



Una filosofía para América Latina: Leopoldo Zea

Philosophy for Latin American: Leopoldo Zea

Giuseppe Cacciatore*

Resumen

Uno de los más significativos recorridos filosóficos e histórico-culturales a través de los que se ha manifestado la reflexión sobre la identidad latinoamericana es indudablemente el trazado por el pensador mexicano Leopoldo Zea, alumno predilecto de José Gaos. En él, como en tantos otros intelectuales de los países latinos del continente americano, el problema de la individuación de las trazas de una autónoma dimensión filosófica (y de su ambivalente relación con la tradición indígena pre-colonial y con los modelos de la cultura europea) se liga constante y significativamente al evento traumático y dramático de la conquista y del genocidio. Zea no se cierra en esta dicotomía civilización precolombina/civilización europea, ni olvida la que quizás es la verdadera especificidad del continente americano centro-meridional, la multiculturalidad y la multiétnia, el denominado *mestizaje*.

Palabras clave: Leopoldo Zea, identidad Latinoamérica, multiculturalidad.

Abstract

One of the most significant philosophical and historical-cultural perspectives which has manifested a reflection on latinamerican identity is that written by the Mexican philosopher Leopoldo Zea, the predilect disciple of José Gaos. In Zea, as with many other Latin American intellectuals, the problem of the individualization of aspects of an autonomous philosophical dimension (and its ambivalent relation with the pre-colonial indigenous tradition and with European cultural models) is constantly and significantly related to the traumatic and dramatic evento of the genocidal conquest. Zea does not close this pre-colombian/European dichotomy, nor does he forget that perhaps this aspect is the true speci-

Recibido: Marzo 2004 • Aceptado: Abril 2004

* Director del Departamento de Filosofía. Universidad de Nápoles Federico II.
Correo electrónico: giusepca@tiscalinet.it

ficity of the central-meridian American continent, its multiculturalism, multi-ethnicity, and mestization.

Key words: Leopoldo Zea, Latin American identity, multiculturalism.

Durante decenios, en el laboratorio del intelectual dedicado a redefinir y reconstruir las coordenadas históricas y conceptuales de la identidad latinoamericana, poco a poca se han ido haciendo categorías, paradigmas analíticos y módulos interpretativos de los más disparatado: continuidad, tradición, rotura, originalidad, indigenismo, mestizaje, civilización/barbarie, especificidad/generalidad, asimilación. Y naturalmente a las categorías que no deben asumirse abstractamente en su abstracción se añan los nombres: de Bello a Bolívar, de Lastarria a Sarmiento, de Martí a Ruben Darío, de Mariátegui a Rodó, de Vasconcelos a Fuentes, de Neruda a Galeano, de Retamar a Ribeiro.

Cuando se quiera, aunque sea parcialmente, entrar en este laboratorio, para estudiar los métodos de investigación y utilizar los instrumentos analíticos, siempre es oportuno evitar las simplificaciones: por ejemplo, sería un grave error lógico-formal y de contenido usar de modo generalizado la categoría de América Latina, sin tener en cuenta la articulada y compleja realidad de sus expresiones nacionales, culturales, geográficas políticas y lingüísticas. Puede servir, por usar la misma prudencia metodológica, el uso generalizado de la categoría de Occidente, en sus valencias ideológicas e históricas, entendido como un cuerpo único e indistinto. Si así fuese sería arduo, sino imposible, analizar y entender el papel imprescindible de lo que ha significado no sólo en los procesos de asimilación sino también en los de liberación y de crítica, el fenómeno de la unidad lingüística española y el papel que sobre todo durante el s. XX han tenido el ensayo y la gran literatura hispanoamericanas¹.

1 Es reciente la edición italiana del libro de R. FERNÁNDEZ RETAMAR, *Calibano. Saggi sull'identità culturale dell'America Latina*, trad. de L. Lorenzini, prefacio de A. Melis, epílogo de A. Riccio, Milano, 2002, en el que se analiza convincentemente este papel ambivalente de la cultura española en los procesos de formación de las identidades nacionales latinoamericanas. Para las ediciones originales cf. RETAMAR, *Obras*, vol.I, La Habana, 2000 y ID., *Para el perfil definitivo del hombre*, La Habana, 1981. Calibano y Ariel son los dos personajes de la Tempestad de Shakespeare: el primero es el esclavo rebelde y deforme, el segundo es el espíritu del aire al servicio de Próspero. Ariel, como es notorio, fue asumido por el uruguayo José Enrique Rodó en un ensayo de 1900, como prototipo de la cultura latinoamericana, capaz de reelaborar los valores clásicos u humanísticos de la cultura occidental, en contraposición a Calibano quien encarnaría el espíritu materialista y burdo de América del Norte. Retamar cambia totalmete la perspectiva y ve en Calibano la metáfora de la América esclavizada y violentada por el occidente conquistador y, por ello con mayor disponibilidad que no el docil Ariel dispuesto a la mediación, a la rebelión y a la lucha emancipadora. De Rodó y del gran significado simbólico asumido en su ensayo *Ariel* habla también Leopoldo Zea (cf. *Dialéctica de la conciencia americana*, México, 1976, pp. 71-75), que interpreta el concepto de progreso enunciado por Rodó en el sentido de la posibilidad de utilizar la herencia intelectual occidental para los fines de la liberación de los pueblos latinoamericanos y no del consentimiento al espíritu colonizador occidental.

Uno de los más significativos recorridos filosóficos e histórico-culturales a través de los que se ha manifestado la reflexión sobre la identidad latinoamericana es indudablemente el trazado por el pensador mexicano Leopoldo Zea, alumno predilecto de José Gaos. En él, como en tantos otros intelectuales de los países latinos del continente americano, el problema de la individuación de las trazas de una autónoma dimensión filosófica (y de su ambivalente relación con la tradición indígena pre-colonial y con los modelos de la cultura europea) se liga constante y significativamente al evento traumático y dramático de la conquista y del genocidio. Si bien ningún intelectual de media cultura (y tanto menos Zea) cometería el grave error de cerrarse en esta dicotomía civilización precolombina/civilización europea, olvidando la que quizás es la verdadera especificidad del continente americano centro-meridional, la multiculturalidad y la multiétnia, el denominado *mestizaje*, el cruce entre la cultura original americana y la africana o ese otro entre la cultura indígena y la *criolla*².

No es un caso, refiriéndonos una vez más a una interpretación emblemática de la identidad latinoamericana, convertida a pesar de algunos límites históricos e interpretativos un clásico reconocido³, la de Retamar, las principales fuentes históricas y culturales a las que se hace referencia para sostener la originalidad de una cultura que debe su identidad a la diversidad y a la multiétnia⁴, son Bolívar⁵, Martí⁶, Vasconcelos⁷ y el mismo Zea.

2 Sobre el importante tema del *criollismo*, cf. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, 1977, pp. 115 y ss. (trad. Italiana *Filosofía latinoamericana*, introducción de M. A. Toscano, Lucca, 1993, pp. 88 y ss.)

3 Cf. A. MEIJS, *Calibano ai tempi della globalizzazione*, en RETAMAR, *op.cit.*, pp. IX-XXIII. En el mismo volumen cf. también A. RICCIO, *Roberto Fernández Retamar: una casa per le Americhe*, pp. 223-230.

4 «Subsiste en el mundo colonial, en el planeta, un caso especial representado por una vasta zona, donde la mezcla étnica no constituye lo accidental, sino la esencia, la línea central: nosotros, "nuestra América mestiza"» (cf. RETAMAR, *cit.*, p.5).

5 Un extraordinario y anticipador análisis de la realidad multicultural de la América de lengua española y de su significado cierto no sólo étnico y antropológico esta contenida ya en las reflexiones del gran protagonista de los movimientos de liberación colonial de principios del s. XIX: Simón Bolívar: «Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, sino que es más bien una mezcla de África y de América, en vez de una emanación de Europa; porque España misma deja de ser Europa por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible determinar exactamente a qué familia humana pertenecemos. La mayoría de los indígenas ha sido aniquilada, los europeos se han mezclado con los americanos y con los africanos, y éstos con los indios y los europeos. Nacidos todos del vientre de una misma madre, nuestros padres diferentes por origen y por sangre, son extranjeros y todos difieren visiblemente por el color de la piel». Es un párrafo tomado del mensaje de 1819 en el congreso de Angostura. Puede leerse en S. BOLÍVAR, *Proclamas y Discursos del Libertador*, Caracas, 1939, pp. 202 y ss. Yo cito de A. SCOCOZZA, *Bolívar e la rivoluzione panamericana*, prefacio de R. Campa, Bari, 1978, p.193). La literatura sobre el *Libertador* y sobre sus ideas políticas es prácticamente ilimitada, especialmente en el área lingüística latinoamericana. Me limito aquí a recordar los estudios de su estudioso italiano más conocido: cf. A. SCOCOZZA, *Bolívar e la rivoluzione panamericana*, *cit.*,

Leopoldo Zea empieza a imponerse en el escenario filosófico y cultural mexicano y latinoamericano (y pronto también europeo) a principios de los años 50 del s. XX. Se doctoró en 1944 bajo la guía de su maestro José Gaos⁸, con una tesis sobre *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, fue llamado a sustituir a Antonio Caso en la cátedra de filosofía de la historia de la UNAM donde, a partir de 1947, dirigió durante varios decenios el Seminario de historia de las ideas de América⁹ de la facultad de Letras de la que fue decano hasta 1970. Tras los estudios dedicados al positivismo¹⁰ -que son fundamentales para quien quiera profundizar lo que representa uno de los caracteres basilares de la filosofía latinoamericana (y mexicana en particular) entre finales del XIX y principios del XX- Zea plantea el que sin duda es su problema teórico e historiográfico fundamental: la individuación de una original y autónoma filosofía americana que se propone como uno de los signos peculiares para el reconocimiento de una conciencia de sí del mundo cultural y geopolítico latinoamericano. Ya a finales de los años 40 y mediados de los '50 - junto a los ensayos que prosiguen una incesante investigación historiográfica sobre las líneas basilares de la filosofía mexicana y latinoame-

pp. 13-120; ID., *Abbiamo arato il mare. L'utopia americana di Bolívar tra politica e storia*, Napoli, 1990.

- 6 Al gran patriota cubano se le debe la primera definición de "nuestra América mestiza". Cf. J. MARTÍ, *Nuestra América*, Prólogo de P. ENRÍQUEZ UREÑA, Buenos Aires, 1939. Sobre el patriota e intelectual revolucionario cubano cf. la bibliografía que se encuentra en el apéndice de C. VITIER-R. FERNÁNDEZ RETAMAR, *Martí*, Roma, 1995.
- 7 Vasconcelos, com es bien sabido, es el sostenedor de la teoría de la "raza cósmica", la nueva y original raza americana, en grado de constituirse en su identidad por su capacidad de hacer fructificar las herencias mejores de las que le han precedido. Cf. J. VASCONCELOS, *La raza cósmica* (1925), México, 1982.
- 8 Gaos, afirmado filósofo español de Madrid, se exilia en y se establece en México, lugar en el que desarrolla hacia una dirección existencialista la original huella recibida del racio-vitalismo de su maestro Ortega. Gaos en México completó y publicó la traducción en español de *Ser y tiempo* de Heidegger. Gaos, además de profundizar sobre los temas ligados al existencialismo y a la fenomenología elaboró, una vez transplantado en la cultura mexicana, una original prospectiva crítica sobre la filosofía latinoamericana, como testimonian el libro de 1944 *El pensamiento hispanoamericano* y el de 1952 *En torno a la filosofía mexicana*. Sobre Gaos existe una consistente bibliografía. Me limito a señalar la única monografía en italiano sobre el filósofo hispano-mexicano: cf. P. COLONNELLO, *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Napoli, 1990. Véase en ella la útil bibliografía en el apéndice. También Zea escribió en recuerdo de su maestro a su muerte: cf. L. ZEA, *José Gaos y la filosofía mexicana*, en "Cuadernos Americanos", sept-oct. 1969, pp. 165-175.
- 9 A mediados de los '50 Zea dio vida, en Ciudad del México a la importantísima colección *Historia de las ideas de América*, editada por el Fondo de Cultura Económica.
- 10 La bibliografía de y sobre Zea obviamente es consistente. Aquí me limito a señalar el utilísimo número monográfico que la revista "Anthropos" ha dedicado al filósofo mexicano en 1988. Para el lector italiano (que verdaderamente posee bien pocos instrumentos a disposición para profundizar sobre el conocimiento de Zea) envío a la nota bio-bibliográfica, realizada por A. Salvini, que puede leerse en ZEA, *Filosofía latinoamericana* (traducción del fundamental libro *La filosofía americana como filosofía sin más* de 1969), introducción de M. A. Toscano, Lucca, 1993.

ricana¹¹ y a los que se esfuerzan por definir una particular visión historicista de la filosofía¹², Zea recorre la doble vía de la delineación de las esenciales coordinadas de una filosofía americana y de la progresiva y necesaria conquista (y reconquista) por parte del continente latinoamericano de una propia autoconciencia cultural y político-social.

Sobre esta duplicidad de planos se dispone la original visión de la filosofía que Zea da al título de su probablemente libro centra para entender la esencia de su pensamiento: *La filosofía americana como filosofía sin más*, filosofía sin adjetivos, universal y concreta al mismo tiempo.

No debe ciertamente estupir que Zea, alumno de Gaos, formado a la sombra de la escuela fenomenológica, mueva de un concepto de filosofía capaz de expresar al mismo tiempo el máximo de la universalidad y de lo absoluto y el máximo de la concreción y de la determinación. Toda filosofía, sostiene Zea¹³, debe nacer, orteguianamente, de la circunstancia, de la necesidad de conocer la peculiaridad de su esencia histórica, de medirse con las ideas del propio tiempo y del propio espacio geográfico y cultural. Pero toda filosofía muestra también otra cara, la de la universalidad de los problemas que tocan el destino del hombre, de cada hombre, en cualquier latitud del mundo y en cualquier momento de su historia. También la filosofía latinoamericana, como cualquier otra filosofía, manifiesta esta "preocupación de universalidad". Es *filosofía sin más* y no porque pretenda dar soluciones universales o construir sistemas totalizadores, sino porque "ésta se origina en una preocupación similar a la de cualquier otro filosofar". Es la preocupación no sólo del "razonar sobre sí mismo", sino también del mundo histórico del que se origina el esfuerzo que es típico de la razón crítica, ese esfuerzo, escribe Zea, con movimientos no alejados de la hermenéutica filosófica de tradición fenomenológica, que se traduce en el círculo del comprender y del hacerse comprender.

Esa filosofía que se inspira en una concepción del *logos* en su doble vertiente de "razón que comprende" y de "palabra que comunica lo que se ha comprendido", que rompe la jaula presuntuosa en la que se encierra toda filosofía que quiera imponerse a otras y que, en su autorreferencialidad, se considera a sí misma como el culmen del pensar, ha constituido y puede constituir el dato peculiar y original de la filosofía latinoamericana.

11 Cf. ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, 1949; *La filosofía en México*, México, 1955 (de los años '60 y '70 son otros dos libros fundamentales: *El pensamiento latinoamericano*, México, 1965; *Filosofía latinoamericana*, México, 1976).

12 Cf. ZEA, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, 1948; *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, 1952 (pero sobre esta interesante y original prospectiva Zea insiste también en ensayos ecientes como pue ejemplo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, 1991).

13 Este es un tema recurrente que caracteriza las obras de Zea. Está expresado de manera ejemplar, entre otras obras, en el prólogo a la edición italiana (fechada en 1991) de *La filosofía americana como filosofía sin más*. Cf. L. ZEA, *Filosofía latinoamericana*, cit., p.7.

Con un movimiento teórico que recuerda de cerca la referencia de Heidegger a las fuentes griegas del pensamiento original del ser¹⁴, Zea, casi como si quisiera extirpar la mala hierba de la filosofía eurocéntrica y de sus mecanismos de prevaricación conceptual e ideológica del grano de la auténtica ontología como preocupación por el ser no ocultado por el ente todavía, sostiene que la filosofía latinoamericana es una “filosofía similar a toda filosofía, motivada ontológicamente como lo fue la filosofía en sus orígenes”¹⁵. No debe estupir, ni parecer una osadía teórica, la convicción de Zea, de que la pregunta sobre la posibilidad de que se dé una filosofía latinoamericana tenga un valor ontológico. La filosofía americana como afirmación del ser es la respuesta plausible de una parte de la humanidad puesta en discusión desde sus mismas raíces antropológicas, por no decir sociales y culturales, ante la amenaza hacia la propia identidad.

La filosofía latinoamericana se caracteriza por lo tanto, según Zea, por la centralidad que en ella asume el problema del hombre. El filósofo mexicano, para avallar esta hipótesis, realiza una paradójica estrategia, ya que para criticar la deriva antihumana de esa cultura filosófica y teológica europea que ha acompañado la espada exterminadora de Colón y de toda la serie de *conquistadores*, utiliza una idea que se plantea en los albores de la cultura griega y judeo-cristiana: la original lingüística de la experiencia de vida encerrada en el poder creativo y mítico-poético de la palabra, del verbo, en el interrogativo metafísico fundamental sobre por qué existe el ser y no la nada¹⁶. “La historia de la filosofía -escribe Zea- que es también la historia de un aspecto de la cultura del mundo occidental, nos muestra la aventura del hombre en este permanente preguntar crear y recrear, ordenar y reordenar, para escapar a la nada y al caos”¹⁷. En el lento y fatigoso proceso de reconquista de esta original fuerza del preguntar, de este imponerse del pensamiento y *nada más*, es donde puede abrirse el espacio de existencia para una filosofía, como la latinoamericana, que desde el principio se ha puesto al margen del modo occidental.

Pero para llegar a esta conquista, la filosofía latinoamericana debe solucionar totalmente un paradigma de pensamiento que le ha sido impuesto por la modernidad filosófica europea: el paradigma de la diferencia y de su encuentro/contraste con el problema de la identidad. Esto comporta una primera significativa consecuencia para quien quiera entender sin prejuicios la esencia de la aparentemente

14 En los orígenes de la filosofía se plantea un “preguntar por el ser”, ese ser por excelencia que es el del hombre que pregunta y se deja preguntar, ese ser que permanece, en su absoluta, más allá de las limitaciones espacio-temporales. Pero ese ser del hombre conjuga su universalidad con lo concreto de sus esfuerzos cognoscitivos y productivos frente a la naturaleza y al orden social. “Frente a la naturaleza y a los otros hombres era necesario afirmar el propio Ser. En los orígenes de la filosofía, metafísica y política permanecían de este modo estrechamente ligadas” (Cf. ZEA, *op.cit.*, p. 9.).

15 Ivi, *ibidem*.

16 Cf. M. HEIDEGGER, *Introducción alla metafísica* (1935), presentación de G. Vattimo, Milano, 1990, pp. 13 y ss.

17 Cf. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit., p. 10.

sencilla pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, es decir que la dimensión de la diferencia viene elegida ciertamente para no recaer en la totalizadora presunción de las filosofías dominantes, sino para defenderse de la agresividad de una "historia universal" construida sobre el arquetipo de la cultura europea. "Esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad. Esto es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes sino reproducciones, calcas, reflejos de lo que el europeo consideraba lo humano por excelencia. Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado"¹⁸.

La Conquista es la manifestación exterior más vistosa de la negación de la identidad humana de un entero continente y para un filósofo como Zea, esta negación no implicaba sólo la disputa sobre la naturaleza humana de los indígenas¹⁹, sino que se refería al rechazo del derecho a la palabra, al verbo, es decir el rechazo a atribuirle al nativo americano su profunda esencia humana. La filosofía cristiano-occidental al menos hasta Hegel, con sus excepciones naturalmente, ratifica esta discriminación planetaria que, con diversas graduaciones, implica a los mismos conquistadores, quienes al mezclar su propia sangre con la de los conquistados, dieron vida a los híbridos raciales y al mestizaje. "Por indígenas, mestizos e ibéricos, los hombres de esta América formaban arte de esta subhumanidad y, como expresión de la misma, el subdesarrollo en que se encontraban por su incapacidad para el progreso. El progreso de los hombres Hombres, de los pueblos que conducían los destinos del mundo"²⁰.

Naturalmente ha habido una serie articulada de respuestas culturales, políticas y filosóficas que, nacidas en tierra americana, han intentado construir modelos de identidad. Pero éstas, a partir del cristianismo de los misioneros y de su idea de caridad y de solidaridad, para terminar en los paradigmas de la modernidad ilustrada y positivista y de la imposición de la idea de progreso y civilización – siempre han seguido el mismo esquema: como llevar al hombre americano al arquetipo, cómo llevar al adorador de la luna y del sol hacia el verdadero dios, cómo llevar al cazador de la selva y al agricultor de la llanura al desarrollo de la ciencia, de la industria y del mercado. El principal objetivo polémico de Zea está representa-

18 Ivi, p. 13.

19 Lo que a Zea le interesaba este tema lo demuestra, entre otras cosas, la recensión que escribió al libro de Antonello Gerbi sobre *La disputa del nuevo mundo*. Cf. L. ZEA, *Filosofía de lo americano*, prólogo de H. Restrepo Toro, México, 1984, pp.102-108.

20 Cf. Zea. *La filosofía americana como filosofía sin más* cit., p.15).

do por las filosofías latinoamericanas del s. XIX²¹. Éstas han dado vida a una especie de “humanismo híbrido”²² que ha sacrificado sus raíces para acercarse al modelo de humano considerado universal y moderno. El resultado, en el despiadado análisis de Zea, es únicamente una lucha fratricida entre diferentes modelos arquetípicos: por un lado la defensa del modelo conservador de derivación escolástica, por el otro emerge otro modelo, al final victorioso, que es primero positivista y más tarde pragmático. “El arquetipo a realizar es Europa, la Europa que ha originado la llamada cultura occidental. Nuestros próceres sueñan con una América que, como Europa, origine un conjunto de culturas nacionales semejantes a las que han surgido en el viejo continente. El resultado de esta pretensión se hará expreso en una literatura afrancesada, sajonzada o germanizada y en una filosofía que hace del positivismo, lo mismo el francés que el inglés, o del pragmatismo estadounidense, instrumentos del nuevo orden mental, la filosofía que ha de sustituir a la escolástica, una vez alcanzada la emancipación mental. Europa occidental y Estados Unidos serán el modelo a alcanzar en el campo cultural y filosófico”²³.

Esto no significa, naturalmente, que Zea quiera subestimar la importancia que ha tenido la época positivista en el panorama cultural y filosófico latinoamericano²⁴. Ésta, de hecho, a pesar de no salirse del sólido esquema de la búsqueda de modalidades conceptuales e histórico-políticas asimilables al arquetipo occidental, representó un importante momento de formación civil y cultural de las clases dirigentes nacionales como muestran, de forma especial, los casos de México y Argentina²⁵.

21 Sobre este punto en particular véase ZEA, *El pensamiento latinoamericano*, México, 1976. Aquí, junto a los nutridos y documentados análisis sobre las principales orientaciones filosóficas latinoamericanas (el romanticismo, el positivismo, el cristianismo) se delinean los ejes principales de una dialéctica del pensamiento latinoamericano que a través de la fallida investigación del arquetipo europeo, se esfuerza en pasar a la definición de una propia identidad.

22 Cf. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit., p. 21.

23 Ivi, p. 23.

24 Debe recordarse que Zea inició su actividad científica y académica con una serie de investigaciones – bajo la guía de Gaos y de Caso, dedicadas al positivismo latinoamericano. Cf. ZEA, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, 1943 (que era la tesis de licenciatura); *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, 1944 (que era la tesis de doctorado). No se trata sólo de obras de valor histórico – reconstructivo. Testimonian en primer lugar, a partir de un intento teórico que el maestro de Zea, José Gaos, había individuado en los escritos históricos de su alumno una auténtica y propia «filosofía de la historia de Hispanoamérica», en suma una interpretación de la historia del continente latinoamericano a través del análisis de su pensamiento filosófico (Cf. J. GAOS, *Carta abierta a Leopoldo Zea*, en “Cuadernos Americanos”, 1950; cit. en ZEA, *El pensamiento latinoamericano*, México, 1976, pp.7-8). Limitatamente a la literatura italiana sobre el tema cf. M.BERRA, *Sociologia e scienza politiche in Messico. Le influenze culturali italiane*, en AA.VV., *Sociologia, historia, positivismo. Messico, Brasile, Argentina e l'Italia*, Milano, 1992, pp.79-146; C.BARBE'-M.OLIVIERI, *Sociologia, historia sociale e scienza politiche in Argentina sino alla crisi del positivismo*, ivi, pp. 237-473.

25 Zea habla del positivismo latinoamericano como de una «filosofía para un nuevo orden», como un instrumento mental capaz de imponerse en un nivel de visión general del mundo,

Sin embargo, observa Zea, durante los decenios del paso del s. XIX al s. XX, aparece de nuevo dramáticamente la tensión no resuelta entre el esfuerzo de adecuarse, social y mentalmente, a los modelos europeos y permanecer en una dimensión mental y en una situación político-económica que son todavía, en buena parte, las coloniales. La única diferencia es que el centro de referencia (y de subordinación) ya no es la Europa ibérica sino la Europa occidental y su proyección norteamericana. «ni América Latina son los nuevos Estados Unidos que soñaba Sarmiento, ni los latinoamericanos, concretamente los mexicanos son los yanquis del sur con que soñaba, por su lado, Justo Sierra. Latinoamérica está aún formada por pueblos cuya mentalidad sigue siendo la que le impusieron cuatro siglos de coloniaje ibero, pero ahora bajo una nueva dependencia, con todas las implicaciones de la misma, tanto en el campo económico, social, político y cultural»²⁶. En suma, lo que no consiguen de ninguna manera los latinoamericanos -liberarse del pasado y definir un modelo de pensamiento y de vida (el pragmatismo) capaz de responder inmediatamente a la exigencia de la acción- se convierte sin embargo el largo camino que impone el modelo norteamericano.

El papel que Zea asigna a su generación filosófica se convierte entonces, en el esfuerzo de consolidar una aparente paradoja: por un lado la urgente individualización de una filosofía y de una cultura políticas que sepan llevar la reflexión a la pregunta original sobre el hombre, sin adjetivos y sin limitaciones raciales ni geográficas, y por otro, la necesidad de una conciencia de identidad que sepa salir de las generosas utopías supranacionales y crear un nuevo espacio positivo para la pluralidad de los nacionalismos latinoamericanos. «Al lado de esta filosofía que mostraba que el hombre buscado está dentro de cada hombre, que el paradigma es sólo el hombre mismo, independientemente de que sea latinoamericano, estadounidense, europeo, asiático o africano, surge, como paralela expresión, el nacionalismo»²⁷. Naturalmente Zea conoce bien qué huellas negativas (sobre todo en la historia del siglo XX) han dejado la palabra y la experiencia del nacionalismo en la memoria del Occidente. De manera que él precisa que el nacionalismo que él propugna como respuesta político-cultural a la pregunta sobre la identidad latinoamericana no es ciertamente asimilable ni al nacionalismo romántico-liberal del XIX, ni al nacionalismo del s. XX, que a menudo se ha traducido en soporte de los imperialismos europeos primero y americanos después (y nosotros añadimos en soporte de los totalitarismos nacistas y comunistas). El concepto de lo usa Zea casi como una especie de comprobación analógica de su idea de filosofía: lo que la filosofía *sin más* busca de auténtico y original

así como lo había sido, bajo muchos aspectos, la escolástica durante los primeros decenios de la conquista. Cf. Sobre ello ZEA, *El pensamiento latinoamericano*, cit., pp. 77 y ss. «Los hispanoamericanos vieron en el positivismo la doctrina filosófica salvadora. Este se les presentó como el instrumento más idóneo para lograr su plena emancipación mental y, con ella, un nuevo orden que había de repercutir en el campo político y social».

26 Cf. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit. p. 25.

27 *Ibí.*, p. 27.

es el hombre sin limitaciones de raza, clase, cultura; lo que una política auténticamente latinoamericana debe conquistar es una "manera de ser de los pueblos" que no deba referirse a ningún otro pueblo como modelo a seguir e imitar. Es esta manera de ser -cuyo producto ejemplar, en el aspecto político, le parece a Zea la revolución mexicana de 1910- lo que puede consentir huir de la alienación, de los nuevos colonialismos, del subdesarrollo, de la situación de "infrahumanidad como expresión de subordinación".

Hay que encuadrar correctamente, en el plano histórico, estas reflexiones de Zea, de finales de los años '60, es decir, al momento de mayor expansión a nivel planetario de los movimientos de liberación de los pueblos (en Asia, África y Sudamérica) de las viejas estructuras políticas, económicas y culturales del imperialismo europeo y norteamericano. A pesar de las entusiásticas perspectivas que dichos procesos abrieron la visión de Zea, especialmente cuando se dirige a los intentos filosóficos latinoamericanos de la segunda mitad del s. XX, permanece velado por un sarcástico pesimismo, ya que nota, a excepción de alguna excepción aislada, sólo pensamientos limitados e ideas sin ninguna originalidad. De manera que parece que al final de este largo periplo se deba afirmar que "sólo una parte de la Humanidad posee el Verbo, mientras la otra no puede hacer otra cosa que tomarlo prestado"²⁸.

Se reproponen, entonces, con fuerza el tema de cómo se puede plausiblemente plantearse el problema de la originalidad de una filosofía latinoamericana. Ahora bien, tal originalidad para el filósofo mexicano ciertamente no es un alejamiento de una realidad y de sus particulares problemas ya que, en caso contrario, ésta se reduciría a una imitación de otros caminos o, en el mejor de los casos a una asimilación, aunque crítica, de otros contenidos. Aunque el esquema de Zea pueda aparecer no exento de simplificaciones y tautologías, se apoya en una idea experimentada y clásica del conocimiento filosófico, en su constitutiva duplicidad de universalidad (es decir su capacidad de interrogarse sobre problemas que tocan toda realidad histórica del mundo humano) y particularidad (es decir el mundo históricamente determinado en el que se define la relación con la naturaleza dada y la socialidad dada en una específica contingencia)²⁹. «Una filosofía original, escribe Zea, original, no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad y un determinado tiempo han originado»³⁰. Desde este punto de vista, entonces, la condición de posibilidades de una originalidad del pensamiento latinoamericano³¹ no puede dejar de confiarse a la mera repro-

28 Ivi, p. 31.

29 Sobre este específico aspecto cf. L. ZEA, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, 1967. La primera edición es de 1953.

30 Cf. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit., p. 34.

31 Sobre este paso crucial me parece de gran relevancia el *Prólogo* escrito por Zea a la tercera edición de *El pensamiento latinoamericano*, México, 1976. aquí se insiste con fuerza en la co-

ducción de la herencia cultural europea. De ella el filósofo y el hombre latinoamericano puede y debe perpetuar solamente el espíritu de libertad crítica y de inteligencia analítica³² que es propio, una vez más, de ese modelo universal de *filosofía sin más*, de filosofía del hombre para el hombre.

De este modo se va precisando mejor la peculiar idea de originalidad de la filosofía latinoamericana en la que piensa Zea. Esta debe, hegelianamente, referirse al pasado no para negarlo abstractamente, sino para superarlo conservando los elementos más vivos y problemáticos³³. «No amputar, no negar en términos de una lógica formal de contradicciones irreductibles, sino en función de una lógica dialéctica que al negar afirma, y al afirmar niega originando nuevas soluciones, las que la realidad va exigiendo a cada hombre, a cada comunidad, a cada cultura o civilización. Tal es lo que ha hecho la filosofía europea, consciente o inconscientemente. Tal es lo que, de alguna manera, ha hecho la filosofía en esta América, acaso más inconsciente que conscientemente. La conciencia de este hecho la dará la insistente búsqueda, el insistente preguntar sobre las posibilidades de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América»³⁴. Pero ese tipo de relación de la filosofía latinoamericana con el pasado europeo sufre, desgraciadamente, de una original inautenticidad, desde el momento en que transforma los modelos europeos en intentos de dar solución a sus exigencias políticas y a sus preocupaciones ideológicas. Esto es lo que ha sucedido con la escolástica de importación ibérica que se convirtió en un instrumento de afirmación del orden colonial. Y lo mismo ha sucedido con la ilustración que sirvió tanto en América latina como en Europa, a descarrilar las bases del antiguo régimen. Y, para finalizar, ha sucedido lo mismo con la aplicación del esquema positivista utilizado casi como una tercera

viación de que el pensamiento filosófico latinoamericano es característico de pueblos en gran parte sometidos a formas de dependencia y que, por ello, se muestran disponibles a la construcción de un nivel de conciencia nacionalista y antiimperialista. He aquí la originalidad de filosofía latinoamericana, aunque en Zea sea evidente la inspiración ideológica de tipo tercermundista. «Tal es nuestra historia, la historia de nuestra conciencia, la historia de los pueblos de la América Latina, que está resultando ser, también, la historia de otros muchos pueblos del planeta en situación semejante a la de los latinoamericanos. Una historia cuyo secreto está en lo que estos pueblos han ido buscando y haciendo consciente en el pasado y que, acaso, esta misma conciencia en el presente, les permita encontrar y realizar» (ivi, p. 10).

32 Zea aquí se refiere al famoso *Discurso en el aniversario de la Universidad*, dado por Andrés Bello en Santiago de Chile en 1848. «¡Jóvenes Chilenos! Aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia del pensamiento. Bebed en las fuentes; a lo menos en los raudales más cercanos a ellas (...). Interrogad a cada civilización en sus obras; pedid a cada historiador sus garantías. Esa es la primera filosofía que debemos aprender de Europa». El discurso de Bello apareció en los *Anales de la Universidad*, Santiago de Chile, 1848. Yo cito de Zea *El pensamiento latinoamericano*, cit., p.168.

33 Propio al movimiento de la hegeliana *Aufhebung* se refería Gaos en su apreciación de las primeras obras de Zea. "En vez de deshacerse del pasado, practicar con él una *Aufhebung* (...) y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más propio futuro". Cf. J. GAOS, *Carta abierta a Leopoldo Zea*, cit., p.8.

34 Cf. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit., pp. 38-39 (tr.it., p.33).

vía entre los residuos del orden colonial y la anarquía de los diferentes sistemas políticos creados por las diferentes burguesías nacionales. El mismo marxismo – que tanta parte ha tenido en la historia del s. XX de América latina – ha asumido esta función de ideología filosófica convertida en un posible instrumento de respuesta a situaciones históricas y políticas contingentes.

Me parece del todo evidente el sentido en el que Zea entiende la posibilidad de conjuga la filosofía que nace de la realidad latinoamericana y los contenidos de carácter universal que el mundo occidental le ofrece a esta filosofía. Por lo tanto, ninguna utópica e improbable filosofía original que se quiera presentar como incontaminada y atemporal. El antioccidentalismo de la filosofía latinoamericana no es el rechazo de los ideales de igualdad de la Ilustración, o el rechazo de los ideales de participación política del liberalismo ni tampoco, obviamente, el rechazo de los ideales de emancipación social y económica del marxismo. Es, muy sencillamente, el rechazo de esas posiciones que han reducido el modelo occidental a una ideología del poder y de la expansión imperialista, a división del mundo entre humanidad por excelencia y sub-humanita. Paradójicamente, entonces, la autenticidad de la filosofía latinoamericana no puede prescindir del hecho de que propio la filosofía occidental haya dado a los pueblos dominados la conciencia de la propia historicidad y de la propia humanidad. “En esta actitud – sostiene Zea – se encuentra el meollo de la autenticidad y originalidad que tanto parecen preocupar a nuestros filósofos. Esto es, en el derecho no ya acopiar, sino a hacer propios valores que se presentan como universales y, por ende, al alcance de todo hombre y para la justificación de toda humanidad, sin que en ello tenga nada que ver la situación económica, social, cultural o racial. Así pues, se trata de eludir, como tampoco de imitar y copiar, a la filosofía occidental para dar origen a una filosofía que sea propia de esta América. Se trata, pura y simplemente, de hacer lo que ya aconsejaba Alberdi³⁵, esto es, seleccionar, adaptar, la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a nuestras necesidades, a nuestra realidad. Esto es, aceptar conscientemente lo que, de una manera a veces inconsciente, se ha hecho

35 Las páginas de Juan Bautista Alberdi a las que se refiere Zea están sacadas de *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades*, Montevideo, 1840, citadas en ZEA, *El pensamiento latinoamericano*, cit., pp. 169 y ss. Zea también utiliza algunas argumentaciones de Miró Quesada, quien subraya cómo casi todos los modelos políticos de Europa occidental se han fundado en un terreno filosófico-metafísico. En muchos aspectos éste es uno de los elementos negativos que el pensamiento latinoamericano hereda de Europa. Existe, sin embargo, una significativa diversidad señalada por Miró Quesada y que recoge Zea: «En la cultura occidental (...) la filosofía se anticipa a la acción, la fundamenta, la justifica. En Latinoamérica primero es la acción y luego la justificación de esta acción. Una, Europa, crea las filosofías que como ideologías sirven para la destrucción o la creación de un nuevo orden, la otra, Latinoamérica, se lanza a la acción y, al unísono con la misma trata de encontrar la filosofía que la justifique”. Cf. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit. p. 44. Zea cita de Miró Quesada, *El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana*, en L. ZEA (edición de) *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, 1968, p.175 ss. Véase además F. MIRÓ QUESADA, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, 1974.

desde los mismos inicios de nuestra incorporación como americanos a la historia del mundo occidental; desde el mismo momento en que, como indígenas, se inicia nuestra incorporación y, como occidentales, la continuación de esa historia es nuestra historia³⁶. De este modo Zea parece aceptar como dato ineludible la occidentalización de América Latina, pero lo que no acepta es el uso discriminatorio de este proceso de universalización de lo humano, a menudo usado como instrumento de mortificación de la dignidad humana y de creación de pueblos y razas subordinadas.

En estas precisas coordenadas se dispone la tarea que, según Zea, se le pide a la filosofía latinoamericana para responder de manera convincente y adecuada al interrogante sobre su propia identidad. Debe perder, por así decirlo, todo complejo de inferioridad, liberarse del síndrome de la pareja infiel y descolorida respecto al original y debe reivindicar la concienciación de constituir un momento imprescindible de la unidad cultural del moderno mundo occidental. Sólo así estará en grado de criticar los efectos nocivos, las aberraciones ideológicas, las pretensiones de hegemonía políticas, socio-económicas y culturales. Al contrario, es en el interior de esa original unidad ofrecida por la idea de una filosofía universalista de la dignidad humana donde se puede activar un proceso de utilización del patrimonio común con el fin de crear instrumentos adecuados para la solución de los problemas concretos de la propia realidad³⁷. “la solución del problema para América Latina como para los países del Tercer Mundo, no está en la simple adquisición de una determinada filosofía, por mucho profesionalismo que en la misma se ponga, sino en la solución que ha de darse aun viejo problema, el que nos han planteado y nos siguen planteando nuestras ineludibles relaciones con la par-

36 Cf. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit., p. 50.

37 Zea utiliza aquí una vez más una hipótesis sugerida por Miró Quesada: “Latinoamérica por su propia formación cultural encontrábase ya lo suficientemente occidentalizada para poder escapar de un proceso al que ni siquiera las naciones más espiritualmente alejadas del Occidente han podido escapar. Latinoamérica tiene por el contrario la ventaja sobre esas naciones en el hecho de que habiendo sido asimilada, aunque fuese excéntricamente, a la cultura occidental, es posible que alcance antes que otras las raíces esenciales de la misma. La cultura occidental ha creado instrumentos conceptuales de valor universal, los cuales pueden ayudar a uno a enfrentar cualquier realidad, cuidando tan sólo de que la esencia de ésta sea debidamente comprendida. Pues sólo una comprensión que llegue a la esencia última de las cosas permitirá manejar el gigantesco y flexible aparato de la cultura occidental, aplicándolo a las peculiares circunstancias de nuestra propia cultura. Y será a través de esta aplicación que surja necesariamente una postura original de distintiva autenticidad”. Cit. en I. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit., pp. 51-52. pero sobre el concepto de *universalidad de la filosofía*, de filosofía y nada más, Zea se refiere también a algunas posiciones de Augusto Salazar Bondy (cf. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, 1968). «No basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar lo americano como fin en sí mismo, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura” (cit. en ZEA, *op.cit.*, pp. 57-58).

te del mundo que, de una forma u otra, ha sido nuestro modelo. Modelo, por supuesto en el sentido en el que tratamos de convertir en parte nuestros valores y situaciones que consideramos deberían ser propios de todos los hombres³⁸.

El núcleo teórico de la hipótesis de Zea está, en la convicción de la relación afrontable, aunque esté pensada críticamente, entre filosofía europea y conciencia americana, sino también en la afirmación de que el pensamiento latinoamericano, más que historia de singulares opciones filosóficas, sea esencialmente historia (en el plano de las ideas y en el de la *praxis* y de la acción política) de un continuo y original intento de individualizar las soluciones que la realidad impone. El hombre americano, observa icásticamente Zea, es “un hombre montado sobre dos mundos: el que deja y, que al dejar, ya no le pertenece; y un nuevo mundo, con su propia historia, pero con una historia que ya no siente suya, que tampoco le pertenece, en todo caso un mundo en el que la historia se inicia con él mismo”³⁹.

Existe sin embargo un momento decisivo, según Zea, en la historia de las ideas latinoamericanas, en el que la conciencia histórica de la propia realidad termina por coincidir con la posibilidad misma de un autónomo perfil filosófico. Y una vez más en Europa la que lanza el germen proficuo de este “cambio”. Es Europa la que después de las radicales críticas de Marx y de Nietzsche a los modelos clásicos de las filosofías metafísicas y universalistas, reflexiona sobre la profunda crisis que embiste la tranquila seguridad del mundo occidental en el dramático periodo entre las dos guerras mundiales. Es la Europa de la razón histórica y relativa de Dilthey, la Europa de Heidegger y Sartre que “harán del hombre el eje de toda posibilidad filosófica, su inútil afán por transformarse en divinidad”⁴⁰. Pero es Ortega y Gasset, afirma Zea, quien al favorecer con su escuela y con la presencia de los *trasterrados*⁴¹ el ingreso del historicismo en la cultura latinoamericana, ha contribuido mayormente a la toma de conciencia de los latinoamericanos de una posibilidad real para su filosofar. Aquí, naturalmente, historicismo⁴² va en-

38 Ivi, p. 79. sin embargo el problema de la originalidad filosófica para América Latina está estrechamente relacionado al rechazo definitivo de los modelos metafísicos y a la concienciación de que el verdadero y único punto de partida es la “necesidad vital”, es decir algo que ayude a no transformar la abstracta filosofía en un soporte ideológico de la violencia y del atropello (cf. ivi, pp. 74-75).

39 Ivi, pp. 82-83.

40 Ivi, p. 87.

41 Zea se refiere aquí de forma particular a José Gaos, Juan David García Bacca, José Ferrater Mora, Eduardo Nicol y tantos otros.

42 Aquí Zea resiente mucho de los análisis de Arturo Ardao (cf. *El historicismo y la filosofía americana*, en la *Antología de la filosofía americana contemporánea* edición de Zea, cit., pp. 119-128). Éste había escrito en una página puesta por Zea en el epígrafe del capítulo IV: «El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y de lugar; y remiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. Por esa vía América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aún en su naturaleza física en cuanto ostén, contorno y condición de su espirituali-

tendido en su versión ni idealista ni marxista, sino como filosofía de la razón histórico-vital, que se mueve de la historicidad concreta de la contingencia y que renuncia a todo esquema preconstituido de explicación e interpretación. “La conciencia de una filosofía que, no por empezar en un determinado hombre, un hombre concreto, como todo filosofar, no por ello deja de ser filosofía (...). De la filosofía considerada como tal por excelencia – la filosofía europea – el pensamiento latinoamericano obtenía la confirmación de que su ya viejo quehacer era legítimo. Esto es, que el hombre, quiera o no, parte de sí mismo, de su circunstancia o situación, en la búsqueda de soluciones que, si bien no pueden ser totales, sí pueden serlo de esas circunstancias y situaciones (...). El europeo se conocía como hombre entre hombres al saber de sus limitaciones; el latinoamericano también se sentiría como hombre entre hombres, con esa humanidad a la que no podían serle ajenas ninguna de las posibilidades que habían hecho posible una civilización y una cultura como la occidental. Por caminos aparentemente opuestos, el hombre occidental y el no occidental se encontrarán”⁴³. En suma por un lado el historicismo y con él el existencialismo y por otro la filosofía de la cultura, introducidos y acompañados del prospectivismo de Ortega, hacen cada vez más sólida la obra de los filósofos latinoamericanos que de forma autónoma y original se encuentran en grado de permanecer fieles a una universalidad filosófica humanista-existencial⁴⁴ y al mismo tiempo son autores de un proyecto filosófico basado en una situación problemática históricamente determinada.

Estas nuevas tesis filosóficas, caracterizadas por el historicismo, de la fenomenología y del existencialismo, siempre utilizados bajo la óptica de la adopción más del espíritu que no de los contenidos específicos de la cultura europea, consienten a la conciencia latinoamericana proceder en la búsqueda de una originalidad que ha sabido no sólo constituirse finalmente como parte protagonista y no subordinada de la humanidad, sino también como lugar de producción de experiencias, sea teóricas que prácticas de la universalidad⁴⁵ de los problemas de constitución y liberación de lo humano. “Arrancando de sí todo sentimiento de inferioridad, pero sin caer, a su vez, en un nuevo sentimiento de superioridad [...]. la cultura europea, como expresión del hombre occidental en crisis, ha bajado del pedestal en que hacía de sí misma como hombre el arquetipo de todo lo humano,

dad. Su pensamiento ha tendido espontáneamente a reflejar el de Europa; pero cuando éste, por su propio curso desemboca en el historicismo, la conciencia de América, al reflejarlo, se encuentra paradójicamente consigo misma, invocada en lo que tiene de genuino. La propia filosofía europea viene así a prolijar o suscitar la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de emancipación, su herramienta ideológica» (cit. en ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p.82). Según Ardao han sido el historicismo y las corrientes que en él se han inspirado (pero un antecedente se encuentra indicado en las posiciones de Alberdi) el instrumento principal que ha consentido a la filosofía latinoamericana conquistar su precisa identidad. Pero Zea se refiere también al análisis de Samuel Ramos sobre el historicismo mexicano (cf. RAMOS, *Historia de la filosofía en México*, México, 1943, pp. 149 e ss.).

43 Cf. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit., pp.87-88.

para encontrarse como hombre entre hombres. [...] El hombre de la América, a su vez se ha arrancado la máscara en que ocultaba lo humano por excelencia, la máscara que su sentimiento de ser menos que un hombre le había hecho adoptar. Antes que mexicano, argentino, chileno o lo que se quiera, era un hombre. Un hombre en situación, en una determinada circunstancia, pero un hombre sin más. El europeo se había encontrado con su humanidad en el dolor y la soledad; el americano subordinado por siglos a otras expresiones de lo humano, conocía ya de este dolor y soledad. El dolor y la soledad, como la alegría y otros sentimientos propios de hombre eran comunes a todos los hombres, a través de ellos los hombres se encontraban y se reconocían”⁴⁶.

Ya a finales de los años Sesenta Zea observaba agudamente que en el campo de la filosofía occidental estaba en curso una significativa inversión. “No es ya la problemática del hombre occidental la que se impone al hombre en general [...] es la problemática de ese otro hombre, el no occidental, la que se va imponiendo a la filosofía del hombre occidental. Ya no impone éste su humanidad, sino es la humanidad de los otros la que le hace patente sus limitaciones humanas. Es la resistencia a la enajenación colonial del no occidental la que hace patente al occidental su

Zea está convencido de que con el historicismo también el existencialismo y su antropología filosófica - una vez depurado de los efectos limitativos de una moda intelectual - pueda haber representado un instrumento que la filosofía latinoamericana ha sabido utilizar para conocer una realidad concreta y determinada. Cf. ZEA, cit., pp. 95 y ss. En este cuadro es interesante ver el significativa apreciación de Zea hacia algunos originales intentos de filósofos latinoamericanos que desarrollan y reelaboran algunos presupuestos del análisis existencial de Heidegger, como el venezolano Mayz Vallenilla, quien “parte de la interpretación filosófica que sobre el hombre ha hecho Martin Heidegger para destacar un matiz que considera propio del hombre de esta América, el de la expectativa. [...] Mediante una interpretación fenomenológica que recuerda a la realizada por Heidegger sobre el hombre como identidad que se pregunta sobre el ser, Mayz Vallenilla ha descubierto que el ser, la entidad propia del hombre, en América es la espera, la expectativa de una determinada originalidad. Es un ser que se expresa en el presente como un “esencial no ser todavía” [lo que nos hace pensar más en Bloch que en Heidegger] un ser que aspira a su originalidad, a lo que no se posee y que sólo con la acción puede convertirse en realidad” (cf. ivi, pp. 99-100). Aquí es una vez más la perspectiva histórica (la de una filosofía activa de la historia que desde el conocimiento de sus raíces puede dirigirse hacia el futuro) prevalece sobre la originalmente ontológica. El Ser del hombre americano no es más que el reconocimiento de su lugar en la historia universal, de manera que no se sienta para nada inferior al hombre europeo en la búsqueda de la universalidad de la dignidad humana. Las citas son de E. MAYZ VALLENILLA, *El problema de América*, en ZEA, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, cit., pp. 205-237.

45 El concepto de universalidad relacionado con la determinación de la esencia de la filosofía latinoamericana, no es la copia de una categoría clásica de la cultura europea, sino la reanudación de la misma en su radical originalidad. La originalidad se entiende en el sentido de manifestación de lo humano en la concreción, espacial y temporal, de sus obras. “Lo universal como expresión de lo que hace del hombre y sus obras de este o aquel lugar, de este o aquel tiempo, una expresión concreta de lo humano por excelencia, del Hombre sin más” (cf. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cit., p. 103).

46 Cf. ZEA, ivi, pp. 105-106.

autoenajenación”⁴⁷. Me parece importante señalar cómo el análisis de Zea -aunque marcada por la incidencia teórica e ideológica asumida en ese particular momento histórico de la difusión a nivel planetario de los movimientos de liberación de los pueblos del tercer mundo- estuviese ya preparada a abrirse al nuevo capítulo del análogo papel, respecto al que le dieron el historicismo y el existencialismo entre la primera y la segunda postguerra, que hoy han asumido gradualmente en el ulterior proceso de autonomía y de identidad de las filosofía latinoamericana la hermenéutica, la ética de los derechos humanos y las filosofías de la interculturalidad.

Existe un punto, para finalizar, que considero central en el análisis global de Zea y que quizás, más que ninguno, da la señal de su autonomía crítica y de su espesor teórico. El filósofo mexicano está convencido de la autenticidad del pensamiento latinoamericano solamente pueda constituirse a partir de la capacidad que los hombres latinoamericanos poseen y deberán enfrentarse con sus propios problemas y encontrarles soluciones adecuadas. Ello no excluye que entre las posibles soluciones esté la acción política revolucionaria (Zea, recuérdese, escribía en época de grandes esperanzas y de grandes revoluciones sociales, algunas de las cuales habían nacido en el corazón de América latina). Y sin embargo observaba que ésta “sólo será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento sobre la realidad que ha de ser transformada la autenticidad no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de sus posibilidades [...] No sólo acción, sino filosofía de la acción, encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada. Filosofía que aspira a realizar el mundo que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad. [...] No ya sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre”⁴⁸.

47 Ivi, pp. 134-135. Poco antes Zea había escrito: “A través de la soledad, de viejos sufrimientos, y con el latinoamericano el hombre no occidental, se ha encontrado a sí mismo como hombre. El hombre occidental, por su lado, en función de la soledad y sufrimientos a que sus propias acciones le condujeron, tropezará, también con el hombre. Ya no consigo mismo, ya que si de algo estaba seguro este hombre era de su humanidad, sino con la humanidad de los otros hombres. Más que encontrar, podemos decir tropieza. Un doloroso tropiezo que le hace reconocer en otros rostros, en otras pieles, a los hombres no menos hombres que él”. Aquí Zea se refiere obviamente a la radical modificación de los paradigmas culturales occidentales tras la segunda guerra mundial y a los procesos de liberación de los pueblos del dominio colonial. Cf. ZEA, *ivi*, p.108.

48 Ivi, p.153 y p. 160.