de los indígenas a la vida del Estado nacional? Como sea, el mestizaje al que alude LZ no es otro más que el impuesto en nuestra América.

En los apartados anteriores he sobrepuesto el *derecho a la diferencia* como un tema importantísimo en la obra filosófica de LZ, pero, ¿no será que la *diferencia* queda anulada en el mestizaje según lo expuesto por LZ? Seré mas claro: el mestizaje, de acuerdo con lo que propone LZ, es un proceso histórico cultural en el que desaparece la discriminación racial. ¿Se debe entender que al desaparecer la discriminación racial desaparecen también las diferencias culturales? Si la respuesta fuese afirmativa se estaría asumiendo que el mestizaje es un proceso de homogenización. En este sentido, el mestizaje homogeniza negando las *diferencias* que distinguen a cada pueblo o comunidad.

Vuelvo a la pregunta inicial: ¿al desaparecer la discriminación racial desaparecen también las diferencias culturales? Esta pregunta no es tan ociosa. Por una parte podríamos rescatar los argumentos que LZ establece con respecto a la tolerancia, tolerancia que permitiría una convivencia solidaria entre humanos *diferentes*. Por otra parte y teniendo como base la idea vasconceliana de la *Raza cósmica*, el indígena es o será, al final de un proceso histórico, incorporado por la cultura dominante, por el Estado nacional. Esto me permite formular hipotéticamente que la desaparición de las diferencias no es más que la absorción de la cultura dominada por la dominante.

Pero hay algo más que cuestiono a LZ: ¿el mestizaje desaparece felizmente la discriminación racial? En tal caso, ¿se tendría que incorporar a la

“vida nacional” a los indígenas? LZ dirá en distintos momentos que sí, que los indígenas tienen que sumarse a la “nación”, no sólo eso, sino que su incorporación a la vida del Estado nacional es inevitable.

Me pregunto, ¿si los indígenas tienen que sumarse a la nación es necesario que pierdan su *identidad* indígena? LZ dirá clara y explícitamente que los indígenas tienen que ser asimilados por el Estado-nación, así lo expresa en *Fin del Siglo XX, ¿centuria perdida?* (1996): “Una mayoría que ya no tenía que ser indígena, sino pura y simplemente mexicana”.⁴⁰

En este renglón se ve claramente que lo que desaparece felizmente no es la discriminación racial sino el indígena mismo en pos del hombre nacional. El asunto es mucho más claro cuando LZ se refiere a los indígenas (neo)zapatistas, que se revelaron contra el Estado nacional en 1994.

A propósito de los indígenas “alzados”, la opinión que LZ hiciera de ellos deja ver una reacción conservadora en nuestro autor. Véanse por ejemplo las siguientes notas:

No se trataba de hacer la guerra, sino de provocar un sacrificio que mostrara al mundo a un gobierno criminal, cometiendo el genocidio de indígenas, esto originaría la anulación del TLC, como lo solicitó de inmediato el diputado Torricelli de los Estados Unidos, así como el reconocimiento del ejército comandado por el famoso guerrero sin rostro⁴¹.

Marcos debe seguir, son muchas las fuerzas que lo quieren utilizar, entre ellos los opositores al TLC en los Estados Unidos. Allí en la Cámara, se habló de reconocer a Marcos. En Francia, España, Italia y Alemania, las izquierdas sin piso

⁴⁰ Zea, *Fin de Siglo XX...* p. 98.

⁴¹ *Ibid.*, p. 150.

después del fin de la guerra fría tienen un nuevo motivo para actuar: salvar a los indígenas de Chiapas y castigar en el gobierno de México al neoliberalismo⁴².

Con esto se confirma la hipótesis de Horacio Cerutti, quien formulara que la última etapa de la obra filosófica de LZ se distinguiera por ser conservadora.

Llegado este punto, es importante que no se descontextualice al filósofo de su entorno político y social. Tómese en cuenta que LZ mantuvo relaciones con la gente del partido gobernante. No es gratuito que la idea de LZ con respecto al movimiento armado de 1994 en el sureste mexicano fuese la que asumió como verdad el Estado mexicano tanto al interior del país como al exterior del mismo. Más aún, el mismo LZ difundió la tesis de que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y Marcos (subcomandante) principalmente, no fuesen más que un elemento desestabilizador del país y que nada tenían que ver con los intereses de los indígenas. Según LZ, los indígenas sólo fueron vilmente utilizados.

En una entrevista que Javier Galindo Ulloa le hiciera a LZ, éste último defendió su posición con respecto al EZLN diciendo: “Soy revolucionario, no zapatista”⁴³.

La idea más importante que planteara LZ en esta entrevista es que los indígenas (neo)zapatistas son marginados ante los intereses de un grupo “extraño” al que no le interesa el bienestar de los indígenas, es más, *Marcos* les quita la palabra para hablar por ellos:

⁴² Zea, *Geopolítica de América Latina y el Caribe*, p. 9.

⁴³ Galindo Ulloa, Javier, “Entrevista con el filósofo mexicano Leopoldo Zea: ‘soy revolucionario, no zapatista’” en *Cuadernos americanos 107*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, septiembre-octubre, año XVIII, vol. 5, 2004, p. 221.

El EZLN es un instrumento marginador. La propuesta zapatista es poner a los indígenas un señor que hable por ellos. Eso es marginación. Los quieren tener marginados. “Ustedes quédense ahí, no tienen que hablar español, inglés o francés porque yo voy a hablar por ustedes”. Y los indígenas no quieren estar ahí tratando de pasar a la frontera de Estados Unidos, arriesgándose incluso a morir, porque no quieren ser instrumentos de la marginación⁴⁴.

Suponiendo que *Marcos* dirigiese el alzamiento de los indígenas chiapanecos (mayas) hacia intereses “extraños” a los mismos indígenas, ¿aún así es inválido o ilegítimo el reclamo de los indígenas que piden reconocimiento y autonomía? Por lo pronto LZ se concentró en deslegitimar el movimiento zapatista argumentando que los indígenas sólo habían sido vilmente utilizados como carne de cañón con la intención de dañar la imagen del Estado mexicano en el exterior.

¿A qué se debe esta posición de LZ con respecto al reclamo de autonomía indígena y al reconocimiento de la diferencia? Si concluyera que su filosofía está determinada sólo por su filiación priísta o, por sus relaciones con la gente del gobierno, no haría más que anular el trabajo filosófico de LZ⁴⁵.

Tampoco puedo desligar el acto filosófico del acto político, en el caso de LZ uno y otro van entrelazados, y lo filosófico no se entendería sin su relación con el acto político. Esto podría ser así no sólo en el caso de LZ,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 226.

⁴⁵ Guillermo Hurtado quien recientemente ha estudiado la filosofía mexicana ha reducido, en parte, la filosofía de LZ a la relación político e ideológica que éste sostuviera con el partido del gobierno. *Cf.*, la antología elaborada por Guillermo Hurtado bajo el título *El Hiperión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, Biblioteca del estudiante universitario 141, p. xxxv. Véase también el artículo “Leopoldo Zea: existencia, moral y Revolución” en Varios, *Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, especialmente las pp. 48 y 49.

podría serlo, en lo general, en la filosofía de lo mexicano de los años cuarenta del siglo XX. En el caso específico de LZ, ¿no será que, en su metodología hay algunas inconsistencias teóricas que lo llevan a ignorar el reclamo a la autonomía cultural de los pueblos indígenas en América Latina y particularmente en México? Para buscar alguna respuesta a esta pregunta retomaré una nota de Mario Sáenz citada por Horacio Cerutti:

Zea's latest move to the political right may have many causes. It seems to me that the principal one has to do with a theory that was never able to shake off a vision of *mestizaje from above*, as it combined and reacted with the globalization of neoliberal capitalism, which Zea has come to embrace fully, and a long and continued affiliation to a political party and government⁴⁶.

De esta nota quiero destacar especialmente la siguiente oración: “was never able to shake off a vision of *mestizaje from above*”. En mi opinión el mestizaje visto **desde arriba** tiene que ver con un principio teórico inherente a todo lo largo de la obra de LZ. Ese principio coincide con la idea vasconceliana del hombre universal. Véase la siguiente nota para fundamentar lo dicho:

En sus tierras [de América] como [en] el Mediterráneo, por diversas razones se encontraban hombres y pueblos de todas las regiones de la tierra. Si el Mar Mediterráneo fue un gran crisol, las tierras de América Latina serán igualmente crisol de la diversidad de lo humano. Crisol de la nueva humanidad y más amplio humanismo, crisol de razas, raza cósmica, como la llamó Vasconcelos, como cultura de culturas, nación de naciones como quería Bolívar, se puede hacer realidad el

⁴⁶ Cerutti , *Op., cit.*, p. 147.

sueño de Víctor Hugo, el de una nación de naciones que será llamada simplemente Humanidad⁴⁷.

La culpa, por decirlo de algún modo, de que LZ reaccionara como un conservador en la última etapa de su obra, es de Vasconcelos y su *Raza cósmica*⁴⁸.

Finalmente, la visión *desde arriba*, como señala Mario Sáenz, no tendría que explicarse por el acercamiento de LZ con el partido del gobierno, o no sólo por eso, sino especialmente por la *Raza cósmica*.

Presumiblemente, LZ siempre filosofó *desde arriba* y, al mismo tiempo, desde las *diferencias*.

4.8 Cuestiones gnoseológicas en la obra de Leopoldo Zea.

Alberto Saladino compiló, junto con Adalberto Santana un conjunto de artículos sobre la obra de LZ a propósito de sus 90 años de vida bajo el título *Visión de América Latina, homenaje a LZ*. Además de esta compilación hay otra en la que recopila una serie de artículos muy interesantes en torno al Humanismo mexicano del siglo XX, publicado en 2005. En esta nueva compilación, Alberto Saladino integró un ensayo propio en torno a la obra de LZ, y de manera específica, en ese ensayo, Saladino reflexiona en los problemas de tipo gnoseológico. Entre sus reflexiones se encuentra la siguiente:

⁴⁷ Zea, Leopoldo, “Entre el Mediterráneo y el Báltico” en *Latinoamérica entre el Mediterráneo y el Báltico*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Fondo de Cultura Económica, 2000, Colección Latinoamérica Fin de Milenio Número 8, p. 23.

⁴⁸ Mario Magallón ha escrito un ensayo en el que sostiene que, para José Vasconcelos, “lo universal se logra con el homicidio de lo particular” con lo que se da origen a la raza cósmica, a la raza que hablará por el Espíritu. “Raza y Espíritu –dice Magallón- adquiere un sentido y valor inusitados en cuanto a lo reaccionario, la intolerancia y la falta de respeto por las diferencias humanas, sociales, políticas, religiosas y culturales”. Cf., Magallón, Mario, *José Vasconcelos: filosofía, “raza” y fascismo*, inédito. Agradezco mucho la amabilidad con la que Mario Magallón me ha proporcionado este ensayo de su autoría.

En la abultada obra de Zea se encuentra implícito el optimismo epistemológico toda vez que para él el hombre no sólo es capaz de conocer sino que el ejercicio del saber es una necesidad vital, que para el caso de la realidad latinoamericana representa la condición *sine qua non* para trascender las añejas condiciones de dependencia e injusticia sociales persistentes⁴⁹.

Este optimismo fundado en la posibilidad de conocer la realidad latinoamericana que señala Saladino, pone al alcance del filósofo a la realidad misma, realidad en donde se entreteje la dependencia e injusticia social, realidad que condiciona la posibilidad de conocer.

El conocimiento de la realidad queda, a partir de lo dicho por Saladino, en contexto. Pero si asumimos que es el hombre/mujer quien conoce, entonces puedo agregar que el conocimiento de la realidad queda *encarnado*. Lo es de esta manera porque el que conoce es el hombre/mujer concreto, en este caso, en la carne y en los huesos de LZ.

Después de haber estudiado la obra de LZ queda en evidencia que la *realidad* sirve como texto y pre-texto del filosofar. Metafóricamente, la realidad, como si fuera un texto, invita a ser leída, pero su lenguaje no está hecho, se escribe en el momento de leerla, se construye al pasar la vista sobre las líneas. LZ leyó la realidad construyendo categorías que le ayudaron a explicar lo que de la realidad había leído. Para leer la realidad LZ construyó, mediante

⁴⁹ Saladino García, Alberto, "Humanismo pleno de Leopoldo Zea Aguilar" en *Humanismo mexicano del siglo XX*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, Tomo II, p. 553.

categorías filosóficas, el alfabeto que le permite leer la realidad, misma que al leerse se va recreando⁵⁰.

Las categorías utilizadas por LZ en su último período son: *igualdad en la diferencia y mestizaje*. La primera categoría abre, quizá, nuevos proyectos de investigación. La segunda categoría no es acuñada por LZ, sino por Vasconcelos, sin embargo le sirve a LZ para explicar la realidad.

Líneas arriba había dicho que la filosofía de LZ es una filosofía encarnada en él mismo, de esta manera se puede relacionar al LZ político con el LZ filósofo⁵¹.

¿No es así la realidad latinoamericana? ¿No acaso, el acto filosófico ha sido entre muchos pensadores de nuestra América un acto político o ideológico al mismo tiempo?

Para terminar quiero citar nuevamente a Alberto Saladino quien reflexiona sobre el optimismo de LZ por pretender conocer la realidad: “Así [LZ] adjudica a la propia naturaleza humana su capacidad para racionalizar cualquier situación y piensa que el desafío del conocimiento lo constituye la realidad en sus múltiples manifestaciones⁵².”

¿Toda la realidad? ¿Cualquier manifestación? Horacio Cerutti diría que sí⁵³.

⁵⁰ Sobre el concepto de “realidad” véase, Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Miguel Ángel Porrúa, 2000, especialmente las páginas 49-54.

⁵¹ Sobre Zea el filósofo y Zea el político véanse los siguientes artículos que, al juzgar por sus autores, confirman la relación que hay entre el filósofo y el político personificados en Leopoldo Zea: Muñoz Ledo, Porfirio, “Recuerdo de Leopoldo Zea” en Varios, *Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 21-26 y Sauri, Dulce María, “Homenaje al maestro Leopoldo Zea, intelectual y político”, en la misma obra, pp. 153-159.

⁵² Saladino, “Humanismo pleno de Leopoldo LZ Aguilar”... , Tomo II, p. 554.

⁵³ Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 49.

Comentarios finales del cuarto capítulo.

En el último período de su vida y obra, LZ se concentró en una categoría filosófica acuñada por él mismo, esta categoría es la de *igualdad en la diferencia*.

En esta nueva categoría la *diferencia* ocupa un lugar predominante pues es a partir de la *diferencia* que se puede crear un diálogo auténtico y universal. Hay que resaltar que la *diferencia* propicia la *igualdad* por lo que no puede entenderse la *igualdad* sin la *diferencia*.

El concepto en cuestión ofrece la posibilidad de crear una nueva ética basada en las *diferencias* y también puede generar una nueva manera de hacer política. No obstante, esta nueva categoría queda invalidada en la práctica. Es de suponerse que la teoría se sustenta en la práctica, pero si la práctica va en contra de la teoría entonces la teoría queda en cuestión. Este es el caso de LZ quien habla del reconocimiento a las *diferencias* pero, al mismo tiempo, niega los reclamos de autonomía y respeto exigidos por los pueblos indígenas, especialmente a partir del *levantamiento* del EZLN.

LZ piensa que los pueblos indígenas deben ser parte de la *vida nacional*, es decir, los indígenas deben incorporarse a las formas de vida del Estado nación. Esta idea la arrastra LZ desde que iniciara su obra filosófica en los años cuarenta del siglo XX y nunca la abandonará.

El Estado nación del que hablo tiene su fundamento en la *Raza cósmica* vasconceliana que exige la unión de todas las razas en pos de la libertad. Es probable que LZ siempre tuviera este punto de vista, *desde lo alto*, como dice Mario Sáenz, perdiendo de vista a los individuos concretos por verlo todo *desde arriba*, desde lo universal, aunque no se puede desmentir que LZ se

distinguiera como un filósofo revolucionario (antiimperialista) hasta el final de su vida.

CONCLUSIONES

En la introducción a este trabajo había planteado las siguientes interrogaciones: ¿cómo puede establecerse la relación entre lo particular y lo universal? ¿Cómo se puede crear una idea de lo que es el ser humano, que sea integradora e incluyente? ¿Es posible la integración de todas las *Ideas*? ¿Cómo ha de efectuarse esta integración?¹

Las respuestas con las que concluyo mi investigación son las siguientes: primero, lo particular y lo universal coinciden, de acuerdo con la filosofía de LZ, en el ser humano, más claramente, en el humano concreto; segundo, es imposible tener al alcance del entendimiento humano la integración completa de las *Ideas* que conforman al ser humano, no obstante, a partir de la obra de LZ he podido establecer algunos principios rectores (reguladores) que permitan la construcción de esa *Idea*, los principios son los siguientes: ***antiimperialismo de categorías e integración en la libertad***; tercero, no todas las *Ideas* creadas por los seres humanos son válidas en la universalidad, no se ***debe***, por ejemplo, integrar a la universalidad las pretensiones de homogenización cultural ni política; cuarto, la ***diversidad*** y la ***diferencia*** son conceptos que permiten un diálogo universal, auténtico, integrador e incluyente. A esto, LZ le llamaría ***igualdad en la diferencia***.

Con esta investigación he visto cómo fue cambiando y transformándose el pensamiento de LZ, en una primer etapa comprendida entre 1943 y 1969,

¹ Por *Ideas* entiendo interpretaciones, conocimientos y filosofía producidos por los seres humanos.

nuestro autor combinó el historicismo, perspectivismo, circunstancialismo, vitalismo y existencialismo para explicar el ser del mexicano; en la segunda etapa correspondiente a los años 1969 a 1994, nuestro filósofo mexicano se distingue como un filósofo humanista y antiimperialista que superó el perspectivismo circunstancialista para instaurarse como un filósofo que trabaja con principios universalistas; finalmente, en su última etapa de vida y obra, LZ defendió como idea rectora de su pensamiento: ***la igualdad en la diferencia***, concepto que tiene su origen en el circunstancialismo, pero al mismo tiempo, aparecen algunas inconsistencias teóricas a partir de la interpretación que LZ hace con respecto al levantamiento armado de los indígenas zapatistas en 1994.

Resulta que nuestro filósofo termina su obra como un filósofo sentado en principios universalistas mediante los cuales interpreta la historia y los sucesos que en sus últimos años de vida iban ocurriendo. Estas interpretaciones contradicen algunos de los principios de su obra filosófica.

LZ no pudo reconocer el movimiento de los indígenas chiapanecos como un acto libre y auténtico, sino por el contrario, como un acto manipulado y falso. Esta interpretación no sólo se debe a la filiación partidista de LZ con el partido del gobierno, ni sólo por sus relaciones con la gente del gobierno, también, por la *Raza cósmica vasconceliana* a partir del cual nuestro autor interpreta la historia. Con esta idea, LZ contradice algunos de los principios que sustentan su propia filosofía, pues de la *Raza cósmica* se desprende la idea de una raza homogénea que anula las *diferencias* en pos del Hombre universal. Los pueblos originarios, deberían, bajo este principio, integrarse a la vida del

Estado nación independientemente de las *ideas* propias de los pueblos originarios.

Sin embargo, la obra de LZ es valiosísima pues con ella podemos aprender e interpretar la realidad, la historia y las ideas de nuestros pueblos latinoamericanos. Igualmente, gracias a la obra de LZ podemos continuar con una filosofía revolucionaria y antiimperialista.

LZ ha dejado algunos pendientes, como la creación de una nueva ética y una nueva política basadas en las *diferencias*, asunto por demás prometedor y comprometedor.

BIBLIOGRAFÍA

- **Abbagnano**, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- **Ardao**, Arturo, “El historicismo y la filosofía americana” en *Cuadernos Americanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, año V, núm. 4, julio-agosto de 1946, pp. 109-118.
- _____, “Función actual de la filosofía en América Latina”, en Varios, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 9-20.
- **Bonfil Batalla**, Guillermo, *México profundo, una civilización negada*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987.
- **Brittes Lemos**, Maria Teresa Toribio, “Visao de uma cidade latinoamericana: Rio de Janeiro ‘Cidade maravilhosa’. Desafios da interculturalidade”, en Saladino, Alberto y Adalberto Santana (compiladores), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 499-508.
- **Cazañas Díaz**, Mirta, “El humanismo en la obra de Leopoldo Zea”, en Varios, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1993, vol. III, pp. 199-206.
- **Cerutti Guldberg**, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México -Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- _____, “¿Pensador incómodo?”, *Cuadernos Americanos*, México, Nueva Época, Número 107, pp. 129-152.
- _____, “Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea”, en *Prometeo, Revista Latinoamericana de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara y Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), año 2, Sep-Dic de 1986, Núm., 7, pp. 45-60.
- _____, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- **Dussel**, Enrique, “El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”, en Zea, Leopoldo, *Filosofar a la altura del hombre*.

Discrepar para comprender, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, Cuadernos Americanos 4., pp. 215-223.

- **Escobar** Valenzuela, Gustavo, "Imperialismo de las categorías", en Cerutti, Horacio (director), *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- **Galindo** Ulloa, Javier, "Entrevista con el filósofo mexicano Leopoldo Zea: 'soy revolucionario, no zapatista'" en *Cuadernos americanos 107*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, septiembre-octubre, año XVIII, vol. 5, 2004, pp. 221-232.
- **Gaos**, José, "Etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Carta abierta a Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos*, núm 1, enero-febrero de 1950, pp. 157-161.
- _____, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Obras completas, tomo VIII, (1ª ed. 1952)1996.
- **Gómez** Martínez, José Luis, "En diálogo con Leopoldo Zea: para una filosofía de la liberación", en Saladino, Alberto y Adalberto Santana (compiladores), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 37-46.
- _____, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.
- **Hegel**, Georg Wilhelm, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, siglo XXI, 1987.
- _____, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1946.
- **Hernández** Flores, Guillermo, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), 2004.
- **Heidegger**, Martin, traducción de José Gaos, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. en español, 1951) 2ª ed., 1971.
- **Hurtado**, Guillermo, "Leopoldo Zea: existencia, moral y Revolución" en Varios, *Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 33-50.
- _____, *El Hiperión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, Biblioteca del estudiante universitario 141.
- **Kourím**, Zdenek, "Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años" en Varios, *América Latina, historia y destino, homenaje a*

- Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, Tomo II, pp. 119-147.
- _____, “La obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años”, en Zea, Leopoldo, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, Cuadernos Americanos 4., pp. 31-71.
 - **La Jornada**, “Murió Leopoldo Zea, ‘el filósofo mexicano más universal’”, México, 10 de junio de 2004, <http://www.jornada.unam.mx/2004/06/09/048f1con.php?origen=index.html&ly=1> consultado en septiembre de 2007.
 - **Lizcano** Fernández, Francisco, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*, México, Universidad Autónoma del Estado de México / Universidad Nacional Autónoma de México, (1ª. ed. 1986) 2004.
 - **López** Días, Pedro, *Una filosofía para la libertad (La filosofía de Leopoldo Zea)*, México, Costa-Amic, 1989.
 - **Magallón**, Mario, *José Vasconcelos: filosofía, “raza” y fascismo*, inédito.
 - _____, “Cultura e identidad en América Latina”, en *Latinoamérica, economía y política*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 35-57.
 - _____, *et al.*, *Destino y contradestino de un quehacer filosófico*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991.
 - **Matute**, Álvaro (compilador), *El historicismo en México. Historia y antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México –Facultad de Filosofía y Letras, 2002.
 - **Medin**, Tzvi, *Leopoldo Zea: Ideología y filosofía de América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
 - _____, “Sobre el humanismo de Leopoldo Zea”, en Varios, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), 1992, vol. II, pp. 169-172.
 - _____, “Tres senderos y un norte: Leopoldo LZ y la reivindicación latinoamericana” en Varios, *Leopoldo Zea y la cultura*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 39-47.
 - _____, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica, 1998.
 - _____, *Leopoldo Zea: Ideología y filosofía de América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, (1ª ed 1982) 1992.
 - **Miró** Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

- _____, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- **Muñoz Ledo**, Porfirio, "Recuerdo de Leopoldo Zea" en Varios, *Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 21-26.
- **Ortega y Gasset**, José, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Revista de Occidente, (1ª ed. 1957)4ª ed. 1965.
- **Plá**, Rafael, "Para un retrato ideológico de Leopoldo Zea", en Varios, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1993, vol. III, pp. 343-347.
- **Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo**, "*Desarrollo humano*", consultado en la Internet: <http://www.desarrollohumano.org.ar/Glosario.asp> en febrero de 2008.
- **Raat**, William D., "Ideas e historia en México, un ensayo sobre metodología", en *Anuarios latinoamericanos*, Núm. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1970, pp. 175-188.
- **Ramos**, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Secretaría de Educación Pública - Universidad Nacional Autónoma de México, Lecturas Mexicanas 92, (1ª ed. 1934) 1987.
- **Reding Blase**, Sofía, "Los derechos de las minorías", en Saladino, Alberto, y Adalberto Santana (compiladores), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 429-437.
- **Rodríguez**, Ma. Elena, "Dos interpretaciones del pensamiento latinoamericano: el Río de la Plata y la América mestiza", en *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 125-133.
- _____, "El tercer Mundo en la obra de Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, pp. 179-193.
- **Roig**, Arturo Andrés, "Función actual de la filosofía en América Latina", en Varios, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-152.
- **Rossi Guerrero**, Alejandro, "Leopoldo Zea: La filosofía como compromiso", en *Filosofía y Letras*, núm. 45-46, enero-junio de 1952, pp. 353-356.
- **Saladino García**, Alberto (compilador), *Humanismo mexicano del siglo XX*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, dos tomos.
- _____, "Humanismo pleno de Leopoldo Zea Aguilar" en *Humanismo mexicano del siglo XX*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, Tomo II, pp. 545-465.

- **Saladino**, Alberto y Adalberto Santana (compiladores), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- **Salazar Bondy**, Augusto, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.
- **Sartre**, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Huascar, 1972.
- **Sauri**, Dulce María, "Homenaje al maestro Leopoldo Zea, intelectual y político", en Varios, *Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 153-159.
- **Taylor**, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- **Torres Sánchez**, Rufina, *La producción científica del Dr. Leopoldo Zea (1942-1996)*, Tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- **Vargas Lozano**, Gabriel, "Leopoldo Zea (1912-2004): mexicano de vocación universal", periódico *Reforma*, México, 13 de junio de 2004, p. 3.
- **Vargas Martínez**, Gustavo (compilador), *Bibliografía de Leopoldo Zea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- **Varios**, *Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- **Villegas**, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- **Villoro**, Luis, "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", en Zea, Leopoldo, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, Cuadernos Americanos 4, pp. 183-201.
- _____, "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", *Prometeo, Revista Latinoamericana de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara y Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL). Año 2/sep-dic. de 1986. No. 7, pp. 23-38.
- _____, "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, núm. 3, mayo-junio, 1987, pp. 86-104.
- _____, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.
- _____, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

- _____, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Secretaría de Educación Pública, Lecturas Mexicanas no. 103, (1ª ed 1950) 1987.

Obras de Leopoldo Zea Aguilar, en orden cronológico.

- *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. 1943) 1968.
- *Ensayos sobre Filosofía en la Historia*, México, Stylo, 1948.
- *En torno a una filosofía americana*, México, El Colegio de México, 1949, Jornadas 52.
- *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, (1ª ed. 1952) 2001, Sepan Cuántos 269, p.
- *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, (1ª ed. 1952) 2001, Sepan cuántos 269.
- *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle, 1952.
- *América como conciencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1953.
- *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, (1ª ed. 1965) 1976.
- *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo*, México, Cuadernos Americanos, 1965.
- *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, (1ª ed. 1969) 18ª edición, 2001.
- *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971.
- *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo. Ensayos*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971.
- *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.
- *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976.
- *Filosofía y cultura latinoamericana*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", 1976.

- *Latinoamérica, Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977.
- *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- *Simón Bolívar, Integración en la libertad*, México, Edicol, 1980.
- *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. 1988) 1992.
- *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.
- *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, Cuadernos Americanos 4.
- *Regreso de las carabelas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, Bogotá, Universidad Central, 1998.
- Zea, Leopoldo y Mario Magallón, *Geopolítica de América Latina y el Caribe*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Fondo de Cultura Económica, 1999, Colección, Latinoamérica Fin de Milenio, número 4, p. 28.
- Zea, Leopoldo y Mario Magallón, *Latinoamérica cultura de culturas*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Fondo de Cultura Económica, 1999, Colección Latinoamérica Fin de Milenio, Número 2.
- “1898, Latinoamérica y la reconciliación iberoamericana” en *1898 ¿desastre o reconciliación?*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Fondo de Cultura Económica, 2000, Colección Latinoamérica Fin de Milenio Número 6.
- “Entre el Mediterráneo y el Báltico” en *Latinoamérica entre el Mediterráneo y el Báltico*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Fondo de Cultura Económica, 2000, Colección Latinoamérica Fin de Milenio Número 8.
- *Fin de milenio, emergencia de los marginados*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- “Conferencia del 22 de mayo de 2003”, en *Asociación Filosófica de México, 35 años*, México, Centro de Documentación en Filosofía de Iberoamérica (CEFILIBE), Asociación Filosófica de México, 2003, video en CD-R.
- “Los retos de la filosofía en el nuevo siglo y milenio”, en Vargas Lozano, Gabriel (comp.), *Día internacional de la filosofía*, México, Asociación Filosófica de México, 2003, p. 50.