

LA OBRA FILOSÓFICA DE LEOPOLDO ZEA A LA LUZ DE SUS CRÍTICOS¹

MARGARITA VERA CUSPINERA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

El carácter de un homenaje queda determinado, en buena medida, por la persona a quien se honra, más que por quienes testimonian o expresan su reconocimiento. De esta suerte, el homenaje a un filósofo no puede, a riesgo de carecer de sentido, sino seguir las pautas del quehacer a que éste se ha consagrado. Con ello quiero decir que, a mi modo de ver, el homenaje a Leopoldo Zea ha de consistir, fundamentalmente y en primera instancia, en recordar con él los caminos del pensamiento por los que ha transitado, en reflexionar acerca de los problemas que se ha planteado y considerar, asimismo, las respuestas que ha formulado.

Ardua tarea sin duda es ésta y podríamos añadir casi inasequible si se quisiera seguir, paso a paso, el itinerario que ha cumplido una existencia dedicada a la reflexión.

Sin embargo, si se acepta que el homenaje a un filósofo, por lo menos, algo tiene que ver con la filosofía misma, no podemos excusarnos de caminar, si no por las vías principales, al menos por algunos senderos, así sean secundarios o marginales, que no por ello carecen de importancia en un acto de reconocimiento a Leopoldo Zea, en tanto que forman parte también de su fructífero proyecto.

Una segunda exigencia nos impone el homenaje a un filósofo, distinguible de la primera sólo para efectos teóricos e inseparable del intento de reflexionar con él sobre los temas que merecieron su atención: la crítica.

A riesgo de insistir en lo sabido pero porque lo creo indispensable, quiero subrayar la distancia que media entre la censura y el juicio. En su significación primigenia "crítica" nos remite a "separación" a "distinción". Críticos son en sentido propio quienes disciernen y juzgan, sin que por ello comprometan, de antemano, la orientación del juicio. Los críticos podrán, desde luego y ampliamente, seguir a un autor o discre-

¹ Ensayo leído en el ciclo de conferencias en homenaje a Leopoldo Zea: "La filosofía de Leopoldo Zea, análisis y valoración".

par con él, mas esto tendrá que ser siempre un acto fruto de la crítica misma.

Por otro lado, no resulta irrelevante contrastar lo crítico frente a lo acrítico si el ámbito en que se ejerce la crítica es, en especial, el de la filosofía. Ésta nació como *episteme* y ha de perdurar la impronta de su origen si no queremos disolverla, corromperla. Esto quiere decir que la crítica pertenece a la esencia de la filosofía y que, por ende, cualquier trato con ella, ha de respetar su principal modo de ser.

Por ello no ha de extrañar que la crítica radical, es decir, aquélla que va a las raíces, haya surgido en lo que puede llamarse la Escuela de Zea, en el sentido que en seguida aclaro.

Parece aceptarse la existencia de dicha escuela desde el momento en que se habla de los discípulos de Zea. La afirmación conlleva varios elementos que es preciso explicitar para justificarla y precisarla de mejor manera. Expresa, tácitamente, que existe un maestro con un estilo personal, con predilección por una temática determinada, la cual resulta significativa también para sus alumnos y cuyas respuestas son clave para ellos.

Sin embargo, en cuanto que la citada aseveración hace referencia a una escuela filosófica, no puede pensarse que los miembros de ella supongan la existencia de un *corpus* doctrinal incommovible e indiscutible. Creo no faltar a la verdad, aunque constituya una simplificación, si afirmo que Zea posee un repertorio limitado de temas sobre el cual reflexiona una y otra vez, que aborda y expone de maneras diversas. Alguno de sus críticos ha llamado recurrente a esta forma de pensar.

Asimismo, a fuer de grupo vinculado a la filosofía, por menos decir, los resultados de la reflexión de Zea, siempre revisados por él mismo, se convierten, en ocasiones, en el inicio de la propia de los discípulos.

El respeto que nos merece la persona del maestro en modo alguno se confunde con actitudes emotivas o fideístas, habida cuenta de que la suya es, fundamentalmente, una obra filosófica. Ella es fruto de razón y, por ende, de modo necesario, suscita el deslinde, la distinción racionales, es decir, la crítica. Por ello señalaba que no debía resultarnos sorprendente que dicha obra fuese juzgada por los propios discípulos de Zea, en primer término por Abelardo Villegas.

Villegas en *La filosofía de lo mexicano*, libro elaborado bajo la dirección de Zea al finalizar la década de los cincuenta, analiza nociones capitales de la filosofía de aquél. De entre ellas destaco dos, tomando en cuenta el peso que tienen en el autor: el historicismo, así como el circunstancialismo de filiación orteguiana.

Villegas intenta explicar el interés de Zea por justificar la posibilidad de una filosofía americana remitiéndonos a la situación de posguerra.

El suyo, dice, es un pensamiento característico de la época. La conflagración de 1939

trajo como consecuencia la urgente necesidad de situarnos dentro del nuevo arreglo de la cultura occidental. La pregunta sobre la posibilidad de una filosofía y una cultura americanas no ha sido inventada por un grupo de pensadores, sino que las circunstancias mismas la han planteado...²

A esta situación del momento es preciso añadir las influencias de Ortega y Gaos quienes se hallaban inmersos en la vorágine belicista y, además, a la búsqueda de lo concreto como reacción frente a las grandes especulaciones vigentes en la filosofía.

La exigencia objetiva de replantearnos los mexicanos nuestro puesto en el cosmos, en ese mundo que contrariaba en la práctica los ideales de la civilización occidental, encontraba en el pensamiento de los dos autores mencionados y, por medio de ellos, en una importante corriente de la filosofía europea de raigambre historicista y existencialista, el instrumental teórico para pensar lo concreto y, a la vez, incluir el producto de esa reflexión en el ámbito de la filosofía.

El *modus operandi* de Zea lo descubre Villegas al analizar *América como conciencia*, obra en la cual se reiteran conceptos que habían sido expresados con gran precisión y claridad en el curso de unas memorables conferencias dictadas en enero de 1942 en la Universidad de Michoacán, y publicadas tres años después con el título *En torno a una filosofía americana*. Voy a referirme a ellas varias veces, pues considero que aquí se encuentran verdidas, por primera vez, tesis capitales que se expresarán en desarrollos posteriores, dándoles fundamento.

En *La filosofía de lo mexicano*, Villegas señala que el planteamiento historicista y circunstancialista de Zea es "contradictorio e incorrecto". Para justificar su aserto procede a examinar las siguientes ideas de *América como conciencia*, ya expuestas en 1942 y que el autor recoge en dicha obra.

Para Zea la filosofía americana no adquirirá este carácter por el hecho de limitarse a la consideración de problemas americanos; lo americano no es un fin en sí mismo, sino sólo un punto de partida. No hay que desear hacer una filosofía americana con la única pretensión de que sea americana.

Hasta aquí pareciera que no existen inconvenientes. Las dificultades se presentan cuando nos remitimos al asunto de la verdad, cuestión que no puede eludir ninguna filosofía, y que Zea plantea en las menciona-

² Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979, p. 136.

das conferencias, en las cuales se revelarán ya, paradigmáticamente, las aporías de una posición historicista.

Quienquiera que vaya a la historia de la filosofía, advierte Zea, "se encontrará que la pretensión de universalidad de las verdades alcanzadas por la filosofía, son sólo válidas para cada autor o descubridor de esas verdades. El filósofo pretende que *su* verdad es eterna; pero sólo *su* verdad".³

Cada hombre, cada generación, continúa Zea, tiene su verdad; ella viene a ser expresión de una determinada concepción del mundo y de la vida. "Esto hace que las verdades de la filosofía como intentos de solución sean circunstanciales, dependiendo cada una del hombre que las ha expresado, y éste a su vez, dependiendo de una sociedad determinada, de una determinada época histórica, en una palabra, de una circunstancia."⁴

Hegel, y con él el historicismo en general, había destacado con razón el valor de la historia. El devenir de la filosofía, ciertamente, no podía entenderse como la sucesión de los errores o la arena de disputas que decía Kant en relación a la historia de la metafísica en particular.

La filosofía, como todo quehacer humano, se afina en la historia; es histórico en la medida en que lo es el propio hombre. Sin embargo, hay una enorme distancia entre reconocer, por un lado, que el devenir es el signo de lo humano y, por otro, afirmar que lo hecho por el hombre de una determinada época sólo tiene validez para y dentro de la circunstancia en que se dio.

Y esto último es lo que parece afirmar Zea en el trabajo citado cuando señala que "si los problemas que se plantean son personales, válidos para un hombre o una generación, necesariamente, las soluciones, la verdad alcanzada tendrá que ser también personal, válida tan sólo para ese hombre o generación".⁵

Empero, escribe Zea, si bien lo americano es punto de partida obligado de la reflexión de los hombres de este lado del mundo, no basta querer la verdad americana, sino que es necesario, además, tratar de alcanzar la verdad universal, válida para todos los hombres.

Sin embargo, como queda dicho, ésta es una meta inasequible, en virtud de que la verdad es relativa a cada hombre, a cada generación. Se puede desear alcanzar la verdad universal, mas ésta es una "pasión inútil", como señala con acierto Villegas, pues

³ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, 1945. Jornadas núm. 52, pp. 23-24.

⁴ *Op. cit.*, p. 26.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

si no podemos obtener una verdad totalmente válida, esta nuestra verdad será forzosamente americana, pero entonces lo americano no será punto de partida para ninguna parte y menos para lo universal como quiere Zea. Deseamos lo universal, pero tendremos que conformarnos con un narcisismo americano. No queremos considerar a lo americano como fin en sí, pero necesariamente tendremos que aceptarlo como tal. Se trata, en suma, de una "pasión inútil", pero también de un conflicto lógico.⁴

Este conflicto lo plantea Villegas en los siguientes términos: la verdad, según Zea, es relativa a la circunstancia; a pesar de ello, la filosofía tiene un cierto elemento de generalidad que es el deseo, reputado imposible, de alcanzar la verdad universal. Sin embargo, apunta Villegas,

la distinción de Zea no resuelve ni con mucho, el problema, puesto que cada uno de los extremos pertenece a distintos terrenos. El alcanzar o no la universalidad de la verdad pertenece al terreno de la lógica, el *querer* alcanzar o no la universalidad de la verdad pertenece al campo de la psicología, según Husserl. Y es evidente que el problema es un problema de lógica.⁷

En efecto, la dificultad del historicismo, no sólo del que asume Zea, se centra en la imposibilidad de conciliar verdad e historicidad. Si para salvar la imagen de coherencia en la historia de la filosofía, a la vez que la posibilidad de filosofías particulares o nacionales, concluimos que la verdad es sólo válida para el hombre que la formuló, suscitaremos más problemas de los que intentamos resolver, pues, por ejemplo, estaremos negando el hecho incontestable de la ciencia.

Es cierto que la geometría surgió de las necesidades de un hombre concreto: el egipcio que requería deslindar, una y otra vez, sus terrenos inundados periódicamente por el Nilo. Sin embargo, a pesar de este origen particular, no podemos afirmar que sus resultados sólo tengan valor para ese hombre concreto que es el egipcio de la antigüedad. Y no se diga que el ejemplo funciona por pertenecer a la ciencia, pues lo que se discute, en última instancia, es la capacidad del hombre para enunciar verdades independientes de su circunstancia, se refieran éstas a las ciencias o a la filosofía, ambas, por otra parte, expresiones de la *episteme*.

Si asumimos que la filosofía por tener un origen particular, hecho que comparte con cualquier otro conocimiento, sólo vale para la situación en que se originó, asimismo estaríamos afirmando la imposibilidad de comprender, no sólo como crónica o como testimonio muerto del

⁶ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 146.

⁷ *Ibid.*, pp. 148-149.

pasado, las respuestas que han dado hombres de otros tiempos. Platón, Descartes, Hegel, Marx, reflexionaron en una circunstancia específica en cada caso, que, sin duda, no es la nuestra, pero ello no es obstáculo para que su filosofía nos resulte, a más de inteligible, significativa y aportativa.

Por otra parte, el historicismo sólo considera una de las vetas de la filosofía: su vínculo con la "vida", y de aquí su filiación vitalista. Ciertamente el filósofo ha de reflexionar acerca de los problemas de su circunstancia, ha de intentar darles respuesta. Así lo ha hecho. Mas éste no dialoga únicamente con su presente, siempre específico, sino también con el pasado, con el ayer y, en especial, con la historia de la filosofía.

Y prueba de que este intercambio no lo es con lo ido sin más, con lo que se halla muerto, lo muestra la vigencia de autores desaparecidos en filósofos contemporáneos. Al respecto podemos señalar, por vía de ejemplo, la reconocida raigambre hegeliana del pensamiento de Zea.

Postular en términos de deseo la universalidad de la verdad filosófica revela que Zea sospecha que algo no marcha en el historicismo, y se esfuerza por formular una explicación más consistente. Sin embargo, desemboca en lo que llama Villegas "el pozo circunstancialista".

Para mostrar en qué consiste ese pozo el autor destaca un párrafo de *El positivismo en México*: "Las verdades de la filosofía no son verdades absolutas en el sentido de eternas, sino absolutas en un sentido circunstancial, es decir, que valen en forma absoluta para una circunstancia dada."⁸

A mi modo de ver este problema de la verdad, que según el propio Zea no constituye el tema fundamental de dicho libro, se halla tratado *in extenso* en las conferencias a que ya me he referido y por ello también con amplitud las cito:

las verdades desde las cuales una generación vive su vida, no puede considerarlas como relativas a su vida, como parciales: válidas el lugar y tiempo de dicha generación, sino como verdades absolutas: válidas para todo lugar y tiempo. Y este su sentir las verdades de su circunstancia como absolutas, le viene de que la realidad que vive es una realidad absoluta. Su punto de vista, su concepción del mundo son absolutos: todo cuando existe será visto, vivido, desde este punto de vista y desde esta concepción del mundo. Su verdad será Verdad absoluta porque absoluta es la realidad desde la cual y para la cual tiene valor dicha verdad. Si todos los hombres desde un mismo punto de vista tuviesen que enfrentarse con la misma realidad, la Verdad sería igualmente absoluta para todos. No habría sino una Verdad, la verdad

⁸ Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968, p. 23.

que todos captarían al encontrarse situados en el mismo lugar circunstancial. La verdad de cada hombre o generación es absoluta, lo que no es igualmente absoluto es el lugar que cada hombre o generación ocupan en la realidad. Hay una y absoluta realidad, lo que no es absoluto ni uno, son los puntos de vista desde los cuales esta realidad es captada.⁹

En primer lugar notemos que Zea rechaza, con razón, la concepción de una verdad inmutable y eterna. Sin embargo, no creemos que el circunstancialismo y el perspectivismo constituyan una real alternativa, pues ambos desembocan necesariamente en el solipsismo: si la verdad no es más que un punto de vista personal, simplemente no es comunicable. Sin duda cada hombre se asoma al mundo desde una cierta perspectiva; pero esto no implica que el juicio que formula sólo valga para el sujeto que lo enuncia.

Por otro lado, pareciera que subyace a toda la argumentación de Zea la noción de verdad como algo dado, ya hecho y que los hombres desde sus diversas perspectivas no tuvieran más que asir o captar. Empero, la verdad no es eterna no porque difieran los puntos de vista desde los cuales se la aprehende, sino porque ella constituye el resultado, siempre provisional, de una búsqueda interminable.

Asimismo, Zea afirma que la realidad es una, lo cual significa que las diferentes perspectivas tendrán siempre un referencial común, y que, por lo tanto, los puntos de vista, en principio, no son irreductibles, pues hablamos de las mismas cosas.

También el autor señala que además de una, la realidad es absoluta, aunque no sean absolutos los puntos de vista desde los cuales puede ser captada: "cada hombre tiene su verdad plena y absoluta, válida para él y para quienes se encuentren en idénticas circunstancias..."¹⁰

Si entendemos por "absoluto" lo que es por sí mismo, lo separado y desligado de cualquier otra cosa y que se opone a lo dependiente, a lo condicionado o relativo, cabe preguntarnos ¿cómo es posible que cada hombre o generación tenga su verdad y que ésta sea, a la vez, absoluta? En todo caso será una verdad relativa a ese hombre o generación.

Zea nos remite a una respuesta: la verdad es absoluta para todos los hombres que se encuentren en una circunstancia, siempre y cuando ella sea idéntica para todos. Mas ¿qué significa hablar de circunstancias, no semejantes o análogas, sino idénticas? ¿Hay alguna situación que sea idéntica a otra?

Por su parte, Villegas considera que postular una realidad absoluta no elimina el circunstancialismo:

⁹ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 30-31.

Zea admite una absoluta realidad, y con ello parece acercarse a una concepción que no es precisamente muy circunstancial, pero cae en otro problema, puesto que es difícil afirmar la existencia de una realidad absoluta ya que, en rigor, nadie nos puede dar noticia de ella. Cuando alguien se refiere a esa realidad lo hace desde su propio punto de vista, desde su propia perspectiva, con lo cual deja de ser absoluta; sólo alguien sobrehumano podría afirmar con certeza la existencia de esa realidad absoluta. En suma, a pesar de la existencia de esta última, existencia que siempre resultará demasiado hipotética, las verdades siguen siendo absolutamente circunstanciales.¹¹

Tanto Zea como Ortega advierten los riesgos que entraña el perspectivismo o el circunstancialismo: si la verdad no puede ser compartida, lo que a su modo de ver sólo se logra en la medida en que varios hombres se encuentran en idénticas circunstancias, entonces "no existiría la sociabilidad, los hombres no podrían nunca entenderse entre sí."¹² Pero es un hecho que ellos se entienden y que existe la ciencia, es decir, un conjunto de verdades independientes de su origen concreto.

En el proceso de rescate de la sociabilidad o comunicabilidad de la verdad, Zea asume que hay varios tipos de verdad:

Existen verdades personales, intransmisibles, pero también existen verdades que permiten ser comunicadas: verdades de grupo, de generación, de pueblos y culturas. Así como existen verdades válidas para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión, así también existen verdades que pueden valer para toda la humanidad, para todos los hombres, se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre.¹³

Al respecto cabe preguntarnos ¿cómo es posible hablar de verdades personales si la realidad a que nos referimos es una?; ¿cómo también formular verdades de grupo, ya no opiniones o prejuicios, que no lo sean para el hombre en general?; y, en última instancia ¿cómo comunicarnos y actuar si la verdad es personal, fruto de mi individual e irreductible punto de vista?

Zea considera que hay diferentes tipos de verdad porque existen diversas circunstancias:

la verdad expresa una forma de la realidad, la cual es siempre circunstancial: los hombres participan de una circunstancia personal —un punto de vista que les es propio—; pero esta circunstancia per-

¹¹ Abelardo Villegas, *Op. cit.*, p. 150.

¹² Leopoldo Zea, *Ibid.*, p. 31.

¹³ *Loc. cit.*

sonal participa a su vez de una circunstancia más amplia, de una circunstancia en la cual participan los demás hombres, la circunstancia social —la cual permite la convivencia—; pero esta circunstancia social participa a su vez de otra más amplia, por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social, se identifiquen como hombres, como género hombre; ésta es la que podemos llamar circunstancia humana. Todos los hombres para ser hombres participan de una circunstancia que les es propia: la humanidad.¹⁴

Así y en último término, la verdad puede ser compartida por los hombres en la medida en que eliminen las llamadas circunstancias personales o sociales, y dejen de lado lo que los separa para concurrir con otros en lo que todos tienen de simplemente humano.

Pero si aceptamos esta jerarquización de las circunstancias, escribe Villegas, “la circunstancia ha resultado demasiado elástica y movediza...”;¹⁵ pues, lo mismo puede referirse a toda la humanidad que a un hombre concreto. Su extensión puede ampliarse o contraerse y es que, advierte Villegas, Zea maneja

una notoria e imprecisa noción de lo que es una circunstancia. El concepto de circunstancia no podemos usarlo al capricho, no podemos estirarla o encogerla según nuestros intereses; asimismo, no podemos estirar o encoger la verdad relativa a esa circunstancia. No podemos decir, por un lado, que toda verdad es circunstancial y luego, cuando nos vemos estrechados a ello, admitir que hay unas verdades que no son circunstanciales, que trascienden la circunstancia.¹⁶

De acuerdo con el planteamiento de Zea hay verdades propiamente circunstanciales, mientras que otras son universales o válidas dentro de la “circunstancia llamada humanidad”. Pero esto es lo que no se puede aceptar. Dice Villegas: “*las verdades ‘filosóficas’ o son circunstanciales o son generales, pero no ambas cosas a la vez*”.¹⁷

El asunto se complica si consideramos que Zea ha suscitado el problema de la verdad a fin de justificar la posibilidad de una filosofía americana. Parecería que sólo negando la universalidad de la verdad pudiese quedar acreditada la filosofía americana. Sin embargo, el origen de una reflexión, siempre concreto, individual, circunstancial, no se expresa necesariamente en sus consecuencias ni determina por ello su ám-

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 151.

¹⁶ *Ibid.*, p. 152.

¹⁷ *Loc. cit.*

bito de validez. Afirmarlo entrañaría negar la ciencia, el diálogo, la historia toda del hombre.

A mi modo de ver, Zea cayó en las aporías que señala, entre otros, Abelardo Villegas, porque, a semejanza de muchos filósofos latinoamericanos, urgido por los imperativos del momento, postergó los propios de la teoría. Su reflexión, antes que calar hasta el fondo del instrumental conceptual que utilizará para explicar su realidad, asumió como objeto prioritario esa misma realidad, con el propósito de resolver sus problemas.

Entiendo que en cumplimiento con las exigencias de su concepto de filosofía, Zea prefirió "salvar su circunstancia" antes que a esta o aquella filosofía; eligió comprometerse con su realidad más que sellar una alianza con una teoría.

De entre quienes se formaron con Zea voy a destacar sólo a otro de sus críticos, omitiendo a muchos autores que recibieron su influencia, tanto en el campo de la filosofía como en el de la historia, y que son numerosísimos sobre todo en nuestra América. Me refiero a Luis Villoro y, en especial, a los juicios que formuló en la década pasada, pues desconozco la interpretación de la obra de Zea que, según tengo noticias, hizo a fines de 1982 en Manchester, en ocasión del Congreso de Americanistas.

Habiendo compartido con Zea el interés por la historia de las ideas que, en su caso, se tradujo en dos magníficos trabajos, *El indigenismo en México* y *La ideología de la Revolución de Independencia*, Villoro va a evaluar la obra de aquél a la luz de la filosofía analítica.

Su examen se centra en lo que llama el programa propuesto por Gaos y Zea y que enuncia en términos de "reflexionar sobre los temas que la realidad en torno ofreciera, crear las categorías específicas que surgieran de esa reflexión. . ."¹⁸ para alcanzar una escuela de pensamiento original.

A su juicio, salvo algunos ensayos, "esa tendencia se quedó en la repetición de un programa siempre en vías de iniciarse. Porque la producción de una filosofía genuina no dependía de la justeza de un proyecto sino de la realización de ciertas condiciones sociales".¹⁹

Así pues para Villoro, la elaboración de una filosofía latinoamericana original no se logrará reflexionando sobre los temas de la propia circunstancia, "sino por una vía enteramente distinta: la del acceso a un pleno profesionalismo".²⁰

¹⁸ Luis Villoro, "Las perspectivas de la filosofía en México para 1980", *El perfil de México en 1980*, 3ª edición, México, Siglo XXI, 1974, p. 607.

¹⁹ *Ibid.*, p. 608.

²⁰ *Ibidem*, p. 607.

Qué duda cabe que la filosofía no puede obedecer al diseño de un programa, que su futuro no queda definido por un acto de voluntad, que ella no se pliega a los designios de este o aquel filósofo, así se trate del más eminente, pues en su hacer intervienen, de manera fundamental, esas condiciones sociales de que habla Villoro.

Sin embargo, me parece oportuno hacer referencia nuevamente al trabajo de Zea publicado en 1945, para esclarecer en qué sentido él considera que nuestra filosofía ha de ser una reflexión acerca de la circunstancia americana.

En primer término, Zea no desconoce y, justamente, en tanto que historicista y circunstancialista, la relación que media entre filosofía y sociedad. Las verdades de la filosofía, dice, dependen del hombre que las ha expresado y éste, a su vez, "de una sociedad determinada, de una determinada época histórica..."²¹

En segundo término, el autor, en modo alguno, entiende que la filosofía americana deba circunscribirse a la reflexión de los temas propios de la circunstancia, sino que, también ha de referirse a los llamados problemas universales: el ser, el conocer, el tiempo, Dios, etcétera. Su pensamiento es claro al respecto: "se puede hablar de una filosofía americana; de una filosofía que sea la expresión de la circunstancia americana; de una filosofía que trate de solucionar los problemas de esta circunstancia. Sin embargo, tal filosofía no podrá ser legítima filosofía si de intento se quiere hacer filosofía americana".²²

El "programa" definido por Zea desde 1942 no contempla exclusivamente la reflexión sobre la circunstancia americana, pues advierte que es "menester que se haga Filosofía con mayúscula, y no simplemente filosofía de un determinado país; hay que resolver los problemas circunstanciales, pero con miras a la solución de los problemas de todo hombre. En nuestro caso, los límites, lo americano, nos serán dados a pesar nuestro".²³

No basta querer resolver los problemas de América; el propósito ha de ser solucionar los problemas del hombre y así, querámoslo o no, proponámoslo o no, en tanto que el filósofo es el hombre americano, su reflexión constituirá una filosofía verdadera como la llama Zea, a más de americana.

En efecto:

Si lo que nos proponemos es hacer pura y simplemente filosofía americana, dicha filosofía no resultará; por el contrario, si lo que nos

²¹ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 26.

²² Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 29.

²³ *Ibid.*, p. 33.

proponemos es hacer pura y simplemente Filosofía, es decir, tratar de resolver los problemas que todo hombre se plantea por el hecho de ser hombre, el resultado será una verdadera filosofía, y lo americano nos será dado a pesar de nuestro intento de absoluta validez.²⁴

En otras palabras, para Zea estamos "condenados" a formular una filosofía americana en el acto mismo de reflexionar acerca de los problemas del hombre en general.

La auténtica filosofía para Zea no será, como se desprende de la interpretación de Villoro, aquélla que reflexione única y exclusivamente sobre la circunstancia americana. Lo americano será el punto de partida ineludible en tanto que, quien filosofa, es el hombre que se asoma al mundo desde un punto llamado América.

En estos términos define Zea el alcance del "programa" de una filosofía americana:

El hacer filosofía americana será inevitable si los americanos nos ponemos a filosofar; pero lo que debemos evitar es limitarnos a lo americano. Esta nuestra filosofía, si es auténticamente filosofía, será por un lado filosofía americana por estar hecha por americanos, y por otro lado alcanzará un cierto valor universal, el que le será dado por estar hecha por hombres...²⁵

Así pues, Zea podrá preferir la reflexión sobre las circunstancias de acuerdo con el método de investigación que ha elegido. Sin embargo, hasta donde entiendo, nunca ha elevado al rango de paradigma su proyecto de filosofar ni ha echado del cielo filosófico a quienes se rehúsen a dar cumplimiento a dicho modelo, así como tampoco ha formulado ese programa alejado o a espaldas de la filosofía llamada universal.

Para Zea la denominada filosofía universal constituye el instrumental teórico que han de emplear los hombres de nuestra América para explicarse su situación, para tomar conciencia de los problemas de su realidad inmediata, los cuales, en tanto que problemas humanos, no pueden ser ajenos al hombre en general. Esto significa que el filósofo, dondequiera que se halle, no puede proceder como si no existiera la historia de la filosofía. La filosofía posee una larga tradición y, como todo producto del hacer humano, es sin más patrimonio de la humanidad.

Luego, para Zea, no puede existir una filosofía estrictamente americana en el sentido de una reflexión que nada tenga que ver con la filosofía universal; ni la circunstancia americana es tan peculiar que resulte ajena al hombre en general. Para decirlo con palabras del autor: por-

²⁴ *Ibid.*, p. 34.

²⁵ *Loc. cit.*

que la circunstancia americana participa de la circunstancia humanidad, la filosofía universal resulta significativa para el hombre particular.

En síntesis, la posición de Zea al respecto puede quedar enunciada así: ni provincialismo filosófico ni "narcisismo" americano.

Además de los análisis de la obra filosófica de Zea que han hecho Villegas y Villoro, también ha sido examinada por teóricos norteamericanos como Patrick Romanell.

Éste, en su trabajo *La formación de la mentalidad mexicana*, publicado por El Colegio de México en 1954, interpreta en términos de un superpragmatismo la concepción de Zea acerca de la filosofía, según la cual Latinoamérica no ha hecho filosofía porque no la ha necesitado.

Dicha idea, comenta Romanell, se opone a la tesis clásica sustentada por Aristóteles; pero no sólo esto, sino que rebasa a los autores más radicalmente pragmatistas, al punto de hacer sonrojar al mismísimo Dewey.

Así pues, el crítico norteamericano cree descubrir un profundo parentesco entre Zea y John Dewey ya que, según expresa, ambos son instrumentalistas y, en especial, advierte la filiación darwiniana del primero.

La concepción de Zea sobre el origen de la cultura en general y de la filosofía en particular, escribe Romanell, "presupone sin saberlo una interpretación utilitarista de la vida, cuyo fundamento es la teoría darwiniana de la evolución..."²⁶

A mi modo de ver, el autor norteamericano va demasiado lejos en sus conclusiones. Zea más que emparentado con la teoría de la evolución, hunde sus raíces filosóficas en la sociología del conocimiento.

En efecto, no es casual que después de afirmar que "la filosofía no es sino un afán por solucionar problemas concretos",²⁷ Zea nos remita al texto de Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, y un párrafo después a su otro trabajo titulado *Libertad y planificación social (Freedom, Power and Democratic Planning)*.

Asimismo, el instrumentalismo que atribuye Romanell a Zea es preciso vincularlo más que con el pragmatismo con la teoría de la dependencia. América no ha hecho filosofía porque ha vivido a la sombra de la filosofía europea, porque no ha sido sino eco y reflejo de ella.

De esta suerte, Zea, más que seguir la línea de pensamiento Darwin-Dewey, continúa la serie Hegel-Marx-Scheler-Mannheim.

Un compatriota de Romanell, William D. Raat, emprende a fines de

²⁶ Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, presentación de José Gaos, México, El Colegio de México, 1954, p. 192.

²⁷ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 27.

la década de los sesenta la crítica de la obra de Zea, en especial por lo que toca al método que emplea en la historia de las ideas. Y el diagnóstico es totalmente diferente. Zea no es pragmatista sino especulativo, metafísico.

Su argumentación se funda en

una distinción entre un enfoque interno y otro externo de las ideas en su estudio histórico. El análisis interno estudia generalmente las ideas fuera del problema de su origen social. Por otro lado, el análisis externo refiere la relación de las ideas a los acontecimientos y no a ellas mismas.²⁸

El primer tipo de análisis supone que la mente posee una vitalidad creadora que no depende de las circunstancias exteriores. Por su parte, el examen externo considera que no es tanto la vitalidad lo que caracteriza a la mente cuanto la utilidad de las ideas; éstas son importantes en la medida en que cumplen una función de adaptación al mundo. En el primer caso, el procedimiento de análisis de las ideas sigue las pautas del idealismo alemán, y en el segundo, los cauces del empirismo, utilitarismo y positivismo.

Si bien Raat descubre inconvenientes en el empleo aislado de cualesquiera de los dos métodos, aquéllos son mayores cuando se trata del análisis interno, ya que al hacer abstracción de las condiciones materiales, las ideas se vuelven intangibles, y la historia se limita a la biografía de los grandes hombres, convirtiéndose en una historia de intelectuales.

Asimismo, según Raat, al ponerse en juego el análisis interno, la investigación histórica corre el riesgo de volverse un "proceso subjetivo que no se distingue ya de la filosofía, literatura, artes y letras".²⁹ En suma, la historia deja de ser un quehacer científico, para tornarse en especulación, en metahistoria, en filosofía de la historia y, de algún modo, en teología.

Y según el autor, esto es lo que hace Zea. Aplica a los hechos históricos categorías tales como "negación dialéctica", "asimilación", "emancipación mental", etcétera, que más que traducirse en una explicación científica, violentan los acontecimientos.

Raat presenta varios ejemplos al respecto, y en especial uno, para mostrar cómo el concepto de emancipación del pensamiento induce a error en la interpretación del positivismo en México.

Éste, señala el historiador norteamericano, no fue como supone Zea,

²⁸ William D. Raat, "Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología", *Latinoamérica. Anuario. Estudios Latinoamericanos*, núm. 3, México, UNAM, 1970, p. 175.

²⁹ William D. Raat, *op. cit.*, p. 177.

una forma de rechazo e imitación lógicos del positivismo comtiano, ni dicha filosofía tuvo tanta difusión en el país en el siglo XIX, ni la importancia que le atribuye.

Zea así lo creyó por haber empleado el método de análisis interno de las ideas. En efecto, basó "su argumento o alegato sobre el positivismo en especial en la retórica de los liberales, clérigos e intelectuales. Estas fuentes son muy discutibles y tienden a exagerar la verdadera difusión del positivismo en México".³⁰

A juicio de Raat, Zea ha llamado historia del positivismo en México a la exposición de las ideas de Barreda, Sierra, Parra, Vigil, Aragón, etc., haciendo abstracción de las condiciones materiales que privaban en su momento. Asimismo, considera que este trabajo es especulativo, pues el autor acentuó "supuestos filosóficos y proposiciones lógicas e ignoró actitudes emocionales y símbolos evocadores".³¹

Añade Raat que justamente por hacer una historia de intelectuales, por reducirse a la interpretación de las ideas de algunos de los redactores de *La Libertad*, Zea excluyó de sus análisis la guerra de los reyes, de los trabajadores y de la Iglesia contra el positivismo.

Siguiendo este tono podríamos enumerar otros muchos aspectos que Zea no tocó en su ya clásico libro sobre el positivismo en México: el origen social de los alumnos de la Escuela Nacional Preparatoria, la impugnación del positivismo desde la llamada escuela de filosofía trascendental de Plotino Rhodakanaty, la instauración de un plan de estudios positivista, aunque modificado, en el Seminario Conciliar de México, por señalar sólo algunos temas.

Sin embargo, considero que cualquier autor puede válidamente elegir unos temas y postergar otros, derecho que no vamos a negárselo a Zea.

Por otro lado, es preciso tomar en cuenta que su investigación constituye el primer intento de explicar un fenómeno complejo que se llamó positivismo, en el cual concurren multitud de elementos. Y un aspecto más: Zea no consideró haber puesto punto final al tema ni cancelado el trabajo futuro. Por el contrario, abrió una brecha por la que otros pueden transitar y detenerse en el examen de los detalles que él no destacó. La vía que descubrió es susceptible de ser continuada, prolongada, e incluso puede conducirnos a otros parajes antes insospechados. He aquí uno de los grandes méritos del libro de Zea.

Pero a mi modo de ver, es preciso detenernos para analizar otro asunto: ¿la categorialización que lleva a cabo Zea violenta los acontecimientos? ¿los conceptos fundamentales que emplea son una mera invención?

El hecho histórico, trátase de acontecimientos o de ideas, no es algo

³⁰ *Ibid.*, pp. 184-185.

³¹ *Ibid.*, p. 185.

dado; no es un objeto al que baste soplar el polvo de los tiempos para que se revele en su auténtica dimensión. Esto significa que la historia es interpretación, que no puede eludirla. Mas sus categorías se forjan en el proceso mismo de hacer historia, en el curso de la investigación. Luego, a mi juicio, no hay historiador que no interprete, en mayor o menor medida, ni constituye un demérito para él formular conceptos que le permitan estatuir los hechos. Lo que debe preocuparnos es si las categorías se imponen a los hechos, si, en lugar de explicarlos, nos impiden conocerlos.

Creo que las reflexiones de Zea acerca del positivismo poseen valor explicativo, por más que Raat las ubique en el ámbito del "análisis interno", lo que no implica, en modo alguno, que las categorías que ha empleado no deban revisarse para verificar su contenido y extensión. Pero ello no podrá hacerse sino remitiéndonos a los detalles, a elementos más particulares que, legítimamente, Zea no consideró. Que a las categorías que manejó Zea haya que añadir otras, es muy probable, pero esto no invalida sin más el instrumental conceptual que utilizó, ni mucho menos recurriendo al fácil expediente de llamarlo metahistoria.

Por último, quiero referirme a un ejemplo de la crítica no mexicana del subcontinente.

Lo que para Raat era defecto, para el argentino Arturo Andrés Roig constituye el mayor mérito de Zea: haber elaborado una filosofía de la historia que ya descubría Gaos en su comentario a *El positivismo en México*, y que habría de confirmar el propio Zea en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*.

Si consideramos las fechas de publicación de estos libros, 1943-1944 y 1974, queda de manifiesto que Leopoldo Zea ha consagrado toda su vida a la formulación de una filosofía de la historia, a partir de su inicial interés por la historia de las ideas.

Roig, en oposición abierta a tesis análogas a las defendidas por Raat, señala que ese tránsito de la historia de las ideas a la filosofía de la historia se halla plenamente justificado; su "razón epistemológica se encuentra en el hecho tantas veces señalado pero no siempre atendido, de que la filosofía es posible sólo a partir de un determinado grado de 'conciencia histórica', conciencia de la historicidad del hombre y por tanto meditación acerca de su ser histórico y de su historia".³²

Así, mientras que Raat afirmaba la ilegitimidad de una filosofía de la historia, Roig hace descansar el vínculo entre ésta y la historia de las ideas en la esencia misma de la filosofía, en tanto que conciencia del carácter histórico del hombre.

³² Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, p. 187.

Las ideas de Raat, por otra parte, van a quedar subsumidas en lo que llama el filósofo argentino "los sucesivos academicismos que se vienen dando desde la escolástica hasta nuestros días"³³ y que anuncian, en nombre del rigor epistemológico, el fin de las ideologías, sin advertir que su posición constituye "la más negativa de las ideologías académicas".³⁴

Para Roig, la historia por la cual aboga Raat, es expresión de un empirismo ingenuo que cree captar los hechos en su mera facticidad, tesis que, aunque deleznable desde el punto de vista de su valor explicativo, entraña consecuencias graves, pues al ignorarse a sí misma como ideológica, eleva al rango de principio fundamental su particular e ideológico modelo de saber riguroso, científico, impidiendo alcanzar con ello lo mismo que predica, es decir, la cientificidad del conocimiento.

Considero que todo llamado al rigor ha de ser atendido; que la *episteme*, en su versión filosófica y científica, exige, por definición, poner al margen apreciaciones meramente subjetivas. Sin embargo, ya no resulta igualmente compatible la afirmación de que el rigor se da única y exclusivamente en los marcos del empirismo o del positivismo en sus expresiones antiguas o contemporáneas; así como tampoco me parece asumible el proyecto de reducir el ámbito de la filosofía cabal a la reflexión acerca de las ciencias, llamando ideología o metafísica a toda aquella meditación que no recaiga sobre las proposiciones de la ciencia.

Por fortuna, las formas extremas de estas tesis han sido superadas. Ahora toca su turno a una investigación cuidadosa acerca de los vínculos entre filosofía e ideología, pues no podremos avanzar en la elucidación de ambas formas de pensamiento declarando a la última falsa conciencia que se opone sin más al conocimiento verdadero. Expresiones significativas de la filosofía de nuestro tiempo han hecho contribuciones importantes en el proceso de esclarecimiento de su *status* epistemológico.

Las críticas a Leopoldo Zea que he expuesto y de las que sólo he destacado algunos aspectos, revelan que nos encontramos ante un pensamiento vivo, aportativo, pluridimensional. Zea ha dicho mucho a los filósofos y a los historiadores, así como al hombre común de Latinoamérica y de otros pueblos del mundo.

A los primeros les ha hecho tomar conciencia de que su quehacer entraña un compromiso; que son instancias de un proceso liberador, en la medida en que el conocimiento constituye la condición necesaria de cualquier transformación. Al otro le ha hecho saber que no puede cons-

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Ibid.*, p. 188.

truir su futuro sin asumir su pasado, sin reconocerse indígena o negro, eslavo o siervo; que la liberación entraña la conciencia de la dependencia.

Para esclarecer su realidad y explicarla, fundamentalmente, en términos de una magna dialéctica de subordinación y emancipación, Zea no ha recurrido a una única filosofía, sino a un complejo de ellas: algunas han ido quedando en el camino, pues ha descubierto mejores instrumentos. Su eclecticismo parece no encontrar límites. Sus críticos han dado cuenta de esta asunción y abandono de tesis o de fragmentos de ellas, algunos interpretando el hecho como signo de inconsistencia. Empero, la utilización de las más diversas expresiones de la filosofía ha sido sostenida por un único e incommovible principio: "La filosofía no es sino un afán de solucionar problemas concretos; es un tratar de contestar a los interrogantes que se hace el hombre frente a determinadas dificultades. . ." ³⁵

Para responder a las diferentes cuestiones que le va planteando la realidad, una realidad que pasa de la mexicana a la tercermundista, Zea acuña categorías, recurre a cualquier concepto que le permita arrojar luz sobre ella, sin importar su procedencia. Es cierto que muchas veces hubiéramos preferido un tratamiento más detenido, una reflexión pormenorizada sobre las categorías y filosofías empleadas. Sin embargo, a mi modo de ver, Zea ha descubierto con ese instrumental teórico problemas antes no sospechados; ha estructurado toda una interpretación acerca de ellos, sin duda, revisable, susceptible de ser ampliada, corregida, transformada en cualquier sentido. Zea y con él otros muchos siguen trabajando a este respecto.

Pero cualquiera que sea la orientación de la crítica, me parece que es preciso reconocer que la filosofía de Zea no puede ser pasada por alto; ella constituye desde hace tiempo una referencia obligada, no sólo para los filósofos sino también, y no de modo menos importante, para historiadores, sociólogos, antropólogos, etcétera. Hace muchos años que Zea inició, y ha continuado propiciando, un diálogo con ellos. Esto significa que, a la vez que ha contribuido en su trabajo, ha aprovechado el fruto de sus investigaciones. Los resultados están a la vista; es preciso emprender su evaluación.

Por otra parte, es necesario tomar en cuenta que la obra de Leopoldo Zea forma parte de nuestro presente, así como de nuestro pasado inmediato, de nuestra historia reciente, y que sus limitaciones y aciertos son, asimismo, los de nuestra filosofía. La consideración de aquélla nos da, en

³⁵ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 27.

buena medida, la pauta para conocer el estado que guarda la filosofía en México; en ella podremos descubrir las vías muertas, al igual que los caminos valiosos. Pero, en cualquier caso, el conocimiento cabal de la filosofía de Zea constituye una de las piedras sillares para la elaboración no de una filosofía mexicana, americana o tercermundista, sino de la Filosofía con mayúscula, de la filosofía sin más.