

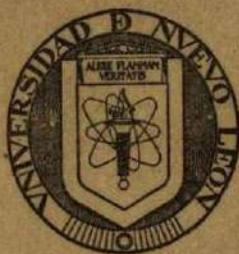
HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Capilla de San Marcos
Biblioteca Universitaria*

11



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1970

ENSAYO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA AMERICANA:
LEOPOLDO ZEA

ZDENEK KOURÍM

1. REVALORIZACIÓN DEL PASADO

La obra filosófica de Leopoldo Zea —nacido en 1912— está orientada hacia dos direcciones según fueron trazadas por José Gaos, 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.¹ 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 consta no sólo de meros 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.²

Este aspecto metodológico de “desabsolutización”, de “vivificación”³ 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 “...labor no menos importante y urgente que ha de llevar a término la cabal 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 Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, I, México, 1952, p. 71/; cf. et. A. Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, 1960, p. 136.

² L. Zea; *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, 1949, p. 29; cf. et. Zea, *América en la conciencia de Europa*, México, 1955, p. 7.

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”. /Gaos, op. cit., p. 85/.

Para puntos de apoyo en esta interrogación Zea se sirve del circunstancionalismo de Ortega y Gasset y de unas tesis de K. Mannheim que identifican 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 continuación 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 hombre o grupo de hombres; del resultado de esta práctica tiene que ser responsable 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..."⁴

Los estudios posteriores de Zea desarrollan esta tesis situada y explicada dentro de un contexto más amplio y específico, el de la síntesis voluntaria del historicismo, del orteguismo y del existencialismo, así como de la aplicación 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 actual 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".⁵

⁴ Zea, *El positivismo en México*, México, 1943, pág. 35. En su obra fundamental, *Ideología y Utopía*, Mannheim, esclareciendo la función de lo ideológico, adopta "la concepción —o— el concepto total de la ideología" /totale Ideologiebegriff/ dentro de la cual la existencia de un grupo social constituye la realidad primordial. En dicha perspectiva puede afirmar que el destino del hombre está determinado, en gran parte, por los factores que determinan la realidad histórica, que las diferentes visiones ontológicas de unos grupos se reducen, en último análisis, a las diferencias experiencias de la misma realidad, y que, hasta nuestros conceptos dependen de nuestras posiciones y puntos de vista. /Cf. *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1930, págs. 11, 48, 55-6, 60 particularmente/. "La filosofía no es sino un afán por solucionar problemas concretos; es un tratar de contestar a los interrogantes que se hace el hombre frente a determinadas dificultades, de aquí que sus soluciones no puedan ser sino circunstanciales". /Zea, *En torno a una filosofía americana*, México, 1945, "Jornadas-52", pág. 27/.

⁵ Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, 1948, pág. 110. "...lo que hace de un hombre un hombre es el no querer ser su mundo, sino hacer su mundo. El hombre no quiere ser algo hecho, sino algo que él mismo se haga. El hombre no acepta el mundo como es, sino que lo quiere hacer, se trata de un desmundanizar al

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

En Zea así como en Ortega, una de las dimensiones fundamentales del hombre va expresada por la categoría de "convivencia",⁶ pero si en la filosofía de Ortega desarrolló el papel de un medio indispensable dentro del proceso de busca del yo auténtico más bien que de una causa que determine su desenvolvimiento, la posición de Zea se allega más a esta segunda eventualidad. 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, al que tiene que dar una forma personal; con este fondo debe hacer su personalidad".⁷

Aquí, 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 ya existente, o sea la cultura, y como un acto que modifica y transforma esta realidad /y a mí con ella/.⁸ Sin embargo, si la cultura forma una circunstancia común, una seguridad, cada modificación que acompaña necesariamente la personificación de todo ser humano, ha de tener como consecuencia una quiebra de dicha circunstancia y ha de ocasionar la incertidumbre. Me hallo, alejándome de los demás. "Lo que son soluciones para unos, son problemas para otros".⁹

El esfuerzo por sobrepasar este antagonismo aparece como un tema conductor en toda la obra de Zea. En su concepción filosófica dejó su huella la influencia de Ramos: la filosofía nos conduce "hacia una responsabili-

mundo, a lo cual éste se resiste. Se entabla una lucha entre el hombre y el mundo. La existencia del hombre depende de esa lucha..." /ibid., pág. 111/.

⁶ "El hombre es convivencia..." /Ibid., pág. 113/.

⁷ *Ibid.* Para el punto de vista orteguiano, cf. en sus *Obras Completas*, particularmente t. VI, págs. 385-7 y t. VII, págs. 148-153, Madrid, 1961.

⁸ Zea, *op. cit.*, pág. 112.

⁹ *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 incompleta ya que el componente social de la vida humana no tiene menos importancia que el componente personal; el regreso, el rechazamiento de cualquiera de los dos tendría como resultado un deslizarse 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 Hiperión/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 contradictorio, 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, 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 calidad 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 auténtico perdido, aun cuando aquél tuviera que

¹⁰ *Ibid.*, pág. 117-18.

¹¹ El grupo filosófico fundado en 1948 y cuya jefatura perteneció a Zea. Entre sus miembros figuraron: Ricardo Guerra, Joaquín Macgregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Narváez, Emilio Uranga, Fausto Vega y Luis Villoro.

¹² "La totalidad de los diversos puntos de vista sobre situaciones concretas del hombre tendrá que ofrecer, necesariamente, la anhelada aunque siempre cambiante esencia del hombre". /Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, 1952, pág. 21/.

¹³ Zea, *Ensayos*, pág. 60.

¹⁴ Zea, *La conciencia del hombre en la filosofía*, México, 1953, pág. 31.

sacrificar su falsa felicidad y su tranquilidad.¹⁵ Entre todas las categorías empleadas por Sartre, nuestro autor concentra su atención principalmente en las que reflejan y caracterizan mejor las actitudes humanas frente a la realidad, es decir, el compromiso, la responsabilidad, y la libertad.¹⁶

Nos hallamos arrojados, insertados en un mundo en el que "nuestra libertad se expresa en la *forma* como asumimos el inevitable compromiso con nuestra circunstancia", quedamos situados frente a una responsabilidad de la que "nadie escapa, ni aun los que niegan su individualidad".¹⁷ Zea subraya de nuevo la importancia del papel del filósofo quien, consciente de su "posición comprometida", llega a ser responsable de "toda la humanidad". A él, le toca formular la respuesta con respecto a la circunstancia, hacer patente su relatividad así espacial como temporal.¹⁸

La elección de las mencionadas categorías es sin duda alguna, determinada por su aplicabilidad inmediata a la situación de la filosofía en México. El hecho de que no se puede hablar de una filosofía mexicana, de que hasta ahora sólo se ha conseguido crear sistemas más o menos híbridos, se puede explicar, según Zea, por una tendencia errónea a querer alcanzar en seguida lo universal mientras la situación misma de México ha quedado olvidada. Sin embargo, aquí hay una especificidad que no se debe pasar por alto. Su importancia se hará patente por ejemplo en el momento de una confrontación —incluso de orden fenomenal y práctico— de la situación mexicana con la de Europa, en lo relativo al estado y a las posibilidades de acción de los intelectuales en sendas sociedades. Mientras que el intelectual europeo va buscando más y más dificultosamente el campo correspondiente para su compromiso efectivo,¹⁹ en América Latina la "tarea vital" es en gran parte la que incumbe precisamente a los intelectuales. Si el europeo está do-

¹⁵ "El existencialismo viene a ser... expresión de una nueva crisis de la conciencia del hombre, la crisis de su endiosamiento..." /*Ibid.*, pág. 380/.

¹⁶ "El grupo filosófico Hiperión encontró en Sartre el mejor instrumental para sus trabajos y la justificación de los mismos". /Zea, *La filosofía en México*. México, 1955, pág. 255/.

¹⁷ Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, 1952, págs. 12-13.

¹⁸ 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 —su determinismo social.

¹⁹ Antiguamente, el intelectual se identificó con la clase oprimida, le sirvió de representante. Las circunstancias actuales ya no lo permiten: "La clase oprimida, atascada en un partido, cuellierguido 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 inexcusable obligación la elección entre el bloque anglosajón y el bloque soviético, negándonos a prepararla con ninguno de los dos, hemos caído fuera de la historia y hablamos en el desierto". /J. P. Sartre, *Situations*, II, 1948 - *Qu' est-ce que la littérature?*, París, 1964, pág. 296-320/.

minado por lo social, el latinoamericano queda hundido 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;²⁰ pero ¿existe ésta verdaderamente? Aunque nos parece ello algo absurdo, la contestación 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”.²¹

Este grado /la conciencia histórica/ no se puede alcanzar sin pasar por la “negación dialéctica”; solamente después, nos será posible establecer una nueva relación en la que el presente “no deba depender del pasado” sino “el pasado... de nuestro presente”.²² 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 realizaba, y un pasado, que no acababa de ser tal, la historia, nuestra historia, no existía. Hispanoamérica... se convertía en un pueblo sin historia”.²³

El fin de la revalorización filosófica emprendida por Zea es librar la historia latinoamericana de este espíritu 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.²⁴ 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.²⁵

²⁰ 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.

²¹ Zea, La historia de las ideas en Hispanoamérica, en *Filosofía y Letras*, México, 1950, núm. 38, pág. 368.

²² Zea, *La filosofía como compromiso*, pág. 214.

²³ Zea, Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica, pág. 28.

²⁴ Samuel Ramos formuló esa idea en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934. Lo resume de la manera siguiente: “Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de esta vieja observación, aplicando 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 exagerada preocupación por afirmar su personalidad”. /pág. 67/.

²⁵ “Nuestra concepción del mundo es europea pero las realizaciones 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 onto-axiológica cuando sólo se trata de una dependencia cronológica y genética.

Tocamos aquí uno de los problemas claves de la filosofía de lo americano.²⁶ Porque si pudiéramos descubrir a través de las manifestaciones de hoy la especificidad y originalidad del ser americano, resultaría inútil 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 *circulus vitiosus*: para abrimos un paso hacia el ser americano en su forma más depurada, en un primer momento nos volvimos hacia la historia americana que nos decepcionó, mostrándose conceptualmente inasequible; ahora bien, el carácter de la segunda, “última” certitud —de la cultura americana— acaba de revelarse 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 pende en absoluto de ningún juicio valorador; sólo en su concretización 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 circunstancia 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

tura las sentimos ajenas, y al intentar realizar lo mismo en América, nos sentimos imitadores”. Zea, *Ensayos*, pág. 168/.

²⁶ Cf. sobre lo particular Arturo Ardao, *Filosofía de la lengua española*, Montevideo, 1963.

²⁷ Cf. Zea, *Ensayos*, pág. 174-5.

²⁸ Zea, *La filosofía como compromiso*, pág. 196. La misma opinión es sostenida por José Gaos quien caracteriza las importaciones de la filosofía en México como aportativas comparables con la contribución de otras filosofías que reconoce la historia universal de la filosofía.

El conflicto entre la imposición exterior de la herencia europea y la expresión "circunstancial" de la vida autóctona, resalta 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 perplejidad óptica. Esta reacción se cristaliza en dos actitudes extremas: 1o. El esfuerzo de adaptación del europeo a las condiciones americanas /la conciencia de la connaturalidad/; 2o. La resignación a la incompletud del presente /la conciencia de una división insuperable entre el proyecto europeo y la realidad americana/.

Ad 1: "Lo original, lo propio de Hispanoamérica" se puede encontrar fuera de "esta adaptación";²⁹ precisamente en el proceso que va de una reacción espontánea /negativa o positiva/ hasta una asimilación transformadora.³⁰

Sin embargo, sería bastante fácil hallar objeciones contra la tendencia histórica así expresada. En efecto, ¿no proporciona tal proceso de adaptación, al fin final, sólo una complicación inútil, un perpetuo retraso, una opinión falsa sobre la posibilidad de la autentización 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/ nos proporciona la mejor prueba de que verdaderamente se trata aquí del momento culminante de la aspiración humanista. De tal forma que aceptar sin rodeos el modelo cultural de Europa habría de parecer la solución más recomendable.³¹

Para captar esa realidad, Gaos elabora la sinopsis de todas las categorías para articular la historia y la Historia de la filosofía del pensamiento e ideas en México: "Inserción en lo nacional. Inserción de lo nacional. Importación aportativa. Epoca de la independencia política y cultural respecto de Europa". /*En torno a la filosofía mexicana*, I, pág. 78/.

²⁹ Zea, *Ensayos*, pág. 196.

³⁰ 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, *Hispanoamérica, entresijo de culturas*, en *Filosofía y Letras*, 36/1949, pág. 332-3/.

³¹ 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 pretensión a la universalidad. Al contrario, la crisis de Europa llegó a ser la crisis mundial. Véase por ejemplo el texto siguiente

Zea podría valerse de la teoría perspectivista de Ortega como de un contra-argumento; 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 resueltamente orientada hacia la negación categórica de la unidad de las civilizaciones y por consiguiente hacia el reconocimiento de la pluralidad de las culturas.³²

Esta proposición que parece ser idéntica al postulado orteguiano del reconocimiento de la paridad de todas las culturas contiene un aspecto nuevo: subraya la posibilidad de la 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 proyecto /actualmente incierto/ tendiendo hacia la seguridad.³³ Sólo en este nivel, se podría integrar también a los pueblos cuya participación activa a la construcción del universo humano fue rehusada hasta ahora.³⁴

Ad 2. /La resignación a la incompletud 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 crisis. Su descu-

de 1949: "La humanidad entera desde ahora en adelante vive solidariamente frente a una sola crisis, de límites imprecisos, que prueba sin cesar la historia de cada hombre hasta en sus detalles más humildemente cotidianos... El hombre moderno ya no tiene evidencias en qué sustentar su pensamiento, certezas inmediatas instaladas en su alrededor como horizontes familiares... Ya no hay verdades eternas". /G. Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, París, 1949, págs. 16-18/.

³² El número de civilizaciones /sociedades/ halladas en la historia por Toynbee es de 21. La tesis de la unidad de las civilizaciones, para él, es "el error de opinión que los historiadores occidentales modernos cometieron, influenciados por su contexto social. Lo que les engaña procede de 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, 1960, pág. 36/. Claro está que Zea no suscribe a toda la doctrina de Toynbee que contradice a veces el orteguismo. /Cf. la crítica hecha por Ortega, *Obras Completas*, t. IX, *Una Interpretación de la Historia universal*, págs. 11-242/, y que acaba colocando la religión en el centro de su "cuadro del universo" /cf. Toynbee, *Ce que j'ai essayé de faire*, in *Diogene*, París, 1956, no. 13, págs. 9-15 y *Study of History*, pág. 403 y sg./

³³ Cf. Zea, *Ensayos*, pág. 143 y *El Occidente y la conciencia de México*, México, 1953, pág. 29.

³⁴ "...al impacto 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 que decir limitada, no es por ello menos humana que aquella de que había venido haciendo gala el Occidente, presentándola como lo universal por excelencia". /Zea, *El Occidente y la conciencia*, pág. 51/.

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 cual el hombre europeo pudiese colocar sus ideales, una vez que no podía seguir colocándolos en lo alto, . . . 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".³⁵

La predeterminación ideológica, rígida y continua, provoca en América una reacción natural. América crea, en vez de una utopía europea /"ideal"/, la suya particular /"real"/: 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".³⁶ De ahora en adelante, el pasado iba a ganar una dimensión suplementaria: la del peligro y de la amenaza del presente. Lo que es un motivo suplementario para que sea del todo olvidado, maldito.

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 valedero 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 desembocó al fin en la "actitud autodenigratoria" de la que habló Ramos³⁷ y los demás, y cuya consecuencia directa fue el "sentimiento de inferioridad". Considerándolo como fenómeno natural, los americanos han aceptado "por mucho tiempo, un conjunto de males como ineludibles".³⁸

³⁵ Zea, *Ensayos*, págs. 169-70. "El hombre a quien se han cerrado las puertas del cielo va a buscar ahora nuevos mundos donde situar su utopía, su ideal de nueva vida. . . . El nuevo hombre va a necesitar de un lugar donde poner su imaginación. No pudiendo hacerlo ya verticalmente lo hará horizontalmente. . . . Este nuevo mundo va a ser América. América se va a presentar como el mundo nuevo para el hombre nuevo. . . . El descubrimiento de América no es obra de un simple azar, los europeos se encuentran con América porque la buscan. . . . América existía desde hacía muchos siglos, era acaso tan vieja como Europa, pero no fue hasta esta época cuando el europeo sintió deseo de América y la descubrió". /Zea, *La conciencia del hombre*, págs. 298-302.

³⁶ Zea, *Dos etapas*, pág. 27.

³⁷ Cf. *El perfil del hombre*, pág. 87 y la célebre polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginéz de Sepúlveda, sobre la naturaleza del indio.

³⁸ Zea, *La conciencia del hombre*, pág. 303; *El Occidente y la conciencia*, págs. 12, 27. "El hombre europeo que hiciera el descubrimiento, conquista y colonización de América venía provisto de una concepción del mundo y de la vida en la cual no

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 librarse de las normas valoradoras europeas, o sea, dicho de otra forma, aceptar la diferencia de lo americano no como accidental sino como substancial. 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 quisiéramos 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 caracterizarnos no es sino el resultado de la conciencia que tenemos sobre la inmensidad de lo que es menester asimilar culturalmente para alcanzar una auténtica cultura universal. Sólo se alcanzaría esta suficiencia si se alcanzase lo universal."³⁹

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",⁴⁰ la cual, a su vez, nos permite acceder a nuestra verdadera dimensión histórica, y por consiguiente, a nuestro ser.⁴¹

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 fortuita, limitada y discontinua, hecha dentro de la incompreensión general de la

tenía cabida 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*, págs. 10-11/.

³⁹ Zea, *América como conciencia*, México, 1953, pág. 20.

⁴⁰ Zea da de este último término la siguiente definición: "Todos los motivos que pueden mover a un individuo o a una nación como conjunto de individuos, a enfrentarse a sus circunstancias . . . Estos motivos pueden ser económicos, políticos o religiosos. La conciencia de estos motivos es lo que forma la Conciencia Histórica de un pueblo". /*Ibid.*, pág. 23/.

⁴¹ 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 iberos les faltaba 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 espíritu en general". /Zea, *El problema cultural ibero*, in *Diánoia*, 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?⁴²

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 "explosión 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 concibe Zea, pretende entender al hombre en uno de sus aspectos reveladores, en su situación límite, 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 línea que separa formas contradictorias de lo humano, línea en la que todo puede ser posible".⁴³

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 movedizo de su circunstancia, el hombre mexicano, preso de la inquietud creciente /zozobra/, 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 tendrá que escoger una solución no solamente personal.⁴⁴ 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-

⁴² Cf. la crítica del "circunstancialismo" de Zea por A. Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, 1960, págs. 145-152.

⁴³ Zea, *Conciencia y posibilidad*, pág. 88. Podría aparecer México en este contexto como una tierra utópica en "tierra de utopías", generadora de ilusiones. /cf. México en Iberoamérica, in *Cuadernos Americanos*, 6/1946, pág. 37/.

⁴⁴ Zea aporta aquí el testimonio de dos literatos mexicanos en busca del "camino

sión procedió de la Revolución Mexicana, va más allá del marco nacional: al actualizar /reintegrar/ lo histórico /lo nacional/, llega a ser parte integrante de la historia /general/. La práctica del proceso social, nacido en México, vale por todos los países de América Latina; la circunstancia de la filosofía mexicana es por consiguiente la de toda América. Sin embargo, en tal caso, la teoría no se limita a una explicación constitutiva /construcción de la historia nacional y continental/, sino que crea una nueva realidad auténtica /"siendo más"/, que no existía hasta el momento. La formación de ésta también tiene carácter dialéctico porque la "acumulación del ser" se hace en oposición con lo siendo ya: la América latina se enfrenta con los Estados Unidos, los cuales nos aparecen "siempre bajo la forma de una radical otredad".⁴⁵

Zea halla la esencia ideológica del antagonismo de las Américas en el espíritu diferente de la colonización. El protestantismo y el puritanismo anglo-sajones constituyen una doctrina que determina el tipo de la sociedad naciente y su futura evolución. En América del Norte por ejemplo, no se logra integrar la población indígena. La concepción religiosa de sus colonizadores "...más racional que emotiva, va a ser el principal obstáculo para esta incorporación. El puritano partirá del supuesto de que la luz que le ha permitido orientar su trabajo como una colaboración terrestre con Dios es una luz que no se da a todos los hombres. La conciencia de esta colaboración sólo la tienen hombres escogidos. Se trata de una gracia..., que sólo se da a determinados hombres, que en esta forma vencen su animalidad, su estado natural".⁴⁶

Las consecuencias de tal concepción en la que el éxito llegó a ser el cri-

de autenticidad" a través de una "introspección del mexicano". Para R. Usigli, "la verdad de México es una larga obra de las mentiras mexicanas... para hacer la verdad auténtica de México, es preciso vivir auténticamente la mentira... cuando se haya asimilado, esta mentira será una verdad, formará parte del ser del hombre de México". La advertencia de A. Yáñez apunta la otra manifestación del mismo fenómeno: "El amago constante al *ethos* nacional en su misma raíz impone la urgencia de descubrir a los agentes de la reversión axiológica tanto más peligrosos cuanto consiguen pasar como portadores de genuinos valores y operar en demarcaciones de importancia capital; desde luego, en la zona de la educación, donde los estragos del resentimiento alcanzan proporciones incalculables, pues de allí con facilidad invaden el organismo social". /Zea, *Conciencia y posibilidad*, págs. 70-76/. Lo específico de la situación del mexicano es su movilidad incesante, originada en el lazo vital con lo cotidiano. La presión de las circunstancias perpetuamente cambiantes hace nacer una nueva calidad del mexicano: su elasticidad, que puede ser positiva si se vuelve consciente. /cf. *ibid.*, págs. 107-8.

⁴⁵ J. Portilla, La crisis espiritual de los Estados Unidos, in *Cuadernos Americanos*, 5/1952, pág. 69.

⁴⁶ Zea, *América en la historia*, México, 1957, pág. 204.

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".⁴⁷ Más tarde, valiéndose del mismo criterio, medirán y juzgarán a los vecinos del Sur —los iberoamericanos—. 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 autoidolatría, es decir el tomarse por una "nación predestinada", el disimularse y buscar un "justificación moral de una expansión que ha sido simplemente nacional".⁴⁸

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 ibera importaba "incorporar hombres y comunidades a la gran comunidad cristiana... de Europa y del mundo".⁴⁹

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.⁵⁰ 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"

⁴⁷ Desde el punto de vista de los americanos del Norte "... los europeos fueron mandados al 'destierro' americano para cumplir un fin divino. 'La Caída y la Redención' son frecuentes categorías de interpretación. Incluso los hombres de mente secularizada propenden a emplear las categorías 'evolucionarias' o 'genéticas' para otorgar una estructura teleológica al mundo y a la sucesión de los acontecimientos. Ese género 'mítico' de interpretación histórica se orienta más bien hacia el porvenir que no hacia el pasado, más hacia el juicio final que hacia la creación". /H. W. Schneider, *Commentaire américain sur le dualisme européen*, in *Comprendre*, Venise, 1954, núms. 10-11, pág. 166/.

⁴⁸ Zea, *América en la historia*, págs. 210-222 y Zea, ¿Bondad norteamericana e ingratitud mundial?, in *Cuadernos Americanos*, 1/1955, pág. 112; cf. et. Portilla, op. cit.

⁴⁹ Zea, *América en la historia*, págs. 243-7.

⁵⁰ Cf. Zea, América ante Occidente, in *Diánoia*, 8/1962, págs. 82-9; Dos formas de la vida en América, in *Diánoia*, 9/1963, págs. 125-36 y La América latina en el siglo XX, in *Cuadernos Americanos*, 1/1964, págs. 73-81. "Una América no hace

y las más veces "la fuente de su sentimiento de inferioridad".⁵¹

Cuando José Gaos, en su libro *En torno a la filosofía mexicana* /publicado en 1953, el mismo año de la dislocación 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 autentizar al ser americano /mexicano/ con ideas operacionales obrando 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, eidético-existencial" porque la filosofía misma de lo americano /de lo mexicano/ consiste en una constitución existencial de las esencias, en la "ontopraxia".⁵²

Si procuramos enfocar bajo este ángulo indicado por Gaos, la filosofía de Zea, tenemos la impresión, particularmente en cuanto a sus más recientes trabajos,⁵³ de presenciar cierta estagnación, cierto retroceso de lo teórico en provecho de lo "práctico". Las tesis generales de "la filosofía de lo me-

sino llevar a sus máximas consecuencias un modo de ser considerándolo como la fuente de todos sus defectos e incapacidades". /*América como conciencia*, pág. 153/. Las consecuencias prácticas y teóricas de estas dos formas de civilizaciones competitivas se interpenetran: "El sajón realiza su futuro cada día, el ibero lo espera. El primero, realice lo que realice, se está sirviendo de lo realizado para realizar más, en una acumulación sin fin; el segundo no; dilapida, 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, *Latinoamérica y el mundo*, Caracas, 1960, pág. 143/. La incompatibilidad del ideal utópico por excelencia, del cristianismo profético 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 iberos; Filosofía de desgarramientos. Elección entre lo que se había sido y lo que se quería ser. La cristianización del Mundo Moderno era imposible: había que modernizarse o resignarse a ser el pasado". /*Ibid.*, pág. 159/.

⁵¹ Zea, *Hispanoamérica, entresijo de culturas*, pág. 339; cf. et. *La filosofía como compromiso*, págs. 52-82.

⁵² Gaos añade que, sólo después de haber cumplido con dichas condiciones, la filosofía mexicana será —dicho con Heidegger— capaz de "ein produktives Gespräch mit dem Marxismus". /*En torno a la filosofía mexicana*, II, págs. 44-7/.

⁵³ Cf. particularmente, Zea, *Latinoamérica y el mundo*.

xicano" están expuestas bastante claramente ya en sus publicaciones de los años 1952-5: el hecho de que unos autores pudieron expresar una duda acerca del ser humano 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, "lo 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".⁵⁴

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 "Iberoamérica encierra en su historia la doble experiencia de los pueblos conquistadores y los pueblos conquistados... Doble experiencia que falta a la historia del primero y a la del segundo".⁵⁵

Zea pretende que presenciemos actualmente una competición 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".⁵⁶ La tentativa para superar su parcialidad /y su animosidad 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 asimila-

⁵⁴ Zea, *Conciencia y posibilidad*, pág. 22; cf. et. *El Occidente y la conciencia*, pág. 20. "...tomando conciencia de su situación, la América latina entenderá mejor sus relaciones con los Estados Unidos y la cultura europea... verá que sus esfuerzos... flojos y limitados en apariencia, tienen sin embargo importancia en la marcha hacia adelante de la cultura de la que pretende hacer parte. Sus experiencias valdrán para otros pueblos, actualmente puestos en semejante situación". /Zea, *La culture européenne et les deux Amériques*, in *Comprendre*, 10-11, pág. 179/.

⁵⁵ 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 *América en la historia*, págs. 191-13. Zea presenta aquí de una manera más accesible y renovadora para el lector contemporáneo unos rasgos del "profetismo" de Vasconcelos expuesto sobre todo en su libro *La raza cósmica*. Cf. Zea. El problema de la originalidad en América latina, in *Diánoia*, 1966, núm. 12, págs. 51-7.

⁵⁶ Zea, *América en la historia*, pág. 132.

dor y antidiscriminador.⁵⁷

Vimos 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/. Ahora bien, tenemos el derecho de preguntarnos si nuestro autor logró verdaderamente sintetizar y superar teóricamente este hecho de revolución, entenderlo 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 convincente. Según él, el filósofo de hoy lleva la responsabilidad de saber cómo "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 originado". Se trata de una efectiva "universalidad de los valores que originó la cultura occidental". Le toca a la filosofía llegar a serlo "mediante una tarea reeducativa", "estímulo" de dicha promoción.⁵⁸

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 occidental, con tal que vuelvan a ser considerados "...los intereses de los creadores de ese mundo... opuestos a la incorporación de otros pueblos a un mundo de beneficios que no desean compartir"; pero no hay ninguna otra solución salvo la de una llamada moral. Nuestro autor se halla así en la misma situación poco envidiable y dilemática que Sartre en 1948 /véase la nota 19/.⁵⁹

El fracaso de la filosofía de Zea en este punto es sintomático: significa

⁵⁷ Cf. Villegas, *op. cit.*, págs. 170-71 y Zea, *Del liberalismo a la Revolución en la educación mexicana*, México, 1956, pág. 27.

⁵⁸ Zea, la misión de la filosofía americana, in *Diánoia*, 7/1961, págs. 47-8. No resultaría inútil confrontar estas palabras de Zea con un texto de Sartre, titulado "Materialismo y revolución" /de 1946/. Por ejemplo se puede leer en esa obra lo siguiente: "El revolucionario se define por la superación de la situación en la que se halla. Y porque la supera para ir hacia una situación radicalmente nueva, puede abarcarla en su conjunto sintético, o, si se prefiere, le da para sí existencia que es totalidad. Es pues a partir de esta superación hacia el porvenir y desde el punto de vista del porvenir como la realiza". /*Situations*, III, París, 1949, pág. 179/.

⁵⁹ Zea, Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo, in *Cuadernos Americanos*, 5/1965, págs. 22, 67. Según Zea, hace falta construir una "cultura en la que se coordinan los derechos de los individuos con las necesidades de la comunidad; la libertad y soberanía de los pueblos con las necesidades de una paz y acuerdo universales, que hagan verdaderamente posibles esta libertad y soberanía. Una cultura en la que no tiene por qué estar reñida la libertad de los individuos y la soberanía de los pueblos con la justicia social y la convivencia internacional. Esto es, una cultura en la que el humanismo de sus mejores creadores prevalezca sobre el egoísmo individualista que lo invalida". /*América en la historia*, pág. 275/.

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 mejor, excluir la contradicción entre el realismo y el idealismo.⁶⁰

Entre las causas de este fracaso de Zea, señalemos 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 delimita la conciencia del individuo en relación con los demás: "La conciencia, propia de lo humano, hace posible la convivencia. Conciencia es saber en común, saber de los otros y con los otros".⁶¹ De este modo, sigue la doctrina de Ortega para quien, en cierta manera, "lo ético se funde o se confunde con lo ontológico"⁶² /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 'desterrado', del 'arrojado' de la historia".⁶³

Al mismo tiempo, es de mencionar también la diferencia con el orteguismo. 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.⁶⁴

⁶⁰ "...Superando a la vez el pensamiento idealista que es burgués y el mito materialista que pudo convenir durante cierto tiempo a las masas oprimidas, la filosofía revolucionaria necesita ser la filosofía del hombre en general". /Sartre, *op. cit.*, pág. 222/.

⁶¹ Zea, *América con conciencia*, pág. 83.

⁶² C. Shaw Mazlish, Ortega y la circunstancia española, in *Insula*, Madrid, 1965, núm. 227, pág. 14.

⁶³ Zea, Ortega el americano, pág. 145.

⁶⁴ 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, /in *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-

Ad 2o. El hecho de que Zea no procuró analizar hondamente la Revolución Mexicana como proceso social antes de aceptarla como modelo de la praxis de su filosofía, tuvo por consecuencia la ruptura de la "unidad de la acción y de la comprensión", lo que quitó "el carácter revolucionario" de dicha doctrina.⁶⁵ Por ello su autor tuvo que realizar una empresa difícilísima: atribuir al ser americano su calidad fundamental, la que podríamos llamar "la aspiración a la moralidad". Sólo a través de ella /en el proceso de la "acumulación de ser"/, el ser americano se autentiza, logra un valor universal.⁶⁶

El ejemplo de la filosofía de Zea muestra claramente la insuficiencia del postulado del "diálogo —preconizado por Ortega— con la circunstancia"; siendo ésta las más veces opaca y resistente, puede ocurrir que sólo se logre descubrir un aspecto único de sus múltiples dimensiones que, en vez de ser ontológico, aparecerá como una reflexión del "yo" en el "no-yo". Después, el pretendido diálogo fracasa, quedando limitado a un solo plano: la filosofía llega a ser unidimensional, rozando lo inauténtico.

bre tiene siempre certidumbre o verdades, pero las tiene sin poseer su último fundamento... el conocimiento y su forma radical, que es la filosofía, no son una actitud definitiva del hombre, sino sólo histórica el presente humano". /págs. 2-6/.

⁶⁵ Usamos aquí el adjetivo "revolucionario" en la perspectiva sartriana: "Hace falta... una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es acción y que la acción sobre el universo es indivisible de la comprensión de este universo tal como es, dicho de otro modo, que la acción es descubrimiento de la realidad". /Sartre, *op. cit.*, pág. 184/.

⁶⁶ Cf. Las críticas dirigidas a Zea por R. Moreno /*Filosofía y Letras*, 36/1949, págs. 355-63/ y P. Romanell, /*La formación de la mentalidad mexicana*, México, 1954, págs. 191 sq./ Este último designa la concepción de Zea como la "ultrapragmática" e "ilegítimamente" derivada de la filosofía orteguiana. De hecho, Zea dice y repite que si América no posee su propia filosofía es porque no le hizo falta /como tampoco le hizo falta su propia cultura/. /Cf. *América como conciencia*, págs. 35-36 y Zea/, Sentido de la filosofía en Latinoamérica, in *Revista de Occidente*, 38/1966, págs. 208-17/. En realidad, no se trata ahí de una necesidad exigida directamente por la realidad, sino por la conciencia de la importancia de los problemas que surgieron delante de los americanos, por la necesidad vital de hallar unas soluciones adecuadas a la circunstancia propia. El filósofo está pues comprometido por el ser de la realidad en que participa, que debe asumir, so pena de faltar a su papel primordial. Ese ser se descubre ante él en su aspecto de responsabilidad moral. La visión de Ortega es ontológico-histórica: "Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. El hombre 'va siendo' y 'des-siendo' viviendo. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias". /*Obras Completas*, t. VI, págs. 40-1/.