HUMANITAS
ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
1970
ENSENANTO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA AMERICANA: LEOPOLDO ZEA

ZOZNEK KURIUM

I. REVALORIZACIÓN DEL PASADO

La obra filosófica de Leopoldo Zea —nacido en 1912— está orientada hacia dos direcciones según fueron trazadas por José Vasconcelos, es decir, realizar la historización del pensamiento mexicano y tratar de construir una filosofía a la vez anclada en la circunstancia mexicana y que supere ésta. Dichas dos direcciones no están aisladas la una de la otra ni en el sentido formal; Zea las comprende como un todo indivisible y con una cohesión interior. Ya que la historia costera no sólo de marcos hechos sino también de la "conciencia que tenemos de ellos"; paralelamente con la formación de la historia se desarrolla el proceso de su interpretación, nace la filosofía de la historia.

Este aspecto metodológico de "desabulización", de "vivificación" del pasado aparece ya en el primer trabajo de Zea El positivismo en México, 1944 —a través de las manifestaciones de la doctrina positivista— ante todo la respuesta a la pregunta ¿qué es la significación general de la filosofía que llegó a ser una ideología?, ¿qué es el sentido interior de la correspondencia objetiva de un complejo dado de ideas con una época determinada?

1...", ...Only no menos importante y urgente que ha de llevar a término la esencial Historia de las Ideas en México es la de dar comienzo a una filosofía de la cultura apta para hacer justicia a culturas como las integrantes de la mexicana". /José Vasconcelos, En torno a la filosofía mexicana, I, México, 1952, p. 71/; cf. et. A. Villaseca, La filosofía de la mexicana, México, 1960, p. 136.


3 "La realidad del pasado está en lo que, aun siendo pasado tenga todavía de real, de presente en el presente. Esta su presencia en el presente consiste en estar constituido parcialmente por el presente mismo". /Vasconcelos, op. cit., p. 87/.
Para puntos de apoyo en esta interrogación Zea se sirve del circunscri- 
acionalismo de Ortega y Gasset y de unas tesis de K. Mannheim que identi- 
ifican la ideología y la expresión de los intereses de clase.

Nuestro autor está lejos de ver una deformación en tal "ideologización"; 
se trataría más bien de dar continuidad a la exigencia de funcionalidad 
respecto a una circunstancia. Y el conocimiento de dicha relación nos lleva 
directamente a una noción axiológicamente más elevada, a la categoría de la 
responsabilidad: "... toda teoría es teoría de un determinado hombre o 
grupo de hombres encaminada a transformar la circunstancia de este hom- 
bre o grupo de hombres; del resultado de esta práctica tiene que ser res- 
ponsable el hombre o grupo de hombres autores de la misma... Se trata de una 
responsabilidad humana, personal, de los actos del hombre; responsabilidad 
de la cual no puede escapar la doctrina como obra humana..."

Los estudios posteriores de Zea desarrollan esta tesis situada y explicada 
dentro de un contexto más amplio y específico, el de la sintética voluntaria 
del historicismo, del orteguismo y del existencialismo, así como de la apli- 
cación a las condiciones de México y de América.

El momento decisivo de una nueva orientación filosófica coincide, para 
Zea, con un cambio profundo de la circunstancia humana: "El hombre ac- 
tual se ha tropezado con la vida de otros hombres obstaculizando la suya. 
Los demás hombres al realizar su vida de acuerdo con ellos mismos han 
cerrado la circunstancia del hombre actual. Al hombre no le quedan sino 
dos caminos: conformarse y continuar viviendo una vida que le es ajena o 
enfrentarse a su circunstancia y buscar sus propias soluciones, hacer su propia 
vida".

Enfrentarse con su circunstancia significa, para el hombre de nuestro tiem- 
po, enfrentarse con los demás. En este particular aparece el neoorteguismo 
de Zea. Su proposición de base es la misma que la de Ortega: "la vida 
humana es historia", historia tomada como experiencia humana cumulada, 
un "hábito", un acostumbramiento a los instrumentos que el hombre adapta y 
modifica en su lucha por la transformación de una determinada circunstancia. 
La solución /continua/ de la relación dialéctica: el individuo —el mundo, 
dependiendo de la capacidad del hombre para aprovechar una oportunidad que 
le proporciona la historia para construir su propio proyecto /asumir la his- 
toria/ y depende también de su toma de conciencia de los proyectos for- 
mulados por los otros, cómo sabe y puede reaccionar frente a esta presión 
óptica de la situación.

En Zea así como en Ortega, una de las dimensiones fundamentales del 
voluntarismo es expresada por la categoría de "convivencia," pero si en la filo-
sofía de Ortega desarrolló el papel de un medio indispensable dentro del 
proceso de busca del yo auténtico más bien que de una causa que determina 
su desenvolvimiento, la posición de Zea se alinea más a esta segunda 
convivencia. Para éste, la base misma de la vida del hombre "es la vida ajena. 
Es este fondo de vida que le ha sido dado, el que tiene que seguir modelando, 
que tiene que dar una forma personal; con este fondo debe hacer su per-
sonalidad."

Aqui, ya no se trata de un componente negativo /yo contrapuesto al no-
yo/; el otro ha llegado a ser parte constituyente de mi personalidad, está 
presente en mi vida por lo menos a dos niveles: como un dato, una realidad 
yamente, o sea la cultura, y como un acto que modifica y transforma 
este realidary a mí con ella/. Sin embargo, si la cultura forma una cir- 
cunstancia común, una seguridad, cada modificación que acompaña necessi- 	adamente la personificación de todo ser humano, ha de tener como conse-
uencia una quebra de dicha circunstancia y ha de ocasionar la incertidum- 
bre. Me hallo, alejándome de los demás. "Lo que son soluciones para unos, 
son problemas para otros."

El esfuerzo por sobrepasar este antagonismo aparece como una terna con-
donutora en toda la obra de Zea. En su concepción filosófica dejó su huella 
la influencia de Ramos: la filosofía nos condice "hacia una responsabil-
mundo, a lo cual éste se resuelve. Se establecía una lucha entre el hombre y el mundo. 
La existencia del hombre depende de esa lucha..." [Ibid., pág. 111/.

"El hombre es convivencia..." [Ibid., pág. 115/.

"Para el punto de vista integral, cf. en su Obra Completa, particular-

Zea, op. cit., pág. 112.

Ibid., pág. 107.
dad de la vida humana, al filósofo se le da la misión de hacer patente tal responsabilidad a los hombres, empezando por ser él mismo responsable de su tarea... al filósofo corresponde la tarea de enseñar a vivir, la tarea de enseñar a comportarse ante la realidad.10

Zea está del todo consciente de las dificultades de su empresa, siendo soluble dicho antagonismo sólo si se considera en toda su complejidad. La proposición según la cual “la salvación del hombre se halla en su individualidad, en lo que le es propio”, se revela ser incorrecta ya que el componente social de la vida humana no tiene menos importancia que el componente personal; el resguardo, el rechazamiento de cualquiera de los dos tendría como resultado un desalinearse hacia la deshumanización del hombre.

Pensamos que aquí es donde hay que buscar otro motivo “intrínseco” para explicar la actitud de Zea /y del grupo Hipérion,11 frente al orteguismo; por qué quiere remediar su incompletud /su individualismo/ es por lo que adhiere al existencialismo. La doctrina de Zea, desde su origen, postula la totalidad de los aspectos de la vida humana; reacciona así de manera a la vez filosófica y práctica contra la limitación del horizonte orteguiano /el programa vital/ en el que el individuo se halla encerrado.12

De este modo, la filosofía desarrolla un papel doble que, al parecer contradic depositivo, es en realidad complementario: por un lado, porque participa de un “hacerse su futuro”, formulando así un proyecto epistemológico del universo /el hombre tiene la posibilidad de superar el presente propio para ir hacia un futuro común/, vale como “un máximo instrumento... de seguridad”,13 por el otro lado, y si corresponde a lo verdadero, a la situación “conflictual” del hombre para quien el horizonte propio ha llegado a ser casi del todo ajeno, “la filosofía es la pérdida de la totalidad”,14 es la búsqueda de un nuevo horizonte particular.

Zea acepta el existencialismo sobre todo por su capacidad de ser consecuente desde el punto de vista moral y metódico; no encubre su origen, al contrario, quiere ser la expresión de una crisis que procura ahondar más para llevar al hombre hasta su ser auténtico perdido, aun cuando aquel tuviera que

10 “El existencialismo viene a ser... expresión de una nueva crisis de la conciencia del hombre, la crisis de su emocionalismo...”, Ibid., pág. 380.


13 Como ejemplo de destrucción necesaria del mito de la filosofía tradicional, Zea cita, al lado del historicismo y Sartre, a Marx; pero a éste reprocha su inconsecuencia con su determinismo social.

14 Aún más, el intelectual se identifica con la clase oprimida, lo sirve de representante. Las circunstancias actuales ya no lo permiten: “La clase oprimida, atacada en un partido, cualquier partido, dentro de una ideología rigurosa, llega a ser una sociedad cerrada; no se puede más comunicar con ella sin intermediario... Teniendo como perspectiva histórica la guerra, como inextricable obligación, la elección entre el bloque que anglosajón y el bloque soviético, negándonos a prepararla con ningún de los dos, hemos caído fuera de la historia y hablamos en el desierto.” J. P. Sartre, Situaciones, 11, 1946 - ¿Qué es la filosofía?, Paris, 1965, pág. 296-297.
minado por lo social, el latinoamericano queda humidado en la ambigüedad entre lo social y lo nacional; para poder enfrentarse con tal situación, es preciso que la clarifique, que la entienda conceptualmente. El punto de partida natural de tal búsqueda ha de encontrarse en la historia americana; pero ¿existe ésta verdaderamente? Aunque nos parece algo absurdo, la constatación será negativa —si entendemos la historia como una evolución en la que cada etapa que sigue significa la superación de un determinismo original /de la circunstancia/ de la etapa precedente, la comprensión consciente de la primera en la segunda: "Tomar conciencia de la historia es hacer del pasado eso: pasado. Esto es hacer del pasado algo que por el hecho de haber sido vivido no tiene por qué volver a vivirse; experiencia".22 Este es el grado /la conciencia histórica/ de no puede alcanzar sin pasar por la "negación dialéctica"; solamente después, nos será posible establecer una nueva relación en la que el presente "no debe depender del pasado" sino "el pasado... de nuestro presente".23 Los pensadores latinoamericanos no han alcanzado todavía tal negación, caracterizada por la asimilación del pasado. Por ello Zea tiene derecho a decir: "Con un presente, que no se realumbra, y un pasado, que no acaba de ser tal, la historia, nuestra historia, no existía. Hispanoamérica... se convertía en un pueblo sin historia"24.

El fin de la revalorización filosófica emprendida por Zea es liberar la historia latinoamericana de este espiritu de colonialismo cultural que se niega a admitir la "normalidad" de su desarrollo y quiere interpretar esta historia valiéndose de los esquemas rígidos de la lógica formal /excluyendo de antemano toda contradicción/. Para conseguirlo, hace falta preguntarse qué tipo de relación existe entre las culturas americana y europea. A primera vista, la idea de Ramos, quien habló de inferioridad y superioridad, parece ser justa.25 Los mismos americanos se consideran las más veces como los imitadores del modelo europeo y toda resistencia de la realidad americana contra esta imitación aparece como la prueba de su incapacidad.26

* Una interrogación sobre una etapa particular de la historia mexicana fue hecha en esta perspectiva, con brío, por Luis Villoro en su libro Los grandes momentos del indigenismo en México, 1950.

* Zea, La historia de las ideas en Hispanoamérica, en Filosofía y Letras, México, 1950, núm. 38, pág. 308.

* Zea, La filosofía como compromiso, pág. 214.

* Zea, Dos etapas del pensamiento en Hisamoaérica, pág. 25.

* Samuel Ramos formuló esa idea en su libro El jerar de los sabios y la cultura en México, 1944. Lo resume de la manera siguiente: "Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metodológico de esta vieja observación, utilizado rigurosamente las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano. Debe suponerse la existencia de un complejo de inferioridad en todos los individuos que manifiestan una expresa preocupación por afirmar su personalidad". /pág. 67/

* "Nuestra concepción del mundo es europea pero las realaciones de esta cul...

Sin embargo, aceptar tal juicio sería cometer un error: el de trasladar mecánicamente la visión europea fuera de sus límites de validez. Se presupone una subordinación ontology al occidentalismo cuando sólo se trata de una dependencia cultural y genética.

Tocamos aquí uno de los problemas claves de la filosofía de lo americano. Porque si pasáramos a descubrir a través de las manifestaciones de hoy la especificidad y originalidad del ser americano, resultaría útil reflexionar sobre este ser, tomarle como una entidad particular y definible en sí; al contrario, desde el principio, sería menester clasificarlo como un derivado, más o menos logrado, del ser europeo.

Parece que hemos caído en el circuitus vitiosus: para abrumar un paso hacia el ser americano en su forma más pura, en un primer momento nos volvimos hacia la historia americana que nos decepcionó, mostrándose conceptualmente insaciable, ahora bien, el carácter de la segunda, "última" certitud —de la cultura americana— acaba de revelarnos a nosotros como dependiente del ser buscado.

En esta encrucijada, Zea escoge el camino del orteguismo más consecuente: concentra su atención en la circunstancia que, en sí misma, constituye una abstracción y no puede en absoluto de ningún juicio valorador; sólo en su concretación cabe una escala implícita de los valores de lo inauténtico, hasta lo auténtico. Es incontestable que la cultura americana actual procede de Europa, que Europa fue quien daba a luz las ideas, "consumidas" y "copiadas" por América. Tampoco cabe duda que la mayor parte de estas "copias" —si no todas— eran "malas", eran diferentes, no identificables con su modelo. Pero lo "malo", desde el punto de vista europeo, puede significar meramente "otro", desde el punto de vista americano.27

Toda investigación con pretensión a la objetividad corre el riesgo de ser torcida cuando emplea un aparato conceptualista deducido de la circuns- tancia de otro sujeto e inadaptado al suyo. En esta ocasión, Zea habla del "imperialismo" que es "la forma de imposición de los puntos de vista de un pueblo, o una cultura sobre otro pueblo u otra cultura". Y "esta fuerza de proyección negadora de la existencia propia de los demás" es uno de los atributos más característicos de la cultura occidental.28
El conflicto entre la imposición exterior de la herencia europea y la expresión "circunstancial" de la vida autónoma, salta a lo largo de la evolución cultural de América Latina, ya en los tiempos de la primera colonización; al principio brutal, luego latente, se va actualizando más y más. La superposición de las diferentes capas de culturas india, española, y europea /francesa, inglesa, alemana/ y la relación contradictoria con la cultura vecina norteamericana /"la América europeizada"/ condicionan la reacción del hombre latinoamericano en busca de una salida de su perpetuidad ociosa. Esta reacción se cristaliza en dos actitudes extremas: 1. El esfuerzo de adaptación del europeo a las condiciones americanas /la conciencia de la convivencia/; 2o. La resignación a la incomplitud del presente /la conciencia de una civilización insuperable entre el proyecto europeo y la realidad americana/.

Ad 1: "Lo original, lo propio de Hispanoamérica" se puede encontrar fuera de "esta adaptación", precisamente en el proceso que va de una reacción espontánea /negativa o positiva/ hasta una aministración transformadora.

Sin embargo, sería bastante fácil hallar objeciones contra la tendencia histórica así expresada. En efecto, ¿no proporciona tal proceso de adaptación, al fin y al cabo, una complicación innatural, un perpetuo retraso, una opinión falsa sobre la posibilidad de la autenticidad de la conciencia del hombre americano? Si se tiene en cuenta que la cultura europea alcanzó la cima del humanismo, no se puede dudar de su universalidad. Y vice versa, la universalidad de la cultura europea /su resonancia mundial/ no proporciona la mejor prueba de que verdaderamente se trata aquí del momento culminante de la aspiración humanista. De tal forma que aceptar sin rodar el modelo cultural de Europa habría de parecer la solución más recomendable."

Para captar esa realidad, Caos elabora la sinopsis de todas las categorías para articular la historia y la Historia de la filosofía del pensamiento e ideología en México:

"Inmersión en lo nacional. Inmersión en lo nacional. Importancia aportativa. Época de la independencia política y cultural respecto de Europa". /En torno a la filosofía mexicana, I, pág. 78/.

Zea, Ensayos, pág. 196.

Como ejemplo de esta actitud en el pasado, Zea cita el "barroco" americano por el que "el espíritu creador de esta América escapa a una realidad que le ha sido impuesta", operando una inversión de las proporciones; lo interior para ser lo exterior, lo necesario, lo accidental, etc. /Zea, Historiografía, entrega de culturas, en Filosofía y Letras, 36/1945, pág. 332/.

Bien es verdad que el análisis filosófico de la situación europea después de la segunda guerra mundial manifestó el naufragio de todas las certezas de la cultura europea pero no supo hacer vacilar su personaje a la universalidad. Al contrario, la crisis de Europa llegó a ser la crisis mundial. Vítese por ejemplo el texto siguiente de Zea:

"Zea podría valerse de la teoría perspectivista de Ortega como de un contraargumento; pero quiere sobre todo salvarse del peligro del individualismo, y por ello, prefiere buscar un apoyo en otra doctrina, la del historiador inglés Arnold J. Toynbee. Evoca su filosofía de la historia como respetuósamente orientada hacia la negación categórica de la unidad de las civilizaciones y por consiguiente hacia el reconocimiento de la pluralidad de las culturas.

Esta proposición parece ser idéntica al postulado orteguiano del reconocimiento de la paridad de todas las culturas contiene un aspecto nuevo: subraya la posibilidad de evolución diferenciada de una cultura a través del proceso de interpretación de varias culturas distintas, la posibilidad de sustituir a la ecuación primitiva: cultura - seguridad, otra ecuación: cultura - seguridad potencial, es decir, una proyección /actualmente incierta/ tendiendo hacia la seguridad. Sólo en este nivel, se podría integrar también a los pueblos cuya participación activa a la construcción del universo humano fue rehusada hasta ahora."

Ad 2: /La resignación a la incomplitud del presente/. Así como la precedente, esta actitud es también determinada históricamente: "América es hija de la Cultura Europea, surge en una de sus grandes crises. Su desguace de 1969: "La humanidad entera desde ahora vive solidariamente frente a una sola crisis, de límites inmedios, que puede ser la historia de cada hombre hasta en sus detalles más humildemente cotidianos... El hombre moderno ya no tiene evidencias en qué sustentar su pensamiento, cuestiones inmediatas instaladas en su alrededor como horizontes familiares... Ya no hay verdades eternas". /G. Gundersen, Traité de l'existence morale, París, 1949, pág. 16-18/.

El número de civilizaciones /sociedades/ bautizadas en la historia por Toynbee es de 21. La tarea de la Universidad /las universidades, para él, es "el error de opinión que los historiadores occidentales modernos cometieron, influenciados por su contexto social. Lo que en el pasado pareció que, en los tiempos modernos, nuestra propia civilización occidental lanzó la red de su sistema económico alrededor del mundo". /A. J. Toynbee, A Study of History, London, 1860, pág. 94/. Claro está que Zea no suscribe a toda la doctrina de Toynbee que contradice a veces el orteguismo. /Cl. la crítica hecha por Ortega, Obras Completas, t. IX, Una Interpretación de la Historia universal, pág. 11-242/, y que acaba colocando la relación en el centro de su "cuadro del universo" /cf. Toynbee, Ce que j'ai essayé de faire, in Diegesis, París, 1956, no. 15, págs. 9-15 y Study of History, págs. 403 y sg./

Cl. ZEA, Ensayos, pág. 143 y El Occidente y la conciencia de México, México, 1955, pág. 29./

... a propósito de la Conquista Occidental en el siglo XVI, con el espíritu discriminatorio que le sirvió para justificar su dominio, ha dado México una serie de respuestas sucesivas en las que se ha venido haciendo patente la conciencia de su realidad como expresión concreta de lo humano. Esta realidad con ser nacional, que es lo mismo decir limitado, no es por ello menos humana que aquella de que había venido habiendo gala el Occidente, presentándola como lo universal por esencia" /Zea, El Occidente y la conciencia, pág. 91/.

120
brimiento no es un simple azar, sino el resultado de una necesidad. Europa necesitaba de América; en la cabeza de todo europeo estaba la Idea de América, la idea de una tierra de promisión. Una tierra en la que el hombre europeo pudiera colocar sus ideales, una vez que no podía seguir colocándolos en el cielo... América era el pretexto para criticar a Europa... América fue la Utopía de Europa. El mundo ideal conforme al cual debía rehacerse el viejo mundo de Occidente. En una palabra: América fue la creación ideal de Europa.23

La predominación ideológica, rígida y continua, provoca en América una reacción natural. América crea, en vez de una utopía europea "ideal", la suya particular "ideal"; un modelo de la copia de las instituciones y del pensamiento europeo. En este sentido, "el pasado hispanoamericano no era otra cosa que la absoluta negación de sus propios ideales. Los nuevos ideales se hallaban en absoluta contradicción con el pasado heredado."24 De ahora en adelante, el pasado iba a ganar una dimensión supletoria: la del peligro y de la amenaza del presente. Lo que es un motivo apelitumenario para que sea del todo olvidado, malhumado.

Las dos "visiones"—ver en América la "tierra de promisión, la tierra ideal, la tierra perfecta", o una tierra del todo incapaz de producir algo valioso a partir de su situación autóctona, tierra que carece absolutamente de lo humano ya que sus pueblos originales "más se semejan a las bestias, y como tales deben ser tratados"—esas dos visiones sólo constituyen dos partes, dos etapas de una misma ilusión, la cual desapareció al fin en la "actitud autodenigratoria" de la que habló Ramos25 y los demás, y cuya consecuencia directa fue el "sentimiento de inferioridad". Considerándola como fenómeno natural, los americanos han aceptado "por mucho tiempo, un conjunto de males como ineludibles."26

Según Zea, sólo se puede superar verdaderamente estas dos actitudes mencionadas arriba por una sola vía: a través de la creación de una "conciencia histórica" gracias a cuyo principio los americanos habrán de lograr liberarse de las normas valoradoras europeas, o sea, dicho de otra forma, aceptar la diferencia de lo americano no como accidental sino como sustancial. Con esta perspectiva, respecto a lo europeo, la posición central de la categoría de la insuficiencia ha de cobrar nueva significación. Ya que el universalismo europeo es ante todo una justificación de la expansión de Europa, América—a este respecto insuficientemente europeo—es quien lo posee y lo expresa mejor que la misma Europa. Zea formula esta "inversión de los valores" de la siguiente manera: "Si quisieramos cambiar el signo negativo que hace ver en nuestra actitud simple y puramente una insuficiencia, podríamos cambiar a ésta misma en un signo positivo. Podríamos decir que esa insuficiencia que parece caracterizadora no es sino el resultado de la conciencia que tenemos sobre la innegable de lo que es menester asimilar culturalmente para alcanzar una auténtica cultura universal. Sólo se alcanzará esta suficiencia si se alcanza lo universal."27

De hecho, Zea identifica el proceso de desarrollo cultural del hombre con el proceso de la revalorización; la toma de conciencia, la justa apreciación de nuestra circunstancia nos conducen directamente hasta el nivel de la "conciencia histórica",28 la cual, a su vez, nos permite acceder a nuestra verdadera dimensión histórica, y por consiguiente, a nuestro ser.29

A este nivel, varias cuestiones parecen imponerse: ¿es en realidad esta expresión compleja de la conciencia de sí mismo /yo/ y mi circunstancia/ más que un acto individualmente aislado? ¿Supera realmente una apertura forzada, limitada y discontinua, hecha dentro de la incomprensión general de la tiranía castiza la concepción del mundo y de la vida de la que se hallaban dotados los pueblos indígenas con los cuales se encontró. Este mundo, en lugar de ser comprendido, fue condenado y negado en aras de la supuesta universalidad..."/Conciencia y posibilidad/, p. 15-16/.30

Zea, América como conciencia, México, 1953, pág. 20.

"Zea da de este último término la siguiente definiciones: "Todos los motivos que pueden mover a un individuo o a una nación como conjunto de individuos, a enmendar a sus circunstancias... Estos motivos pueden ser económicos, políticos o religiosos. La conciencia de esos motivos es lo que forzara la Conciencia Histórica de un pueblo."/Ibid., pág. 23/.

De tal forma que, según el concepto de Zea, la conciencia llega a ser una verdadera fuerza histórica cuya presencia o ausencia desarrolla un papel capital: "A los pueblos libres les hablaba conciencia de su relación con otros, y era esta falta de conciencia la que les transformaba en pueblos marginales, no sólo marginales respecto a Europa, respecto al Occidente, sino respecto a la historia y al capítulo en general."/Zea, El problema cultural libre, in Diálogos, México, 1959, núm. 5, pág. 4/.
historia? Y si no ¿no será necesario dar la razón a los críticos quienes subrayan la imposibilidad del ensanche de una circunstancia individual? Y si es así, ¿cómo y cuándo se efectúa la "desatomización", la integración de los hechos y de las ciencias individuales? 43

Zea procura evitar esta dificultad teórica, colocando el problema en el nivel práctico. Encuentra la solución en el presente mexicano, en un movimiento que, por primera vez, abre una brecha en la inautenticidad de la historia mexicana: en la Revolución Mexicana. La considera como una "expulsión de la vitalidad" que ha sabido triunfar de la limitación circunstancial del país.

2. El proyecto del futuro

La "filosofía de lo mexicano" tal como la concebe Zea, pretende entender al hombre en uno de sus aspectos reveladores, en su situación limitada, en la que está a punto de ganarlo o perderlo todo, en la que su condición humana vuelve a hallarse en cuestión. Lo que es precisamente el caso del mexicano en la Revolución: ha roto sus lazos con el mundo inauténtico y se encuentra ante una elección de base, de sí mismo, "...dentro de esa lira que aporta formas contradictorias de lo humano, llena en la que todo puede ser posible" 44.

Esta situación, caracterizada sobre todo por su extrema labilidad, le quita al mexicano todos sus puntos de apoyo habituales: los valores cesan de depender del deber, de actuar en concordancia con la estructura formal del mundo; el querer empieza a ponerse de relieve; incluso puede modificar el ser de este mundo. Según fue conociendo mejor el terreno inédito de su circunstancia, el hombre mexicano, preso de la inquietud creciente /no-obra/, se halla obligado a darse cuenta de lo máximo de su responsabilidad: él debe fijar los límites de sus incertidumbres que no sólo son suyas, él tendría que escoger una solución no solamente personal. 45 Si la situación de México /en sus fundamentos/ es típica, sus soluciones también han de serlo. La dialéctica de la conciencia y de la realidad, la dialéctica cuya impul-

43 Cf. la crítica del "circunstancialismo" de Zea por A. Villegas, La filosofía de lo mexicano, México, 1960, págs. 165-192.


45 Zea aporta aquí el testimonio de dos historiadores mexicanos en busca del "camino
terio único del valor espiritual son evidentes. Una nueva comunidad de elegidos no puede aceptar a los que fueron rechazados por Dios, aparentemente para siempre. La conquista de tierras nuevas, el cultivo de la tierra virgen para que sea mayor la gloria de Dios, son considerados como una especie de epopeya heroica, como una parte moderna de la "santa historia". Más tarde, viéndose del mismo criterio, medrarán y juzgarán a los vecinos del Sur —los hispanoamericanos—. En el protestantismo, Zea cree descubrir el origen del individualismo norteamericano /que tiene el "carácter absoluto"/ de la democracia consistente en un equilibrio entre "la libertad y el orden" y también de un fenómeno más peligroso, la autoelitaria, es decir el tomarse por una "nación predestinada", el distanciarse y buscar un "justificación moral de una expansión que ha sido simplemente nacional".

Totalmente diferente fue, según Zea, el punto de partida de las colonizaciones española y portuguesa; para las que no eran esenciales "... la tierra y los frutos por conquistar, sino los hombres por incorporar"; a la expansión ibérica importaba "inorporar hombres y comunidades a la gran comunidad cristiana... de Europa y del mundo".

Mientras América del Norte logró realizar su proyecto, América latina no consiguió nunca una homogeneización ideológica, una de las razones profundas de su fracaso se halla en el carácter de su mismo proyecto; desde el principio, éste parecía más bien una visión utópica que un ideal realizable, compatible con lo real; por consiguiente, la primera pasa por heredera y continuadora legítima de la cultura occidental, la segunda por una entidad anormal, inacabada. De allí procede una permanente presencia de la idea de los Estados Unidos en la conciencia del suramericano, la idea que significa para él, unas veces el "máximo modelo" y otras "la negación suprema".

"Desde el punto de vista de los americanos del Norte..., los europeos fueron mandados al 'bueno' americano para cumplir un fin divino. La Caída y la Redención son frecuentes categorías de interpretación. Incluso los hombres de mente secularizadora propenden a emplear las categorías 'evolucionaristas' o 'genéticas' para obrar una estructura ideológica al mundo y a la suerte de los acontecimientos. Siguen 'método' de interpretación heurístico se orients más bien hacia el porvenir que no hacia el pasado, más hacia el juicio final que hacia la creación". /H. W. Schneider, Comunicaciones americanas sur le dualisme européen, in Comprendre, Venecia, 1954, núm. 10-11, pág. 166/.


"Zea, América en la historia, págs. 245-7.

"Cf. Zea, América ante Occidente, in Diálogo, 8/1962, págs. 81-89; Dos formas de la vida en América, in Diálogo, 9/1963, págs. 125-56 y La América latina en el siglo XX, in Cuadernos Americanos, 1/1964, pág. 73-81. "Una América no hace y las más veces "la fuente de su sentimiento de inferioridad".

Cuando José Gaos, en su libro En torno a la filosofía mexicana (publicado en 1955, el mismo año de la disolución del grupo Hiperión como grupo organizado), reflexiona sobre las posibilidades y realidades de la filosofía mexicana, llega a la siguiente conclusión: Si dicha filosofía quiere cumplir con sus promesas, su método, desde el principio, debe observar las mismas exigencias que las explicitadas por sus postulados. No es posible "salvar", transformar la circunstancia americana, mexicana, si la filosofía americana, mexicana, no logra autentificar al ser americano, mexicano, con ideias operacionales habiendo del todo al servicio de dicho ser, pero sin limitarle únicamente al ser americano, mexicano. Un método adecuado partirá pues obligatoriamente de la "actividad teórico-práctica, cídeco-existencial" porque la filosofía misma de lo americano /de lo mexicano/ consiste en una constitución existencial de las esencias, en la "ontopragmática".

Si procuramos enfocar bajo este ángulo indicado por Gaos, la filosofía de Zea, tenemos la impresión, particularmente en cuanto a sus más recientes trabajos, de presenciar cierta estagnación, cierto retroceso de lo teórico en provecho de lo "práctico". Las tesis generales de "la filosofía de lo mismo llevar a sus máximas consecuencias un modo de ser considerándolo como la fuente de todos sus defectos e incapacidades". /América como conciencia, pág. 159/.

"Las consecuencias prácticas y teóricas de estas dos formas de civilizaciones competitivas se expresan con: "El sujeto realiza su futuro cada día, el hecho lo espera. El primero, realice lo que realice, se está viviendo de lo realizado para realizar más, en una acumulación aún fin; el segundo no; dilapidado, puede decirse, lo que recibe, lo que hace, en espera, siempre, de algo que ha de venir; por ello, no acumula, no capitaliza, no suma, simplemente nihiliza. Uno se mueve en lo concreto, mientras el otro lo hace en lo abstracto". /Zea, Latinamérica y el mundo, Caracas, 1963, pág. 183/. La incoherencia del ideal único por excelencia, del cristianismo prático al pie de la letra y las exigencias de una sociedad en proceso de evolución, dio origen a un drama interior: "Fue esto lo que provocó esa filosofía de la historia propia de los pueblos ibéricos, Filosofía de desarrangamientos. Eléctrica eu que se había dado y lo que se queda ser. La cristianización del Mundo Moderno era imposible: había que modernizarse o resignarse a ser el pasado". /Ibidem, pág. 159/.

"Zea, Hispanoamerican, estudio de culturas, pág. 339; cf. et. La filosofía como compromiso, págs. 52-82.

"Gaos añade que, sólo después de haber cumplido con dichas condiciones, la filosofía mexicana será "... dicho con Heidegger —causa de "el problema Geschiht mit dem Mauerwerk". /En torno a la filosofía mexicana, II, págs. 44-7/.

"Cf. particularmente, Zea, Latinamérica y el mundo.

126
xico" están expuestas bastante claramente ya en sus publicaciones de los años 1952-3: el hecho de que unos autores pudieran expresar una duda acerca de la seriedad de la población autóctona de América, de que seguían disputándole la posibilidad que tenía de poseer un ser auténtico incluso en los tiempos modernos, este hecho no es sino una consecuencia de la particularidad del ser americano que se manifiesta a través de las formas originales. El handicap primitivo y aparente /la inadaptabilidad/ se transforma en un valor positivo, otorgando al hombre la posibilidad inesperada de un desenlace nuevo de la situación de crisis, le abre una perspectiva hasta el momento desconocida, hacia "otro modo de ser", como un rumbo hacia su totalidad. Desde este punto de vista, "el mexicano no es... otra cosa que una forma concreta de lo humano y, por lo mismo, válida para cualquier hombre que se encuentre o pueda encontrarse en situación semejante."

En este sentido, la respuesta concreta a la llamada procedente de Europa, es el proceso de "formación del mestizo y la incorporación del indio", la creación de un "mestizaje cultural" que "puede ser un elemento de comprensión, puente, entre Oriente y Occidente, entre el Mundo no Occidental y el Mundo Occidental". Porque "la razonamiento encierra en su historia la doble experiencia de los pueblos conquistados y los pueblos conquistados... Doble experiencia que falta a la historia del primero y a la del segundo."56

Zea pretende que presenciamos actualmente una competencia de dos humanismos distintos; el uno... que pone el acento en las relaciones del hombre con los otros, con la comunidad", mientras que el otro subraya "los valores del individuo, la personalidad, y la libertad".57 La tentativa para superar su parcialidad /y su aniquilación representada por la tensión entre la Unión Soviética y los Estados Unidos/, "la clave de este dilema" es la Revolución Mexicana, siendo dada su universalidad por su carácter antilumínicode y antibelicizador.

Vemos que Zea se refiere muchas veces a la Revolución Mexicana como a un proceso histórico que, de cierto modo, posee el valor de la experiencia absoluta /ruptura, posibilidad inexplorada en la historia de México/. Aho-

ra bien, tenemos el derecho de preguntarnos si nuestro autor logró verdadera-
mente sintetizar y superar teóricamente este hecho de revolución, enten-
derlo al nivel ontológico para poder analizar después, retrospectivamente, su práctica como práctica total.

La respuesta dada por Zea no es muy satisfactoria y tampoco muy con-
venciente. Según él, el filósofo de hoy lleva la responsabilidad de saber có-
mo "deben ser ajustados los intereses concretos de los pueblos y hombres que han hecho posible la cultura occidental con la realidad que su acción ha or-
ginado". Se trata de una efectiva "universalización de los valores que originó la cultura occidental". Le toca a la filosofía llegar a serlo "mediante una tarea recreativa", "estímulo" de dicha promoción.

Zea se da cuenta de las dificultades y de los obstáculos que no dejan de oponerse a este esfuerzo para engrandecer y universalizar el mundo occiden-
tal, con tal que vuelvan a ser considerados... los intereses de los creador-
es de ese mundo... opuestos a la incorporación de otros pueblos a un mun-
do de beneficios que no desean compartir", pero no hay ninguna otra solu-

ción salvo la de una llamada moral. Su autor se halla así en la misma


"Zea. Conciencia y posibilidad, pág. 22; cf. El Occidente y la conciencia, pág. 20 "... tomado conciencia de su situación, la América Latina entenderá mejor sus relaciones con los Estados Unidos y la cultura europea... verdad que sus esfuerzos... flujos y límites, en apariencia, tienen un gran valor en la marcha hacia adelante de la cultura de la que pretende hacer parte. Sus experiencias valdrán pa-
ra otros pueblos, actualmente puntos en semejante situación". Zea. La cultura euro-
péenne y los deus Amériques, in Comprendre, 10-11, pág. 179.56

56 Zea, América en la conciencia de Europa, págs. 173-4. Las mismas ideas, y casi bajo una misma forma, Zea las expresa dos años más tarde /1957/ en su libro Améri-
ca en la historia, págs. 118-119. Zea presenta aquí de una manera más accesible y renovadora para el lector contemporáneo unos rasgos del "profesorismo" de Vascon-

57 Zea, América en la historia, pág. 132.
más que un fracaso parcial en el dominio de la práctica /la aplicación de una doctrina/; hace evidente la insostenibilidad de uno de los principales postulados del pensamiento existencialista: superar o mejorar, excluir la contradicción entre el realismo y el idealismo.66

Entre las causas de este fracaso de Zea, señalamos aquí dos de ellas que nos parecen más importantes: 1o. su concepción de la conciencia demasiado estrecha y unilateral; 2o. el análisis insuficiente y la subestimación de la Revolución Mexicana.

Ad 1o. Zea defiende la conciencia del individuo en relación con los demás: "La conciencia, propia de lo humano, hace posible la conciencia. Conciencia es saber en común, saber de los otros y con los otros".67 De este modo, sigue la doctrina de Ortega para quien, en cierta manera, "lo ético se funde o se confunde con lo ontológico" en tanto que se considera el acto de "salvar" como un acto moral; la constitución del ser americano /o del ser de lo americano/ responde a la angustia del americano provocada "por la falta de un pasado". Es "la angustia de sentirse un hombre sin raíces... Angustia por estar fuera de la historia... La angustia del 'derrotado', del 'arrejado' de la historia".68

Al mismo tiempo, es de mencionar también la diferencia con el orientalismo. En la filosofía de Zea, la noción de conciencia sufre de la ausencia de dinamismo interior; el papel atribuido a la conciencia es en ella casi divino; gracias al saber compartido, puede lograr una transformación radical de la circunstancia pero este mismo acto la conduce a una especie de auto-cumplimiento; la dominación absoluta significa para ella la pérdida de su relatividad respecto a lo humano concreto; la evolución consecutiva de la conciencia -el "saber" social- se efectuará en adelante sólo con la expansión hacia el futuro y el pasado. El principio elemental de esta concepción es poco más o menos el siguiente: por una moralización de la realidad, se debe conseguir su transformación.69

---

66 "...Superando a la vez el pensamiento idealista que es burgesi y el nulo materialista que puso como tesis durante cierto tiempo a las masas oprimidas, la filosofía..."

67 Zea, América con conciencia, pág. 05.


69 Zea, Ortega el americano, pág. 145.

70 Se podría oponer esta concepción a la de Ortega sobre el saber en general, por ejemplo como va expuesta en su inacabada Tesis para un sistema de filosofía, en Revista de Occidente, Madrid, 1965, núm. 31, págs. 1-8, donde podemos leer: "la situación efectiva del hombre puede calificarse como la verdad insuficiente. El hom-