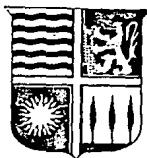


4
2y

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

DUCIT ET DOCE



"IDEAS PARA UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA
EN LEOPOLDO ZEA
EN SUS PRINCIPALES ESCRITOS DE 1952 A 1978"

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:
JAIME REYES PIÑON

MEXICO, D.F.

TESIS CON
FALLA LE ORGEN

1987



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 está 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.

CONTENIDO

Indice

INTRODUCCION

I- ANTECEDENTES HISTORICO-FILOSOFICOS DE LEOPOLDO ZEA

- A) Filosofia mexicana en el siglo XX
- B) José Gaos, maestro y formador de Leopoldo Zea

II- INSTRUMENTAL FILOSOFICO

- A) Historicismo orteguiano
- B) Concepto de ideología de Karl Mannheim
- C) Visión historiográfica de Max Scheler
- D) Concepción hegeliana de la historia
- E) El marxismo en la interpretación filosófica de Zea
- F) El existencialismo: Leopoldo Zea y el Grupo Hiperión

III- SUS PRINCIPALES PREOCUPACIONES

- A) El positivismo en México
- B) Fundamentos de una filosofía americana

IV- IDEA DEL HOMBRE EN LEOPOLDO ZEA

- A) Justificación del tema
- B) Necesidad de la clarificación de una idea del hombre desde nuestra circunstancia
- C) Concepto universal del hombre en Zea
- D) Idea del latinoamericano en Zea
- E) Idea del mexicano en Zea

V- COMENTARIO CRITICO

CONCLUSIONES

Bibliografía

El americano había vivido cómodamente cobijado por la sombra del árbol de la cultura europea, pero en este que hemos llamado un buen día, el hombre europeo -el cultivador del árbol abrigador- lo corta y arroja al fuego por inútil, con lo cual 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 una cultura cultivando ideas y creencias propias.

Leopoldo Zea.

INTRODUCCION.

En la actualidad hay dos posiciones principales y contrarias con respecto a la filosofía latinoamericana. Por un lado están los que opinan, como Augusto Salazar Bondy, que la filosofía latinoamericana será verdadera filosofía hasta que salgamos del subdesarrollo y rompamos con el sistema de dominio, dependencia y enajenación en el que estamos, es decir que la filosofía nuestra será auténtica solo como consecuencia de un cambio socio-político. Y por otro lado están los que opinan, con Leopoldo Zea, que entre filosofía y emancipación tanto política como mental existe una relación dialéctica y no consecutiva, es decir que la filosofía se va dando junto con la emancipación y no antes o después, ya que la filosofía a través de la historia no ha sido más que el responder a los problemas concretos del hombre y la emancipación es un problema concreto del hombre de América.

Apoiado en esta concepción de la filosofía de Zea, inicio este trabajo que tiene como objetivo principal esclarecer los elementos filosófico-antropológicos en los principales escritos de dicho autor en el período comprendido entre 1952 y 1978, en vías a la estructuración de una antropología filosófica propia.

¿Por qué buscar los elementos filosófico-antropológicos del pensamiento de Zea? Porque, como dice Horacio Cerutti, el pensar latinoamericano,

en definitiva, no es ni ha sido más que una antropología que progresivamente se va desarrollando y mostrando en sus virtualidades expresas facetas del ser del hombre nuestro, y también una filosofía de la historia y de la cultura que ha buscado siempre establecer nuestro lugar en relación con el resto de las culturas y nuestro papel y función en relación con la historia universal. (1)

Es decir nuestro pensar a sido una antropología y una filosofía de la historia y de la cultura. Esta filosofía de la historia y de la cultura resulta evidente en Zea ya que como lo veremos más adelante, él es propiamente un filósofo de la historia, pero su antropología filosófica se encuentra en su pensamiento solo de manera implícita y es necesario esclarecerla. Por esta y otras razones que se exponen más adelante, en la justificación del tema, me ha interesado realizar este trabajo.

Por otra parte, las principales obras de Leopoldo Zea en el período comprendido entre 1952 y 1978 y que sirvieron como fuente principal de investigación para

1/ Horacio Cerutti Guldberg, Filosofía de la liberación latinoamericana, México, F.C.E., 1983, p. 164.

esta tesis son : Conciencia y posibilidad del mexicano (1952), Dos ensayos sobre México y lo mexicano (1952), El occidente y la conciencia de México (1953), América como conciencia (1953), El pensamiento latinoamericano (1965), La filosofía americana como filosofía sin más (1969), Filosofía latinoamericana (1976), Dialéctica de la conciencia americana (1976), Latinoamérica tercer mundo (1977), y Filosofía de la historia americana (1978).

El trabajo está desarrollado de la siguiente manera: en primer lugar hablo de los antecedentes histórico-filosóficos de Leopoldo Zea, desde el ateneo de la juventud al cual pertenecieron algunos de los maestros de Zea como Caso y Vasconcelos, en seguida hablo de Ramos y de José Gaos, su principal maestro y formador; en seguida abordo el análisis del instrumental filosófico de Zea como son la corrientes de pensamiento de Ortega, Mannheim, Scheler, Hegel, Marx y el existencialismo. Considero también importante abordar las dos principales preocupaciones de Zea, que son: el positivismo en México y los fundamentos de una filosofía americana; y con estas bases paso a la idea del hombre en Zea, de la cual expongo primero su justificación, en seguida analizo la manera en que Zea vislumbra la necesidad de la clarificación de u-

na idea del hombre desde nuestra circunstancia, para con esto hablar del concepto universal del hombre en Zea, su idea del latinoamericano y su idea del mexicano para terminar con un breve comentario crítico.

Como su nombre lo dice, este trabajo no es más que el intento de esclarecer algunas ideas para una antropología filosófica latinoamericana, fundamentadas en este caso en Leopoldo Zea, uno de los principales estudiosos del desarrollo de la filosofía en América, ya que la estructuración misma de una antropología filosófica latinoamericana requiere de mayor formación filosófica y metodológica del que escribo para llenar los requisitos de un trabajo de esta envergadura.

Hablar de la obra filosófica de Leopoldo Zea no es fácil. Y no es fácil porque las tesis sentadas en cada uno de sus libros son enriquecidas y completadas en el siguiente.

Se ha dicho que toda gran filosofía es el desarrollo de una intuición original. Y esta afirmación es válida aún para aquellos filósofos llamados "sistemáticos" que pretendieron dejarnos un saber orgánico total, al modo enciclopédico. En ellos también podríamos encontrar como hilo de sentido aquella intuición original que fue la base de toda su estructura de ideas. Es por eso que

el análisis de cada uno de sus libros exige, no tanto mostrar sus tesis -que son pocas- sino el nivel de profundidad alcanzado por las mismas, dentro de un desarrollo filosófico personal que se caracteriza por una unidad sorprendente.

Por esta razón, Arturo Andrés Roig, llama al pensamiento de Leopoldo Zea de "carácter recurrente" (2). Es decir, que es una forma de pensamiento que se va desarrollando en círculo, sobre una temática constantemente reelaborada. Estos círculos son cada vez más ricos y comprensivos con los cuales se intenta abordar una realidad fluyente y cambiante, y esa realidad es la que vivimos todos los días.

Es por eso que Zea no se puede definir solamente como un historiador o como un literato. "No, Zea es un hombre que siente en carne viva una realidad, que la quiere expresar y que a su vez la quiere transformar". (3) De ahí que su búsqueda se aboque a temas que parecieran repetirse. No se repiten, lo que si se repite es la pasión por alcanzar mayor profundidad en los mismos y una mayor adecuación al momento en que se escribe sobre ellos.

Y esto no es extraño ya que la pasión en esencia es recurrente.

2/ Arturo A. Roig, Filosofía, universidad y filósofos en América Latina. México, UNAM, 1981. p. 265.

3/ Ibidem.

Otro de los aspectos importantes de la obra de Zea, es su discurso organizado esencial y fundamentalmente como comunicación. (4) Resultaría ininteligible la obra de Zea, sino la pensamos en una comunicación permanente con el lector. Toda obra de Zea exige un interlocutor. Y sólo tomando en cuenta esta comunicación, se justifica esa pasión recurrente que hay en Zea. Y no es extraño que ocurra de este modo, ya que como dice el mismo Zea, su discurso es un "discurso liberador". (5).

Es un discurso filosófico que gira todo él, en torno al problema de la autenticidad e inautenticidad, sobre la alienación y la desalienación del hombre, y no por cierto de una idea de hombre, sino de un hombre concreto.

Por otra parte, el pensamiento de Leopoldo Zea, como él mismo lo dice, se inscribe en "un horizonte dialéctico, dentro de la conciencia de dependencia y el proyecto de liberación". (6)

Otro de los caracteres esenciales del discurso de Zea es que esa "pasión recurrente" de que habíamos hablado es también una búsqueda de síntesis, (7) que se ve a través de toda su obra.

Todo esto enfocado también a la idea de que todos

4/ Idem. p. 266.

5/ L. Zea, Filosofía de la historia americana, México, F.C.E., 1978.

6/ L. Zea, Latinoamérica tercer mundo, México, Ed. Extemporáneos, 1977. p. 63.

somos hombres por igual y de que todos somos uno para el otro.

Además a esa pasión recurrente de síntesis del discurso de Zea, se une un interés especial por una filosofía de la historia.

Y esta filosofía de la historia entendida como una nueva forma de pensar filosóficamente la historia de América, que no sea la repetición del discurso justificatorio del pensamiento occidental, sino el enunciado de una nueva palabra, la nuestra, la de un nuevo mundo que nace, para el cual la filosofía de la historia anterior se reduce a una perspectiva, aunque universal y sintética de la prehistoria de la humanidad.

Esta misma es la palabra de Zea. El verbo heredado, encarnado en nuevas circunstancias históricas, que ya habían anunciado hombres como José Enrique Rodó, José Martí y José Vasconcelos. (8)

Es la voz de América que antes fue negada al hombre de estas tierras.

Poseer nuestra palabra y poder enunciar nuestro discurso, es la tarea que él ha emprendido. Un discurso que resulta diferente por ser la expresión de un hombre

7/ Arturo A. Roig, Op. cit. p. 269.

8/ Idem. p. 268. Cfr. J. E. Rodó, Ariel, Madrid, Espasa-Calpe, S.A. 1975. y J. Vasconcelos, La raza cósmica, misión de la raza americana, México, Espasa-Calpe Mexicana, S.A. 1981.

nuevo, el hombre americano, que a más de sentirse profun
damente americano, es como suele decirlo Zea, un hombre
sin más. (9)

I- ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DE LEOPOLDO ZEA.

En este capítulo hacemos una exposición retrospectiva del pensamiento filosófico que antecedió a Leopoldo Zea, con el objetivo de encontrar los elementos que influyeron en su pensamiento y más concretamente en su idea del hombre.

Iniciamos esta exposición con la filosofía mexicana de principios de siglo, que es donde encontramos en México la revaloración de la filosofía, con el ateneo de la juventud, para continuar con el pensamiento de Samuel Ramos, que es determinante para el presente trabajo y terminamos con la influencia de José Gaos, maestro y formador de Zea.

A) FILOSOFÍA MEXICANA DEL SIGLO XX.

a) El ateneo de la juventud.

Pedro Henriquez Ureña, escribía en el año 1909:
En México, la filosofía de Comte, en fusión con teorías de Spencer y con ideas de Mill, es la filosofía oficial, pues impera en la enseñanza desde la reforma dirigida por Gabino Barreda, y se invoca como ba-

se ideológica de las tendencias políticas, en auge. Aunque los positivistas no han llegado a implantar aquí, como en el Brasil, los ritos eclesiósticos de la religión que Comte añadió a su concepción filosófica, el comtismo mexicano tiene su órgano periódico (la Revista Positiva), en cuyo sosten se emplea un tesón semejante al que en pro de la misma causa muestra el célebre Juan Enrique Lagarrigue en Chile. Sotto Voce, una parte de la juventud sigue ya otros rumbos; pero la crítica de las ideas positivistas (no la crítica conservadora, la católica, sino la avanzada, la que se inspira en el movimiento intelectual contemporáneo) apenas si ha comenzado con el memorable discurso de Don Justo Sierra en honor de Barrera (1908) y uno que otro trabajo de la juvenil Sociedad de Conferencias. (1)

Nos encontramos a principios de siglo y el clima social es de opresión y más aún de explotación que pretendía ser justificada. "La dictadura económica y so

1/ Pedro Henríquez Ureña: "Horas de estudio" (1910) recogido en el volumen Obra Crítica, edición de E.S. Speratti Piñero, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p.52. Citado por Fernando Salmeron, "Los filósofos mexicanos del siglo XX". En Estudios de historia de la filosofía en México, México, UNAM, 1980. p.249.

cial de los 'científicos', apoyada en la tiranía política ejercida por Díaz, encontró su justificación teórica en el positivismo..."(2), pero esta justificación de explotación en favor de intereses particulares, empezaba a ser evidente. "De aquí que, a principios de siglo, una fase del combate contra Díaz y los 'científicos' fue se socavar su fundamento ideológico, mostrar los errores y limitaciones del positivismo spenceriano."(3)

Es por eso que, como lo dice Henríquez Ureña, Justo Sierra en su discurso en honor de Barreda, critica las ideas positivistas, si no cuestiona propiamente a la filosofía de Comte, si expresa su escepticismo frente al positivismo mexicano.

Ante esta situación, surge a principios de 1906, un grupo de jóvenes escritores y artistas, que crean la revista Savia Moderna, la cual prolongaba otra famosa revista literaria del siglo anterior.

Este grupo de jóvenes había de permanecer unido en varias empresas intelectuales y sobretodo había de vivir uno de los acontecimientos más relevantes de la vida contemporánea de México: La revolución mexicana. En este grupo se destacan por su interés para la historia de las ideas filosóficas en México: José Vasconce-

2/ Margarita Vera y Cuspiner, El pensamiento filosófico de Vasconcelos. México, Extemporaneos, 1976, p.16.

3/ Idem. p. 17.

los (1862-1959) y Antonio Caso (1883-1946). La otra gran figura del grupo es Alfonso Reyes (1889-1959), que tiene una producción literaria amplísima, que en sus últimos años dedicó varios notables estudios a temas de humanidades clásicas, además, también trató asuntos de historia de las ideas y de filosofía del lenguaje, junto con temas de filosofía social y de cultura hispanoamericana.

Al desaparecer la revista, el mismo grupo fundó la Sociedad de Conferencias (a la que también se refiere Henríquez Ureña) a principios de 1907. El propósito principal de esta asociación era divulgar ideas y fomentar las actividades artísticas.

Para 1908, un periódico conservador provocó con sus ataques a Barreda, la reacción de los jóvenes de la sociedad, que lo defendieron con un verdadero "mitin filosófico", según dejó escrito Alfonso Reyes.

Así el 29 de octubre de 1909, se consolida dicho grupo y adopta el nombre de ateneo de la juventud, que inició sus actividades inmediatamente, con reuniones quincenales para dictar conferencias y discutir públicamente temas filosóficos, en las aulas de la escuela de jurisprudencia.

Este movimiento empieza a sobresalir con una serie de conferencias que se dictaron con motivo del Primer Centenario de la Independencia de México, en que José Vasconcelos dicta ^{una} sobre "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas" que constituye un verdadero manifiesto intelectual.

En todos los ateneístas se dá una marcada afición a Grecia y a los poetas latinos, pero al mismo tiempo procuran el conocimiento amplio de la cultura moderna y hay en ellos una preocupación permanente por lo mexicano y lo hispanoamericano. Preocupación que posteriormente retomaré Samuel Ramos y que después, a instancias de José Gaos, será también característica en la obra de Leopoldo Zea.

Pero el rasgo más característico de la generación es, sin duda alguna, su inconformidad con el positivismo.

Las inteligencias más sobresalientes en el positivismo en los primeros años de este siglo como son: Sierra, Chávez y Macedo, que habían sido maestros de los miembros del Ateneo en la Escuela Preparatoria o en la Facultad de Jurisprudencia, fueron quienes los iniciaron en el camino de alejamiento de la filosofía posi

tiva. Lo demás lo hicieron las lecturas y las discusiones públicas.

En lecturas de grupo, estudiaron los ateneístas a los grandes clásicos: Platón y Kant principalmente; a James, a Croce, a Nietzsche y a Schopenhauer, que al decir de Vasconcelos contiene en alguna de sus fórmulas "el germen de toda la edad moderna"; y sobretodo a los pensadores franceses contemporáneos -a Boutroux y a Bergson en primer lugar-. Y con estas armas libraron la lucha contra las doctrinas oficiales del porfiriato.

Para empezar, Pedro Henríquez Ureña en 1909, argumenta criticando a Comte que los ataques de este a la metafísica, van dirigidos en realidad, contra la escolástica, es decir, contra el intento de explicar los fenómenos por medio de las entidades, causas o esencias inverificables por la experiencia. "Esta confusión es lo que hace del positivismo, por lo menos, una filosofía ambigua." (4)

Otro de los blancos de ataque a la doctrina positivista, es la famosa ley de los tres estados. Vasconcelos, en su conferencia sobre Barreda, insiste en que los llamados tres estados no son edades del saber ni tienen que ver con el progreso, se trata solamente de

4/ Pedro Henríquez Ureña, Op. cit. pp. 52 y ss. Citado por Fernando Salmerón, Op. cit. p. 253.

la utilización de métodos diversos adaptados a los distintos campos de la realidad. Por lo tanto, es necesario dar soluciones transitando por otros caminos del saber: los de la religión, el arte, la vida. (5)

Mas la oposición al positivismo no era una mera divergencia teórica, sino que tenía consecuencias políticas. El positivismo, como lo vinieron a reconocer más tarde todos los miembros del ateneo, funcionaba como instrumento político, como lo mencionabamos anteriormente, apoyados en las citas de Margarita Vera.

Pero el régimen ya estaba historicamente liquidado, en la medida en que era un obstáculo para el desarrollo del país: "Un sector privilegiado de la burguesía nacional, un grupo de hacendados y directores de las finanzas públicas se había apropiado del poder económico y político, y trabajaba a espaldas de los intereses de la población campesina, de un proletariado escaso y de una clase media más reducida aún." (6)

Aquella sociedad no podía avanzar un paso más sin cambios bruscos y el positivismo no se hubiera podido adecuar a una nueva circunstancia histórica.

Esta tarea en sus orígenes y en sus intenciones

5/ Cfr. José Vasconcelos, "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas", en Obras completas, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1957, pp. 37 y ss. del vol. I. Citado por Fernando Salmerón, Op. cit. pp. 253-254.

6/ Fernando Salmerón, Op. cit. p. 255.

es estrictamente paralela al movimiento maderista, en cuanto se trata de actitudes críticas surgidas de la clase media, contra un grupo que, en nombre del orden, paralizaba la marcha del país.

Pero los ateneistas eran demasiado jóvenes en 1910 y carecían de influencia social, además sus doctrinas no existían todavía sino como proyectos de creación filosófica en las cabezas de los jóvenes pensadores; lo que existía era solamente una exigencia de la libertad intelectual, del derecho a discutir "primeros principios" metafísicos y una crítica de las ideas fundamentales del positivismo.

Esto no quiere decir que los ateneistas estuvieran al margen de toda actuación política, pero su actuación era a título individual y no de grupo.

Posteriormente los miembros del ateneo incurrieron cada uno de ellos por diferentes caminos, y volvieron a reunirse al triunfo de Madero, cambiaron su nombre a ateneo de México y nombraron presidente a José Vasconcelos, que era el más allegado al nuevo gobierno. Y ahora, habiendo consumado su triunfo intelectual contra el "Positivismo porfirista" y consumada también la "transformación política", se reúnen para cooperar a es

tablecer la educación superior sobre bases independientes de la política.

Después vienen otros tiempos, aureo Madero y empieza la etapa constitucionalista y de lucha de facciones, que sorprende a los miembros del ateneo a quienes costó un gran esfuerzo adaptarse al cambio.

Los miembros del ateneo se dispersaron, algunos se abstuvieron de toda acción política, pero todos cumplieron durante estos años una obra intelectual que los convierte en los máximos maestros, no solo del pensamiento, sino de la cultura mexicana, en esta época de la historia de México.

Caso y Vasconcelos.

De los miembros del ateneo, quienes influyen de una manera más evidente en el pensamiento de Leopoldo Zea, son Caso y Vasconcelos. Como el mismo Zea lo dice:

Por mi parte he tratado siempre de reconocer lo mucho que debo a sus enseñanzas, como lo que debo también a Caso, Ramos, Vasconcelos y otros, sin sentir que esta deuda implique disminución de lo que, en alguna forma, considero es mi propia aportación. No tengo porque negar a mis maestros, porque al negar-

los me negaría a mí mismo. (7)

Caso lo inició en el positivismo.

Otras deudas de agradecimiento son las que tengo con el maestro Antonio Caso quien, con esa cordialidad que le es propia, me dio las primeras indicaciones para entrar en este campo casi inexplorado que es el positivismo mexicano;... (8)

Aunque si bien, Caso influyó en este aspecto del pensamiento de Zea, no creemos que influya mucho en la cuestión antropológica, ya que el curso del pensamiento de Caso, se orienta por un "espiritualismo metafísico de raíz cristiana" (9) como se ve principalmente en su obra la existencia como economía, como resiliencia y como caridad. Donde concibe al "hombre como una realidad espiritual que supera a la naturaleza" (10). Y por su parte Leopoldo Zea nos habla del hombre como un "hombre sin más", es decir como una realidad que aunque supera a la naturaleza de una manera evidente, no es una realidad espiritual, sino una realidad concreta, una realidad de carne y hueso, sin salirse de lo cotidiano.

Además Antonio Caso, propone como máxima expre-

7/ Leopoldo Zea, "José Caso en el recuerdo". Publicado en Thesis. Revista de Filosofía y Letras. México, UNAM. Añol, núm. 3, Octubre/1979. p. 18.

8/ Leopoldo Zea, El positivismo en México. Za. reimpresión, México, F.C.E., 1951. p. 13.

9/ Histori Franchini y Jorge J. E. Gracia. El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX. Antología, México, F.C.E., 1981. p. 70.

10/ Ibidem.

sión del hombre la caridad, apoyada en el sacrificio y el amor. Sintetizada por Frondizi en la norma: "Haz al prójimo más de lo que desearías que el prójimo hiciera por ti". (11) Y nosotros apoyados en el hombre concreto, sintetizaremos la propuesta de la máxima expresión antropológica de Zea, en la norma: "Por lo menos reconoce en tu prójimo lo que desearías que él reconociera en tí".

Por su parte José Vasconcelos, en una serie de obras que alcanzan gran popularidad, como son Estudios indosténicos, 1920; La raza cósmica, 1925 e Indología, 1926; infunde no solamente en Leopoldo Zea, sino en las nuevas generaciones de estudiosos mexicanos, el espíritu optimista del futuro de la América latina. "El fundamento de este futuro lo constituye la raza cósmica, síntesis de las cuatro razas básicas del mundo actual, que surgirá en la región amazónica y que llevará a cabo 'la misión divina de América'". (12) Hipótesis a fin de cuentas, pero que sintetiza la revaloración del latinoamericano como "ser en el mundo con los demás". Revaloración de la cual Zea toma conciencia oponiéndose al imperialismo de la América sajona, como puede verse principalmente en sus obras Dialéctica de la conciencia americana y Latinoamérica tercer mundo. Oposición que ya ex-

11/ Ibidem.

12/ Ibidem. p. 79.

presaba Vasconcelos, que en palabras de Jorge J.E. Gracia, vislumbraba al mestizo (de su raza céntrica) luchando contra el "egoísmo étnico y nacionalista encarnado en los pueblos europeos y la América sajona, la nueva raza se caracterizará por su espíritu universalista..." (13). Este espíritu universalista, es también característico en la concepción antropológica de Zea. "El valor universal a realizar, al que todos los hombres tienen cualquiera que sea su lugar especial o local, es el hombre". "Lo griego, lo francés, lo alemán o lo inglés de una filosofía son la expresión de los límites de esta filosofía." (14) Para Zea, lo importante es ser hombre y los accidentes de raza, color, lugar o tiempo son eso, accidentes que delimitan pero también limitan, aunque no tienen porqué disminuir al hombre como tal.

Dentro del sistema de Vasconcelos "el hombre es la expresión máxima del principio que rinde la realidad inteligible." (15) Esta expresión máxima, para Zea resulta evidente, como idea del hombre, por lo mismo debemos buscar la autconfirmación con respecto a la cultura occidental y a los estadounidenses, que han pretendido minimizar nuestras expresiones culturales y con esto

13/ Ibidem.

14/ L. Zea, América como conciencia. 2a. edición, México UNAM, 1972. p. 31.

15/ Risieri Frondizi y Jorge J.E. Gracia, Op. cit. p.80.

nuestra humanidad. "El rechazo, o negación de humanidad, los hombres de esta América, como ahora los hombres de otros continentes son oídos a la misma negación, argumentarán, contestarán, tratando de mostrar su propia humanidad." (16)

En fin, Leopoldo Zea es un hombre de su tiempo, y resulta claro que tiene influencia de sus maestros, ¿hasta donde es Caso, Vasconcelos u otro y hasta donde es Zea?, es imposible saberlo puesto que, como lo comentamos más arriba, Zea ha asimilado sus enseñanzas y él mismo es expresión de ellas, lo esencial es que Leopoldo Zea es una manifestación muy importante del espíritu filosófico de nuestra América en este siglo.

b) Samuel Ramos. (1897-1959)

Samuel Ramos, fue discípulo de Antonio Caso y colaborador en 1920 en la Secretaría de Educación de José Vasconcelos, por lo tanto, antes que Zea, Ramos tiene influencias fuertes de los dos ateneístas.

Ramos empieza a delimitar su personalidad filosófica en un ensayo sobre el mismo Caso, donde hace algunas críticas a su maestro. Este ensayo se publicó en la revista Ulyses y después en el volumen Hipótesis (su

16/ L. Zea, La filosofía americana como filosofía sin más, 3a. edición, México, S. XXI editores, 1980. p. 15.

primer libro en 1928). A dicho ensayo Caso respondió justificando su posición, en un folleto titulado "Ramos y yo, (ensayo de valoración personal)."

Después de esta polémica, Ramos toma en serio la afirmación de Caso de que el problema de México es un problema moral, y se aboca a la búsqueda de la identidad nacional, partiendo del conocimiento de la realidad inmediata. Para esto trajo en su auxilio el historicismo y el perspectivismo de Ortega (que después transmitirá a Zea). Como lo apunta en su Historia de la filosofía en México:

Entretanto la filosofía parecía no caer dentro de ese cuadro ideal del nacionalismo porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el Tema de nuestro tiempo. (17)

Concretamente siendo que Ramos acepta este historicismo y perspectivismo orteguianos y fundamentados en ello podemos decir con Abelardo Villegas, que la filosofía de Ramos deja un doble problema a resolver: For

17/ Samuel Ramos, Historia de la filosofía en México, México, Imprenta Universitaria, 1943. p. 149. Citado por Fernando Salmerón, Co. cit. pp. 285-286.

un lado a planteado la cuestión del ser del mexicano, cuestión que el mismo Ramos se ha negado a tocar, puesto que sobre ese ser no ha dicho una palabra; por otro, ha dejado pendiente la formulación de una escala de valores adecuada a la cultura mexicana. Y van unidos estos dos aspectos, ya que si no analizamos adecuadamente ese ser del mexicano, que oculta un fuerte sentimiento de inferioridad, del que tanto habla Ramos, no podremos formular la escala de valores adecuada para reforzar nuestra circunstancia, si ella así lo requiere. Por eso Leopoldo Zea, en más de una ocasión pregunta: "¿Cuál es nuestro ser? He aquí una tarea para nuestro filosofar. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra busca de filosofía"(18)

Además, como dice Abelardo Villegas, "este es, justamente, el tema de la filosofía de Zea. Tema que, hemos visto, comenzó a gestarse hace cuarenta años y ha ocupado una parte en nuestra filosofía tan importante y decisiva como la ética y la filosofía de la historia". (19)

Y tenía que ser así ya que esta preocupación le viene a Zea por dos vías: por un lado la de las circunstancias que siguen planteando urgentes problemas; y por

18/ L. Zea, La filosofía como compromiso. México, Tezontle, 1952. p. 37.

19/ Abelardo Villegas, La filosofía de lo mexicano. México-Buenos Aires, F.C.E., 1960. p. 133.

otro, la de la teoría filosófica que se ha elaborado sobre tales problemas.

Arraigado en el historicismo español y alemán por medio de los "trasterrados" españoles, principalmente José Gaos y no dejando de aprovechar otras doctrinas también, Zea constata el hecho de que ya es necesaria una filosofía mexicana.

"El gran mérito de Ramos, que se refleja en Zea, ha consistido en desplazar la cuestión de nuestros problemas de un terreno tan físico y concreto como son las luchas armadas, a uno superior, psicológico." (20) Y es que hemos llegado a un momento, con Ramos, en que un movimiento armado, como el de la revolución mexicana, sólo serviría para que los sectores más reaccionarios y retardatarios del país, se hicieran dueños del poder.

Zea entiende claramente esto y pide un lugar para el intelectual dentro de la efectiva política nacional, en una actitud que recuerda al Vasconcelos revolucionario que también trató de arrebatar dentro del *mare magnum*, un puesto para la gente que piensa.

Zea no cree en la gratuidad del pensamiento filosófico. La filosofía se da porque se necesita. Ha dicho con asombro de un crítico norteamericano. (21)

20/ Abelardo Villegas, Op. cit. p. 135.

21/ Consúltese el libro de Patrick Romanell, La formación de la mentalidad mexicana, México, El Colegio de México, 1953. Citado por Abelardo Villegas, Op. cit.

Así pues, "la necesidad de un pensamiento organizado y congruente sobre nuestra realidad es tan imperioso que ha motivado la filosofía de Zea..." (22) Y es esto lo que anteriormente Samuel Ramos promueve con su filosofía y que sirve de fundamento al presente trabajo. En palabras de Frondizi: "Sostiene Samuel Ramos que la renovación espiritual de su país se logrará por medio de una profunda reforma educativa, basada en una nueva teoría del hombre." (23)

Específicamente, la antropología filosófica de Ramos, es estructurada por él en su obra principal: Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica. (1940).

En esta obra, Ramos no expone una doctrina original sobre el hombre, sino pretende "trazar un itinerario filosófico a través de un nuevo campo de estudio aún poco sistematizado." (24) Es decir, únicamente define los problemas fundamentales de una antropología filosófica y reúne en la unidad de una exposición las ideas que responden más acertadamente a dichos problemas.

22/ Abelardo Villegas, Op. cit. p. 136.

23/ Risieri Frondizi y Jorge J.E. Gracia, Op.cit. p. 101.

24/ Samuel Ramos, Hacia un nuevo humanismo. 2a. ed. México-Buenos Aires, F.C.E., 1962. p. 37. Dice Ramos, "estudio aun poco sistematizado", ya que la antropología filosófica se había iniciado apenas hacia 11 años con el texto de Max Scheler, El puesto del hombre en el cosmos, en 1929. Donde el hombre queda definido como espíritu (Geist) que lleva a cabo la ascesis de la vida (leben) y su sublimación en orden a la ideación (o desrealización) como acto espiritual específico humano de captación de la esencia.

Sin embargo, acepta como parámetro el criterio fenomenológico para establecer los principios fundamentales de la antropología filosófica. Aunque, hace notar la necesidad de enfrentarse a la "realidad empírica del hombre", que en nuestro caso sería Latinoamérica, estudio al cual se aboca Leopoldo Zea. Dice Ramos:

La fenomenología de la existencia humana no puede ser por sí sola toda la antropología filosófica. Una vez definida la esencia a priori del hombre, es preciso comenzar la construcción de la ciencia propiamente dicha y enfrentarse con la realidad empírica del hombre y las doctrinas que sobre él se han emitido. (25)

Es también por esto que es necesario estructurar una antropología filosófica con el amplio panorama que nos presenta Leopoldo Zea.

Otro aspecto que resulta importante en esta obra de Ramos es el reconocimiento del hombre como conciencia de su existir. "La vida humana no es un mero existir como el de las cosas que la rodean, sino además, y esto es muy importante, es un saber de que existe. La existencia humana se distingue de todas las otras en que tiene conciencia de su existir." (26) Y es precisamente la conciencia un tema central dentro del pensamiento de Zea.

25/ Samuel Ramos, Op. cit. p. 40.

26/ Ibidem.

No quiere decir esto que Zea tome el tema de Ramos precisamente, pero sí que Ramos empiece a denotar el término conciencia como importante dentro del reflexionar en México. A este tema dedica Zea varios de sus trabajos desde 1952, como son : Conciencia y posibilidad del mexicano (1952), El occidente y la conciencia de México (1953), América como conciencia (1953), Dialéctica de la conciencia americana (1976), etc.

Podemos decir que Zea habla específicamente del concepto "conciencia" en dos términos distintos; lo que sería propiamente "conciencia" y lo que sería "toma de conciencia". Y las relaciones que establece entre estos dos términos son complejas, aunque tratando de definir, "tanto 'conciencia' como 'toma de conciencia' significan la comprensión histórica, requisito indispensable para la asimilación de la propia realidad y la afirmación de la identidad cultural." (27) Asimilación y afirmación que promueve Ramos desde su obra El perfil del hombre y la cultura en México (1934) y que trata de estructurar en Hacia un nuevo humanismo, su programa de antropología filosófica.

Más adelante, analizaremos más detenidamente esta obra de Ramos en la parte central de este trabajo.

27/ Francisco Lizcano, Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia, Madrid, Ediciones de cultura hispánica, 1986. p. 31

Concluimos solamente que en Hacia un nuevo humanismo, Ramos se propone superar la oposición materialismo-espiritualismo, partiendo de la crisis de la civilización a partir de 1940 y termina concibiendo al hombre integral constituido por alma y cuerpo o, en lenguaje de Ortega y Gasset, por la vitalidad, el alma y el espíritu. El espíritu que es el más alto grado de realidad, pero que no niega a la materia. Fundando la espiritualidad de la persona en la objetividad de los valores, tal como la entendió Max Scheler.

Por último, la influencia de Ramos sobre Zea es reconocida por varios estudiosos de nuestra filosofía, como Abelardo Villegas, y también como lo vemos en estas palabras de Risieri Frondizi: "Ramos se interesó también en el pasado filosófico de su país y escribió la primera Historia de la filosofía en México (1943), que alentó los trabajos de investigación sobre el pensamiento de su país que realizaron Leopoldo Zea y otros pensadores bajo la dirección de José Gaos." (23)

E) JOSE GAOS, MAESTRO Y FORMADOR DE
LEOPOLDO ZEA.

En 1938 llegan a México, provenientes de España

Ha algunos de los más destacados alumnos de Ortega y Gasset y de García Morente, que por permanecer fieles a la República Española son desterrados, entre los que destaca de inmediato José Gaos, el maestro por excelencia de Leopoldo Zea.

Gaos, quien se había desempeñado como rector de la Universidad de Madrid se consideró transterrado y no desterrado a México; "o sea que consideró la nueva circunstancia (México) que le había deparado el destino (léase el totalitarismo franquista) como una circunstancia propia, y se abocó de inmediato a su reflexión filosófica sobre la misma." (29) Gaos influye de una manera determinante sobre los jóvenes pensadores mexicanos y lleva de la mano, por así decirlo a sus alumnos más destacados con rigurosidad metódica, como lo recuerda el mismo Zea:

Con entusiasmo contagioso estimula y orienta vocaciones. Potenciando trabajos, por más sencillos que sean, hace que los discípulos se sientan impulsados en su continuación. Insistiendo en que toda meditación filosófica es una meditación que hace el hombre sobre su realidad, sus discípulos son llevados a trabajar sobre esa realidad que nos es tan cercana: México.

Su obra continúa y completa la realizada por el maes

29/ Tzvi Medin, Leopoldo Zea: Ideología, historia y filosofía de América latina. México, UNAM, 1983. p. 14.

tro Caso y la que realiza Samuel Ramos, estableciendo un fuerte eslabón entre estos brecheros de la filosofía mexicana y los que en adelante trabajen sobre ella. (30)

Se ve en esta nota, como Gaos empieza a alimentar los espíritus jóvenes de los pensadores mexicanos en esa creciente y progresiva preocupación cultural y filosófica por lo mexicano, que constituye la raíz y la savia propia de las que se alimentará en un principio Leopoldo Zea, en esta "aventura intelectual que comenzará en 1940 bajo el horizonte del derrumbe de la cultura y de los valores de la Europa de la Segunda Guerra Mundial". (31).

Para Zea, José Gaos siempre fue un verdadero maestro, que marcó la pauta desde un principio, de la futura actividad filosófica de Zea, como lo vemos en las propias palabras de nuestro autor:

¿Sobre que piensa hacer su tesis? -preguntó Gaos-.
Me interesaría mucho -le dije-, hacerla sobre los sofistas griegos. Querido Zea, estoy seguro que haría un buen trabajo, pero no aportaría mucho en ese campo. Le falta el conocimiento del griego además del instrumental y los elementos con los cuales cuentan

30/ L. Zea, La filosofía en México, vol. I, p.24. Cita do por Tzvi Medin, Op. cit. p. 14.

31/ Tzvi Medin, Op.cit. p. 14.

los estudiosos europeos. Se trata de hacer una tesis, y una tesis implica un aporte al tema tratado. ¿Por qué no toma un tema mexicano, alguna corriente filosófica y su influencia, por ejemplo, el liberalismo o el positivismo? En este campo, por poco que aporte, siempre será un aporte porque hay poco, o nada, sobre estos temas. Además, si sale un buen trabajo, como estoy seguro que saldrá, su carrera en el campo filosófico está asegurada. (32)

De esta manera, con los consejos, ayuda y revisión de Gaos, surge el primer trabajo importante de Zea sobre El positivismo en México. Con el primer tomo alcanzó la maestría y con el segundo el doctorado. La realización de estos trabajos puso a Zea en una relación más estrecha con el maestro Gaos.

José Gaos, orienta, estimula y además, a decir de Zea, lo condena a ser filósofo:

Querido Zea, (le dijo Gaos) con estos anticipos esta usted condenado a ser filósofo; pero también, como tal, a ser negado por quienes escriben la historia de la filosofía, por sus profesionistas que pretenden decidir sobre quien hace o quien no hace filosofía,

32/ L. Zea, "José Gaos en el recuerdo" (Homenaje a José Gaos), en Revista Tesis, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, Vol. 1, Núm. 3. pp. 17-18.

de acuerdo con esta o aquella pauta, tomada de la misma historia de la filosofía y negando, con ello, esa misma historia. (33)

Y con esto justifica Gaos, la actividad futura de Zea y de muchos otros hombres que han pretendido crear una filosofía propia nacida de la autenticidad personal, social e histórica. Como lo dice el propio Zea en la conclusión de este artículo:

Todo ello lo aprendí al lado del maestro José Gaos, por el que no juro, pero al que tampoco niego. Sé por sus propias palabras, que estoy condenado a realizarlo a él realizándome a mí mismo. Condena que es para mí un gran compromiso que quisiera aún cumplir en su mayor plenitud. (34)

Es en México donde Gaos desarrolla propiamente su actividad filosófica, en su carácter de transferrado, como lo decíamos más arriba.

"Inspirado en la idea de su maestro Ortega, acerca de que la filosofía debe partir de la circunstancia histórica, Gaos empieza ya, desde España, a centrar su atención al pensamiento de lengua española." (35) Sin embargo, en México se acrecienta más esta reflexión, co

33/ *Ibidem*. p. 19.

34/ *Ibidem*.

35/ Abelardo Villegas y Gustavo Escobar, Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas (antología). México, Extemporáneos, 1983. p. 170.

no lo muestran una serie de obras publicadas precisamente sobre temas de filosofía hispanoamericana, como por ejemplo: El pensamiento hispanoamericano (1944), Antología del pensamiento de lengua española en edad contemporánea (1945), Filosofía mexicana de nuestros días (1954) y Pensamiento de lengua española (1947).

Para ejemplificar un poco su pensamiento, me referiré brevemente a dos de sus principales obras: Pensamiento de lengua española y Filosofía mexicana de nuestros días.

En la primera de ellas, Gaos reúne una serie de trabajos dedicados al estudio de la historia del pensamiento de lengua española o filosofía hispanoamericana. Esta obra comprende tres partes: la primera, cuyo tema es el más amplio, aborda el pensamiento hispanoamericano.

Gaos considera que el pensamiento hispanoamericano está representado por seis nombres centrales: Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío y Rodó. Y a partir de estos autores, caracteriza el pensamiento de lengua española con dos rasgos fundamentales: se trata de un pensamiento estético en cuanto a su forma ideativo-imaginativa y en cuanto a su temática de carácter crí-

tico-estética, y es además, un pensamiento político-pedagógico, político en cuanto que es "considerado como instrumento de renovación patria, de política en la acepción más genuina y generosa." (36) Pedagógico en la medida que refleja una literatura y obra educativa, tal como se manifiesta en José Enrique Rodó, por ejemplo.

La segunda parte de Pensamiento de lengua española, está integrado por artículos y notas bibliográficas relativas a autores como José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos, Adolfo Menéndez Samará, Oswaldo Robles, Alfonso Reyes, Justino Fernández, Edmundo O'Gorman y otros pensadores que han contribuido al pensamiento de lengua española.

Y por último, en su tercera parte este libro reúne una serie de artículos escritos, a decir de Gaos, "con regularidad para una revista de jóvenes a cuyos requerimientos no pude menos que ceder". (37)

Por otra parte, Filosofía mexicana de nuestros días, (38) está integrada por trabajos de Gaos de 1945 a 1953. En ellos se presenta un panorama de filosofía de México durante los años 1941 a 1945. Diversos escritos sobre Antonio Caso: una nota necrológica, un discurso pronunciado en el acto de inauguración de la "Sala Anto-

36/ José Gaos, Pensamiento de lengua española. México, Ed. Stylo, 1945. Citado por A. Villegas y G. Escobar. Op. cit. p. 171.

37/ Idem. p.172.

38/ José Gaos, Filosofía mexicana de nuestros días. México, Imprenta Universitaria, 1954.

nio Caso", en la Biblioteca de México, el 27 de Noviembre de 1946; una conferencia, "Las mocedades de Caso", sobre los primeros tiempos de la vida pública de Caso, y otras más sobre "El sistema de Caso" en la que a raíz de la muerte del maestro, Gaos resume y sitúa la filosofía del ateneísta; otros trabajos que integran esta obra están dedicados a José Vasconcelos, Eduardo García Máynez, Leopoldo Zea, el "Grupo Hiperión", Edmundo O'Gorman, Antonio Gómez Robledo, Julio Jiménez Rueda y a los trasladados españoles; y el libro culmina con una conferencia intitulada "Lo mexicano en filosofía", dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, el 10. de julio de 1951, conferencia que más tarde, como un homenaje a Gaos con motivo del 100. aniversario de su muerte, la Revista Thesis de la Facultad de Filosofía reproduce en su número 3, año I (Octubre de 1979).

En la citada conferencia se puede ver un panorama amplio de la opinión de Gaos, con respecto a "Lo mexicano en filosofía". Que por lo tanto contiene algunos de los antecedentes del pensamiento de Zea, tomados de Gaos.

Gaos dice que esta conferencia es un intento de

"dar razón", "razón de ser", del filosofar sobre lo mexicano. Ya que la filosofía fue definida en algún tiempo como "dar razón" (logon didonai), así esta conferencia pretende hacer filosofía del filosofar sobre lo mexicano y del mexicano filosofando.

México, según Caos, no había hecho hasta el siglo XVIII, más que importar filosofías extranjeras, prácticamente europeas. Pero a finales de dicho siglo, empezó, ya no solo ha importar sino a adoptar, es decir a incertar esas filosofías en lo nacional.

El caso más relevante de semejante adaptación parece ser el cifrado por el lema o divisa del positivismo contiano, orden, progreso y amor, por el lema o divisa orden, progreso y libertad, en la que libertad reemplaza al amor de aquella por concesión al liberalismo cuyo triunfo acababa de ser condición de posibilidad, cuando menos, de la importación del positivismo. (59)

Tema tratado después con profundidad por Zea.

Posteriormente se empieza a dar la originalidad y consistencia en el pensamiento mexicano con filosofías como la de la existencia de Caso y la estética de Vasconcelos "consistencia y originalidad plenamente igual al

de muchos pensadores que figuran en la Historias de la Filosofía - a pesar de lo cual no figuran en éstas tales maestros mexicanos." (40) Gaos, como vemos, vuelve a insistir en el valor de la filosofía mexicana, a partir de esta época, como filosofía sin más, en la acepción que Zea toma posteriormente, es decir como expresión del hombre en su búsqueda de la verdad.

Pero, ¿a qué se debe la injusticia de la Historia de la Filosofía con la filosofía mexicana, de no reconocerla como tal?. Según Gaos, esto se debe a "un doble hecho, político y cultural: la dependencia política de América respecto de Europa y la dependencia de las valoraciones culturales respecto de las políticas." (41) Es así que como el que gana la guerra es el que hace la historia, de la misma manera, el que domina políticamente es el que dice quien hace y quien no hace filosofía.

Para esto, Gaos habla de la fundamentación de esta concepción filosófica circunstancionalista en Ortega y Gasset, quien con su lema "salvar la circunstancia" contribuye de manera determinante al reconocimiento de la filosofía en México, de la que es producto Leopoldo Zea.

Esta lección de Ortega la aprendió Zea, a tra-

40/ Idem. pp. 346-347

41/ Idem. p. 348.

vés de Ramos, quien presentó su filosofía como consistiendo esencialmente en una filosofía de la circunstancia mexicana, en el mismo sentido de la filosofía de la circunstancia española de Ortega. Hecho que Caos hace explícito también en esta conferencia de "Lo mexicano en filosofía".

Concluyendo, José Caos, convencido de su vocación filosófica, enseñó en sus discípulos mexicanos la llama de la creación filosófica, gracias a las bases de firme formación intelectual filosófica, sentadas no solamente en Ortega y Gasset y García Morente sino en Kant, Bergson, Husserl, Hartmann y Scheler como más importantes. Y aunado a esto su convicción de "transterrado" comprometido con su nueva circunstancia: México, lo hacen revalorar el pensamiento mexicano como verdadera filosofía, principio de Leopoldo Zea y su generación, que les da la seguridad para poder hablar, escribir y crear como verdaderos filósofos. Y particularmente a Zea, lo acompaña desde sus inicios, encausando su vocación filosófica.

II- INSTRUMENTAL FILOSOFICO.

En este capítulo expondremos las principales influencias de Leopoldo Zea, que no lo anteceden propiamente en la historia de la filosofía en México, como en el capítulo anterior. Lo cual no quiere decir que Vasconcelos, Caso, Ramos o Gaos, no influyan en Zea, pero podríamos decir que son sus influencias directas, por llamarlas de alguna manera, y en el presente capítulo hablaremos de las influencias indirectas.

He querido llamar instrumental filosófico a estas influencias de Zea, de la misma manera que lo hace Tzvi Medin (1), en el sentido de que Zea, al igual que Gaos, piensa que "la filosofía es una aventura personal, (y) cada filósofo no hace sino confesar sus experiencias más íntimas, sus emociones más profundas". (2) Es decir, que Zea, no se convierte, en su quehacer filosófico, en hegeliano, existencialista u orteguiano, como adepto a alguna de estas corrientes, sino que intenta tomar instrumentos de ellas para expresar en términos filosóficos, sus experiencias de la manera más auténtica posible.

-
- 1/ Tzvi Medin, Leopoldo Zea: Ideología, historia y filosofía de América latina, México, UNAM, 1983, p. 14.
 - 2/ Francisco Miró Quesada, "La filosofía como aventura personal". En Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras. UNAM, México. AÑO 1, núm. 3, Octubre/1979. p. 20.

A) HISTORICISMO ORTEGUIANO.

En primer lugar tenemos el historicismo orteguiano que sirve a Zea para afrontar, por medio del circunstancialismo y perspectivismo que conlleva esta corriente filosófica, los diferentes problemas que se le irán presentando en su quehacer intelectual. En sus años de estudiante, Zea lleva a cabo una serie de estudios filosóficos sobre la filosofía clásica, la medieval, Vico, Croce, y Scheler, e incluso toma algunos de sus conceptos básicos, pero ya desde una perspectiva historicista y, en realidad, buscando las raíces filosóficas de Ortega. Es decir, que los mismos comentarios críticos que hace Zea a estos filósofos se harán desde la perspectiva historicista, como se ve en sus conclusiones a su estudio sobre Scheler:

Ha convertido (Scheler T.M.) al hombre contingente en un hombre eterno, en un hombre que siempre se está haciendo y realizando; pero no logra su propósito, pues lo que salva -el hombre plenario- no es hombre que vive y muere -el único nombre que importa salvar- sino un hombre ideal.

El hombre al que se trata de salvar se convierte en instrumento de este hombre ideal, y tiene que ser a-

sí, pues el hombre real es tiempo, historia, contingencia, querer salvarle de esto, es querer otra cosa que un nombre. En Scheler, como en toda filosofía, se da la tragedia de querer salvar lo contingente en lo absoluto, sacrificando la contingencia misma. (3)

Y no solamente sus apreciaciones críticas van desde el ángulo del historicismo, sino que hasta la selección de sus temas investigados en esta época, llevan este enfoque.

Pero ¿por qué Zea afronta estas cuestiones con el historicismo de Ortega?, ¿qué tiene esta corriente que satisface a Zea, en su interés filosófico de desarrollar una filosofía americana?

En primer lugar la filosofía de Ortega, proporciona tanto la urgencia como la justificación para la aventura intelectual del filosofar propio, como lo dice en sus Meditaciones del Quijote. (4)

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo... Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama, tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada.

3/ L. Zea, "La Historia en la Filosofía de Scheler", en Ensayos sobre Filosofía de la Historia. p. 161. Citado por T. Medin, Op. cit. p. 16.

4/ José Ortega y Gasset, Obras completas, tomo I. p. 509. Citado por T. Medin, Op. cit. p. 16.

Hay también un logos en el Manzanares... Pero no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar a él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan en entrar a la cocina donde se encuentra, grita Heráclito: ¡ Entrad, entrad! También aquí hay dioses. (5)

Ortega concentra aquí su circunstancialismo, reivindicando la circunstancia particular específica e histórica, frente a las abstracciones universales, dando así la importancia debida a cada una de las aportaciones que cualquier filósofo pueda hacer, siempre y cuando participe del "nervio divino" como lo llama Ortega.

Por otra parte, la justificación epistemológica surge del perspectivismo del Ortega de El tema de nuestro tiempo:

Cada vida es un punto de vista sobre el universo.

En rigor lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo-persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí como ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital. Sin el desarrollo, el cambio, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituye la vida, el uni-

verso, la omnímoda verdad, quedaría ignorado. El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no concidiría con ese su aspecto absoluto, y por lo tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde "lugar ninguno". (6).

De aquí se desprende la convicción de Zea, con la que afirma que una filosofía americana no solo es vá lida sino además es necesaria como aportación para el logro de la verdad, sin miedo de caer en el provincialismo.

Por otra parte, el mismo Ortega da la pauta a Zea para abocarse al estudio de su circunstancia, ya que Ortega vislumbra la necesidad de analizar las creencias en las que se está y no solamente las ideas que se tienen:

...El hombre tiene que estar siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida depende primordialmente de las creencias en que esté y que los cambios más decisivos en la humanidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias. El diagnóstico de una existencia humana -de un hombre, de una época, de un pueblo- tiene que comenzar filiendo el repertorio de sus convicciones. (7).

Por lo tanto, es imprescindible para Zea el estudio de las creencias en Latinoamérica, para entender sus circunstancias y así poder lograr la autenticidad evitando las "malas copias" del extranjero.

B) CONCEPTO DE IDEOLOGIA DE KARL MANNHEIM

Otro aspecto importante de su instrumental filosófico, es el concepto de ideología de Karl Mannheim, que lo conduce al estudio de las ideas como ideologías, a la que Zea dedicará sus primeros y fructíferos estudios en El positivismo en México, en sus dos partes (8) y en Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. (9).

Zea tomó en cuenta el instrumental de Mannheim y hasta le dedicó un pequeño ensayo a Ideología y utopía.

7/ Idem, Vol. VI, p. 13. p. 18.

8/ L. Zea, El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia. F.C.E., México, 1968. Originalmente es te libro fue publicado en dos volúmenes; el primero en 1943 bajo el título de El positivismo en México y el segundo en 1944: Apogeo y decadencia del positivismo en México.

Zea señala que Mannheim demostró, que "cada idea enmascara los diversos intereses de clase, apetitos de poder, etc., que se justifican en las teorías que mantienen". Y en El positivismo en México, Zea escribe que Mannheim "sostiene la tesis, a la que me adhiero, de que toda ideología es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que le son propios por medio de una doctrina o teoría." (10) Así pues, Zea maneja desde el principio esta concepción de la Ideología de Mannheim.

Pero no sólo en eso se adhiere Zea a Mannheim, sino también en lo que se refiere al papel que le corresponde al filósofo en la historia:

Cada filósofo de la historia ha sido el portavoz de los intereses de su época y de su grupo social, y ha hecho síntesis históricas de acuerdo con tales intereses, (escribe Zea) se han hecho síntesis de carácter absoluto, supratemporales, con pretención de validez en cualquier tiempo y en cualquier lugar. La tesis de un San Agustín, un Hegel, un Marx o un Spengler, no son otra cosa —a pesar de sus pretensiones— que expresión de los intereses de la época o sociedad a que pertenecen. Mannheim, consciente de esta

9/ L. Zea, Dos etapas del pensamiento hispanoamericano. Del romanticismo al positivismo. México, El Colegio de México, 1949.

10/ L. Zea, El positivismo en México. p. 40.

verdad y también de la necesidad de las síntesis históricas, propone que estas síntesis se hagan desde el punto de vista circunstancial y sin pretensión de validez absoluta... La historia como irrepetible no puede ser maestra de la vida, no puede enseñar, pero si influye en nuestro presente, de aquí que sea menester enfocarla en su totalidad. La sección de esta totalidad estará hecha desde el punto de vista de los intereses del autor de la síntesis; el filósofo de la historia no podrá ver otra cosa que lo que sea conforme a los intereses que le guíen a la síntesis, a los intereses del grupo social del cual es expresión... (11)

C) VISION HISTORIOGRAFICA DE MAX SCHELER

Y por último, entrando en este aspecto relacionado a la concepción de la labor historiográfica e historiosófica, Zea profundizará sus reflexiones fundamentándolas en los estudios de Max Scheler. En el año 1941, se ocupó en un breve ensayo del concepto de la historia en la filosofía de Scheler y es importante que tomemos en cuenta los aspectos que consideró, como fundamentales y que después asimilaría en su concepción propia.

11/ L. Zea, La filosofía de la historia en Karl Mannheim. México. Según el manuscrito; ya que no se logró localizar la publicación en que apareció. Citado por Tzvi Medin. Op. cit. p. 19.

Scheler escribe lo siguiente:

El cono del interés que ilumina una parte del pasado, semejante al cono luminoso de un faro, es siempre obra del presente histórico, en primer lugar de los problemas futuros que se ciernen ante el espíritu y la voluntad, esa voluntad de nuevas síntesis de cultura. (12)

Zea cita esta nota en el estudio sobre Scheler, en el sentido de que todo hombre se encuentra inmerso en una cultura dada, cultura que es una realidad, fruto de los ideales y las realidades de otros hombres, pero que al ser afrontados por el hombre hacen que este reaccione, postulando nuevas ideas y proyectos por realizar.

Y encontramos aquí, una de las principales posturas que Zea sostendrá desde un principio: El foco del presente que ilumina el pasado en función de la formación del futuro.

Y es también aquí donde Zea toma la doble valorización de Scheler en relación al pasado, para apoyarse, en sus posteriores juicios, sobre el pensamiento latinoamericano:

12/ L. Zea, "La historia en la filosofía de Scheler", en Ensayos sobre filosofía en la historia. p. 157. Cita do por Tzvi Medin, Op. cit. p. 19

Lo que importa aquí, escribe Zea en el mencionado en sayo, es ver como el pasado presenta los dos aspectos señalados en toda realidad, el de obstáculo y apoyo. Por un llado abre, y por otro cierra las exclu sas de la corriente del espíritu... Es menester una fuerza, una realidad que pueda oponerse a la reali dad oprimente. Esta fuerza sólo puede ser ofrecida por la realidad misma, otra parte de ésta, otro aspecto histórico; de aquí que todo renacimiento se a poye en otro aspecto del pasado, que del pasado to me sus modelos, instrumentos, para oponerse a la rea lidad que lo circunda. (13).

Sin duda estos conceptos nos ayudan a entender el porque Zea se siente motivado a apoyarse en Scheler para buscar los puntos de apoyo en el pasado, y no inven tarlos, esclareciendo la función del historiador como verdadero investigador serio y minucioso.

Así pues, con el historicismo de Ortega, el con cepto de ideología de Mannheim y con la visión de la la bor historiográfica de Scheler, Zea se lanza a sus pri meras investigaciones , en el campo de la historia de las ideas en Latinoamérica.

D) CONCEPCION HEGELIANA DE LA HISTORIA.

La filosofía de la historia de Zea, es de marca da tendencia hegeliana, es decir que Hegel para Zea es un marco de referencia constante en su concepción del desarrollo histórico.

Para Hegel, la historia ha sido un constante desarrollo del Espíritu que llega a su culminación en el hombre europeo. Un desarrollo del Espíritu que tiende a la libertad. "Los orientales (dice Hegel) solo han sabido que uno es libre, y el mundo griego y el romano que algunos son libres y nosotros que todos son libres, que el hombre es libre como hombre". (14)

Podemos decir que Zea toma de Hegel el interés por la toma de conciencia en el hombre ya que para Hegel solo a través de la toma de conciencia, se logra la libertad. "Nosotros, (ha dicho Hegel) a diferencia de los orientales, los griegos y romanos, somos los que tenemos conciencia de que el hombre, por ser hombre, es libre." (15)

Zea critica de Hegel, su posición ante los pueblos no occidentales, que son incivilizados o que ni siquiera se les puede llamar pueblos como es el caso de Africa y América, ya que para Hegel, en Africa el espri

14/ G.W.F. Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p.41. Citado por L. Zea, Filosofía de la historia americana, México, F.C.E., 1978. pp. 59-60.

15/ L. Zea, Op. cit. p. 61.

tu se encuentra aún en estado natural por lo que mientras los africanos no lo dominen y lo pongan a su servicio, no podran actuar en la historia. Y América queda también al margen de la historia, como algo que puede llegar a ser, pero que todavía no es, es decir, es el país del porvenir, y como el filósofo no es profeta, no tiene porque ocuparse de ella.

Zea lo que pretende en su filosofía de la historia es hacer notar que ese desarrollo del Espíritu hegeliano tiene que continuar en América, y ella tiene que empezar a expresarse y a aportar. Para Zea, el Espíritu no ha detenido su marcha en Europa, sino que Europa cumplió su cometido como nación, y después de la segunda guerra mundial, se ha dado lo que Scheler llama el "derrocamiento de los valores" y el europeo a cortado su árbol cultural y lo ha echado al fuego por inútil, y es la hora en que América debe empezar a valerse por sí misma. Tema que desarrolla ampliamente en América como conciencia. (1953)

Por otra parte, Hegel considera que la importancia de América se notará en el futuro en la lucha dialéctica entre América del Norte y América del Sur.

América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. (16)

Por lo tanto América debe tomar conciencia de sí misma y autorrealizarse. Dicho tema de la lucha entre las dos Américas, Zea lo trata ampliamente en Dialéctica de la conciencia americana. (1976)

En fin, Hegel para Zea también aporta un amplio y riguroso instrumental de reflexión.

E) EL MARXISMO EN LA INTERPRETACION FILOSOFICA DE ZEA.

Es a partir de La filosofía americana como filosofía sin más, publicado en 1969, que Zea utiliza conceptos filosóficos que no se habían hecho presentes en sus investigaciones anteriores. "Resalta su relación al marxismo y fundamentalmente al concepto de enajenación tomado del mismo". (17) Zea considera que Carlos Marx, ofrece en nuestros días, no solo a occidentales sino también a latinoamericanos, "un rico instrumental de conocimiento

16/ Citado por L. Zea. Op. cit. p. 63.

17/ T. Medin, Op. cit. p. 95

e interpretación de la realidad cuya definición buscan los unos y los otros." (18) Utiliza fundamentalmente los conceptos de alienación y desalienación, o en ocasiones lo denomina enajenamiento y desenajenamiento. Enajenamiento del que hay que liberarse, tomando conciencia de que el trabajo debe beneficiar directamente al que lo realiza. "Conciencia de que esta actividad (trabajo) sirve, no a una abstracción sino a él mismo (el hombre) permitiéndole su liberación. La liberación de que carece cuando realiza un trabajo extraño a sí mismo, cuando tiene que trabajar para sobrevivir y no morir de hambre." (19)

Zea maneja también el concepto marxista de solidaridad como contrapartida de la dependencia, de los pueblos pobres con respecto de los pueblos ricos. Concepto que desarrolla principalmente en su obra Latinoamerica, tercer mundo, publicada en 1977. Zea propugna en esta obra por una "solidaridad que unifique planetariamente a la fuente de todo poder". "Poder que está, realmente, en los hombres y pueblos que lo hacen posible con su acción. Tomar conciencia de esto será el primer gran paso hacia la plena liberación, hacia la descolonización del mundo, nuestro mundo." (20)

18/ L. Zea, Latinoamerica, tercer mundo. México, Extemporaneos, 1977, p. 41.

19/ L. Zea, Filosoffa de la historia..., p. 67.

20/ L. Zea, Latinoamerica..., p. 101.

Pero cabe aclarar también que a Zea en realidad los conceptos marxistas vienen simplemente a permitirle expresar por nuevos medios, realidades y procesos que él ya había detectado por su propia vía en sus investigaciones anteriores. Puesto que, él ya había analizado ampliamente el proceso de la conversión de determinados seres (la burguesía occidental) en humanidad por excelencia y la de otros (los pueblos colonizados) en pueblos marginales, en obras anteriores a 1969, y no precisamente en términos marxistas.

¿Y qué implica esto sino precisamente ese proceso de reificación en la que determinadas relaciones históricas son consideradas como relaciones ontológicas, en tanto el enajenamiento se manifiesta en la falsa conciencia y en la situación objetiva que lleva a unos a considerarse el hombre y a otros a aspirar meramente a serlo, enajenados de su propia humanidad?.

(21)

Es decir que Zea con el marxismo solo encuentra nuevos conceptos para expresar su pensamiento original.

F) EL EXISTENCIALISMO: LEOPOLDO ZEA Y EL
GRUPO HIPERION.

De acuerdo al pensamiento de Zea expuesto en Conciencia y posibilidad del mexicano, (22) el existencialismo reforza al historicismo en su crítica a la pretensión del europeo como donador de toda posible humanidad.

Del mismo modo, el existencialismo ofrece a Zea "un instrumental de comprensión para mejor apresar lo humano del hombre que se encuentra inserto en la circunstancia mexicana." (23) Es así que hacia 1948, Zea forma y se pone al frente del Grupo Hiperión, que incluye a Ricardo Guerra, Joaquín McGregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nervárez, Emilio Uranga, Fausto Vega y Luis Villoro. Hiperión de acuerdo al mito griego, en que este es el hijo de la tierra y el cielo, lo concreto y lo universal. Por esto dice Luis Villoro, "anima al Grupo Hiperión un proyecto conciente de autoconocimiento que nos proporciona las bases para una posterior transformación propia" (24).

Aclara también Zea, que aborda el estudio del existencialismo no por ser dócil a la moda. Sino más bien

22/ L. Zea, Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano. 3a. ed. México, Porrúa, 1982.

23/ Idem. p. 41.

24/ Luis Villoro, "Génesis y proyecto del existencialismo en México". Revista de Filosofía y Letras, No. 36 Oct.-Dic., 1949, México. Citado por L. Z., Op. cit. p. 42.

por la posibilidad de utilizar en un futuro, sus utilajes o repertorios conceptuales para dar una descripción del mexicano. Ya que el existencialismo da base a una descripción sistemática de la existencia humana, pero no en abstracto, sino de una existencia humana situada. Esto sin renunciar a la universalidad de la filosofía y de lo humano.

Además, siendo que el existencialismo, en contraposición a las anteriores concepciones filosóficas, antepone la existencia a la esencia humanas, otorga a la filosofía mexicana el dinamismo suficiente para abordar el problema del ser del hombre sin prejuicios.

Por otra parte el existencialismo, no es para Zea solamente un instrumental, sino es también una expresión filosófica de la crisis de la pretensión de universalidad de la cultura europea, como expresión de la situación de crisis del hombre europeo, en su soledad y en su desesperación.

Una soledad (escribe Zea) originada en el fatuo afán de sentirse como el hombre sin más. La soledad del que ha cerrado sus ojos al mundo que le rodea para ex-tasiarse ante sí mismo como un nuevo Narciso. Una so

ledad que solo puede ser rota reconociendo la humani-
dad de otros hombres, de otros pueblos, convirtiendo
se en contemporáneos de todos los hombres. (25)

Esta crisis europea da legitimidad y urgencia
al intento de volverse sobre la realidad propia y elevar
de la misma la conceptualización racional de una reali-
dad a transformar.

Y es también a partir del existencialismo, de
donde podemos hablar de una antropología filosófica que
surge del filosofar mexicano. Ya que decir algo del me-
xicano, es también decirlo del hombre. "Lo mexicano no
es otra cosa que una forma concreta de lo humano y, por
lo mismo, válida para cualquier hombre que se encuentre
en semejante situación." (26)

El existencialismo, denota al hombre como ser
accidental, y "nuestra accidentalidad subraya aquello de
auténticamente humano que hay en otro hombre, aquello de
frágil y quebradizo que lo caracteriza." (27)

25/ L. Zea, Op. cit. p. 40

26/ Francisco Miró Quesada, Despertar y proyecto del fi-
losofar latinoamericano. México, F.C.E., 1974. p. 222.

27/ Idem. p. 231.

III- SUS PRINCIPALES PREOCUPACIONES.

Dentro de la obra filosófica de Leopoldo Zea, no encontramos como preocupación evidente una antropología filosófica, ya que como lo dice Francisco Lizcano (1), la obra de Leopoldo Zea es propiamente una filosofía de la historia. Y en un enfoque más analítico, podemos decir que las principales preocupaciones de Zea han sido en el transcurrir de su quehacer: El positivismo en México y los fundamentos de una filosofía americana. De las cuales se hace una breve exposición y comentarios.

A) EL POSITIVISMO EN MEXICO.

En primer lugar encontramos a Zea preocupado por la influencia del positivismo en México, como una ideología que encubre los intereses de la burguesía porfirista y que justifica la explotación en esa época. En su obra El positivismo en México (2), nos habla del discurso pronunciado el 16 de septiembre de 1867, en la ciudad de Guanajuato, que vendrá a ser el inicio de una nueva y extraordinaria etapa del pensamiento y filosofía mexicanos. El autor de este discurso llamado "Oración Cívica" es el Dr. Gabino Barrera, quien, en dicho discurso

1/ Cfr. Francisco Lizcano, Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986.

2/ L. Zea, El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia. 3a. reimpresión, México, FCE, 1981.

so, hace una interpretación de la historia de México, siguiendo los lineamientos del positivismo de Augusto Comte, ya que Barreda había conocido al filósofo francés siguiendo un curso del mismo sobre la historia general de la humanidad en 1849 en París.

Aunado a este esquema positivista de Barreda, se da el triunfo del movimiento de Reforma y de las ideas liberales en México, con la expulsión del ejército francés y el fusilamiento en el Cerro de las Campanas del Emperador austriaco, Maximiliano.

Un nuevo orden toma el lugar del viejo orden colonial, defendido por el conservadurismo mexicano en decadencia.

Barreda habla de esa historia y de las fuerzas que han triunfado que dan lugar a un nuevo orden, el orden positivo. La metafísica de la libertad que triunfa sobre el espíritu teológico implantado por la Colonia. Este triunfo del liberalismo mexicano no es más que una parte de la lucha que se desarrolla en toda la historia de la humanidad, entre el espíritu negativo y el espíritu positivo.

Las fuerzas que impiden el progreso en México han tenido que recurrir al exterior para frenarse pro-

greso.

Es por eso que, para Barreda, la batalla del 5 de mayo de 1862 y el triunfo mexicano no son sino la expresión de esa gran lucha que se lleva a cabo en la humanidad entre el progreso y el retroceso:

Los soldados de la República en Puebla (dice Barreda) salvaron, como los de Grecia en Salamina, el porvenir del mundo al salvar el principio republicano que es la enseñanza moderna de la humanidad. (3)

Barreda explica en este discurso cómo se delimitan las fuerzas que, al disputarse el futuro de México, se disputan el futuro de la humanidad. Por un lado están el clero y la milicia, que son los intereses heredados de la Colonia y que representan las fuerzas negativas, lo que llama Comte el estadio teológico. Por el otro, están los grupos sociales que enarbolan la ideología liberal y que quieren establecer un nuevo orden social, plítico y económico. La etapa correspondiente a estas luchas es el estadio metafísico, etapa combativa necesaria para desplazar las fuerzas que se oponen al progreso.

Se había logrado el triunfo y ahora había que poner los cimientos ideológicos para el nuevo orden:

3/ L. Zea, "El positivismo." En Estudios de historia de la filosofía en México, México, UNAM, 1980. p.228.

Que en lo sucesivo (dice Barreda) una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de exposición y de discusión, dando espacio a todas las ideas y campo a todas las inspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes y haga necesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea meramente espiritual. Que el orden material conservado a todo trance por los gobernantes y respetado por los gobernados, sea grante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y de la civilización. (4)

Así pues, la etapa de las revoluciones había terminado y ahora había que lograr un orden que garantizara el progreso, y este orden será el orden material.

Este orden material será el fin supremo del gobierno, que terminará poniendo la libertad individual al servicio del primero.

Pero antes de llegar a esta etapa, el positivismo sostendrá abiertamente, el postulado del liberalismo mexicano con respecto a la libertad de conciencia. Gabino Barreda hace incapié, en su Oración Cívica de este postulado. Y dice que su realización dependerá de lo que llama, la "emancipación de la conciencia", es decir

4/ Idem. p. 229.

liberar la conciencia de los mexicanos de su servidumbre mental al colonialismo. O sea que la meta más próxima a lograr sería la emancipación mental, por medio de una educación adecuada que liberará a los mexicanos de las viejas servidumbres coloniales.

Como vemos, ya desde este momento se empieza a notar esa preocupación de Zea por la emancipación mental no solo de México, sino de toda Latinoamérica. Aunque en este caso lo vea como una de las proposiciones de Barreda para implantar el positivismo en México. En escritos posteriores hará notar a dicha emancipación no solo como un fenómeno que se puede dar, sino como una necesidad urgente.

Continuando con el análisis de la implantación del positivismo en México como preocupación de Zea, vemos lo que nos dice en cuanto a la libertad positivista. Es decir, suponemos que con esa "emancipación de conciencia" se pretendía el logro de determinada libertad. ¿A qué tipo de libertad se refiere Barreda? ¿Es una libertad objetiva o simplemente una ideología que encubre determinados intereses?.

Pues bien, ese mismo año de 1867 el 2 de diciembre, el Presidente de la República triunfante, Benito

Juárez, publicaba la ley que orientaba y reglamentaba la educación pública en México, desde la primaria hasta la profesional, incluyendo lo que llamaría posteriormente educación preparatoria. E invita a colaborar en esta reforma educativa a Barreda, es decir se seguirían los lineamientos de la filosofía comtiana.

Se argumentan múltiples razones para esta decisión del presidente Juárez, entre otras, la amistad de un amigo de Barreda, el Dr. Pedro González Elizalde que fue el mismo que llevó a Barreda al curso de Comte en París. Se dice también que fue la noticia del discurso de Barreda en Guanajuato lo que atrajo la atención del Presidente. Pero lo cierto es que vio en Gabino Barreda al hombre capaz de sacar al pueblo mexicano de la anarquía educativa en que había caído después de su emancipación de la Colonia.

Insistimos que el liberalismo representaba la necesaria etapa metafísica de que habla Comte, para destruir el antiguo orden teológico y así dar paso al positivismo.

Ya en la Oración Cívica, Barreda altera la divisa comtiana de "Amor, orden y progreso" por la de "Libertad, orden y progreso".

El liberalismo había triunfado, pero ahora se encaminaba a la tarea constructiva, para lograr un orden que avalara el progreso deseado. Y aquí es donde encontramos las primeras discrepancias entre el liberalismo y el positivismo, ya que el primero verá a la libertad como "dejar hacer" y para el segundo este "dejar hacer" resulta contrario al orden liberal, de aquí la libertad no puede ser un simple dejar hacer:

Representase comunmente la libertad (dice Barreda) como una facultad de hacer o querer cualquier cosa sin sujeción a la ley o a fuerza alguna que la dirija; si semejante libertad pudiera haber, ella sería tan inmoral como absurda, porque haría imposible toda disciplina y por consiguiente todo orden.

(5)

O sea que según Barreda, la verdadera libertad en todos los aspectos del hombre consiste en someterse con toda plenitud a las leyes que los determinan.

Es decir, que en este sentido algo es libre cuando sigue su curso natural libremente, sin obstáculos, y este curso natural está expresado en la ley o leyes que lo determinan.

Barreda pone el ejemplo de que cuando decimos

que un cuerpo cae libremente, se está hablando de un cuerpo que siguiendo las leyes de la gravedad cae hacia el centro de la tierra con una velocidad proporcionada al tiempo que tarda en caer.

Y esto transportado al orden moral es de la misma manera, ya que al hombre toca tomar libremente el camino que no obstaculice la realización de sus metas morales.

Y es aquí donde entra la sociedad y su expresión máxima el Estado, ya que es éste el que, por medio de la educación fortalece los impulsos que siguen la ley moral y sólo así se logra el libre desarrollo de los impulsos altruistas. O sea que el individuo no es libre de hacer lo que quiera, porque esto nos llevaría al caos y a la anarquía, sino que el hombre es libre de hacer lo que le corresponde hacer, dentro del engranaje social, siempre en aras del progreso.

De ahí que el Estado tenga que intervenir en la educación del individuo, para formar una moral altruista.

Es decir que los mexicanos pueden ser liberales o conservadores, católicos o jacobinos, no importa, pero sí deben ser buenos ciudadanos. Es decir ^{que} ~~se~~ sobrepon

gan a sus metas individuales las metas de la sociedad a la que pertenecen. O sea que el individuo puede pensar lo que quiera, pero no estorbar al desarrollo de los otros en el logro del progreso en todos los sentidos.

En trabajos posteriores, Zea no se preocupará tanto de que el latinoamericano piense lo que quiera, sino antes que nada, de saber que es lo que piensa el latinoamericano, e implícitamente se preocupa por saber qué es el latinoamericano y cómo puede lograr su verdadera autenticidad. Pero por eso es importante ir desmascarando, poco a poco, las diferentes ideologías que han sobresalido en nuestro continente, en una búsqueda constante de las raíces propias del latinoamericano, de ahí su profundo interés por el positivismo en México.

Adentrándonos un poco más en este estudio de Zea, es importante que veamos cuál fue la teoría del orden de Gabino Barreda, ya que surge la pregunta de ¿hasta dónde puede llegar el Estado en su intervención al servicio de la sociedad?.

Este orden no irá más allá del que proteja el libre desarrollo material de los más aptos en la sociedad mexicana. Es decir que el socialismo que parece predicarse no va más allá del libre desarrollo material, de

la clase que va surgiendo como más apta desde los inicios del liberalismo: "La burguesía mexicana" como la llama Justo Sierra.

Es aquí donde se frena ya la intervención del Estado en la organización de la propiedad privada. El Estado sólo educará a los individuos para que ellos mismos, en conciencia, se ocupen del desarrollo social en todos sus aspectos:

El Estado solo podrá hacer ver...

... A los ricos que si bien están autorizados moralmente a tomar de ese mismo capital, que el estado social les ha permitido aumentar y conservar, todo aquello que se precisó para sus necesidades reales y también para mantener su rango y dignidad, el excedente tienen que cultivarlo y utilizarlo, so pena de responsabilidad moral, como una fuerza pública que la sociedad a puesto en sus manos para el bien del progreso común. (6)

Es decir, no se trata de reglamentar la riqueza, sino solamente de "humanizar a los ricos". Según Barreda, la riqueza es un instrumento del desarrollo social y ésta debe estar en manos de quienes conocen las leyes de ese desarrollo, por lo tanto hay que dejarla donde está.

O sea que la riqueza como apoyo al progreso debe ser de fendida por el Estado.

Por lo que se refiere a los abusos que puedan cometer los poseedores de la riqueza, lo más que se pue de hacer es apelar a su responsabilidad moral.

Entendemos, por lo tanto, que en la concepción de Barreda el Estado no tiene misión trascendental como se pretendía en la etapa teológica de la sociedad; ni tampoco una misión económica como lo pretendía el socia lismo, repartiendo y organizando la riqueza. Sino que el Estado se concretará a velar por el libre desarrollo de los individuos, dejándolos actuar y buscar la mejor manera de sobrevivir y de realizarse como personas. Por ende, el Estado no debe preocuparse porque haya hombres más o menos ricos, sino hombres respetuosos del libre desarrollo de los otros.

En este libre juego de intereses, alcanzamos a ver a Darwin con su selección natural, en la que sólo prevalecerán los mejor dotados.

Pero lo más interesante es que también vemos detrás de esta supuesta neutralidad del Estado, las ba ses de la futura "burguesía mexicana" que buscaba ya un orden que resguardara sus intereses, y la protegiera

de la gran masa proletaria.

Vemos como en este aspecto de la teoría del orden positivista, Zea empieza ya a desenmascarar los verdaderos intereses del positivismo que se escudaron en el lema: "Libertad, orden y progreso" que, a fin de cuentas, se convirtieron en bandera de explotación e injusticia, no porque estos tres conceptos en sí sean negativos, si no porque fueron aplicados de manera unilateral por los liberales que habían logrado el poder y es aquí donde Zea encuentra una de las comprobaciones de la Teoría de Mannheim sobre la ideología, que apuntamos anteriormente.

Ahondando más en este análisis, Zea estudia también a la generación positivista, iniciada por Gabino Barreda. Se da cuenta de que los frutos de la educación positivista encaminada al orden político, empiezan a verse en 1878, recién llegado al poder el general Porfirio Díaz, después de derrocar al sucesor de Benito Juárez, el presidente Sebastián Lerdo de Tejada, ya que surge en la capital un nuevo grupo político dirigido por los discípulos de Barreda, que editan el periódico La Libertad, que tiene como lema, el ideal comtiano de "Orden y progreso".

Y empiezan a agitar al pueblo con un nuevo concepto de orden, que en nada se asemeja al orden colonial que ha sido roto por el triunfo liberal.

Este nuevo grupo se llama a sí mismo conservador, pero conservador-liberal. Y afirma que su meta es la libertad, pero sus métodos para alcanzarla son conservadores, ya que tratan de alcanzar la libertad, conservando un orden que evite la anarquía que azotó al país durante medio siglo.

Sostienen sus integrantes que esta libertad se alcanza de la manera que propone Barreda, por el camino del libre desarrollo natural. A este libre desarrollo le llaman evolución y no revolución.

"Esto es el cambio (afirma Zea) de acuerdo con leyes, dentro de un determinado orden." (7).

Esta es la libertad que no habían entendido los liberales mexicanos, ya que habían querido dar libertades al pueblo, para los cuales no estaba aún educado, ni sabía las implicaciones que trae consigo la libertad, convirtiendo a ésta en una utopía inalcanzable y poco práctica.

Debemos también tomar en cuenta que en este tiempo fungía como ley de los liberales la Constitución de

1857, formulada por gente como Francisco Zarco, Ignacio Ramírez, Melchor Ocampo, Valentín Gómez Farías y Santos Degollado, entre otros.

Aquí, bajo la presidencia de Valentín Gómez Farías, se organiza al país en República representativa, democrática y federal. En dicha Constitución, se hace la declaración de los derechos del hombre, reconociendo las garantías de libertad, igualdad, propiedad y seguridad, así como la soberanía popular. También se divide el poder en ejecutivo, legislativo y judicial y se incluyen las leyes sobre abolición de fueros, desamortización de bienes de corporaciones civiles y eclesiásticas y la libertad de enseñanza.

Esta Constitución es criticada por la generación positivista, como uno de los obstáculos para poner fin a la anarquía.

Y dice Justo Sierra, director del periódico La Libertad:

Nuestra ley fundamental hecha por hombres de raza latina, que creen que una cosa es cierta y realizable desde el punto de vista en que es lógica; que tiende a humanizar bruscamente y por la violencia cualquier ideal; que pasan en un día del dominio de lo absolu-

to al de lo relativo, sin transiciones, sin matices y queriendo obligar a los pueblos a practicar lo que sólo resulta verdad en las regiones de la razón pura; estos hombres, quizás nosotros somos de ellos, que confunden el cielo con la tierra, nos hicieron un código de alianza elevado y noble, pero en el que todo tiende a la diferenciación, a la autonomía individual llevada a su máximo, es decir, al grado en que parece cesar la acción de los deberes sociales y todo se convierte en derechos individuales. (8)

Según Justo Sierra y la nueva generación había que seguir, ya no a Comte, sino a Darwin y a Spencer en la lucha por la vida y dejar ya la utopía y la era militar para pasar a la era del orden, industrial y de trabajo.

Por lo tanto era menester limitar las libertades cuyo utopismo era evidente. Era necesario llevar confianza al país, único camino para que iniciara su etapa de regeneración.

Como decía Francisco G. Cosmes, redactor de La Libertad:

¡Derechos! la sociedad los reclama ya: lo que quiere es pan. En lugar de esas constituciones llenas de i-

8/ Idem. p. 237.

deas sublimes que ni un solo instante hemos visto realizadas en la práctica... prefiere la paz a cuyo abrigo poder trabajar tranquilo, alguna seguridad en sus intereses, y saber que las autoridades, en vez de lanzarse a la caza, al vuelo del ideal, ahorcan a los plagiarios, a los ladrones y a los revolucionarios. ¡Menos derechos y menos libertades, a cambio de mayor orden y paz! ¡No más utopías!... Quiero orden y paz aún cuando sea a costa de todos los derechos que tan caro me cuestan. Es más (sigue diciendo), no está distante el día en que la nación diga: Quiero orden y paz aún a costa de mi independencia. (9)

Y más adelante dice Cosmes:

Ya hemos realizado infinidad de derechos que no producen más que miseria y malestar a la sociedad. Ahora vamos a ensayar un poco de tiranía honrada, haber qué efecto produce. (10)

Y es claro que con esta "tiranía honrada" se refiere a la del general Porfirio Díaz.

Vemos pues como los miembros de esta nueva generación de positivistas quieren ya de nuevo un orden, que los lleve por caminos claros, sin anarquía.

Y aunque pierdan sus derechos quieren una orga-

9/ Idem. p. 238.

10/ Ibidem.

nización, quieren una libertad, pero encaminada a un fin, aunque éste los lleve a la dictadura.

Con todo esto, Zea se dá cuenta de que más que buscar la libertad, esta nueva generación de positivistas busca la justificación de la futura burguesía mexicana, ya que se busca una libertad de enriquecimiento, sin más límites que la capacidad de cada individuo.

Y el mejor modelo para fortalecer esta burguesía era el que ofrecían los países anglosajones.

Es así, que pronto esta nueva generación encuentra su justificación en los positivistas ingleses, John Stuart Mill y Herbert Spencer, especialmente en el último y en el evolucionismo de Charles Darwin.

Spencer se enfrenta al estado coercitivo y Mill defiende la libertad individual. En ambos, el Estado era lo que anhelaba Mora: "Un instrumento de protección de todos y cada uno de los individuos que componen la sociedad." (11)

Además, el progreso spenceriano permitiría en un futuro la libertad anhelada, por lo que el pueblo había luchado en varias ocasiones.

Por lo tanto, los jóvenes positivistas ahora se abocan a fundamentarse en Spencer, con su teoría de la

11/ Idem. p. 239.

evolución, donde se compara a la sociedad con un organismo vivo, que al igual que éste, por un proceso de integración y diferenciación pasa de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo indefinido a lo definido. Es decir pasamos de la homogeneidad social a la diferenciación individual y del orden pleno a la libertad plena.

Pero la dificultad que se encuentra en la sociedad mexicana, apoyándose en los Principios de sociología de Spencer, es que no se ha alcanzado el alto grado de progreso que es necesario para lograr la plena libertad, por lo tanto no funciona una Constitución como la de 1857, que es para una sociedad más avanzada, como Estados Unidos, dado el alto grado de progreso que habían alcanzado.

Pero este progreso no se logrará, según los nuevos positivistas, por la violencia, sino con orden y trabajo. Por evolución y no por revolución.

Es por esto que ahora si se busca un estado fuerte, capaz de imponer el orden necesario. Ahora resulta natural, dice Justo Sierra, el "pedir para un pueblo que ... está en pésimas condiciones de vida, la vigorización de un centro que sirva para aumentar la fuerza de cohesión." Pues, "de lo contrario, la incoherencia se pronunciará cada día más y el organismo no se integrará y

esta sociedad será un aborto." Y mientras México va destruyéndose, "junto a nosotros vive un maravilloso animal colectivo, para cuyo enorme intestino no hay alimento suficiente, armado para deborarnos."

Y es desde aquí donde empezamos a ver la preocupación de Zea por no dejarnos absorber por el coloso del norte, que en aras de la defensa de la libertad, puede en determinado momento absorbernos y convertirnos en una colonia.

Después de esto surgen las siguientes cuestiones: ¿cómo influye el positivismo en el porfiriato? ¿es acaso el porfiriato el Estado ideal por el que abogaba el positivismo?.

Y para responder estas preguntas, Zea continúa analizando la sucesión de hechos que van clarificando éstas interrogantes.

Sólo un Estado fuerte podrá lograr el orden social. Y, como dice Justo Sierra, el día en que un grupo o partido logre mantenerse organizado, ese día la evolución continuará su marcha. Así pues, todo el poder político y con él la libertad de los mexicanos, será cedida a un solo hombre, al general Porfirio Díaz.

Para que el Presidente (dice Sierra) pudiera llevar a cabo la gran tarea que se imponía, necesitaba una máxima suma de autoridad entre las manos, no sólo de autoridad legal, sino de autoridad política que le permitiera asumir la dirección efectiva de los cuerpos políticos: cámaras legisladoras y gobiernos de los estados; de autoridad social, constituyéndose en supremo juez de paz de la sociedad mexicana con el a sentimiento general..., y de autoridad moral.(12)

Es decir, Sierra vuelve a insistir en la necesidad de una tiranía honrada mediante la cual los mexicanos debían aprender el significado de la libertad.

Así pues, el 26 de noviembre de 1876, el general Porfirio Díaz, que se había levantado en armas contra el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada al grito de "no reelección", se convierte en presidente interino después de triunfar con sus tropas. El 5 de diciembre del mismo año, cede el poder al general Méndez; pero le vuelve a tomar con carácter provicional el 16 de febrero de 1877. El 25 de septiembre de 1880, con su aprobación, es elegido el general Manuel González; pero en 1884 vuelve definitivamente a la presidencia, en donde

12/ Justo Sierra, Evolución política del pueblo mexicano. México, La Casa de España en México, 1940. p. 452. Citado por L. Zea, El positivismo en México... p.405.

permanecerá hasta el 25 de mayo de 1911, al triunfar la Revolución Mexicana.

Encontramos aquí una dictadura como no la había tenido México desde tiempos de la Colonia, donde el progreso era lo que más importaba, pero un progreso material, donde había mucha industria, mucho dinero y muchos ferrocarriles, pero se olvidó lo más importante, aquello para lo cual se había impuesto el orden: La libertad. Había sólo libertad de enriquecimiento, libertad en la que no todas las clases podían participar.

Como lo pretendía Sierra, la falta de libertad había de hacer abortar lo que en el terreno de la evolución se había logrado.

Surge con esto un nuevo tipo de mexicano, el cual, comparándose con la generación liberal que lo antecedió, se autodescribe de la siguiente manera:

Nos tachan (decían) nuestra falta de creencias, nuestro positivismo, nuestro mal encubierto desprecio hacia las instituciones del pasado. Tal cosa es cierta pero se debe a la distinta educación que hemos recibido. Ustedes (decían refiriéndose a los liberales), en materia filosófica se nutrieron de Voltaire y Rousseau, con los enciclopedistas, con el Choix de Rapports de la revolución Francesa, los más avanzados

con la alta metafísica de la escuela alemana; mientras nosotros estudiamos lógica en Mill y Bain, filosofía en Comte y Spencer, ciencia en Huxley y Tyndall, Virchow y Helmholtz. Ustedes salían de las aulas ebrios de entusiasmo por las grandes ideas del 89, y citando a Dantón y a los girondines se lanzaban a las montañas para combatir al clero, para consolidar las reformas, para derribar a los reaccionarios, para clacar ^{a/} nuestras leyes sobre bellas utopías que entonces serían de manera corriente en las transacciones filosóficas. En cambio, nosotros, menos entusiastas, más escépticos, tal vez más egoístas, buscamos una nueva explicación del binomio de Newton, nos dedicamos a la selección natural, estudiamos con ardor la sociología, nos preocupamos poco de los espacios celestes y mucho de nuestro destino terrenal. Nos ocupamos de cuestiones que no pueden ser sometidas al cartabón de la observación y de la experiencia. La parte del mundo que nos interesa es la que debemos estudiar por medio del telescopio y demás instrumentos de investigación científica. Nosotros no conocemos la verdad desde luego, a primera vista. Para alcanzarla ne cesitamos de largos viajes a las regiones de la cien

cia, de afanosos y constantes trabajos, de laboriosa y paciente investigación. (13)

Esta nueva generación se cree la llamada (afirma Zea) a guiar los destinos de México en todos los ámbitos, por medio de la ciencia.

En 1881 hablan de la escuela científica política de México. Y en 1886 varios de sus miembros entran a la Cámara de Diputados. Algunos de ellos posteriormente serán figuras destacadas en el gobierno de Porfirio Díaz, como: Justo Sierra, Pablo Macedo, Rosendo Pineda, C. Francisco Bulnes y otros. Y con ellos empieza la era del partido llamado de los Científicos.

Este nombre del Partido de los Científicos, era un nombre peyorativo que la gente les daba, por sus propuestas de un análisis social por medio de la ciencia, ya que en realidad el partido político, se llamó Unión Liberal y en 1892 lanza un manifiesto para apoyar la cuarta reelección de Porfirio Díaz.

En este manifiesto, consideran los Científicos que el pueblo ya está apto para recibir nuevas libertades, puesto que el orden había sido logrado. Pedían nuevas libertades para el pueblo, porque ya estaba preparado, pero todavía no lo consideraban apto para elegir.

13/ L. Zea, "El positivismo", En Estudios de historia... p. 243.

Por lo tanto había que dar libertades, pero no libertad de elección.

La nación (dice el manifiesto), desearía que su gobierno se encontrase en aptitud de demostrar que considera la paz actual como un hecho definitivo, reorganizando económicamente algunos ramos de la Administración... Desearía que la libertad de conciencia, de comercio nacional, por la supresión de las aduanas interiores, llegase a ser un hecho consumado y no una aspiración periódicamente renovada... Solo así la paz habrá penetrado en las futuras generaciones mexicanas cuyos recursos se han gravado para crear nuestro crédito y nuestros progresos, al modo de soportarlos y aún de permitirle el ahorro de un capital trasmutable en mayor bienestar y vigor. En estas condiciones la paz nunca aparecería cara. (14)

Se trata sobretodo de pedir una libertad económica más que política, y esta libertad económica sólo beneficiaba a quienes tenían bienes susceptibles de ser aumentados, es decir a la burguesía naciente. Como puede verse, no se parece en nada a la libertad que les interesaba a los viejos liberales mexicanos.

Esta libertad económica sólo se podía conservar

14/ Este manifiesto se dio a conocer en los principales periódicos de la época y reproducido por Antonio Manero en su libro El antiguo régimen y la revolución. México, 1911, pp. 286 a 297. Citado por L. Zea, El positivismo en México... p. 401.

con el orden del general Porfirio Díaz, por lo tanto ha
bía que reelegirlo. Y aquí vemos como el orden burgués
se identificaba con el orden nacional.

La República (sigue diciendo el manifiesto), tiene
conciencia de ser la causa eficiente de su progreso
y su tranquilidad; pero sabe también que un hombre
ha coadyuvado, en primer término, a dar forma prác-
tica a las tendencias generales, y ese ciudadano es
el que la convención ha elegido... para ocupar nue-
vamente la Presidencia. (15)

Es así que ese "tirano honrado" es apoyado por
los Científicos y la burguesía para ser reelegido, pues
to que cuidaría los intereses de la misma. Pero, como
ya lo presentía Sierra, Porfirio Díaz no estaba dispueg
to a seguir cuidando los intereses burgueses, sino sólo
a cambio de la total entrega del poder, lo que desembo-
có en la Revolución Mexicana de 1910.

Porque, como intuía Justo Sierra, la delegación
de las libertades políticas en la persona del dicator
resulta "terriblemente peligrosa para el porvenir, por-
que imprime hábitos contrarios al gobierno de sí mismos,
sin los cuales puede haber grandes hombres, pero no gran
des pueblos." (16)

15/ Ibidem.

16/ Justo Sierra, Evolución política... p. 454. Citado
por L. Zea, El positivismo en México... p. 406.

Es así, como Leopoldo Zea inicia su tarea de análisis de la propia realidad, buscando la raíces de la circunstancia latinoamericana, con este estudio del intento por aplicar la doctrina positivista a la realidad mexicana, pero que en el fondo sólo se convirtió en la justificación de la explotación de las clases más necesitadas en México.

Lo anterior es una breve exposición de esta primera preocupación de Leopoldo Zea que es el positivismo en México. Preocupación que se irá convirtiendo en un "situar la historia de esta nuestra América en el contexto de que es parte y expresión, la historia sin más, la historia del hombre através de sus múltiples y concretas realidades". (17) Es por lo tanto esta primera preocupación el inicio de su filosofía de la historia, como lo decíamos al principio de este capítulo y para lo cual nos sirve de fundamento la "Carta abierta a Leopoldo Zea" de José Gaos (18). Una filosofía de la historia (de Zea) desde la realidad, una realidad tan concreta y específica como es Latinoamérica. Filosofía de la historia latinoamericana que se inicia en ese proceso inductivo de Zea, con el análisis histórico-filosófico-social de un aspecto en un país de Latinoamérica, en un

17/ L. Zea, Filosofía de la historia americana. México, F.C.E., 1978. p. 11.

18/ Esta carta se puede consultar en: José Gaos, Filosofía mexicana de nuestros días, México, Imprenta universitaria, 1954. p. 183.

determinado período de tiempo, y es esto El positivismo en México, de Leopoldo Zea.

Pero ¿por qué indagar sobre una antropología filosófica en un filósofo de la historia?. Porque debajo de esta filosofía de la historia debe haber una concepción del hombre, como ya lo dice Samuel Ramos: "Me parece que bajo las más diversas teorías del conocimiento, de la moral, del arte, de la historia, etc., yace como supuesto una cierta concepción del hombre". (19)

B) FUNDAMENTOS DE UNA FILOSOFIA AMERICANA

Después de este estudio empieza en Zea una preocupación que lo acompañará en toda su labor intelectual y es la preocupación por la filosofía americana.

¿Existe realmente una filosofía en nuestra América?; si existe ¿es necesario justificarla?; ¿qué clase de filosofía se ha dado, en nuestra América?, ¿por qué a la filosofía americana no se le ha dado el reconocimiento debido?.

Estas y otras interrogantes sobre nuestra filosofía las clasifica Zea en su libro La filosofía americana como filosofía sin más. (20). Editado en 1969.

19/ Samuel Ramos, Hacia un nuevo humanismo. 2a. ed. México, F.C.E., 1962. p. 21.

20/ L. Zea, La filosofía americana como filosofía sin más. 8a. ed. México, S. XXI ed., 1980.

En esta obra, Zea empieza por hacer una estructura y análisis del proceso que ha seguido la filosofía en nuestra América, de la siguiente manera.

Surge aquí en América, -dice Zea- a mediados del siglo XIX, una serie de corrientes que buscan una cultura original latinoamericana y se plantean el problema de la misma.

Pero esta corriente busca más que nada la creación de una cultura nacional, y no tanto latinoamericana y en este grupo tenemos a gente como: Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Montalvo, Mora, etc. que fueron llamados los románticos.

Junto con los románticos, surge la intención de imitar lo europeo y lo estadounidense, de imitar por ejemplo el Positivismo francés e inglés y el pragmatismo estadounidense. O sea que para lograr una verdadera cultura estos autores buscaron la imitación.

Posteriormente- comenta Zea- surgirá ya la filosofía que se plantea el problema concretamente latinoamericano y que buscará soluciones a una realidad concreta y no ficticia, ya que en la época romántica sólo se buscaba hacer de los latinoamericanos hombres semejantes al arquetipo occidental.

Aquí empezamos a ver en Zea ya una marcada preocupación por la autenticidad en el filosofar latinoamericano.

Después -sigue comentando Zea- viene la decepción al finalizar el siglo XIX, ya que el latinoamericano no ha dejado de ser latinoamericano; los intentos por amputar el pasado han sido inútiles. No hemos logrado ser los Yanquis del Sur, como lo pretendió Justo Sierra.

Hemos caído en una nueva forma de dependencia, nada más cambiamos de dominadores; ya no son los españoles, ahora es Europa occidental y los Estados Unidos de Norteamérica.

Y en este contexto surge José E. Rodó; quien da rá la voz de alerta en su obra llamada Ariel (21), ante el enemigo del Norte. Es un llamado a la realidad como ya lo había hecho medio siglo antes Juan Bautista Alberdi.

Ser hombre no es ser yanqui, francés o inglés. Ser hombre en nuestro caso es ser plenamente latinoamericano.

De aquí que Zea se preocupe tanto por fundamentar ese ser latinoamericano, ya que los Estados Unidos

nos quieren absorber, en todos los aspectos pero sobre todo ideológicamente. Ya desde esta época, se habían erigido en un nuevo paradigma, en un nuevo modelo de humanidad, y pretenden, al igual que los griegos, los cristianos y los europeos, en sus diferentes épocas de apogeo, ser jueces del hombre y decidir si en verdad determinado hombre es hombre.

En estas circunstancias, entramos ya al siglo XX y se inicia, junto con este siglo, un verdadero cuestionamiento de nuestra realidad latinoamericana, pero enfrentándonos a ella sin eludirla, con el apoyo de las ideas de Bergson, Boutroux, Nietzsche y el propio Rodó, llegando a la conclusión como latinoamericanos, que somos hombres originales y ser original -afirma Zea- es partir de la propia realidad y desde ahí filosofar, dar respuesta a los problemas propios. Pero esto no quiere decir que nuestra filosofía no tenga nada que ver con la filosofía en general, ya que el ser originales no quiere decir que seamos diferentes a todos los hombres.

Los problemas de la filosofía, no son a fin de cuentas, sino problemas que se le plantean al hombre en su relación con el hombre y con los demás.

Es por eso -continúa Zea- que una filosofía original no es aquella que se plantea soluciones nuevas o exóticas, ya que el hombre sigue siendo esencialmente

el mismo; sino que la filosofía original es la que da solución a problemas concretos dentro de una realidad específica.

Por lo tanto, no debemos buscar ser creadores de un nuevo sistema o de una filosofía nacional como la francesa, la inglesa o la alemana, ya que esto no es lo importante, sino buscar solución a nuestros problemas de acuerdo a nuestra circunstancia.

Así pues, no debemos imitar los frutos del filosofar europeo, sino solamente el espíritu con que se dio este sistema. Debemos buscar nuestras raíces, que son diferentes a las del europeo o estadounidense. Debemos buscar la profundidad en nuestros razonamientos, pues como dice el boliviano Guillermo Francovich:

Nuestra falta de personalidad no proviene sino de nuestra superficialidad. La imitación no es un pecado sino la mala imitación. El que imita a Cristo en sus exterioridades será cuando mucho un fariseo pero el que lo imita en el sentido de Kempis puede llegar a las cumbres de la santidad. El día en que tengamos la verdadera cultura humana, nuestra personalidad brotará con una autenticidad perfecta y se diseñará el perfil de nuestra alma en sus más puros contornos.

La originalidad no puede buscarse como un fin. Quien se propone ser original llega solamente a la deformación o al excentricismo. (22)

Es decir ¿sigue comentando Zea- no debemos ser originales en la filosofía que hagamos ya que no logremos nada, busquemos filosofar, que lo original y americano se nos dará por añadidura.

Debemos filosofar acerca del problema humano de acuerdo a nuestra circunstancia, aunque tampoco debemos olvidar a la filosofía como ciencia rigurosa o a la filosofía como lógica que nos dará una fundamentación firme en nuestro quehacer.

Toda información y posición europea es bienvenida a América, siempre y cuando no sea deformada por los que la han adoptado para lograr pretensiones personales en nuestra América.

No nos debe volver a pasar lo que ocurrió con el positivismo en la cuarta parte del siglo XIX y los inicios del XX, que pensábamos que adoptando el positivismo íbamos a lograr el desarrollo y progreso de los yanquis.

En la actualidad podemos también caer en el error de pensar que adoptando la nueva lógica (positivis

22/ Citado por L. Zea, Op. cit. p. 57.

mo lógico), ya con este solo hecho, alcanzaremos el desarrollo científico y tecnológico de Estados Unidos o en general el mundo occidental y la Unión Soviética, sin darnos cuenta que son realidades diferentes a la nuestra.

Lo que se ha logrado en el occidente no ha sido por arte de magia, sino que se ha dado una filosofía acompañada de una realidad concreta y favorable para esa filosofía.

Debemos también tomar conciencia de que en nuestra América no hay una filosofía propia porque no se ha logrado una escuela, y esto por no creer en nuestros filósofos americanos, ya que por ejemplo en la actualidad ¿quién sigue al "monismo" estético de Vasconcelos o al "existencialismo" de caridad de Caso?. Nadie o casi nadie, ya que preferimos recurrir a los autores europeos, en muchas ocasiones por considerarlos más rigurosos en el pensar, desconociendo la riqueza que ha aportado la realidad americana a nuestros autores.

Hay quienes consideran que en América no hay filosofía, porque no hay personajes importantes como en occidente. ¿Pero qué concepción de filosofía tienen quienes así opinan?, ¿o a qué tipo de personajes se refieren?, ¿y bajo qué criterios de análisis se emiten estos

juicios?.

Es por eso que Zea, tratando de rescatar nuestra filosofía del anonimato, afirma que ella a sido un responder a nuestra situación americana.

Y a esta filosofía nuestra, se le ha negado el valor, ya que la hemos estado viendo sólo desde el punto de vista de la filosofía occidental estricta.

Pero existe también otro punto de vista, que es el del existencialismo francés, cuando habla de la filosofía engagée, comprometida, y en este sentido la filosofía americana se ha desarrollado profundamente, ya que estrictamente eso ha sido, un compromiso con la realidad, tratando de resolver los problemas más urgentes.

Y resume Zea esta preocupación de la siguiente manera:

Filosofar, pura y simplemente filosofar, para resolver nuestros problemas, los problemas del hombre en una determinada circunstancia, la propia de todo hombre, para que a partir de estas nuestras reflexiones ofrecemos, no ya una filosofía original, que esa se dará naturalmente, sino nuestra aportación a una tarea que es ya común a todos los hombres y, por ende, a todos los pueblos, a partir del nuestro, sin discriminación alguna. (23)

Por lo tanto, precisa Zea:

Sin tener que realizar una dolorosa amputación respecto a sus relaciones con Europa ha surgido una filosofía que, al ser asimilada y desarrollada, conduce a la anhelada emancipación u originalidad. (24)

Así pues, ya no debemos concretarnos a imitar lo europeo. Y como decía el pensador brasileño Graca Aranha:

La cultura europea no debe servir para prolongar a Europa, ni para una obra de imitación, sino como instrumento para crear cosas nuevas con elementos que proceden de la tierra, de las gentes, del propio salvajismo inicial y persistente. (25)

Por otra parte Zea, no solamente insiste en la creatividad de nuestra filosofía, sino también en que ella sea crítica.

La filosofía latinoamericana actual -comenta Zea- debe ser muy crítica para que podamos llegar a ser una sociedad nueva que supere a la occidental.

Ahora bien, si no queremos afrontar estas responsabilidades, mejor dejemos nuestro destino, en manos europeas como dice Frantz Fanon: Si queremos hacer de América, otra Europa, dejemos nuestro destino en manos

24/ Idem. p. 93.

25/ "O Espírito Moderno", Cit. por Joao Cruz Costa en Esbozo de una historia de las ideas en Brasil, p. 145, México, 1957. Cit. por L. Zea en La filosofía americana... p. 104.

de europeos, ya que sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros.

Hasta el momento sólo hemos querido realizar en América el sueño de Europa y no una América auténtica, fruto del pensamiento de los americanos. Queremos ser los desterrados de una tierra de la cual nos consideramos o riginarios.

Ahora bien, por otra parte, también le preocupa a Zea que hay pensadores latinoamericanos que opinan que la filosofía auténtica sólo se logrará como consecuencia de una revolución económica, política y social, y que por lo tanto nuestro pensamiento todavía no es filosofía au téntica. No se dan cuenta, expresa, que entre filosofía y revolución existe una relación dialéctica y no conse-
cuente.

Hay filosofía auténtica, también en la toma de conciencia de la subordinación y no sólo hasta después de haber vencido esta subordinación. Es decir que estamos ya haciendo filosofía auténtica, pero si nosotros no la valoramos, entonces quién lo hará.

¿Pero de qué premisas parte Leopoldo Zea, para hacer las afirmaciones anteriores?; ¿quién le asegura que nuestra filosofía es auténtica y no solo una cosmovi

sión?; ¿cuales son sus fundamentos?.

Para clarificar estas cuestiones, es conveniente analizar la obra de Zea llamada La filosofía latinoamericana, (26), en la cual nos hace ver que es la primera vez en la historia de la filosofía, que el hombre se preocupa por adjetivar algún tipo de filosofía, la americana, ya que por ejemplo, Platón y Aristóteles nunca se preocuparon por que a su filosofía se le llamara griega, ni M. Aurelio, Epicteto y Boecio porque su filosofía se llamara latina; ni Hobbes o Locke porque su filosofía se llamara inglesa, ni Descartes o Voltaire porque su filosofía fue llamada francesa.

Por lo tanto, preguntarnos por una filosofía latinoamericana, es como hacerla ajena a lo que hasta ahora se ha considerado como filosofía, ya que los problemas que se han planteado los auténticos filósofos tienen carácter universal en cuanto a que son del hombre.

Por ende -sigue comentando Zea- al preguntarnos por la posibilidad de una filosofía latinoamericana, estamos ya partiendo de una concepción de filosofía. La pregunta la origina una cierta forma de reflexionar, la cual consideramos filosófica y que nos ha sido ajena.

Y aquí es donde enfrentamos de lleno el proble-

26/ L. Zea, La filosofía latinoamericana. 1a. Ed. México, Ed. Edicol ANUIES, 1976.

ma de la autenticidad, otra de las grandes preocupaciones de Zea.

Filosofía auténtica sería desde Tales hasta Sartre, e inauténtica la que se ha producido de este lado del Atlántico, sería pues como dice Sartre, "eco del viejo mundo y reflejo de ajena vida".

Y surge aquí una pregunta interesante: ¿es qué acaso nuestra filosofía es inauténtica por no tener un Kant, un Hegel o un Sartre?. Quizá no hemos tomado en cuenta que Kant nunca se preocupó porque Alemania no tenía un Sócrates o un Platón. Así pues, no nos preocupemos más por esto y empecemos a reflexionar sobre problemas del hombre que nos atañen a todos, sin importar la nacionalidad ni la época.

Por otra parte, suele decirse que en Latinoamérica no hay ningún sistema, como la Metafísica de Aristóteles, la Crítica de la razón pura de Kant, la Fenomenología del espíritu de Hegel, el Discurso del método de Descartes o la Filosofía positiva de Comte. Por lo tanto lo creado en Latinoamérica no es filosofía, sino sólo un tipo de pensamiento o cosmovisión; los filósofos latinoamericanos no son más que pensadores.

Pero hay que decir que no sólo lo sistemático es filosofía, ya que en este caso tendríamos que dejar fue-

ra otras corrientes de la filosofía como es el poema de Parménides, los pensamientos de Pascal, la filosofía de Nietzsche, etc. que sí son filosofía, por lo tanto también es filosofía nuestro pensamiento.

Ahora bien, el filósofo no debe preocuparse por ser llamado filósofo; la filosofía no es una profesión, sino que es un "querer saber" como los antiguos griegos que no querían ser llamados "Sophos" -sabios- sino filósofos, amigos de la sabiduría, ya que solo querían saber, sin querer el título de sabios.

Lo que sí debemos aprovechar es el apoyo en lo ya existente para producir lo nuestro, si no perderíamos tiempo tratando de solucionar lo que de antemano está solucionado. Pero tomando en cuenta, que el fruto de nuestro filosofar es de una realidad muy diferente a la que nos ha servido de apoyo, por esto también será diferente nuestro filosofar.

Así pues, como decía el venezolano Andrés Bello (1781-1865):

Jóvenes, aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia de pensamiento. Bebed en las fuentes; a lo menos en los raudales más cercanos a ellas. Interrogad a cada civilización en sus obras;

pedió a cada historiador sus garantías. Esta es la primera filosofía que debemos aprender de Europa. (27)

En otras palabras: imitemos la actitud y no sus frutos.

Hagamos esto -sigue comentando Zea- ya que todos los filósofos lo han hecho; han tomado los elementos a su alcance para filosofar y solucionar sus problemas.

Así pues, como ejemplo, tenemos a los presocráticos, que explicaron el problema del cambio que los aquejaba, con los elementos que estaban a su alcance como el agua, el fuego, el ápeiron, etc.

Por otro lado, encontramos también en Zea una preocupación por difundir las verdades filosóficas al pueblo, para evitar una filosofía elitista, como se puede ver en esta cita que pone Zea en su misma obra, de Antonio Gramsci:

Crear una nueva cultura no significa solo hacer individualmente descubrimientos originales, sino que significa también, y especialmente, difundir crítica entre verdades ya descubiertas, socializarlas por así decir y, por consiguiente, convertirlas en base de acciones vitales, en elementos de coordinación y de orden intelectual y moral. Conducir a una masa de

hombres a pensar coherentemente y de un modo unitario el presente real y efectivo, es un hecho filosófico mucho más importante y original que el descubrimiento por parte de un genio filosófico de una nueva verdad que se convierte en patrimonio exclusivo de pequeños grupos intelectuales. (28)

Por lo tanto, hay que difundir la filosofía y no guardarla en esferas inalcanzables. Como decía el francés Paul Nizan: los filósofos no debemos ser "perros guardianes" que

aman abstractamente la libertad; pero apartan sus miradas de vírgenes mundanas de donde se consume realmente la rutina de la libertad. Trasladan todos sus debates a un mundo tan puro, a un cielo tan lavado, que ninguno de ellos se arriesga a ensuciarse las manos. Y a esta higiene le llaman filosofía. (29)

Así pues, Nizan pide a los filósofos que se ocupen de problemas actuales como "la guerra, el colonialismo, la racionalización de las fábricas, el desempleo, los abastos, es decir sobre todos los elementos que realmente llenen la vida." (30).

Y para fundamentar esto -comenta Zea-, tenemos solamente que analizar un poco la historia de la filoso-

28/ Antonio Gramsci, Introducción a la filosofía de la praxis, Barcelona, Ed. Península, 1972. Cit. por L. Zea, Op. cit. p. 24.

29/ Paul Nizan, Los perros guardianes, Caracas-Madrid, Ed. Fundamentos, 1973. Cit. por L. Zea, Op. cit. p. 24.

30/ Idem. p. 26.

ffia, para darnos cuenta de que cada filósofo ha respondido a un problema concreto:

Platón se enfrentó al gran problema de su tiempo, el de la crisis de la cultura helénica expresada en las Guerras del Peloponeso, de las que fue testigo. Descartes se enfrentó a las crisis del mundo antiguo y el nacimiento del moderno, expresado en las guerras de religión y el nacimiento de una ciencia que negaba los dogmas de una religión ya anquilosada. Locke, por su lado, a los problemas que se planteaban a un conocimiento que hacía de lado la Metafísica y mostraba al hombre su capacidad para dominar la naturaleza y ponerla a su servicio. Hegel reflexionó frente al cambio que para el mundo representaba la Revolución Francesa, como máxima expresión de la libertad y supuesto término de la relación amo-esclavo, en que había descansado el mundo antiguo puesto en crisis. (31)

De tal modo, con estos presupuestos, ya no podemos dudar de que nuestra filosofía latinoamericana sea válida, ya que esto sería dudar de nuestra misma capacidad de reflexión, lo que, en el fondo, es dudar de nuestra propia humanidad.

Por otra parte -comenta Zea-, hay una serie de pensadores latinoamericanos y europeos que objetan a nuestra filosofía, diciendo que más que filosofía auténtica, es una preocupación política. Pero es que acaso ¿la preocupación política de nuestra América, no tiene un trasfondo de auténtica filosofía?. Por supuesto que sí.

Si continuamos con el análisis de la historia de la filosofía europea, u occidental, veremos que toda ella culmina siempre en una preocupación política, en la política como ineludible expresión del hombre y de sus no menos ineludibles problemas.

Detrás de toda metafísica se halla oculta una preocupación política. Por ejemplo, la teoría de las ideas de Platón, culmina con La República; la Metafísica de Aristóteles en la Política; la filosofía de la historia de San Agustín, en el orden propio de la Iglesia; el Discurso del método de Descartes culminará, a su vez, en la política que orientó la Revolución Francesa y así hasta nuestros días.

Con esto Leopoldo Zea toma una actitud positiva ante la filosofía, convencido de que nuestro compromiso es filosofar, conscientes de que nuestro quehacer está al mismo nivel que cualquiera del mundo y de que, más aún,

tenemos el deber moral de aportar nuestra experiencia, sin la cual, de acuerdo al perspectivismo de Ortega, no se logrará nunca una visión completa de la verdad.

Con esta breve exposición de las principales preocupaciones de Leopoldo Zea y, sobre todo, a través de su obra filosófica, encontramos una antropología o idea del hombre, aunque de manera implícita. Y es lo que tratamos de esclarecer en este trabajo.

IV- IDEA DEL HOMBRE EN LEOPOLDO ZEA.

En este capítulo abordamos el tema central de este trabajo, en vías al inicio de la estructuración de una antropología filosófica inspirada y fundamentada en los escritos de Leopoldo Zea.

A) JUSTIFICACION DEL TEMA.

Como lo decíamos en el capítulo anterior "la filosofía de Zea es, fundamentalmente, una filosofía de la historia. Su principal preocupación es mostrar las relaciones que entre sí mantienen los pueblos a nivel planetario e indicar el sentido histórico de tales relaciones."

(1) La temática fundamental que aborda Zea, comienza con la expansión occidental, que se produce desde el siglo XVI. La relación que los pueblos establecen entre sí, a partir de la dominación llevada a cabo por los pueblos occidentales, constituye el principal problema a resolver en la obra de Leopoldo Zea. En esta problemática se encuentran involucrados la totalidad de los pueblos existentes, unos como dominadores y otros como dominados.

Específicamente "el problema de América y de su interpretación cobra, en efecto, un castizo y correcto

1/ Francisco Lizcano, Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986. p. 11.

sentido en el marco de la filosofía de la historia."(2)
 Es por esto que Zea ofrece un amplio panorama, en el que podemos llegar a la correcta interpretación del ser del hombre desde nuestra circunstancia, es decir, una antropología filosófica propia.

Como dice Francisco Larroyo en su libro La filosofía iberoamericana. (1969), la filosofía de la historia es el esfuerzo de comprender estructura y sentido del devenir humano en sus variadas manifestaciones y sucesivas etapas. Esta rama de la filosofía comprende y valora la vida de cada época y lugar a fin de medir su aportación dentro del curso universal de la cultura humana, "mas, tan compleja tarea empuja, en plenitud de sentido, al estudio del hombre histórico, a la investigación del ser concreto del hombre en un determinado periodo y en cierto paraje de la Tierra." (3) Y para conocer a este hombre concreto contamos con la antropología filosófica. Ella muestra que el hombre es un continuo hacerse y no algo hecho. Es aquí donde cobra ^{la} importancia la obra de Zea, que con esta concepción dialéctica del hombre, ha ido elaborando su obra filosófica, tomando en cuenta que el hombre es también por haber sido esto o aquello.

2/ Francisco Larroyo, La filosofía iberoamericana. México, Porrúa, 1978. p. 245.

3/ Ibidem.

Es así que, para llegar a la concepción ontológica del hombre es necesario empezar por entender las manifestaciones culturales del hombre, como lo ha hecho Zea en Latinoamérica. Ya que como dice Larroyo,

quiera o no, el hombre se exterioriza, se produce en su obra; no puede vivir sin expresarse de algún modo, y gracias a ello propaga sus formas de existencia. La antropología filosófica, la teoría del hombre constituye, pues, el necesario instrumento para construir, a escala filosófica, los tipos histórico culturales.(4)

Es por esto que los temas relativos a la esencia de América y del hombre de estas tierras, "adquieren toda justificación al situarlos en el escorzo de una comprensiva filosofía de la historia." (5).

Una seria reflexión filosófica sobre América ha de empezar por averiguar cuál es la estructura de los factores históricos que determinan su ser. El único portador de todo acontecer histórico, es el hombre. Hay muchos factores que obran en el curso de la historia, "pero todos ellos adquieren tal carácter y significación solo por el hecho de influir, de algún modo, en las realizaciones humanas."(6)

4/ Idem. pp. 245-246. Cfr. F. Larroyo, La antropología concreta. México, Porrúa, 1968.

5/ F. Larroyo, La filosofía... p. 259

6/ Ibidem.

Samuel Ramos ejemplifica de manera estructural esta relación entre filosofía de la historia y antropología filosófica en su libro Hacia un nuevo humanismo.

Para Ramos, casi hay tantas concepciones del hombre como elementos constituyen su naturaleza. Así el hombre es concebido como razón, como voluntad, como sentimiento, como instinto, etc. Estas ideas pueden provenir de tres fuentes: la religión, la filosofía y la ciencia natural. "Max Scheler ha reducido estas múltiples concepciones a cinco tipos, cada uno de los cuales tiene como correlato una filosofía de la historia."(7)

I- La idea cristiana del hombre. Su origen se explica por el mito de la creación y la pareja primitiva. Así como la doctrina del pecado y la redención, el alma inmortal, la resurrección de la carne y el juicio final. A esta idea corresponde la concepción histórica de San Agustín expuesta en La ciudad de Dios.

II- La idea griega del hombre como Logos, ratio que culmina en la noción de homo sapiens. A esta idea corresponde la antropología filosófica desde Aristóteles hasta Kant y Hegel y toma en toda Europa occidental el carácter de evidencia, cuando según Scheler no es más que "una in-

7/ Samuel Ramos, Hacia un nuevo humanismo, 2a. edición, México, F.C.E., 1962. p. 47.

vención de los griegos". A esta idea corresponde la filosofía de la historia de el idealismo de Hegel.

III- En este grupo se encuentran un conjunto de doctrinas modernas, estructuradas en su mayoría por la ciencia natural, expresadas por la fórmula bergsoniana del homo faber. Según estas doctrinas, el hombre es un ser de instintos. Que pueden clasificarse en: a) El hombre libido; b) El hombre poderío; c) El hombre económico. Y a cada una de estas concepciones corresponde una doctrina de la historia: a) Factor histórico preponderante, la sangre (Gobineau, Ratzenhofer, Gumplowitz) y el instinto sexual (Schopenhauer, Freud). b) La doctrina del poderío político (Hobbes, Maquiavelo, Nietzsche, Adler). c) La concepción económica de la historia (Marx).

IV- Aquí agrupa Scheler ideologías pesimistas de matices muy variados que consideran al hombre como un animal decadente, como una enfermedad de la vida, como una especie en vía de extinción. Este es un pensamiento casi exclusivamente alemán. Sus representantes son L. Klages, E. Dague, L. Froebenius, O. Spengler, T. Lessing, etc.

V- La última idea que señala Scheler comprende doctrinas sobre el hombre que en vez de desvalorarlo lo exaltan a una altura que no tiene precedente en la historia. A es

te grupo pertenecen Kerler, el propio Scheler y Nicolai Hartmann.

En el caso de Leopoldo Zea se dá también esta relación, como ya lo dijimos entre su filosofía de la historia y su antropología¹⁰ filosófica. Concepciones que se sitúan en contraposición a las concepciones occidentales que Scheler agrupa en el apartado II. Contraposición que se inicia en Zea, como ya dijimos en una crítica a Hegel en Filosofía de la historia americana y que pretende una toma de conciencia de la situación histórica del latinoamericano², en vías, al igual que Ramos "a una idea supra-histórica y supra-empírica que sólo retenga las notas que pueden convenir a cualquier hombre independientemente de sus determinaciones temporales y particularidades empíricas". (8) Lo que para Zea es un hombre sin más.

B) NECESIDAD DE LA CLARIFICACION DE UNA IDEA
DEL HOMBRE DESDE NUESTRA CIRCUNSTANCIA.

Con el propósito de profundizar un poco en la concepción de Zea, veamos como llega este a vislumbrar la necesidad de la clarificación de una idea del hombre de nuestra circunstancia: México.

A través de los siglos -comenta Zea- la historia

8/ Idem. p. 49.

de la cultura mexicana ha sido la historia de una larga lucha sostenida por los mexicanos en defensa de su humanidad, que en varias ocasiones ha sido regateada por diversas expresiones del imperialismo que, a partir del descubrimiento de América se lanza a la conquista y colonización de este continente. Afirma Leopoldo Zea en su libro Latinoamerica tercer mundo. (9)

Así pues, -continúa Zea- este imperialismo ha sido animado por hombres y pueblos que buscan justificar su expansión y dominio negando la humanidad de los hombres y pueblos que van a ser objeto de esta conquista.

Desde la polémica Sepúlveda-Las Casas, se hace ya expresa la doble expresión de la filosofía de dominación con que el imperialismo naciente busca justificar su expansión.

"Por un lado, (encontramos) la simple negación de humanidad de los hombres y pueblos con los cuales se han encontrado sus descubridores; por el otro, sin negar se esta humanidad, se le considera inmadura."(10).

El occidental considera a los hombres de estas tierras como niños a los que hay que proteger. Como niños que deben ser encomendados a los maduros representan

9/ L. Zea, Latinoamerica tercer mundo. México, Ed. Extem poráneos, 1977.

10/ Idem. p. 91.

tes de la cultura cristiano-europea, encarnada en el Imperio Ibero.

De tal modo que hay una negación de humanidad, pura y simple, o por lo menos una inmadurez.

Por lo tanto se empieza a dilucidar una idea del hombre latinoamericano, pero de acuerdo a una interpretación ajena, en este caso europea.

A continuación Leopoldo Zea asienta que estas dos negaciones de humanidad pretenden fundamentar un poderoso imperialismo.

Bajo cualquiera de estas dos negaciones se hará descansar la dependencia de todo un conjunto de pueblos a lo largo de esta América y de otros continentes sobre los que se alzar^a el más poderoso imperialismo de la historia en Asia, Africa y América. (11)

A la expansión del imperialismo ibero en el siglo XVI, se giró la del imperialismo de la Europa occidental en el siglo XVII, continuando, hasta nuestros días con un neocolonialismo encarnado por los Estados Unidos de Norteamérica.

Y aunadas a estas diversas expresiones del imperialismo, se han dado una serie de justificaciones ideológicas del mismo, las cuales se han hecho expresas como cultura de dominación.

11/ Ibidem.

Y de este modo Zea empieza a hacer notar la necesidad de una afirmación de la humanidad del latinoamericano como simiento de una cultura propia, para lo que es necesaria también una antropología filosófica que se fundamente en nuestra interpretación del mundo.

Comenta Zea, reafirmando lo anterior:

Cultura de dominación (la europea) a la que tratarán de oponerse los pueblos que la sufren mediante expresiones que afirmen la humanidad de todos los hombres y, con ella, su libertad como individuos y el derecho a la autodeterminación como pueblos. (12)

Por otra parte, los pueblos dominados buscaron un modelo de humanidad, y este modelo lo ofrecerán los mismos dominadores, al igual que el instrumental para lograr aquél.

Ser como el señor será la preocupación central de una cultura que buscará formar el tipo de hombre que pondrá fin a la dominación impuesta. "Y en este afán por semejarse al dominador, el mexicano negará su realidad, realidad de dominado, que resulta ser la única realidad desde la que debería partir para poder negarla auténticamente, sin autodenigrarse". (13)

12/ Idem. p.p. 91-92.

13/ Idem. p. 92.

Leopoldo Zea hace notar que con esta autodenigración se afianzarán aún más las cadenas de la dependencia. Así pues, el mexicano se negará a sí mismo queriendo hacer suyas experiencias que le son ajenas.

"El esclavo no es el señor, pero tampoco será ya el esclavo si éste es capaz de hacer de esa situación el punto de partida para negar tal situación y afirmar su propia humanidad como algo auténticamente libre."(14)

Así pues, el latinoamericano debe afirmar una humanidad en la que la relación de dependencia pueda ser sustituida por la de solidaridad, de iguales entre iguales. Esto es afirmar una relación en la que ya no tenga sentido el ser señor o amo, porque no habrá servidores ni esclavos. Es por eso que necesitamos una antropología filosófica propia.

Difícil ha sido el camino de la cultura mexicana para tomar plena conciencia de esta inversión liberadora y solidaria, ya que ha sido obligada a tomar de su situación de dependencia los instrumentos para liberarse de la misma, por lo tanto empezará por tratar sólo de sustituir el señorío, no de eliminarlo.

Así pues, la historia de la cultura mexicana ha sido una lucha constante por llenar los "vacíos de poder".

14/ Ibidem.

Por ejemplo, nuestro criollismo, que vino inmediatamente después de nuestra independencia (1810), se empeñará en mantener la relación vertical de dependencia sustituyendo, simplemente, al amo expulsado, de tal modo que se tratará de mantener el orden español sin España, imponiendo su dominio sobre mestizos e indígenas. Sin embargo, encontrarán los criollos, la oposición de los mestizos que harán suyas las banderas del liberalismo; el liberalismo que demanda la igualdad de todos los hombres.

En esta época los baluartes de dicho liberalismo eran Francia, Inglaterra y los Estados Unidos. Por lo tanto, ser como estas naciones, era la preocupación central de la cultura mexicana.

La emancipación política, decía el mexicano José María Luis Mora, deberá ser seguida y completada por lo que llamaba "emancipación mental".

Por lo tanto, había que reeducar al mexicano. Había que enseñarlo a vivir en la libertad. Así pues había que hacer propias de este pueblo las experiencias de las naciones que en Europa y América se alzaban como nuevos modelos.

Sin embargo, en este nuevo intento de igualdad, estaba ya en germen la ideología que justificaría una

nueva forma de dominación y dependencia; y sobre el liberalismo igualitario, sostenido por la Reforma, se levantará una oligarquía que, en nombre de la libertad impondrá una nueva dependencia.

"Todos los hombres son iguales, se afirma de acuerdo con la tesis liberal, pero distintos por accidentes históricos, geográficos, biográficos, raciales, culturales o religiosos." (15)

Así pues, aunque se reconoce la igualdad de todos los hombres, se cree que no todos están capacitados para gozar de la libertad y demostrar su semejanza con otros hombres. De tal modo que el liberalismo de la Reforma, culmina en el porfirismo.

Y el porfirismo crea una doble dependencia: la interna frente a grupos de poder supuestamente empeñados en hacer de México una nación semejante a los nuevos modelos de la cultura occidental, y una nueva dependencia externa frente a los creadores de estos modelos.

Se crea de esta manera una oligarquía mexicana que no cree a su pueblo capaz de ser libre. Se quiere nuevamente ocultar el pasado y la realidad, ya que se consideran impedimentos para poder semejarse a los nuevos modelos.

Transcurren así treinta años de paz en los que se muestra la nueva imposición de ideas a un pueblo inmaduro. Pero éste se da cuenta que no es esta paz por la que había luchado en la Independencia y la Reforma.

"El pueblo mexicano no había seguido a líderes criollos en la lucha contra España, simplemente para que el criollo tomase el lugar del señor peninsular". (16)

Así pues llegamos a la Revolución Mexicana de 1910 que se presenta abiertamente como nacionalista y antiimperialista. "Nacionalista, en cuanto intentó una nueva relación social de horizontalidad capaz de aglutinar a los diversos grupos sociales en el logro de metas que deberían serles comunes. Antiimperialista en cuanto se negó a aceptar toda forma de dominación externa"(17)

Se inicia una cultura y una educación basadas en la propia realidad que partiendo de nuestra circunstancia nos enlaza con lo universal. "Esto es, con lo que era también propio de otros hombres y otros pueblos, siéndole igualmente propio y no impuesto". (18)

De esta manera -apunta Zea- frente a la conciencia de dependencia, se tomará igualmente conciencia de solidaridad; solidaridad con muchos otros pueblos sometidos al

16/ Idem. p. 94.

17/ Idem. p. 95.

18/ Ibidem.

igual que el mexicano.

"La contrapartida del imperialismo sufrido venía a ser la solidaridad con los pueblos que como el mexicano luchaban por el reconocimiento de la libertad de sus hombres y la autodeterminación de sus pueblos." (19)

Esta toma de conciencia de sí mismo y de solidaridad con otros pueblos, se hace patente en las diversas expresiones de la cultura revolucionaria.

Enseguida encontramos un intento de difusión cultural en México, como consecuencia de lo anterior y como ejemplo están los muralistas: Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros, que al mismo tiempo que son expresión del pueblo, se convierten en protesta contra la injusticia de todo un sistema cometida sobre el hombre en diversas regiones de la tierra.

De esta manera llegamos al momento en que la filosófica mexicana muestra su estirpe nacional, latinoamericana y universal, en cuanto empieza a plantearse problemas sobre su realidad e historia. Y los principales ejemplos de este empeño, los encontramos en José Vasconcelos, Antonio Caso y Alfonso Reyes.

Posteriormente encontramos a Samuel Ramos, quien ya reflexiona abiertamente sobre el hombre de México, en

19/ Idem. p. 96.

un primer intento de estructurar una antropología filosófica.

"Abriendo el campo de una filosofía empeñada en mostrar a este hombre concreto que es el mexicano, así como sus necesarias relaciones, dentro de su concreta humanidad, con otros hombres". (20)

Con todo esto vemos al mexicano preocupado por clarificar la idea que tiene de sí mismo, en un intento de autoafirmación, y afirmación ante los otros, que en varias ocasiones históricas lo han dominado.

Esta constante autoafirmación del mexicano se ha visto expresada en su solidaridad y apoyo a otros pueblos en crisis.

Vemos constantemente en la política internacional mexicana, el apoyo que brinda a pueblos que luchan porque no sea pisoteada o minimizada su persona.

Solidaridad con Abisinia o Finlandia, que sufrían agresiones de grandes potencias. Solidaridad con la República Española, también agredida por el nazifascismo ante la complicidad de las naciones que se llamaban democráticas. Igual postura mantendrá México con otras situaciones conflictivas. La conciencia de su propia historia le hacía comprender y solidarizarse

con las posturas de otros pueblos que luchaban, como el mexicano, por alcanzar la libertad de sus individuos y el derecho a la autodeterminación de su pueblo. Guatemala, Santo Domingo y Cuba. Cuba, la de la Revolución, que en función con esos principios se enfrentaba a las presiones de un imperialismo voraz e inhumano. Y Chile, el pueblo mártir de esta América luchando por lo mismo que habían luchado el mexicano y otros pueblos. De esta forma la lucha por la paz del pueblo mexicano venía a ser expresión de una lucha más amplia y solidaria contra el imperialismo en sus muy diversas expresiones. (21)

Esta pues, ha sido la historia del pueblo mexicano, la historia de una lucha frente a un imperialismo que ha levantado su prosperidad y grandeza, frente a la miseria y explotación de la casi totalidad de los pueblos que forman nuestro mundo.

De tal manera que el problema cultural mexicano es el paso de la conciencia de dependencia a la libertad e independencia completas.

Fue la Revolución Mexicana lo que hizo al mexicano consciente de esta situación, buscando superarla. "Una superación que no podía ya descansar en un cerrar los o-

jos a la propia realidad, en un negar la historia que había de ser trascendida" (22)

Sin embargo se siguen tomando modelos ajenos y se aspira a ser guardián de los intereses del sistema o gerente local del mismo, nunca su igual.

De aquí se sigue la inautenticidad cultural al hacer depender las posibilidades de la cultura mexicana de la capacidad de los mexicanos para vencer el subdesarrollo y poder semejarse al viejo modelo o al menos, en cambiar la condición de esclavo obligado por la de empleado fiel. Pues tal implica aspirar, una vez más, al desarrollo dentro de los límites que señala la dependencia. Se proponen simplemente, nuevas yuxtaposiciones dentro de la dependencia y no la superación de la misma. (23)

Con esto concluimos que es necesaria ya una toma de conciencia de nuestra realidad para poder superarla; conciencia crítica que cuestione la cultura heredada de la colonia, en lo que tenga de criticable. Elaborando nuestra propia cultura, en donde demos nuestra interpretación del mundo de acuerdo a nuestra circunstancia, y como parte de esta cultura es necesaria una antropología filosófica que estructure nuestra propia idea del hombre.

22/ Idem. p. 99

23/ Idem. p.p. 99-100.

"Tomar conciencia de esto será el primer gran paso hacia la plena liberación, hacia la descolonización del mundo, nuestro mundo." (24).

C) CONCEPTO UNIVERSAL DEL HOMBRE EN ZEA.

En los principales escritos de Zea de 1952 a 1978, encontramos diversos análisis que él hace sobre la capacidad de verdad del hombre, su valor, su libertad y su historicidad, que son las bases de toda antropología filosófica.

Es decir, Zea tiene una concepción específica de lo que es el hombre y de ahí parte para emitir juicios al respecto. ¿Cuál es esta idea o concepción del hombre en Leopoldo Zea?

En primer lugar encontramos en la obra de Zea la idea del hombre que vive en un cosmos donde tiene que situarse y ordenarlo. Para esto el hombre toma como instrumento al Verbo, Logos o Palabra y se sitúa en el mundo de jando de ser un ente entre los entes y se convierte en su habitante.

El Verbo hace surgir las cosas de la nada, en el sentido de que les da el Ser en función al hombre, sin el

cual no tendrían sentido. Por eso dice San Juan en su evangelio, "En el principio la palabra existía."

Logos -comenta Zea- es otra expresión del Verbo y es el instrumento que pone orden en el mundo, por eso decimos que las cosas se colocan; del griego cologare, colocus, cologos. Como lo vemos desde los primeros mitólogos y sus herederos los filósofos. Dice Hesiodo: "En el principio era el caos". Después viene el Logos y con el Logos el orden.

El poseedor -continúa Zea- de este Verbo, Logos o Palabra lo es el hombre, insistimos. Y es, entre los hombres, el filósofo el que hace de este instrumento la virtud de su existencia... El filósofo es el hombre que quiere saber del ser en la nada, del orden en el caos. Y quiere saber porque en ello le va su propio ser, su existencia. En ser algo o no ser nada. De allí ese permanente preguntar (por esto o aquello) que empieza como balbuceo en Grecia y continúa hasta nuestros días. Un preguntar por esto o aquello no solo por simple curiosidad sino porque en ello va implícita la repuesta de lo que el hombre es en el ser o en la creación.

(25)

Es decir que en Zea empezamos a ver una concepción del hombre como ser pensante, como ser cuya esencia es el pensar, el preguntarse y con esto ordenar el mundo.

Ahora bien, en este dar lugar a las cosas y autoafirmarse frente a ellas, empieza uno de los problemas más grandes del hombre: el problema frente al otro. Es decir, el problema del otro hombre que también da lugar y sentido a las cosas y que quiere tratar a su prójimo como otra cosa más de su mundo. Y en este aspecto, la civilización no ha hecho gran cosa, ya que este problema humano sigue latente, y aunque ahora ya no nos golpeamos con cachiporras, si con armas atómicas, y otras inventadas gracias a la ciencia. Y como decía Hobbes, el hombre sigue siendo el lobo del hombre. La humanidad sigue dividida y los poderosos siguen usando la técnica, la ciencia y la filosofía convertida en rigurosa lógica, en su favor.

Y aquí Zea pone el ejemplo concreto de la situación del europeo frente al americano: de como el europeo constata la humanidad de los otros aunque se niegue a creerlo.

Dos son los sucesos -comenta Zea- que hacen que el europeo constate la humanidad de los otros: la Segun

da Guerra Mundial y la guerra de liberación que inician los pueblos coloniales, al término de aquella.

Los occidentales vivían tranquilos, seguros de su humanidad y negándoseles a otros, pero la Segunda Gran Guerra les demostró que eran hombres de carne y hueso como cualquier otro, y que así como nacieron en Europa con cabellos rubios y ojos azules, pudieron haber nacido en Africa, con cabellos negros y piel oscura. Como dice Sartre en su libro La muerte en el alma:

Ahora, Francia está tendida boca arriba, y la vemos como una gran máquina rota. Y pensamos: era esto un accidente del terreno, un accidente de la historia. Todavía somos franceses, pero la cosa ya no es natural. Ha habido un accidente para hacernos comprender que eramos accidentales. (26)

Y aunque resulte dolorosa esta constatación de la humanidad del no-europeo, es necesaria.

Henos aquí acabados. (Comenta en otra obra Sartre).
Nuestras victorias, tripas de aire, dejan ver sus entrañas, nuestra derrota secreta. Si queremos hacer es tallar esta finitud que nos aprisiona, ya no podemos contar con los privilegios de nuestra raza, de nues-

26/ Jean-Paul Sartre, La muerte en el alma. Buenos Aires, 1950. p. 54. Citado por L. Zea, Op. cit. p. 110.

tro color, de nuestras técnicas. No podremos unirnos a esa totalidad de la que nos exilan esos ojos negros sino arrancandonos nuestras mallas blancas para tratar de ser, simplemente, hombres. (27)

Por otra parte, Leopoldo Zea, se da cuenta de que hasta hace tiempo el ser hombre dependía del lugar donde había nacido o del nivel de desarrollo de ese lugar, y que las metrópolis daban la humanidad a los otros pueblos y tenían derecho también de ponerla en duda. Es decir, que el hombre trató de manejar el concepto universal de ser humano, de acuerdo a sus intereses. Pero a causa de los errores de esos pueblos desarrollados o metrópolis, también su humanidad ha sido puesta en entredicho. ¿Cómo pueden ser -se pregunta Zea- verdaderamente hombres, los que masacran a otros hombres en Vietnam?

De esta manera, los pueblos desarrollados también se han convertido en instrumentos de su propio instrumento, se han convertido en instrumentos del confort y del progreso, renunciando a su propia humanidad.

En los países desarrollados se está dando también el fenómeno de la uniformización de todos los ciudadanos, y esto también es deshumanizante, ya que atenta contra la individualidad. Por eso dice Marcuse que en la actua

27/ J. P. Sartre, Orfeo negro. Buenos Aires, 1956. p.41.
Citado por L. Zea, Op. cit. p. 112.

lidad los nuevos hombres están en los países subdesarrollados, en los países que no han sido puestos neciamente al servicio de la técnica y que todavía se preocupan por su autenticidad. (28)

Dentro de los países desarrollados se siente también una fuerte enajenación. Como lo dice Mario Savio, dirigente del Movimiento Pro Libertad de Expresión (FSM) en Estados Unidos:

Llega un momento en el que el funcionamiento de la máquina se hace tan odioso, que uno se siente tan triste que no puede ya participar en ella ni siquiera tácticamente. Uno siente la necesidad de poner su cuerpo sobre las palancas, sobre todo el aparato, para así poder pararla. Siente la necesidad de decir a la gente que la maneja, a la gente que la posee, que hasta que uno no sea libre, la máquina no volverá a funcionar. (29)

Así pues, Zea se da cuenta de que la historia la hacen ya otros hombres, los hombres del mundo subdesarrollado; la historia que hacen hombres que sienten su libertad, que no se han enajenado a sí mismos y rompen con toda enajenación.

28/ Esto lo comenta Herbert Marcuse en su obra, El hombre unidimensional, México, 1968, p. 223. Citado por L. Zea, Op. cit. p. 121.

29/ Paul Potter, La nueva izquierda norteamericana, una minoría profética. Barcelona, 1969, p. 21. Citado por L. Zea, Op. cit. pp. 127-128.

Frantz Fanon también apunta en su libro Los condenados de la tierra, que Europa se precipita a la pérdida y los no-occidentales no tenemos por qué seguirla. Y como comenta Sartre en el prólogo al mismo libro, Fanon no condena a Europa, sólo la diagnostica.

Nos encontramos ante el fenómeno de que la idea occidental choca con la no occidental. La primera niega la humanidad de los que no son como él, y la segunda llama hombres a todos, incluso a los deshumanizantes occidentales. Es por esto que Zea considera que todos los hombres tienen capacidad de verdad, de valor, de libertad y de historicidad, pero a causa del desarrollo desigual de unos, los otros son puestos a su servicio, negándoles la humanidad y utilizándolos como objetos a su servicio.

Como vemos, este es el caso concreto del latinoamericano, al que se le ha regateado su humanidad a través de toda su historia, y en este aspecto hay muchas aportaciones de Zea, ya que una de sus principales preocupaciones es el ser del latinoamericano y su situación en el mundo.

D) IDEA DEL LATINOAMERICANO EN ZEA.

No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, y los otros lo tomaban prestado. (30)

Con estas palabras de Sartre, Leopoldo Zea, inicia su análisis de la filosofía en latinoamérica como problema del hombre. (31) En este capítulo Zea desprende su concepción del hombre latinoamericano, después de profundizar sobre la posibilidad de una filosofía en latinoamérica.

A fin de cuentas -comenta Zea- el preguntarse por la posibilidad de una filosofía, es preguntarse por el Verbo, Palabra o Logos y, este Verbo es precisamente el que hace de un hombre, hombre.

Ahora bien, el caso del latinoamericano es especial puesto que, como ser pensante, se ha preguntado por el Verbo y ha afirmado de esta manera su humanidad, pero los occidentales se la han negado.

Los europeos, en la modernidad, se consideraron como arquetipo de cualquier ser y por eso, al descubrir el nuevo mundo y darse cuenta que sus habitantes eran un

30/ L. Zea, Op. cit. p. 9.

31/ Capítulo I de la misma obra.

poco diferentes, les pidió una justificación de su supuesta humanidad y después les pidió que fueran algo así como reproducciones o calcas de ellos.

Es así que nuestro filosofar en América empieza como una búsqueda de la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener la filosofía con los habitantes de este continente, al ser negada nuestra filosofía.

En este aspecto se ve que después del descubrimiento de América, empieza la discriminación del indígena. Como ejemplo tenemos a Sepúlveda que, en la polémica con Fray Bartolomé de las Casas, niega la esencia humana a los latinoamericanos, en nombre de un cristianismo que basa su filosofía en Aristóteles. Es así que, por un lado, están los hombres-Hombres y por el otro, los subhombres que sólo aspiran a ser hombres.

Es por eso que en América se preguntan, los que se creen aspirantes a hombres, por su derecho al Verbo.

Posteriormente, la nueva filosofía presidida por Hegel, en nombre del progreso, de la civilización y hasta de la humanidad en abstracto, niega a los pueblos latinoamericanos, si no su humanidad, si la plenitud de la misma, y habla de razas degeneradas, híbridas, que se encuentran en un subdesarrollo, porque no pertenecen a la

raza de los hombres-Hombres, que dirigen el mundo. Así nuestro filosofar ha sido un regateo de humanidad que nos quieren negar los europeos.

Los europeos negaban la humanidad de los indígenas, y es el mismo cristianismo el que trata de recuperar para los indígenas esta humanidad, como es el caso de Fray Bartolomé de las Casas y algunos otros misioneros que recorrieron América tratando de que los indígenas fueran vistos como hombres.

Ahora bien -continúa Zea- en la Antigüedad, también Aristóteles negó la humanidad de los no-griegos, a los bárbaros que tan solo balbuceaban el Logos, para justificar la dominación que sobre ellos tenían y este mismo fenómeno se dio en nuestra América.

Como decía Arnold Toynbee:

Cuando nosotros los occidentales llamamos a ciertas gentes indígenas, borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones de ellos. Son para nosotros algo así como árboles que caminaran, o como animales selváticos que infestaran el país en el que nos ha tocado toparnos con ellos. De hecho los vemos como parte de la flora y de la fauna local, y no como hombres con pasiones parejas a las nuestras; y viéndolos así como cosa infrahumana, nos sentimos con títu-

lo para tratarlos como si no poseyeran los derechos humanos usuales. (32)

Ahora bien, los latinoamericanos no somos indígenas, sino que descendemos tanto de europeos como de indígenas, pero de la misma manera hemos sido rebajados al nivel de subhombres, cosa que no ha pasado con los asiáticos y africanos que no tienen esa similitud con los europeos.

Por otra parte, la filosofía latinoamericana del siglo XIX se convierte en una lucha; se aspira a la civilización y se niega la barbarie. Pero ¿qué es civilización? Civilización es Europa y Norteamérica y barbarie es lo indígena, lo mestizo y también lo criollo.

Aquí viene una ruptura en el ser del hombre latinoamericano, ya que ha negado su pasado para ser lo que no ha sido, para ser distinto. Por eso a la emancipación política se trata de buscar la emancipación ideológica del pasado, quitarse los hábitos y costumbres que alejaron al latinoamericano de la verdadera humanidad. Pero con esto lo que estamos haciendo es arrancar nuestras raíces:

Por eso (dice Leopoldo Zea), el filosofar de todo el siglo XIX latinoamericano se empeñó en mostrar a un

32/ Arnold Toynbee, Estudios de la historia, Tomo I, Buenos Aires, 1951. p. 176. Citado por L. Zea, Op. cit., p. 18.

hombre que para ser semejante al Hombre por excelencia luchaba contra sí mismo, combatía en una larga lucha fratricida. Guerras intestinas para destruir lo que se consideraba extraño. (33)

Así pues, de acuerdo a lo anterior, se pregunta
Zea:

¿Qué hace del hombre un Hombre? y por ende ¿del latinoamericano un hombre sin más?, la libertad, pero no la libertad del viejo liberalismo, ni la del positivismo, sino la libertad creadora. Un modo de ser que todos los hombres poseen por el hecho de ser hombres.
(34)

Con esto podemos ver cómo Zea considera que el ser del hombre latinoamericano tiene como esencia el pensamiento o capacidad de verdad, y además la libertad creadora, lo cual lo pone al mismo nivel de cualquier otro hombre.

Ahora bien, ¿qué concepción tienen de América y con ella del hombre que la habita, los grandes autores de la nueva filosofía?

Hegel, por ejemplo, afirma:

América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la luz

33/ L. Zea, Op. cit. p. 21.

34/ Idem. p. 27.

cha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para los que estaban hastiados del museo histórico de la vieja Europa. América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. (35)

Vemos pues como, según Hegel, lo que parece expresarse en América Latina, no es más que eco de Europa, y los filósofos latinoamericanos ya se han dado cuenta y enfocan este problema desde diversos ángulos buscando la originalidad. Y la originalidad no se busca nadamás porque sí, sino que sin ella tampoco podemos ser realmente nombres.

Por otra parte, la filosofía occidental no solo cuestiona a los latinoamericanos, sino que también paradójicamente, les ha ayudado a tomar conciencia de su humanidad, ya que el hombre que siente que su filosofía es universal, se siente no un hombre sino EL HOMERE, y así conquista y domina, y el conquistado y dominado encuentra su humanidad resistiendo la expansión del dominador.

Así pues, (comenta Zea) los latinoamericanos ayer, al iniciar su independencia frente al Imperio Ibérico,

reclamaron su derecho a ser libres y a ser considerados como hombres entre hombres, enarbolando la filosofía de la Ilustración, la filosofía que habla de la igualdad de todos los hombres. (36)

Es decir que el latinoamericano ante la opresión, constata su humanidad y la reclama.

Posteriormente el latinoamericano se encuentra en un dilema entre dos mundos: uno que está a punto de dejar y que ya no le pertenece, y otro nuevo que tiene historia pero que no la siente como propia.

Por eso dice Octavio Paz:

Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del ninguneo: el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezamos a vivir y pensar de verdad.

Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres. (37)

36/ Ídem. p. 49.

37/ Octavio Paz, El laberinto de la soledad, México, 1947, p. 191. Citado por I. Zea, Op. cit. p. 191.

Así es como el latinoamericano empieza a tomar conciencia de su humanidad.

Ahora bien, aunque hemos tomado conciencia de nuestra humanidad, quizá no estemos preparados para ello, todavía hay muchos obstáculos que tenemos que vencer.

El latinoamericano se da cuenta de que puede ser libre, pero como no sabe serlo, tiende a imitar, en un principio a sus vecinos del norte y luego a las revoluciones inglesa y francesa. Pero imitando no va a lograr, sino sólo ser una caricatura, sin forma propia. Por lo tanto, tenía el latinoamericano que educarse en la libertad, si no de nada le iba a servir imitar.

Los americanos -dice Simón Bolívar en La carta de Jamaica- nunca fueron educados, sino solamente adiestrados para la servidumbre, por eso, en el momento de emanciparse y tomar conciencia de sí mismos, tuvieron que improvisar un conocimiento que no tenían, como magistrados, legisladores, generales, etc.

Así pues -comenta Zea-

... el orden colonial siguió vivo aún sin España. Otros hombres, otros grupos, tomaban el lugar de los antiguos dominadores. La mentalidad seguía siendo una mentalidad colonial, pese a que se enarbolaban bande-

ras de libertad y justicia. Estas banderas tomadas de filosofías ajenas a las experiencias de los hombres de esta América resultaban simples proyectos, utopías por realizar. Pero además sin darse cuenta los emancipadores latinoamericanos adoptaron nuevas formas de dominación. (38)

De esta manera, la segunda etapa de la liberación de nuestra América es la liberación o emancipación mental, la cual no hemos realizado completamente.

Por eso decía el chileno Francisco Bilbao:

Al pueblo no se le pueden pedir que sepa aquello de que nunca ha disfrutado en toda su vida. (Este) no sabe sino lo que sus padres le enseñaron, y esto es para él el punto final de su trabajo intelectual. Lo demás lo rechaza. De aquí va a salir el espíritu y tradiciones (de estos hombres. Sus creencias) son católicas y españolas. De ahí la reacción antiliberal. (39)

Así pues, no se puede pedir a hombres educados en la aceptación de la esclavitud y la servidumbre, que sepan actuar en el ámbito de la libertad para la cual no están preparados.

Todo esto iba conformando, en medio de accidentes históricos, la personalidad del latinoamericano.

36/ L. Zea, La filosofía latinoamericana. 1a. ed., México, Ed. Edicol ANUIES, 1976. p. 37.

39/ Idem. p. 39.

El latinoamericano no sabía usar la razón como instrumento crítico de una realidad que tiene que ser transformada cuantas veces se considere necesario.

Empieza así en latinoamérica una doble lucha: una armada contra el conservadurismo que se opone al cambio y otra ideológica contra la tendencia al servilismo que tenemos.

Todo esto, aunado a un sentimiento de inferioridad (40) que se había formado en el latinoamericano a causa de los tres siglos de explotación europea, frenó durante mucho tiempo la formación del latinoamericano auténtico y la clarificación también del ser latinoamericano.

Por otra parte, también el latinoamericano se ha preocupado por mantener vivo el espíritu de nuestra América, como se puede ver en el Ariel de J.E. Rodó (41), donde Ariel, genio del aire, representado en el simbólico modo La tempestad de Shakespeare como la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad, que se enfrenta a los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida.

40/ De este sentimiento nos habla ampliamente Samuel Ramos en su libro El perfil del hombre y la cultura en México.

41/ J.E. Rodó, Ariel. Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

De esta manera, Rodó hace un llamado a la juventud latinoamericana a poner a Calibán al servicio de Ariel y mantener en alto el espíritu de nuestra América.

Otro de los fenómenos que ha sufrido el latinoamericano a través de la historia en la búsqueda de su personalidad auténtica y propia, ha sido el avergonzarse de su pasado.

Por eso dice el cubano José Martí:

Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delante al indio, de la madre que los crió y reniegan, ¡bribones! de la madre enferma, y la dejan en el lecho de las enfermedades... maldiciendo del seno que los cargó. ¡Estos hijos de nuestra América, que han de salvarse con sus indios..., estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios! (42)

Así pues, no debemos avergonzarnos, sino levantar la frente, orgullosos de nuestro pasado que ha sido de egresos inigualables por ser alguien en este universo. Nos hemos fogueado en la lucha.

Los pedantes, (continúa Martí) los que ven con desprecio nuestra historia, nuestro modo de pensar y actuar deberán callar, que no hay patria en que pueda tener

42/ José Martí, Nuestra América. Citado por I. Zea, Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo. México, Sep-Setentas, 1979. p. 72.

el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas. (43)

Por otra parte, en el latinoamericano existe una yuxtaposición en sí mismo que también conforma su ser, ya que el europeo lo ve como inferior y el indígena como superior. De tal manera que su situación es ambivalente y ambigua. Esto hace que además de irse desarrollando con un complejo de inferioridad, también se sienta bastardo. Como dice el brasileño, Darcy Ribeiro:

Identificándose con el padre se volvía castigador del gentío materno. Como entre tanto, a pesar de esta adhesión jamás llegaba a ser reconocido... como igual, sufría toda la carga del prejuicio proveniente de la apreciación señorial de la comunidad nativa como inferior. (44)

Esto es, era al mismo tiempo siervo de un gentío y castigador del otro, originándose los complejos de inferioridad y de bastardía que una y otra vez impedirán la asunción cultural de su encontrado modo de ser, la definición de su identidad.

Ahora bien, esta situación del mestizaje, no es la primera vez que se da en la historia. Ya tenemos noti

43/ Ibidem.

44/ Darcy Ribeiro, Los brasileños. México, S. XXI Ed., 1975. p. 160. Citado por L. Zea, América Latina: Largo viaje hacia sí misma. México, UNAM. 1978. p. 6.

cias del mestizaje desde la creación de las pirámides de Egipto, que se supone fueron hechas por egipcios mestizos, producto de la mezcla de egipcios blancos del primer imperio y nómadas negros que habitaban cerca del Nilo, creando así el segundo imperio que fue el más floreciente y donde se construyeron las pirámides. Esto lo expone ampliamente José Vasconcelos en su obra La raza cósmica. (45)

También la cultura grecorromana asimiló lo positivo de cada pueblo y se extendió por todo lo que ahora es Europa. Pero, al llegar la dominación europea a América, como ya se consideraba a sí misma superior, no se realizó un mestizaje del tipo asuntivo que propone Hegel como aufhebung; es decir una similitud que diera como producto una síntesis positiva.

El europeo trató de enterrar al demonio y a la barbarie superponiendo templos cristianos a las pirámides indígenas. Pero este demonio y esta barbarie dejarán ver su rostro en las expresiones posteriores del latinoamericano, ya que no hay asimilación o mestizaje asuntivo. Es por eso que para algún festejo cristiano en nuestra América, se dance y se baile como se hacía en honor de los dioses aztecas, incas o mayas. Se ve también como, junto con la sobriedad barroca, los danzantes usan colores vis

45/ José Vasconcelos, La raza cósmica. 6a. ed. México, Espasa-Calpe, 1981.

tosos. Es así una mezcla en donde hay aspectos de sus dos raíces principales, pero heterogéneamente manifestadas, sin asimilación.

Así pues, el ser del latinoamericano es analizado ampliamente por Zea, y considero que sus principales aportaciones pueden sintetizarse en estos aspectos:

- En primer lugar, el latinoamericano ha tenido una historia específica y de acuerdo a esta historia se ha ido formando como hombre.
- El latinoamericano es el producto de la mezcla del hombre y cultura europeos con el hombre y cultura indígenas.
- A causa de sus raíces indígenas tiene un sentimiento de inferioridad que ha frenado su desarrollo.
- A causa de sus raíces europeas, añora la cultura occidental y no acepta la propia.
- A causa de este mestizaje no asuntivo, no ha encontrado una personalidad propia, ni auténtica.
- Esta búsqueda de identidad ha hecho del latinoamericano un hombre-proyecto, que busca la trascendencia cumpliendo su labor histórica.

Con lo dicho hasta aquí, podemos concluir que
Zea trata de clarificar el ser del latinoamericano como

fundamento de la toma de conciencia de que formamos parte de una humanidad con la cual estamos comprometidos y de que toda la tradición de la misma no nos es ajena, sino que son nuestras raíces, las cuales debemos asimilar.

Zea también pretende que el latinoamericano de un giro en su quehacer que lo eleve a lo universal, apropiándose, sin escrúpulos, también del espíritu europeo, como quien siente en este espíritu algo co-natural y superable a la vez, asimilándolo y fundamentando aquí nuestra aportación necesaria para el logro de la verdad, que ha sido el objetivo de toda la filosofía desde que el hombre la inició.

Así pues, debemos tomar en cuenta que antes que latinoamericano, el hombre de estas tierras es, eso, un hombre; un hombre en situación, en una determinada circunstancia, pero un hombre sin más; que debe quitarse complejos y asumir su papel histórico correspondiente de acuerdo al desarrollo espiritual y material de la humanidad.

De esta manera debemos afrontar nuestro pasado sin avergonzarnos de él, ya que somos lo que somos también por nuestro pasado.

Este afrontar nuestro pasado debe ser de una ma-

nera dialéctica. Es decir negando y conservando. De tal modo que, como dice Zea:

Con esta tarea se inicia una toma de conciencia de lo que es la auténtica realidad americana. Conciencia que permitirá a esta América actuar en todos los campos de la cultura haciendo a un lado toda clase de complejos, los mismos que hasta ahora le han impedido el conocimiento de su propia realidad. A partir de este conocimiento será posible una labor creadora, plena y consciente. (46)

Además, el latinoamericano también debe tomar conciencia de que América se ha cobijado a la sombra del árbol cultural que plantó Europa. Pero este árbol se ha derrumbado y la sombra junto con él. Por lo tanto, el latinoamericano tiene que crear su propia cultura.

El latinoamericano ya no tiene el apoyo que le brindaba Europa, a costa de su libertad. Prefirió la libertad al apoyo, pero ahora se encuentra en problemas. Para dar solución a estos problemas, necesita una filosofía propia que lo fundamente en su actuar, y a esto se ha abocado en su inmensa mayoría la obra de Leopoldo Zea.

Zea también se da cuenta de que el latinoamericano no ha podido conservar su cultura, a diferencia del orient

46/ L. Zea, América como conciencia. México, UNAM, 1972. pp. 17-18.

tal que, con respecto a la cultura occidental, ha adquirido solamente lo superficial de la misma, como es la tecnología, pero continua con su cultura y su concepción oriental del mundo.

Es por eso que es más difícil aún para el latinoamericano ser auténtico que para el oriental.

Vemos también que al latinoamericano le ha tocado pagar culpas anteriores de Europa, ya que al llegar a América, el europeo, quería borrar su pasado y quitarse a costa de lo que fuera, todos los complejos y frustraciones que había sufrido en su antigua sociedad, enferma y en decadencia. América fue el lugar donde se quiso rechazar la vieja Europa y esto quedó grabado en la mente y el corazón del latinoamericano. Por eso dice Leopoldo Zea:

En esta aventura América será sólo el estímulo de Europa. Su ser cambiará de acuerdo con las ideas o ideales del hombre del viejo continente. "Es un país -dirá Hegel- de nostalgia para los que estaban hastiados del museo histórico de la vieja Europa." Unas veces servirá para mostrar lo que debe ser Europa, otras para destacar lo positivo de la misma. Europa la idealizará unas veces y la condenará otras. Como ideal representará la suma de todas las perfecciones, como rea

lidad la suma de todos los defectos. Unos verán en ella el ideal de la nueva humanidad, otros la infrahumanidad. Para unos será la meta de todo progreso, para otros el mundo que se encuentra fuera de todo progreso. El racionalista europeo de los siglos XVII y XVIII le negará dimensión histórica para dibujar en ella el tipo de hombre que quiere crear; el historicista del siglo XIX la condenará a la nada que es el futuro, por carecer de esta historia. En cada uno de los casos Europa no hará sino justificarse a sí misma. Frente a estas proyecciones propias de la cultura europea, América irá tomando conciencia de su propia realidad en una larga y penosa marcha. (47)

Y en esta larga y penosa marcha tiene que mantenerse siempre como baluarte la verdad, el valor, la libertad, y la historicidad del hombre de nuestra América y es por lo tanto necesaria ya la estructuración seria de una antropología filosófica propia.

E) IDEA DEL MEXICANO EN ZEA.

Resulta evidente con lo visto hasta el momento, que como transfondo de la obra de Zea hay una antropología filosófica circunstancionalista, que se ocupa principalmente del

ser latinoamericano. Pero es importante resaltar la idea que Zea tiene de sí mismo en tanto a ser mexicano. Tema que trató explícitamente hacia el año 1950 cuando trabajaba con el grupo Hiperión. (48)

"¿Qué es el mexicano? (se pregunta Zea) He aquí una pregunta a la cual todos los mexicanos quisieramos poder dar una respuesta precisa." (49) Para Zea esta es una pregunta en la cual nos jugamos nuestro propio ser.

Segun Zea, el ser del mexicano a sido caracteriza do por un supuesto sentimiento de inferioridad, resentimiento, insuficiencia, hipocresía, cinismo, etc. y si analizamos cada una de estas notas vemos que todas ellas hacen patente la falta de algo en el mexicano. Este faltarnos algo, denota que es un algo que quizá está a nuestro alcance, pero que no acertamos a unir. Sentimos que nuestro ser es necesario complementarlo con algo que esta fuera de nosotros, y en este afán tendemos a imitar a otros hombres, sin darnos cuenta que nuestro desajuste ontológico es interno y no externo. No nos aceptamos y por lo mismo somos inseguros. Cuando necesitamos dar una decisión o hacer una elección, titubeamos y sentimos una gran ^z ^z sobra, preferiríamos no tener que elegir nunca.

48/ Como fruto de estos estudios tenemos sus obras: Conciencia y posibilidad del mexicano (1952); El occidente y la conciencia de México (1953) y Dos ensayos sobre México y lo mexicano (1952).

49/ L. Zea, Conciencia y posibilidad del mexicano; El occidente y la conciencia de México; Dos ensayos sobre México y lo mexicano. México, Porrúa, 1974. p. 105.

Nuestro tiempo es un tiempo amputado, ya que no aceptamos el pasado y el presente no tenemos más remedio que vivirlo. Y toda nuestra fe y nuestro ímpetu están puestos en el futuro. Todo lo dejamos para mañana, y la realización de ese mañana, es decir la realización de to dos nuestros sueños y fantasías depende de un extraño concepto, el de la gana. Haremos las cosas hasta que se nos de la gana. Es decir que somos lo que somos, porque así queremos ser, pero cuando nos decidamos a cambiar, cambiamos.

Esto para Zea, no es más que una evasión de nuestra realidad, a causa de que el ser hombres, en varias etapas de nuestra historia, nos ha sido regateado. Se ha dado desde la negación de nuestra humanidad hasta la disminución de la misma. Por esto tenemos miedo a nuestra realidad y no nos atrevemos a ser responsables de ella.

Para Zea, no hemos madurado como país por lo tanto no hemos tomado plena conciencia de lo que somos, y ya es hora de que lo hagamos.

En fin debemos darnos cuenta de que somos "un hombre concreto, pero un hombre; tan hombre como el de otras culturas y otros continentes." (50)

Podemos decir con esto que en Zea la antropología empieza con la constatación de nuestra humanidad a través de los otros. Sabiendo lo que los otros son y lo que los otros dicen que somos podemos llegar a saber lo que somos. Pero en esta constatación estamos en desventaja ya que históricamente siempre hemos estado del lado de los pueblos dominados, es decir, nos ha tocado constatar nuestra humanidad con hombres que se han autodenominado superiores a nosotros. Pero debemos tomar conciencia de que nuestra inferioridad ha sido supuesta por accidentes históricos y lo importante en el hombre no es lo accidental sino lo substancial y substancialmente somos igual a cualquier hombre.

A Zea le inquietan más que el pasado, el presente y el futuro:

Lo que importa es el hombre actual de México, ese que se está haciendo y para el cual se buscan arquetipos en el pasado, ese pasado, por serlo, no puede ser otra cosa que experiencia, una expresión de lo que fue para que el hombre de México pueda seguir siendo. (51)

No se trata de negar el pasado, sino de asimilarlo dialécticamente. Y esto es la toma de conciencia. Lo normal no puede estar en el pasado sino en el futuro. Lo normal es

al hombre sin más. Y en este hombre sin más se puede resumir la antropología filosófica de Zea. Hombre sin más que no es más que un "hombre de carne y hueso" (52) que por estar delimitado por accidentes espacio-temporales no deja de ser universal.

52/ Expresión que usó Zea en entrevista personal en enero de 1986, al preguntarle a que se refiere con la expresión hombre sin más, usada en Dos ensayos sobre México y lo mexicano.

V- COMENTARIO CRITICO.

Para juzgar la filosofía de Zea, en su aspecto antropológico en este período de 1952 a 1978, es necesario tomar en cuenta el contexto filosófico-cultural en el que aparece.

Como ya anotamos, Zea inicia su aportación intelectual con la sugerencia de Gaos, de abocarse al estudio de su realidad, en ese intento del historicismo por conectar el quehacer filosófico con los acontecimientos históricos. Y aunada a dicha sugerencia de Gaos, se le presenta a Zea la urgencia de justificar el quehacer del filósofo latinoamericano en medio de una sociedad todavía con fuertes problemas de subsistencia a causa del subdesarrollo ocasionado por la explotación de lo que él mismo llama neoimperialismo. Es decir que Zea escribe, dentro de una sociedad donde todavía la filosofía es quehacer de una élite y él mismo es un ejemplo, ya que solo gracias a la beca que le dio La Casa de España en México, pudo dedicarse a la filosofía, de no ser así lo más probable es que hubiera sido abogado. Es por esto que la existencia de dicha élite intelectual tenía que ser justificada y una filosofía de la historia era una buena opción para un estudio significativo de nuestra realidad.

Es así que Zea inicia una filosofía de la historia con su obra El positivismo en México en 1943 y la estructura en 1978 con su obra Filosofía de la historia americana, aunque cabe aclarar que la filosofía de la historia de Zea es más bien una filosofía de la filosofía en la historia latinoamericana, ya que como dice el crítico norteamericano William D. Raat:

Aunque Zea hizo extenso uso de La libertad y otros periódicos mexicanos, su documentación estuvo frecuentemente basada en fuentes literarias o filosóficas (1), o en fuentes secundarias como Aragón y Ramos. Por esto, su persecución de las "circunstancias" mexicanas tiene que ser considerada como historia de la filosofía o como historia interna de las ideas, (2)

Es cierto que Zea basa su documentación, generalmente en fuentes literarias o filosóficas, pero no por esto, como dice Raat, su filosofía será historia de la filosofía o historia interna de las ideas. La filosofía de Zea es filosofía de la historia ya que la filosofía de la historia debe basarse en fuentes filosóficas ¿o qué la filosofía no se fundamenta en la filosofía misma?, y en fuentes

1/ Aunque este comentario crítico de Raat es específicamente en torno a El positivismo en México (1943), Zea continúa con el mismo método de investigación en El pensamiento latinoamericano (1965) donde amplía su estudio de México a toda Latinoamérica; en La filosofía americana como filosofía sin más (1969) donde justifica nuestro pensamiento filosófico y en Dialéctica de la conciencia americana (1976) donde nos habla sobre el neoinperialismo y la lucha entre América del Norte y América del sur.

literarias también ya que mucha de la filosofía de los pueblos está en su literatura como expresión de sus deseos, anhelos, frustraciones, logros, alegrías o tristezas. Además con esta fundamentación de Zea en fuentes filosóficas y literarias supera otra de las objeciones que Raat arguye, de que "la filosofía de la historia es filosofía pobre y mala historia" (3), es decir que en caso de que la filosofía de Zea fuera filosofía de la historia sería filosofía pobre y mala historia. Y no es así ya que la filosofía de la historia de Zea es filosofía desde el momento en que se fundamenta en fuentes filosóficas de lo contrario sería análisis histórico y Zea sería historiador.

Yo creo que la filosofía de la historia de Zea, no deja de ser filosofía de la historia por el hecho de ser filosofía de la filosofía en la historia latinoamericana, puesto que no pierde de vista el sentido y la totalidad del proceso histórico en una concepción al modo de Hegel, como lo dice Lizcano, "la filosofía de la historia de Zea también concibe el proceso histórico como una totalidad, como un conjunto con un sentido y una finalidad expresas".(4) Y si la filosofía de la historia de Zea es filosofía pobre y mala historia por desprender

2/ William D. Raat, "Leopoldo Zea y el positivismo: una reevaluación", en Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos, núm. 2, México, UNAM, 1969, p. 183. Cit. por Tzvi Medin, Leopoldo Zea:... p. 132.

3/ Tzvi Medin, Leopoldo Zea:... p. 144.

4/ Francisco Lizcano, Leopoldo Zea... p. 127.

la de un período de tiempo y un lugar determinados, la filosofía de la historia de Hegel también lo sería ya que es el desarrollo del espíritu desde el punto de vista occidental que nos lleva necesariamente a poner al occidente como culmen de la historia.

Yo considero que más bien la deficiencia de Zea está en no hacer explícito su fundamento antropológico, en su afán de "enfrentar la complejidad cultural de la humanidad en toda su riqueza"(5), ya que como anteriormente lo decíamos con Larroyo en la justificación del tema en este trabajo: la filosofía de la historia "empuja, en plenitud de sentido, al estudio del hombre histórico, a la investigación del ser concreto del hombre..." (6). Es decir, Zea nos dice explícitamente porque el hombre americano se encuentra en la situación actual y solo implícitamente nos dice que es ese hombre americano. Por lo tanto hace falta que nos explique que es ese hombre americano. Aunque afín de cuentas, esta deficiencia desde el momento en que invita a la investigación, es ya una aportación. Zea a despertado un fuerte interés por la estructuración de una antropología filosófica propia, y si bien es cierto que Ramos ya lo había hecho, Zea, por la considerable "fecundidad de sus supuestos teóri-

5/ Idem. p. 143.

6/ Francisco Larroyo, La filosofía... p. 245.

ces y de las investigaciones que, basadas en ellos, ha desarrollado el propio autor, sobre todo, acerca de temas tan fundamentales como los procesos de dependencia y liberación" (7), abre nuevas brechas y da nuevas perspectivas al problema del hombre en la filosofía latinoamericana. Por lo tanto, la obra de Zea, aunque propiamente no es una antropología filosófica latinoamericana, contiene la urgencia de la estructuración de la misma.

Por último, considero también que es necesaria una antropología filosófica propia que nos ayude a evitar el presupuesto epistemológico que contiene el razonamiento dialéctico de Zea, que al ser presupuesto puede darse o puede no darse. Es decir, la filosofía de Leopoldo Zea, gira al rededor de la toma de conciencia, esta comprensión histórica de la propia realidad y la propone como elemento cognositivo que nos lleva al logro de la libertad que a fin de cuentas es una transformación de la realidad. O sea que "la realidad dependiente genera un proceso de liberación, que transformará la historia de la humanidad". (8) Pero para potenciar este proceso es necesaria la responsabilidad del hombre que toma parte en él, ya sea como dominador o como dominado. Es decir que para Zea, "este cambio, que consiste en el tránsito desde una

7/ Fco. Lizcano, Leopoldo Zea... p. 143.

8/ Idem. p. 140

situación de subordinación a otra libre y autónoma, lleva consigo una exigencia de tipo moral " (9). El problema es que a través de la historia, las "exigencias de tipo moral", no han sido más que "sugerencias", es decir que no ha habido manera de asegurar o exigir su cumplimiento. Así pues, de la toma de conciencia no necesariamente surge la transformación de la realidad por una exigencia moral, es necesario por lo tanto esclarecer nuestro ser, que también es toma de conciencia, en una antropología filosófica propia, pero además proponerla, ya que el ser nos lleva al deber ser, pero no será una propuesta impositiva al modo occidental sino una propuesta de reconocimiento de nuestro ser mostrando las evidencias de las manifestaciones del espíritu en latinoamérica. Es decir, se trata de decirle al occidente y a Norteamérica lo que somos y que ese ser nuestro es ontológicamente igual al de ellos y de acuerdo a esa igualdad exigirles respeto. Y dejar ya esa actitud pasiva de esperar a que ellos nos digan lo que somos y además lo que debemos ser.

CONCLUSIONES.

El objetivo principal de este trabajo, como se dijo en la introducción, es esclarecer los elementos antropológico-filosóficos en los principales escritos de Leopoldo Zea en el período comprendido entre 1952 y 1978, en vías a la estructuración de una antropología filosófica propia.

Para esto ha sido necesario empezar con la exposición de los antecedentes histórico-filosóficos de Zea desde la filosofía mexicana a principios del siglo XX hasta José Gaos, su maestro y formador, hacer también un análisis de su instrumental filosófico, exponer sus principales preocupaciones, exponer en la medida de lo posible su idea del hombre y hacer un breve comentario crítico a manera de evaluación.

Empezamos pues este trabajo con los antecedentes histórico-filosóficos de Zea, es decir, con el análisis de la situación histórico-cultural que vivieron sus maestros del ateneo de la juventud, José Vasconcelos y Antonio Caso, quienes critican la dictadura porfirista y devuelven a la estructura educativa mexicana el interés humanístico y filosófico que los positivistas habían hecho a un lado. En los ateneístas se da una marcada afición por Grecia y los poetas latinos, pero al mismo tiempo

procuran el conocimiento amplio de la cultura moderna y hay en ellos una preocupación permanente por lo mexicano y lo hispanoamericano. Preocupación que retoma Ramos y que después a instancias de Caso, será también característica en Leopoldo Zea.

Los ateneístas critican al positivismo, por ser una filosofía ambigua que quiere dar solución a los problemas del hombre solo a través de la ciencia y sus métodos olvidándose de otros caminos del saber como la religión, el arte y la vida.

Políticamente, el ateneo de la juventud es un movimiento paralelo al movimiento maderista, en cuanto se trata de actitudes críticas surgidas de la clase media, contra un grupo que, en nombre del orden, paralizaba la marcha del país. Es así que los ateneístas, concretamente Caso y Vasconcelos, que fueron maestros de Zea, viven una situación clave en la historia de México, como es la Revolución Mexicana y adquieren una conciencia clara del papel de la filosofía en los movimientos socio-políticos nacionales y la transmiten a Zea.

Caso lo inicia en el positivismo, tema fundamental en el pensamiento de Zea, aunque en cuanto a la cuestión antropológica difiere de su maestro Caso ya que pa-

ra este el hombre es "una realidad espiritual que supera la naturaleza"(1), y por su parte Zea nos habla del hombre como un "hombre sin más", es decir como una realidad que aunque supera a la naturaleza de una manera evidente, no es una realidad espiritual, sino una realidad concreta, una realidad de carne y hueso, como lo explicamos en el capítulo I.

Por su parte, Vasconcelos infunde en Zea y las nuevas generaciones de estudiosos mexicanos, el espíritu optimista del futuro de la América latina y hace notar también que la nueva raza (la raza cósmica) encarnada en Latinoamérica "se caracterizará por su espíritu universalista..." (2). Este espíritu universalista, es también característico en la concepción antropológica de Zea. "El valor universal a realizar, -comenta Zea- al que todos los hombres tienden cualquiera que sea su lugar especial o local, es el hombre" (3). Para Zea, lo importante es ser hombre y la raza, color, lugar o tiempo son solo accidentes que no disminuyen la esencia humana.

Con esto pasamos al pensamiento de Samuel Ramos, quien apoyado en el historicismo y perspectivismo de Ortega y Gasset, transmite a Zea la preocupación por esclarecer el ser del mexicano: "¿Cual es nuestro ser? (pre-

1/ Risieri Frondizi y Jorge J. E. Gracia, El hombre y los valores... p. 70.

2/ Idem. p. 79.

3/ L. Zea, América como conciencia... p. 31.

gunta Zea) He aquí una tarea para nuestro filosofar. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra búsqueda-filosofía". (4) Además, Ramos desplaza la cuestión de nuestros problemas de un terreno tan físico como son las luchas armadas, a otro superior, psicológico, y esto se refleja también en Zea por su constante interés en el estudio de la historia de las ideas en latinoamérica.

Ramos esclarece la urgente necesidad de un pensamiento organizado y congruente sobre nuestra realidad y Zea se aboca a la creación de ese pensamiento. Aunque Ramos pensaba que ese pensamiento organizado nos debería llevar a una renovación espiritual, como lo dice también Frondizi, en torno a una nueva teoría del hombre, cuestión que en el pensamiento de Zea se encuentra solo de manera implícita.

Otro aspecto que resulta importante en la obra de Ramos y que Zea retoma, es el reconocimiento del hombre como conciencia de su existir. Es decir tanto para Ramos como para Zea, el hombre es "un saber de que existe". Posteriormente, Zea, amplía mucho este tema y habla de la conciencia del hombre ya no solo como "un saber de que existe", sino como la comprensión histórica, requisito indispensable para la asimilación de la propia realidad y la afirmación de la identidad cultural, es decir, con-

4/ L. Zea, La filosofía como compromiso... p. 37.

cretiza el término conciencia.

Así llegamos a José Gaos, quien continúa y completa la obra de Caso y Ramos, transmitiéndola a los nuevos pensadores mexicanos entre los que se encuentra Zea. Gaos es quien más directamente influye en Zea desde el momento en que le sugiere el tema de su tesis de maestría y doctorado, El positivismo en México, nacimiento, apogeo, y decadencia y lo asesora en ella.

Por su formación orteguiana, Gaos se compromete con su nueva circunstancia por eso se llama a sí mismo trasterrado, e invita a Zea a comprometerse también con su circunstancia latinoamericana. Su convicción de trasterrado lo hacen también revalorar el pensamiento mexicano como verdadera filosofía, principio de Zea y su generación, que les da la seguridad de hablar, escribir y crear como verdaderos filósofos.

Con esto pasamos a las influencias de Zea, que no lo anteceden en la historia de México, pero que Zea toma como instrumental para su creación filosófica.

En primer término tenemos al historicismo orteguiano, como instrumental filosófico de Zea, transmitido por Ramos y Gaos. La filosofía de Ortega, proporciona a Zea tanto la urgencia como la justificación para la aventura intelectual del filosofar propio: "Yo soy yo y

mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo..." (5). Es también Ortega, quien, con su perspectivismo proporciona a Zea los elementos para afirmar que una filosofía americana no solo es válida sino además es necesaria como aportación para el logro de la verdad, sin miedo de caer en el provincialismo.

Después, de Karl Mannheim, toma Zea el concepto de ideología, o idea que enmascara diversos intereses de clase, apetitos de poder, etc. que se justifican en las teorías que mantienen. Esta influencia es muy notoria en el manejo que hace Zea del concepto ideología en El positivismo en México y en El pensamiento latinoamericano. De aquí que sea importante el papel del filósofo en la historia, ya que debe desenmascarar los intereses encubiertos en las diferentes ideologías que se sustentan.

Continuamos con Max Scheler en quien se apoya Zea para enfocar su labor historiográfica e historiosófica, de ahí que Zea, al igual que Scheler, conciba el presente como foco que ilumina el pasado en función de la formación del futuro. Y es así mismo, el pasado, tanto un obstáculo como un apoyo para el presente y el futuro. De aquí la importancia de la historia, como investigación seria y minuciosa, para la concepción filosófica del hombre.

Con estos elementos de Ortega, Mannheim y Scheler, el pensamiento de Zea empieza a caracterizarse como filosofía de la historia, que posteriormente toma una marcada tendencia hegeliana. Para Hegel, la historia ha sido un constante desarrollo del Espíritu que tiende a la libertad, desarrollo que tiene su culminación en los pueblos occidentales. Zea retoma esto, pero afirma que el desarrollo del Espíritu no culmina en occidente sino que continua su marcha. Occidente a cumplido con su misión histórica, ahora le toca a América, Asia y Africa hacer sus aportaciones. Por lo tanto América debe tomar conciencia de sí misma y autorrealizarse.

Así llegamos al marxismo en Zea, influencia que se empieza a notar desde su obra La filosofía americana como filosofía sin más, publicada en 1969. Zea utiliza fundamentalmente, desde dicha obra los conceptos marxistas de alienación y desalienación. Alienación de la que debemos tomar conciencia para liberarnos de ella. Liberación de la que carece el hombre cuando realiza un trabajo extraño a sí mismo, cuando tiene que trabajar para sobrevivir y no morir de hambre.

Zea maneja también en Latinoamérica tercer mundo, sobre todo, el concepto marxista de solidaridad, como contrapartida a la dependencia de los pueblos pobres con

con respecto de los pueblos ricos.

Por último, Zea toma también elementos del existencialismo en su quehacer filosófico. Como él mismo lo dice en Conciencia y posibilidad del mexicano, el existencialismo refuerza en Zea al historicismo en su crítica a la pretensión del europeo como donador de toda posible humanidad. Además, el existencialismo, ofrece también a Zea, "un instrumental de comprensión para mejor aprehender lo humano del hombre que se encuentra inserto en la circunstancia mexicana"(6), como se puede ver en su trabajo al frente del Grupo Hiperión, hacia 1948. Es así que Zea toma del existencialismo, los elementos para una descripción sistemática de la existencia humana, pero no en abstracto, sino de una existencia humana situada. Esto sin renunciar a la universalidad de la filosofía y de lo humano.

Para Zea, el existencialismo, también expresa la crisis del hombre europeo, en su soledad y su desesperación a causa de su pretendida superioridad. Desesperación de la que se librará este hombre en el momento en que reconozca la humanidad de otros hombres y otros pueblos y se atreva a convertirse en contemporáneo de todos los hombres.

Así pues, el existencialismo y con él Zea, deno-

6/ L. Zea, Conciencia y posibilidad... p. 41.

ta al hombre: como ser accidental, y "nuestra accidentalidad subraya aquello de auténticamente humano que hay en otro hombre, aquello de frágil y quebradizo que lo caracteriza." (7)

Con esto pasamos a otro aspecto de la obra de Leopoldo Zea, que son sus principales preocupaciones, ya que como lo hemos venido comentando, no encontramos en Zea una antropología filosófica como preocupación evidente, sino que como dice Francisco Lizcano, la obra de Zea es propiamente una filosofía de la historia. Y más específicamente, Zea ha tenido dos preocupaciones y por lo mismo aportaciones principales que son: sus estudios del positivismo en México y sus fundamentos de una filosofía americana, temas que se exponen ampliamente en el cuerpo de este trabajo.

El positivismo en México es el inicio de la filosofía de la historia de Zea, ya que es un primer intento de "situar la historia de nuestra América en el contexto de que es parte y expresión, la historia sin más, la historia del hombre a través de sus múltiples y concretas realidades." (8) Una filosofía de la historia, como decía Gaos, desde la realidad, una realidad tan concreta y específica como es Latinoamérica.

7/ F. Miró Quesada, Despertar... p. 231.

8/ L. Zea, Filosofía de la historia... p. 11.

Pero ¿por qué indagar sobre una antropología filosófica en un filósofo de la historia?, porque debajo de esta filosofía de la historia debe haber una concepción del hombre, como lo dice Ramos en Hacia un nuevo humanismo.

En cuanto a los fundamentos de una filosofía americana en Zea, podemos decir que para él la filosofía, desde los presocráticos hasta nuestros días, no ha sido más que un "querer saber", que no tiene porque adjetivarse para ser válida, es decir que el filosofar no ha sido más que una búsqueda de verdades para solucionar los problemas humanos, sean estos los de un griego, un romano, un inglés, un francés o un latinoamericano. Lo que pasa es que como Latinoamérica siempre ha estado del lado de los pueblos dominados, siempre se le ha regateado su humanidad y por lo mismo se le ha regateado el derecho de hacer filosofía. De ahí que sea importante una antropología filosófica propia como autoafirmación latinoamericana frente al occidente.

Zea, al igual que Gramsci, promueve la socialización de las verdades descubiertas y al igual que Nizan, promueve que la filosofía se difunda y no se guarde en esferas inalcanzables.

Con estos elementos podemos ya pasar a la idea del hombre en Leopoldo Zea, que sería el fundamento de

su antropología filosófica.

¿Cómo justificamos esa antropología filosófica? Zea nos ofrece un panorama amplio de la problemática de América, en su filosofía de la historia, y como dice Larroyo "el problema de América y de su interpretación cobra en efecto, un castizo y correcto sentido en el marco de la filosofía de la historia." (9) De aquí que con este panorama podamos llegar a la correcta interpretación del ser del hombre desde nuestra circunstancia. Además, la filosofía de la historia encuentra la plenitud de su sentido en la antropología filosófica. Con esto podemos decir, con Zea que el hombre es también por haber sido esto o aquello.

Además, el hombre se exterioriza en su obra a través de su historia, en ella propaga su existencia, en ella muestra su ser. Y por lo mismo el único portador de todo acontecer histórico, es el hombre.

Ramos ejemplifica, fundamentado en Scheler, de manera estructural esta relación entre filosofía de la historia y antropología filosófica en su libro Hacia un nuevo humanismo.

Para Scheler, a la idea cristiana del hombre corresponde la visión histórica de San Agustín en La ciudad de Dios; a la noción de homo sapiens, desde Aristó-
 9/ F. Larroyo, La filosofía... p. 245.

teles hasta Kant y Hegel, corresponde la filosofía de la historia de Hegel; a la noción bergsoniana del homo faber corresponden las doctrinas de poderío de Hobbes, Maquiavelo, Nietzsche, Adler, etc. y la concepción económica de la historia de Marx; después, según Scheler vienen las doctrinas de quienes piensan que el hombre es un animal decadente y su visión pesimista de la historia como son Klages, Spengler y otros; y por último habla Scheler del nuevo humanismo y su visión optimista de la historia, entre quienes están Kerler, Hartmann y el propio Scheler. Por todo esto a la concepción histórica de Zea también corresponde una idea del hombre, que se contrapone a la concepción hegeliana en busca de una síntesis, como se puede ver en su Filosofía de la historia americana, donde propone una toma de conciencia de la situación histórica latinoamericana, en vías, al igual que Ramos "a una idea suprahistórica y supraempírica que solo retenga las notas que pueden convenir a cualquier hombre independientemente de sus determinaciones temporales y particularidades empíricas"(10). Lo que para Zea es un hombre sin más.

Leopoldo Zea, llega a la conclusión de que ya es necesaria la clarificación de una idea del hombre desde nuestra circunstancia, como lo hemos expuesto en el capí

10/ S. Ramos, Hacia un nuevo... p. 49.

tulo IV, después de analizar la historia de la cultura mexicana y darse cuenta de que esta historia ha sido la de una larga lucha sostenida por los mexicanos en defensa de su humanidad, que en varias ocasiones ha sido regateada por diversas expresiones del imperialismo, como se puede ver en Latinoamerica tercer mundo. Con esto, concluye Zea, que es necesaria ya una toma de conciencia de y desde nuestra realidad para poder superarla, conciencia crítica que cuestione la cultura heredada elaborando nuestra propia cultura en donde demos nuestra interpretación del mundo de acuerdo a nuestra circunstancia, y como parte de esta cultura propia, concluimos nosotros, es necesaria una antropología filosófica que estructure nuestra propia idea del hombre. Solo así llegaremos al ideal liberador de Zea.

Concretando, ¿qué concepción universal tiene Zea del hombre, en sus principales escritos de 1952 a 1978?

Para Zea, el hombre vive en un cosmos donde tiene que situarse y ordenarlo por medio del Verbo, Logos o Palabra, y solo así se convierte en habitante de este cosmos así el hombre se pregunta por esto o aquello pero con la intesión implícita, de saber lo que él mismo es. De tal manera que Zea, concibe al hombre como un ser cuya esencia es el pensar.

En este dar lugar a las cosas, empieza uno de los grandes problemas del hombre, que consiste en querer objetivizar y utilizar al otro o en no dejarse utilizar por el otro, ya que el otro pretende darle un lugar en su mundo. Y en este sentido habla Zea del hombre americano en su lucha por salir de la objetivización que ha hecho de él el europeo. Aunque a fin de cuentas en esta lucha el americano ha constatado su humanidad que ha querido ser minimizada y el europeo la suya al darse cuenta que ellos también son occidentales, como lo dice Sartre en La muerte en el alma.

El occidental pretendió ser el arquetipo de toda posible humanidad, ser el hombre-Hombre, y al latinoamericano solo le ha permitido ser un sub-hombre, que aspira a ser hombre. Es por esto que el latinoamericano ha querido copiar lo occidental. Pero Zea, propone también una emancipación mental en vías a una asimilación del pasado, sin negar nuestras raíces, para evitar la ruptura en el ser del hombre de estas tierras.

Es así que para Zea, el latinoamericano ha tenido una historia específica y de acuerdo a ella se ha ido formando como hombre, a sido producto de la mezcla del hombre y cultura europeos con el hombre y cultura indígenas, sus raíces indígenas le han producido un sentimiento

to de inferioridad, por sus raíces europeas añora la cultura occidental y no acepta la propia, a causa de este mestizaje no-asuntivo, no ha encontrado una personalidad propia ni auténtica y esta búsqueda de identidad ha hecho del latinoamericano un hombre-proyecto que busca la trascendencia cumpliendo su labor histórica.

Por último, dentro de esta concepción del latinoamericano, ¿qué es el mexicano para Zea?. Para Zea, el mexicano tiene también las desventajas que ya expusimos del latinoamericano, y específicamente se le ha caracterizado según comenta Zea en Dos ensayos sobre México y lo mexicano, por supuestos sentimientos de inferioridad, resentimiento, insuficiencia, hipocrecía, cinismo, etc. que nos demuestran la falta de algo, algo que puede estar fuera de nosotros, por eso tendemos a imitar. Por esto mismo el mexicano, según Zea, evade su realidad y no se ha hecho responsable todavía de ella, no ha querido darse cuenta que es "un hombre concreto, pero un hombre; tan hombre como el de otras culturas y otros continentes". (11) Debe por lo tanto asimilar dialécticamente su pasado y aceptarse como un hombre sin más, como un hombre de carne y hueso.

Con lo expuesto hasta aquí, nos damos cuenta que
 11/ L. Zea, Conciencia y posibilidad... p. 125.

en Zea, más que una antropología filosófica existe la urgencia de la estructuración de la misma. Hay mucho por hacer en este proceso filosófico latinoamericano, nuestra filosofía es joven pero no por ello inválida, le hace falta estructuración quizá porque no nos hemos dedicado lo suficientes, pero a fin de cuentas, como decía Gaos, es nuestra aventura personal, por lo tanto única e indispensable.

BIBLIOGRAFIA.

A) OBRAS DE INDOLE GENERAL:

- BRUGGER, Walter. S.I.: Diccionario de filosofía. 8a. edición, Barcelona, Herder, 1975.
- CASSIRER, Ernest: Antropología filosófica. 9a. reimpresión, México, F.C.E., 1979.
- COMTE, Augusto: Discurso sobre el espíritu positivo. 2a. edición, Madrid, Alianza editorial, 1984.
- CORETH, Emerich: ¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica. 4a. edición, Barcelona, Herder, 1982.
- FRONDIZI, Risieri y Gracia, Jorge J.E.: El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX. Antología, México, F.C.E., 1981.
- GALEANO, Eduardo: Las venas abiertas de América Latina. México, S. XXI, 1982.
- HEGEL, Georg: Introducción a la historia de la filosofía. España, SARPE, 1983.
- IBARGUENGOITIA, Antonio: Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos. 3a. edición, México, Porrúa, 1976.
- LARROYO, Francisco: La filosofía iberoamericana. México, Porrúa, 1978.
- LOPEZ DIAZ, Pedro: Liberación ideológica de México. México, B. Costa-Amic editor, 1978.
- MARX, Carlos: Manuscritos económico-filosóficos de 1844. México, Editorial Grijalbo, S.A., 1984.
- NICOL, Eduardo: La idea del hombre. México, F.C.E., 1977.
- ORTEGA Y GASSET, José: Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía. Madrid, Alianza editorial, 1981.

- PAZ, Octavio: El laberinto de la soledad. México, F.C.E. 1986.
- RAMOS, Samuel: Hacia un nuevo humanismo. 2a. edición, México-Buenos Aires, F.C.E., 1962.
- _____ : El perfil del hombre y la cultura en México. 9a. edición, México, Espasa-Calpe, 1980.
- RODO, José E.: Ariel. 5a. edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- SALAZAR BONDY, Augusto: ¿Existe una filosofía de nuestra América?. México, S. XXI, 1979.
- SALMERON, Fernando: "Los filósofos mexicanos del siglo XX". Estudios de historia de la filosofía en México. 3a. edición, México, UNAM, 1980.
- SARMIENTO, Domingo F.: Facundo. La Habana, Casa de las Américas, 1982.
- VASCONCELOS, José: La raza cósmica. 6a. edición, México, Espasa-Calpe, 1981.
- VERA Y CUSPINERA, Margarita: El pensamiento filosófico de Vasconcelos. México, Extemporaneos, 1979.
- YAMUNI, Vera: José Gaos. El hombre y su pensamiento. México, UNAM, 1980.

B) OBRAS DE LEOPOLDO ZEA:

- ZEA, Leopoldo: En torno a una filosofía americana. México, El Colegio de México, 1945.
- _____ : El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia. México, F.C.E., 1968.
- _____ : Antología de precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo. México, Sep-setentas, 1971.
- _____ : Latinoamérica: Emancipación y neocolonialismo. Caracas, Ed. Tiempo nuevo, 1971.

- _____ : América como conciencia. México, UNAM, 1972.
- _____ : Dialéctica de la conciencia americana. México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.
- _____ : El pensamiento latinoamericano. 3a. edición, México, Ariel, 1976.
- _____ : La filosofía latinoamericana. México, Ed. Edicol ANUIES, 1976.
- _____ : Latinoamerica, tercer mundo. México, Extemporaneos, 1977.
- _____ : América Latina: Largo viaje hacia sí misma. México, UNAM, 1978.
- _____ : Filosofía de la historia americana. México, F.C.E., 1978.
- _____ : "José Gaos en el recuerdo". Thesis. Revista de Filosofía y Letras. México, UNAM, Año 1, Núm. 3, 1979.
- _____ : La filosofía americana como filosofía sin más. 8a. edición, México, S. XXI, 1980.
- _____ : Simón Bolívar, Integración en la libertad. México, Edicol, 1980.
- _____ : Latinoamerica en la encrucijada de la historia. México, UNAM, 1981.
- _____ : Sentido de la difusión cultural latinoamericana. México, UNAM, 1981.
- _____ : Conciencia y posibilidad del mexicano; El occidente y la conciencia de México; Dos ensayos sobre México y lo mexicano. 3a. edición, México, Porrúa, 1982.
- _____ : Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía. 9a. edición, México, UNAM, 1983.

- C) ESTUDIOS CON AMPLIAS REFERENCIAS A LA OBRA DE LEOPOLDO ZEA:
- CERÚTTI GULDBERG, Horacio: Filosofía de la liberación latinoamericana. México, F.C.E., 1983.
- GAOS, José: Filosofía mexicana de nuestros días. México, Imprenta universitaria, 1954.
- LIZCANO, Francisco: Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986.
- MEDIN, Tzvi: Leopoldo Zea: Ideología, historia y filosofía de América Latina. México, UNAM, 1983.
- MIRO QUESADA, Francisco: Despertar y proyecto del filósofo latinoamericano. México, F.C.E., 1974.
- ROIG, Arturo A.: Filosofía, universidad y filósofos en América Latina. México, UNAM, 1981.
- VILLEGAS, Abelardo: La filosofía de lo mexicano. México-Buenos Aires, F.C.E., 1960.
- VILLEGAS, Abelardo y Escobar, Gustavo: Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas. Antología, México, Extemporaneos, 1983.