

Leopoldo Zea y su discurso filosófico contra la marginalidad (1948-1953)

FIGURAS REVISTA ACADÉMICA
DE INVESTIGACIÓN,
ISSN 2683-2917
Vol. 1, núm. 3,
julio-octubre 2020
[https://doi.org/10.22201/
figuras.2020.1.3](https://doi.org/10.22201/figuras.2020.1.3)

Recibido:

31 de octubre de 2019

Revisado:

11 de diciembre de 2019

Aceptado:

27 de abril de 2020



Esta obra está bajo una Licencia
Creative Commons Atribución-
NoComercial-CompartirIgual
4.0 Internacional.

Artículo de revisión

Leopoldo Zea and his philosophical discourse against marginality (1948-1953)

<https://doi.org/10.22201/figuras.2020.1.3.114>

 **Emilio Reyes-Ruiz**

Universidad Nacional Autónoma de México,
Facultad de Estudios Superiores Acatlán

Resumen: Entre 1949 y 1953, Leopoldo Zea publica cuatro escritos donde explica cómo la Revolución mexicana significó la posibilidad para que los mexicanos pudieran salir de las situaciones de marginalidad y servidumbre a que habían sido condenados debido a las imposiciones culturales del imperialismo occidental. Los escritos tienen la peculiaridad de hablar tanto de la Revolución mexicana como del pensamiento filosófico en México vinculándolos a un contexto más general: la crisis del mundo europeo y la revisión crítica de la tradición filosófica en la primera mitad del siglo xx. Empleando una metodología de interpretación de los textos, este estudio aborda cómo explica Zea aquellas situaciones de marginalidad, por qué la Revolución constituyó la posibilidad para romper con ellas, así como el valor filosófico inherente en aquellos escritos. La conclusión destaca la idea de filosofía que el autor ofrece ante los problemas de marginación en el siglo xx.

Imagen de portada: *Del Porfirismo a la Revolución* (detalle), David Alfaro Siqueiros, 1957-65, Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, Ciudad de México, México.

Palabras clave: Leopoldo Zea, imperialismo occidental, crisis europea, Revolución mexicana, tradición de marginación, comprensión intercultural, otredad

Abstract: Between 1949 and 1953, Leopoldo Zea published four writings in which he explained how the Mexican Revolution brought about the possibility for Mexicans to escape from situations of marginality and servitude to which they had been condemned due to the cultural impositions of Western imperialism. The writings have the distinction of dealing with the Mexican Revolution and the philosophical thought in Mexico, while linking them to a more general context: the European crisis and the critical review of the philosophical tradition during the first half of the 20th century. By means of a methodology of interpretation of the texts, this text addresses how Zea explains those situations of marginality, why the Revolution was the opportunity of breaking with them, as well as the inherent philosophical value in those writings. The conclusion emphasizes the philosophy concept that the author offers in light of the marginalization problems of the 20th century.

Key words: Leopoldo Zea, Western imperialism, European crisis, Mexican Revolution, marginalization tradition, intercultural understanding, Otherness.

Introducción

En un conjunto de cuatro escritos publicados entre 1949 y 1953 –*El sentido de responsabilidad en el mexicano* (1949), *Dialéctica de la conciencia en México* (1952), *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) y *El Occidente y la conciencia de México* (1953)–,¹ el discurso filosófico de Leopoldo Zea pretende mostrar cómo la Revolución mexicana significó la condición de posibilidad para que los mexicanos pudieran salir de las situaciones de marginalidad, enmascaramiento, inautenticidad y servidumbre; situaciones a que habían sido condenados debido a la imposición de los símbolos culturales propios del imperialismo occidental. ¿Cómo explica Zea en sus escritos las situaciones de marginalidad e inautenticidad en que se colocó a los

¹ Los cuatro escritos aparecieron en diferentes años, luego fueron publicados conjuntamente por editorial Porrúa en 1987; ésta es la edición que se ha manejado en este texto.

mexicanos?, ¿en qué forma la Revolución abrió la posibilidad para romper con ella?, ¿cómo queda involucrado aquí el pensamiento filosófico? El artículo aborda estas preguntas tomando como eje el problema de la marginación en este discurso de Zea.²

Método

Este texto presenta a los lectores una parte del trabajo realizado en una investigación.³ La labor estuvo basada en lo que podría llamar una metodología de la interpretación que contempló un análisis directo de cuatro escritos de Leopoldo Zea ubicados entre 1948-1953. Una metodología donde la labor de interpretación comprendió tanto una lectura directa de los textos respectivos, así como un análisis intra-discursivo e inter-discursivo de los mismos. La interpretación de textos filosóficos no es cualquier cosa: debe hacerse siguiendo ciertos lineamientos. En esta labor hubo un principio: “ir a los textos mismos” para restituirles su propio valor suspendiendo los prejuicios que sobre ellos se han hecho. En este sentido, mi interpretación de los escritos de Zea consideró los siguientes niveles y aspectos:

- En el nivel intra-textual se contempló la lectura de cada uno de los cuatro textos descubriendo cómo se encuentran contruidos *intra*-discursivamente: qué principios explicativos los sustentan, cómo se desarrollan sus planteamientos, qué conexión hay entre ellos, qué temas van apareciendo como los primordiales, a qué otros temas dan lugar, cómo concibe el autor en sus escritos su propia labor filosófica; cómo ve a otros filósofos, a qué tipo de realidades, problemas o preocupaciones tratan de responder; cuál es la justificación que ofrece para darle un perfil filosófico a su desarrollo, qué ideas filosóficas son las que se están asimilando, etc. Se ha tratado de comprender cada texto en su estructura *intra*-discursiva, de apreciar cómo construye sus propios sentidos y qué tendría que ver todo esto con su posible valor filosófico.
- En el nivel inter-textual se contempló tanto un análisis como una interpretación de la interrelación que se da entre los textos seleccionados, cómo se relaciona uno con otro, qué aporta cada uno en comparación con el otro, cómo se enriquecen las temáticas a través de incorporar en un texto cosas que otro no había

² Para una ubicación de estos escritos dentro de la obra general de Leopoldo Zea puede verse el capítulo I del libro de Tzvi Medin (1992, 9-51).

³ Se está ajustando otra parte de la investigación para que aparezca como texto en cierta forma complementario; en este otro, se abordará cómo conceptualiza Zea, en estos escritos, al grupo *Hiperión* y a otros intelectuales que han realizado estudios del ser del mexicano.

contemplado, qué tiene que ver todo esto con el tema primordial que da título a esta investigación: el problema de la marginación, y qué tanto del planteamiento del problema y de las alternativas que se presentan pueden ser todavía rescatables para el campo de la filosofía en México.

La ‘universalidad’ como dominio

Destaca, en primer lugar, la concepción que Zea ofrece sobre el imperialismo cultural del mundo occidental (entiéndase, fundamentalmente, mundo europeo). El grado de universalidad de la cultura occidental es concebido aquí como una estrategia de dominio sobre el mundo no-occidental, como el fundamento que conferirá a los símbolos culturales occidentales su carácter *imperialista*. ¿En qué sentido se dice esto? En el sentido de que con los discursos del mundo occidental se construye un paradigma de humanidad (el europeo) el cual quiere hacerse pasar por *absoluto* y *único*. Se pretende que “lo humano” quede representado sólo por las experiencias y cualidades del hombre europeo, negándoles en consecuencia a “otros” (hombres, pueblos, culturas) su originalidad e imponiéndoles los puntos de vista occidentales como *absolutos*. Las culturas no europeas han sido tratadas por la cultura occidental como formas de vida situadas al margen o fuera de un modelo de “humanidad” al cual, en todo caso, debían de ajustarse. La marginalidad es la expresión concreta de una negación del valor de humanidad en los otros: por sí mismos los otros no pueden ser humanos. Enfrentándose con otros pueblos, la cultura occidental los concibe como representativos de un estado de barbarie y, aún más, no les reconoce capacidad autónoma de “humanización”. Por consiguiente, hay que “humanizarlos”, civilizarlos, adaptándolos al paradigma occidental establecido.

De este modo, la “universalización” del paradigma de humanidad de los discursos occidentales se muestra como una estrategia de interpretación valorativa y, sobre todo, de imposición de esta valoración sobre los demás. El valor que una cultura se otorga a sí misma es el que quiere hacer valer para aceptar a los demás como “humanos”. Lo diferente o diverso se mide a través del valor que el modelo establecido se otorga a sí mismo quedando siempre desfavorecido e incluso aniquilado. De aquí la condición de marginalidad e inferioridad en la que se coloca a los pueblos no europeos, bien sean los del mundo indígena, hispanoamericano, asiático o africano. Los demás pueblos nunca llegan a ser reconocidos por sí mismos, para lograr su aceptación tienen que asumir el modelo occidental ocultando o dejando a un lado su particularidad:

Dentro de todas las culturas es la cultura occidental la que mejor se ha caracterizado por esa capacidad de proyección de sus propios puntos de vista sobre

las otras culturas. Esta proyección discriminatoria de puntos de vista que le sean ajenos ha tomado ese nombre que tanto le caracteriza, Imperialismo... El imperialismo es la forma de imposición de los puntos de vista de un pueblo, o una cultura, sobre otro pueblo u otra cultura... Todos los demás hombres no son otra cosa que formas balbuceantes de lo humano. Lo que de humano tienen se mide por el punto de vista que sobre lo humano tiene el Occidente. (Zea 1987, 116-117)

La crisis del mundo occidental

En los escritos de Leopoldo Zea aquí contemplados hay un contexto desde el cual vale la pena comprender el valor que otorga al pensamiento filosófico de mediados del siglo XX (como la fenomenología y el existencialismo) y el sentido que confiere a la Revolución mexicana. Ese contexto estuvo atravesado por una experiencia: la crisis de Posguerra en una Europa sacudida por la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Crisis que implicó un auto-cuestionamiento sobre el rol que venían desempeñando las culturas europeas en el desenvolvimiento del mundo. En esta crisis se expresaba el colapso del mismo Imperialismo euro-occidental. Europa se mostraba no tanto como un modelo de humanidad a seguir, sino todo lo contrario: como un mundo plagado de conflictos que tendía a su autodestrucción; como una gran maquinaria que se había roto y se estaba cayendo a pedazos. A mediados del siglo XX, se presentaba como un mundo de violencia organizada, es decir, “racionalizada”, planeada, administrada. Los países europeos se exhibían como territorios cuyos habitantes encontraban los más *absurdos* argumentos o “razones” para justificar la matanza de otros hombres, convirtiendo al mismo mundo europeo en campo de persecuciones y de matanzas colectivas.

La Segunda Gran Guerra se caracterizará por la violencia organizada, por las formas sutiles y bárbaras de que se sirve para acabar con el hombre, sin importarle en nada su situación individual: sus ideas, sus sueños, sus anhelos. El hombre se convierte en instrumento de matanza y en la matanza misma. Se destruye al hombre en su cuerpo y en su alma. Dentro de este mundo, todo es ya posible; no se cuenta ya con seguridad alguna. Ya no hay valores fijos a los cuales apelar. (Zea 1987, 40)

Europa era vista no tanto como una *Ciudad de Dios* ni como la *Ciudad del Progreso*, sino como “Ciudad de Destrucción” (Zea 1987, 75). Se trataba ahora de un mundo cuyos habitantes eran seres que habían perdido sus cuerpos y sus almas. Si una de las formas de definir al ser humano es que es un ser con cuerpo y con alma, entonces los habitantes de las civilizaciones europeas de la Posguerra eran seres que habían perdido su humanidad: sin cuerpo y sin alma, se habían convertido en otra

cosa que un ser humano. El título de una de las novelas de Sartre, que menciona Zea (1987, 7), podría ser la expresión de lo que había pasado con este mundo en crisis: las civilizaciones europeas se habían convertido en un mundo de seres que llevan “la muerte en el alma” o en un mundo de “muertos sin sepultura”.⁴

Con la crisis europea Occidente dejaba de ser el incuestionable modelo a seguir: adolecía de tanta insustancialidad como la que había atribuido a otros mundos. Peor aún: sus mismos modelos de humanidad no sólo mostraron su insustancialidad sino que, siendo los agujeros negros ubicados en el centro de las civilizaciones europeas, habían terminado por devorarlas, destruirlas. Esto lo trasladaban hacia otros continentes.

Pensamiento filosófico y otredad

Dentro de este colapso, también estuvo la crisis del pensamiento filosófico eurooccidental que motivaría la necesidad de revisar y cuestionar el aparato de categorías con las que había estado operando: la de “ser humano”, la de “conocimiento”, “conciencia”, “libertad”, “muerte”, “moral”, “cultura”, “dios”, “ser”, “universalidad”, entre otras; todas ellas como el conjunto de categorías filosóficas con las cuales la cultura europea se había pensado a sí misma. De esta manera, se colapsaba la jerarquía de la cultura europea y se discutieron las categorías de la tradición filosófica.

La filosofía contemporánea ha venido a poner en crisis la idea tradicional del hombre tomada como sustancia o naturaleza inalterable. El hombre, a diferencia de lo que ha venido sosteniendo la filosofía tradicional, no posee una naturaleza o esencia determinada. Su naturaleza, dice, es precisamente no tener naturaleza en sentido tradicional; su esencia es carecer de esencia. (Zea 1987, 10)

La tradición filosófica mostraba que Europa había sido supuestamente capaz de dar a luz pensamientos “universales”, es decir, que iban “más allá” de lo europeo. En contraste, la crisis europea mostró que lo que se consideraba “universal” no era más que la absolutización de algo particular: el reflejo de la imagen misma de Europa en el espejo de la filosofía. Las categorías de la tradición filosófica habían participado de esto. Éste era el lado oscuro del pensamiento filosófico considerado

⁴ Zea hace referencia a la novela de Sartre: *La muerte en el alma*. Hay otra novela de este filósofo francés titulada *Muertos sin sepultura* cuyo título he empleado para enfatizar lo relativo a la crisis del mundo occidental.

como “tradicional”: haber hecho pasar como universales los que eran *modos de ser* particulares.

Dentro de un mundo europeo sumido en la incertidumbre por sus propias crisis de valores, y en contraste con una tradición filosófica cuestionada, el pensamiento filosófico contemporáneo adquiriría esta cualidad: expresaba la negativa a habitar un mundo de puros muertos sin sepultura. Efectuó una revisión crítica del pensamiento filosófico tradicional y replanteó la idea de universalidad que se asociaba a la filosofía misma. Esto exigió revisar las “preguntas filosóficas”. Si las preguntas eran la base de las construcciones filosóficas, había que examinar críticamente lo que pasó con ellas en aquel proceso de universalización / absolutización y sus respectivas crisis. Tanto las preguntas como las respuestas filosóficas acerca de lo que es el hombre habían estado plagadas de una gran cantidad de prejuicios europeos u occidentales. La mejor forma de contrarrestar dichos prejuicios no era apelando otra vez a una supuesta universalidad abstracta, sino a la universalidad concreta presente en las expresiones culturales de otros pueblos: también ellas habían sido, y siguen siendo, fuente de preguntas y respuestas sobre lo humano que no debían ser ignoradas, silenciadas o marginadas. Humanos son todos los seres que han hecho de sus experiencias del tiempo y del espacio un lugar habitable, es decir, han hecho un mundo, *su mundo*. El occidental (es decir el europeo y, posteriormente, el estadounidense) no agota todas las posibilidades de lo humano: “lo humano” está en muchas partes, en otros pueblos, en otros continentes, en otras culturas.⁵

En la filosofía contemporánea se expresaría la orientación de un pensamiento cuya actitud hacia otros mundos estaba cambiando: ya no la actitud europea de arrogancia cultural y filosófica ante el resto del mundo, sino una actitud de aceptación de las limitaciones de sus mismas expresiones culturales y un afán de apertura a lo que de humano tienen expresiones culturales no europeas: “Comprender los puntos de vista ajenos, se sostiene ahora, es ampliar los propios” (Zea 1987, 10). Ahora se trataba de *pensar para comprender*, no para imponer ni marginar. No el rumbo de los europeos como seres “donadores de humanidad absoluta” ni tampoco el de habitantes de un mundo de puros “muertos sin sepultura”, sino el de la comprensión de lo humano en los habitantes de otros mundos, de otros tiempos y de otros espacios:

⁵ Zea ve los estudios que se hicieron sobre el mexicano durante el siglo xx desde esta perspectiva: comprender una de esas otras posibilidades de lo humano concreto. Entre ellos están los estudios de Samuel Ramos y, sobre todo, los del grupo *Hiperión*. Se trata de estudios que se plantearon una pregunta legítimamente filosófica: ¿qué es el mexicano?

Europa hasta ayer tan impositiva en sus puntos de vista, encuentra justificadas las pretensiones de otros pueblos como el nuestro, a que les sea reconocida su humanidad. El europeo, después de las últimas catástrofes que su cultura ha sufrido, se ha dado al fin cuenta de la accidentalidad de sus pretensiones de universalidad absoluta con la que dotaba a sus expresiones culturales. Se ha dado cuenta de que toda universalidad se justifica, únicamente, en lo que podemos llamar piedra de toque de lo humano. En este sentido toda obra humana puede ser universal si no pretende ser otra cosa que humana... El hombre europeo no se siente ya donador de humanidad en un sentido absoluto. (Zea 1987, 6)

Esta actitud del pensamiento contemporáneo es la que se percibía en filósofos del siglo xx como José Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, por mencionar a tres con los cuales se sintieron muy próximos los miembros de la generación filosófica de Zea (como serían, por ejemplo, los del grupo *Hiperión*: Emilio Uranga, Luis Villoro, Ricardo Guerra, entre otros). Como expresión de este tipo de actitud del pensamiento contemporáneo habría que conceder, además de los filósofos ya mencionados, un lugar especial a Arnold Toynbee en los escritos de Zea aquí contemplados: se trata de un autor en cuya obra se hace un desarrollo crítico del proceso del declive de la civilización europea otorgando un papel relevante al caso de la experiencia de la Revolución mexicana de 1910 como contraparte a la pérdida de vitalidad creadora de Occidente.⁶

Tradición de marginación en México

Éste es el ambiente contextual que alimenta el instrumental filosófico con el cual Zea interpreta la tradición histórica en México; es decir, lo que ha sucedido con los habitantes del mundo indígena –y sus descendientes– a partir de su incorporación a diferentes modos de civilización del mundo occidental. Desde la época de la Conquista hasta la instauración de la sociedad tecnificada del mundo contemporáneo se implementaron formas europeas de vida civilizada cuyos sistemas de valores siempre han colocado a los mexicanos en los niveles sociales más bajos. Éstos se han visto siempre envueltos en una disputa por el reconocimiento de su “humanidad”: son considerados como seres que no merecen tener el bienestar que hace de

⁶ Sobre todo en *El Occidente y la conciencia de México* es evidente esta asimilación de la obra de Arnold Toynbee. Al principio de cada una de las tres partes que integran este escrito, Zea incorpora citas de una obra de Toynbee titulada *Estudios de Historia*. Otra obra de este autor que Zea tiene en cuenta es *La civilización puesta a prueba*.

alguien propiamente un ser humano. La matriz de aquellas formas de valoración la constituye una disputa por lo “humano”.

Este planteamiento sobre el problema de la **tradición** en México está enriquecido por aquel relativo a los “regateos de humanidad” (Zea 1987, 61-74). Por un periodo de cuatro siglos, a los pueblos indígenas conquistados y a sus descendientes se les ha negado o regateado su “humanidad”.

Son cinco los casos de regateo de humanidad de los que habla el autor:

1. **El regateo de la Conquista:** los indígenas fueron considerados y tratados casi como bestias o, en el mejor de los casos, considerados con un nivel inferior de humanidad que requería, necesariamente, ser “civilizado” por medio de la imposición de la cultura del conquistador. Las diferencias físicas o raciales constituyeron elementos suficientes en las manos del conquistador o encomendero para poner en tela de juicio la “humanidad” de los indígenas. Cuestionamiento del ser del indígena expresado a través de un discurso que justificaba ideológicamente la conformación de un orden social basado en la discriminación y explotación. El indígena ve disminuida su humanidad porque su cultura no encaja en las cuadrículas culturales del mundo europeo, lo cual generó una dialéctica indígena / conquistador basada en situaciones de sujeción y dominación:

El indígena carece de voz directa. No habla y si lo hace es a través del mundo de categorías que le ha impuesto el europeo... Esta máscara justificará el predominio social, político y económico del grupo que ha hecho la Conquista. (Zea 1987, 119)

2. Pero también estaba el **regateo del discurso cristiano** de los misioneros que, pretendiendo contrarrestar aquel tipo de situaciones discriminatorias, tenía algo en común con el discurso del conquistador: ver en las diferencias constitutivas del indígena (creencias, costumbres, cultura, dioses) la expresión de un mundo que necesitaba destruirse ya que impedía su plena y cabal “humanización”. “Nunca son justificados (los indígenas) por sus diferencias, éstas pertenecen a lo infrahumano, ya sea de origen animal o diabólico. Lo diferente –cultura, hábitos y costumbres– es algo puramente accidental”. (Zea 1987, 65)
3. **El regateo de la Modernidad:** después de dos siglos coloniales en que los indígenas parecían haber alcanzado el modelo de humanidad impuesto por los españoles, se verán otra vez cuestionados por un nuevo paradigma de humanidad conformado ahora por el mundo de la Razón, de las ciencias y las técnicas. La discriminación cultural ya no sólo de los pueblos americanos sino también de los asiáticos y africanos –incluso de la misma España como cultura rezagada– se hace aquí a nombre de la Ciencia, particularmente la experimental.

Los elementos naturales, físicos u orgánicos de estas tierras son considerados “inferiores” y sus habitantes son colocados en la condición de “animales de primer orden”. Sólo podrán regenerarse incorporándose al progreso representado por aquellas sociedades donde el desarrollo científico ha sido significativo. Este discurso de la modernidad funcionará como justificador ideológico de un nuevo tipo de colonización emprendida ahora por el mundo sajón, mundo representativo de este nuevo paradigma de humanidad que “ya no es el del cristiano que hizo la conquista”, sino “el del hombre técnico”. Ahora este nuevo paradigma occidental se convierte en un mecanismo de dominio que impulsa y justifica “la intromisión en otros pueblos que le son diversos y a los cuales necesita subyugar. Los hombres de estos pueblos al igual que sus culturas son, no sólo diversos, sino inferiores”. (Zea 1987, 68)

4. **El regateo historicista:** en este otro discurso, cuyo eje es la exaltación de que la esencia del hombre no es sólo su *ser racional* sino su *hacer histórico*, actúa internamente una forma diferente de discriminación de las culturas hispanoamericanas. Su arquitectura argumentativa es la siguiente: sólo algunos pueblos han tenido la virtud de jugar un papel histórico preponderante, en contraste con otros pueblos cuya significatividad histórica ha sido nula o insuficiente y que, en dado caso, sólo han imitado el hacer histórico de los pueblos privilegiados. Al paradigma de humanidad o cultura de aquellos pueblos históricamente privilegiados deben sujetarse estos otros pueblos históricamente insignificantes. Sólo por esta vía de pertenencia a comunidades culturales “ejemplares” es como pueden obtener reconocimiento el mundo indígena y, en general, el mundo hispanoamericano. Este discurso historicista implica un paradigma aristocratizante de la Historia y la Cultura Universal donde éstas son identificadas con la historia y cultura del mundo occidental. Paradigma donde formas particulares de cultura se erigen nuevamente en absolutas a costas de algo también presente en los casos anteriores:

Y aristocratizante quiere decir... ensalzamiento de un determinado tipo de humanidad a costa del rebajamiento de los tipos que no coincidan con éste. La aristocratización de una forma de vida humana se logra negando a otras su calidad humana o regateándose. (Zea 1987, 72)

5. **El regateo de la técnica:** sólo es aceptable el paradigma de humanidad representado por aquellas sociedades donde se ha logrado una gran organización técnica en la cual el hombre alcanza su plenitud. Los pueblos que no tienen esta alta organización técnica reflejan las limitaciones de su misma “humanidad” e, incluso, muestran una falta de desarrollo en la idea de “hombre” que sostienen. Culturas, hábitos, costumbres no regidos por los principios que fundan aquellas sociedades tecnificadas son vistos como inútiles, poco prácticas, impropias del

hombre realmente civilizado. Este nuevo paradigma tiene dos peculiaridades: primero, está representado por los Estados Unidos, una sociedad norteamericana ante la cual no sólo los pueblos hispanoamericanos sino incluso los mismos pueblos europeos anteriormente imperialistas son considerados como marginales ya que no han logrado la excelencia del desarrollo altamente tecnificado. Segundo, se trata de un nuevo imperialismo que, considerado como el producto más acabado del mundo occidental, ejerce su dominio imponiendo ya no valores propiamente culturales, sino un conjunto de técnicas donde los habitantes de los demás países quedan reducidos a meros instrumentos tecnificados, numerados, clasificados. Se trata de una nueva estrategia de disminución de lo humano mediante la instauración de un programa de dominio muy definido: la conversión de la técnica en el máximo de los fines y la reducción de los otros hombres en puros instrumentos para lograrlo:

Civilizar es someter a la categoría de instrumento técnico a los hombres de un país o países que han escapado a esta tecnificación... se considera civilizado, que sería lo mismo que decir humanizado, al hombre o pueblo que se ha convertido en parte del engranaje de la gran civilización creada por Occidente. Ese engranaje en el que el individuo como tal es numerado, clasificado. (Zea 1987, 73-74)⁷

Otra tradición: la de resistencia

Los planteamientos sobre los regateos permiten una reconstrucción de los procesos civilizatorios en México atendiendo a la parte *inauténtica* de su tradición histórica. A estos planteamientos vendrán a sumarse otros relativos a la parte *auténtica*: las luchas de los pueblos indígenas y otros grupos marginales para romper con los

⁷ En particular la crítica a esta forma de imperialismo técnico en el mundo del siglo xx resulta interesante para ver qué tanto se mantiene esa dimensión crítica en el discurso de Zea ante el proceso de industrialización impulsado en México por el gobierno de Miguel Alemán y el tipo de dependencia, sobre todo económica, hacia los Estados Unidos. En contraste con esto se ha enfatizado más la correspondencia o entrecruzamiento entre este pensamiento de Zea y la ideología de la mexicanidad que caracterizó al régimen alemanista. En algunos casos da la impresión de que, para algunos intérpretes, estos escritos de Zea entonces no tuvieron algún valor más que el de ser la justificación ideológica del alemanismo y todo su proyecto de modernización industrial que lo caracterizó en el campo de la economía mexicana. Investigaciones como la de Ana Santos (2015) me dejan al final esta impresión. Tzvi Medin (1992), más prudente en sus planteamientos, evita caer en una interpretación de esta etapa de la obra de Zea donde sea vista como puro efecto de la ideología de la mexicanidad a la cual acudió el alemanismo: habla de paralelismos y de convergencias entre la corriente de la “filosofía del mexicano” (en la cual se ubica a Zea) y aquella ideología.

yugos sociales, económicos, políticos y culturales de los diferentes imperialismos. Frente a aquella tradición se encuentra otra que no puede ser ignorada: la de resistencia y búsqueda de ruptura con su condición de marginalidad. El discurso de Leopoldo Zea desarrolla esta otra faceta de la tradición en México: la lucha por el reconocimiento de su humanidad, por el reconocimiento de su diversidad cultural como legítimamente aceptable y tan válida como aquéllas representadas en los arquetipos occidentales.

Frente a cada paradigma imperialista de dominio en México –a lo que Zea denominará ahora como “estímulos”–, se ha generado una lucha por transformar los órdenes existentes basados en la discriminación –lo que denominará como “respuestas”. Todo este proceso de estímulos imperialistas y respuestas revolucionarias será comprendido como una lucha dialéctica por el reconocimiento, es decir, una respuesta puede convertirse en estímulo para nuevas respuestas a las discriminaciones inherentes al nuevo orden social. Esta dialéctica permitirá comprender el significado que se concede a la revolución de 1910.

Son tres los juegos de estímulos-respuestas de los cuales habla Leopoldo Zea.

1. **La respuesta y estímulo criollos:** dentro de una estructura social colonial donde grupos como el criollo, el mestizo y el indígena sufrían formas específicas de discriminación por parte de los grupos peninsulares –representantes directamente de la Corona Española– se generó una respuesta o rebelión: la Independencia. El grupo de los criollos llegó a jugar aquí un papel preponderante que mostrará, posteriormente, las limitaciones propias de la Independencia como lucha por la transformación y el reconocimiento. En la sociedad colonial los criollos eran discriminados sólo en el terreno político, no así en el económico o social: el hecho de ser españoles nacidos en América les impedía tener participación directa en el ejercicio del poder político, pero no los privaba del derecho de poseer tierras e indígenas siempre y cuando rindieran cuentas a los peninsulares representantes del rey y tolerasen la mirada vigilante de la Inquisición. Por eso mismo, su respuesta revolucionaria al orden colonial modificó exclusivamente al sujeto poseedor del poder político (los peninsulares o metropolitanos). La Independencia reflejó esta limitación: se logró sólo un cambio de señores políticos, pero el orden social y económico permaneció intacto y, por consiguiente, intactas también las discriminaciones hacia los otros grupos que, participando en la Independencia, lo hicieron con miras a transformar totalmente el orden social de la Colonia y no sólo a sus amos políticos. Desaparecieron los portadores iniciales del discurso del conquistador, pero perduró el regateo de humanidad hacia los otros grupos al seguir funcionando el mismo orden económico y social de la Colonia, aunque ahora bajo el dominio criollo: “Los criollos sólo tenían capacidad para ver

el cambio que a ellos interesaba: el político; más allá de este cambio serían tan ciegos como los peninsulares lo habían sido para con sus legítimas aspiraciones” (Zea 1987, 83). De aquí que el resultado de esta respuesta encabezada por los criollos se convierta en estímulo para una nueva respuesta por parte de los grupos todavía marginados.

2. **La respuesta y el estímulo mestizos:** la situación de los mestizos en la sociedad colonial había sido siempre ambigua. Siendo el producto accidental o no deseado de una mezcla de españoles e indígenas, se les discriminaba también: no eran reconocidos como parte ni de unos ni de otros. Socialmente, no poseían propiedades ni fungían como encomenderos de indígenas que les permitiesen tener cierta seguridad económica. Políticamente, no tenían injerencia en los puestos de mando por lo cual requerían efectuar siempre un juego de simulación donde mostraran lealtad política a quien pudiera brindarles cierta seguridad. La sociedad colonial, ahora bajo el dominio criollo, les resultaba ajena y hostil. El paradigma de humanidad del discurso moderno encontró en ellos sus raíces y crecimiento. Un paradigma donde la idea de progreso social se concibe basado en el desarrollo económico. Y un desarrollo económico donde los hombres se definen no por su pasado histórico ni por sus diferencias raciales, sino por sus capacidades de desarrollo individual. De aquí que este grupo se constituya en el principal forjador de una burguesía mexicana como una de las necesidades indispensables para lograr la instauración de un orden social realmente diferente al colonial y también como uno de los sujetos sociales en cuya acción se vislumbra la posibilidad de una idea de nacionalidad mexicana. La Constitución de 1857 se muestra como la máxima expresión de respuesta transformadora de este grupo para romper definitivamente con los viejos lazos del pasado colonial y del dominio criollo. Sin embargo, ¿se logró realmente una liberación y desaparición de la discriminación social?, ¿rompió este nuevo orden social con los imperialismos occidentales? Se rompió con la servidumbre al imperialismo representado por los conquistadores españoles, pero para dar lugar a la servidumbre de un nuevo imperialismo occidental cuya estrategia de dominio radicaba ya no en una discriminación racial y sí en la discriminación y explotación económicas de otros grupos sociales. Para el indígena y las comunidades agrarias esta discriminación moderna fue más nefasta que la de la Conquista y la Colonia. La industrialización y tecnificación del nuevo orden social por parte de la burguesía mexicana se hizo a partir de su completa subordinación a la gran Burguesía Occidental: no hubo actividad social en la cual esta gran burguesía no tuviera injerencia preferencial:

Sin embargo, quienes habían hecho la independencia política y mental de Europa, de la Europa medieval, caían en una nueva servidumbre. Nuestra burguesía no alcanzó a ser sino una clase privilegiada al servicio de la gran Burguesía Occidental.

A ella se había entregado la explotación de todas las materias primas. Todas las concesiones, por lo que se refiere a industrias, compañías comerciales y de transportes quedaron en manos de esta burguesía occidental. La llamada burguesía mexicana no vino a ser sino su servidora. (Zea 1987, 86)

El desamparo total de los grupos indígenas dentro del nuevo imperialismo occidental burgués se convertía en el estímulo para una nueva respuesta revolucionaria.

3. **El estímulo occidental y la respuesta indígena:** dentro del discurso cristiano de los misioneros del siglo XIV se sostenía que el indígena requería de la cultura cristiana de su conquistador, pero veían su conversión cultural a través de un ideal de incontaminación: la transculturación del indígena debía efectuarse sin que se infiltraran los aspectos negativos de la cultura española (la ambición de riquezas, de poder, la codicia, la violencia). Esta transculturación aspiraba a una sociedad cuya cultura se viese aliviada de las “enfermedades” del modelo que se le quería imponer. Desde entonces el indígena ha sido visto como el “recipiente experimental” en el cual se ha querido efectuar la purificación de los modelos culturales occidentales: en él los imperialismos “donadores de humanidad” quieren encontrar un reflejo de sí mismos, pero sin sus defectos o contradicciones. Mientras en el nivel de los discursos occidentales se sostenía esto, en el terreno de la práctica real aconteció algo muy distinto: se les convirtió en bestias de trabajo y explotación.

Pues bien, con la Revolución mexicana de 1910 el indígena no sólo transgredió el orden social de la burguesía occidental, también rompió con los discursos imperialistas que lo habían venido marginando desde la Conquista. Ya no el discurso del conquistador, ni del misionero, tampoco el discurso moderno de la ciencia, del progreso y de la técnica, sino el reconocimiento del conjunto de símbolos culturales propios de su mundo indígena, hasta esos momentos reprimido. Pero, ¿por qué sólo hasta la Revolución de 1910 se da esta respuesta? Porque a diferencia de las otras revoluciones –la criolla y la mestiza– en esta ocasión se vieron obligados a luchar por aquello que les brindaba un mínimo de seguridad y subsistencia, y de lo cual se les había despojado casi completamente: la pertenencia de la tierra (Zea 1987, 91-96).

El régimen porfirista, como modelo social del progreso moderno en México, se fundó en un orden económico cuya característica esencial era la destrucción de todos los lazos existentes entre las comunidades indígenas y sus tierras. La ruptura histórica indígena / tierra explica su gran participación en la Revolución de 1910, en contraste con las respuestas revolucionarias anteriores. Encubiertos

ideológicamente por el paradigma del progreso, los mestizos pasaron a ser propietarios de grandes extensiones de tierra. Lo mismo sucedió con los grupos extranjeros que se convirtieron en grandes latifundistas. Los criollos también continuaron siendo poseedores de sus haciendas. Para los indígenas, la civilización y el progreso social de Occidente sólo habían significado el despojo absoluto de sus condiciones de vida. Las fuerzas reprimidas de las comunidades indígenas hicieron su erupción en el momento mismo que, en nombre del progreso social y económico, se les despojó absolutamente de uno de sus derechos fundamentales: la propiedad de la tierra. La tierra se volvió así un punto de enfrentamiento entre un movimiento dominado por la voluntad indígena de vuelta al origen y la permanencia de las imposiciones occidentales. Enfrentamiento donde entraron en cuestionamiento el conjunto de relaciones de dominio / servidumbre, superioridad / inferioridad, autenticidad / inautenticidad, monopolización / exclusión de privilegios generadas por las prácticas imperialistas.⁸

Indigenismo y mestizaje cultural

El indígena revolucionario se convirtió en un símbolo unificador para los demás sectores de la sociedad porfirista situados dentro de la categoría de desposeídos: peones de haciendas de españoles y criollos, peones de los latifundios de mestizos y extranjeros e, incluso, miembros de comunidades indígenas que, por su misma marginación social, habían estado alejadas geográficamente en lugares naturales e inhospitalarios. De aquí la profundidad de la violencia revolucionaria: el indígena rebelde se convirtió en un símbolo popular que le otorgaba su “color nacionalista” a la Revolución mexicana (Zea 1987, 93). Luchando por la tierra, al mismo tiempo luchaba por el reconocimiento de su diversidad cultural como expresión de su

⁸ Anteriormente se ha mencionado la importancia que tiene Toynbee en los escritos de Zea. Ahora hay que hacer referencia a otro autor: Frank Tannenbaum. En varias partes de sus escritos Zea hace referencia a este otro autor: en él se encuentra también una interpretación sobre la “revolución agraria” en México. Sin embargo, en *El Occidente y la conciencia en México*, Zea (1987, 98) hace una observación crítica a la defensa, hecha por ese autor, de la preservación del “primitivismo indígena” ante los males acarreados por el proceso de industrialización y tecnificación del mundo occidental. En cierta forma, Tannenbaum comparte esto con hombres que, proyectando su hartazgo y decepción respecto a la contaminación del hombre moderno provocada por la industrialización de la vida urbana del mundo occidental, consideran posible llevar a los indígenas los beneficios de la industrialización y del desarrollo tecnológico pero evitando sus males: el indígena se puede incorporar al desarrollo sin necesidad de quedar contaminado por la colonización industrial y tecnológica. En contraste con esta postura, Zea enfatizará la idea de integración donde la nacionalidad y el mestizaje cultural se considerarán relevantes.

auténtica humanidad. De aquí también el por qué este simbolismo implicaba desprenderse de los arquetipos de humanidad de los imperialismos occidentales, incluidos sus ideales de transculturación aséptica. En él quedó representada la “resistencia a toda imposición extraña” (Zea 1987, 93). La civilización, el progreso, la técnica, la ciencia, se convirtieron en símbolos del despojo sufrido por siglos. El indigenismo fue más allá de lo económico y lo social, para reflejarse incluso en la mentalidad de los intelectuales: artistas, pintores, escritores, músicos, poetas, filósofos llegaron a participar en esta vuelta a los orígenes indígenas, el retorno a un pasado mancillado que se identificaba con las raíces de la sociedad mexicana. Estos intelectuales fueron los tejedores de una manta cultural cuyo color nacional estuvo representado por el indígena.

Pero si bien al indígena correspondió darle un sentido auténtico a la revolución, a la nueva clase burguesa mexicana correspondería dar un orden e integración al proceso social puesto en marcha por la violencia revolucionaria. Nuevamente el mestizo adquirió un papel preponderante, pero ahora orientado y dominado por un sentido totalmente diferente al que lo condujo con anterioridad a su subordinación servil ante la gran burguesía occidental; sentido promovido por los grupos marginales unificados por el simbolismo indígena. Fueron los mestizos quienes ayudaron a dar una interpretación indigenista a la Revolución mexicana. Y esto se presentaba como una muestra de su disposición y capacidad para efectuar una integración no sólo en lo económico sino también en lo social y, sobre todo, en lo cultural.

El mestizo, no teniendo sus raíces definidas, poseía un espíritu impulsado por la necesidad de definirse: al no sentirse comprometido con una situación específica estaba en la posibilidad de efectuar una conjugación de intereses y culturas. Tenía una mayor disposición para fundirse con “los otros”, no por una vía discriminatoria sino manteniendo e integrando la diversidad cultural. Su permanente estado de lucha para lograr una realidad con la cual definirse lo hicieron mostrarse como un grupo eminentemente integrador. Las circunstancias brindadas por la revolución le ofrecieron las condiciones para crear un “mestizaje cultural” (Zea 1987, 96). Manifestó una abierta disposición para reconocer la importancia de las fuerzas indigenistas de la revolución contribuyendo, incluso, a darle una interpretación indigenista. Este mestizaje cultural se convirtió en uno de los pilares que hicieron posible la consolidación de una realidad nacional auténtica.

Otro de los pilares en la conformación de esta realidad nacional tenía que ver con la capacidad del mestizo para erigirse en una nueva clase dirigente constituida, esta vez, por una auténtica burguesía nacional capaz de conjugar sus intereses particulares con los intereses de otros grupos. Pero esto sólo fue posible mediante la conformación de un programa de integración donde la organización de la

economía estuviera en manos de una burguesía nacional y no de una pseudo-burguesía subordinada al imperialismo occidental. Un programa que debía hacer frente a dos problemas: 1) crear un orden económico donde la industrialización del país se lograra sin que implicase la marginación y el desconocimiento de las fuerzas marginales que se hicieron escuchar con la revolución, y 2) que ese desarrollo industrial no se efectuase a costa de una nueva servidumbre ante los imperialismos occidentales. Sin esta labor de integración las fuerzas revolucionarias se hubiesen dispersado otra vez:

Sin embargo, todo lo anterior no quiere decir, y es menester volver a insistir, que esta nueva etapa de nuestra historia (la revolución mexicana, E.R.) sea propiamente indígena, aunque sea el indio quien le haya dado su color natural. No, en esta nueva etapa de nuestra historia ha sido también el mestizo el que le ha dado su sentido e, incluso, esa interpretación indigenista. El malestar sordo y violento que dio origen a la Revolución como expresión de la injusta situación social en que se había venido manteniendo al campesino se transformó, sobre la marcha, en un movimiento con una determinada orientación. La orientación propia del mestizo... El movimiento revolucionario se orientó hacia el nacionalismo y hacia la constitución de una auténtica burguesía nacional. Esto es, hacia la constitución de una clase que, aun sirviendo a sus propios intereses, unificase al país social, política y económicamente. Una clase que absorbiese las dispersas fuerzas de la nación y les diese integración. (Zea 1987, 93)

Si la violencia revolucionaria de las fuerzas indígenas radicó en su gran capacidad para disolver los órdenes sociales del régimen porfirista, la capacidad integradora del espíritu mestizo radicó en tener las fuerzas suficientes para construir un orden nacional independiente basado, por un lado, en el reconocimiento de la diversidad cultural de los grupos sociales participantes en la revolución; también, por otro lado, en la consolidación de una economía nacional cuya producción y consumo internos, integrando todos los grupos sociales existentes, le dieran el vigor suficiente para ser independiente y resistente a los intereses extranjeros.⁹

⁹ El planteamiento de Zea sobre la integración del indígena contempla cuatro aspectos: 1) el desafío de llevar al indígena más allá del nivel del caos combativo, transgresor, de la revolución; 2) evitar la tecnificación numerificante, enajenante, del desarrollo industrial sobre los diversos sectores sociales, entre ellos el indígena y el obrero; 3) no caer en una “inocente” defensa del “primitivismo indígena” en el campo de la economía fomentando un “aislacionismo”; 4) no compartir la creencia de que el indígena puede ser incorporado a la civilización industrial del mundo occidental, pero evitando que caiga en sus aspectos enajenantes o deshumanizantes. El nacionalismo del mestizaje cultural viene a conjurar, en los cuatro casos, la fuerza de la tradición de resistencia anticolonial para convertirla en fuerza de integración antimperialista.

Resultados

El sentido de responsabilidad en el mexicano, *Dialéctica de la conciencia en México*, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, y *El Occidente y la conciencia de México* son escritos que se nutren de aquella atmósfera de reacción a la crisis europea, así como de revisión crítica de la filosofía tradicional y del valor innovador del pensamiento filosófico contemporáneo para proyectarse interpretativamente al caso específico de México.

Para Leopoldo Zea, el pensamiento contemporáneo contribuyó a abrir los oídos y la mente a los reclamos de quienes han formado tradiciones de resistencia contra el imperialismo euro-centrista como estadounidense para afirmar que su humanidad radica en lo que tienen de diferentes. Ésta es la conexión con su interpretación de la revolución en México, los cauces que siguió, la fuerza social y simbólica que otorga al indigenismo, el poder unificador del mestizaje cultural que dará contenido a su idea de nacionalidad. Y, junto con todo esto, está el papel preponderante que otorga a la creación de una burguesía nacional así como el valor que conferirá a la filosofía del mexicano –sobre todo a la “conciencia filosófica” expresada en el grupo *Hiperión*.¹⁰ Todos encuentran su sentido en lo sucedido con el *problema de la otredad* en el pensamiento filosófico a partir del colapso de las civilizaciones occidentales y sus paradigmas de humanidad.

Discusión

Como en mucha de la labor de interpretación de textos filosóficos, quien la realiza se encontrará tarde o temprano inmerso no sólo en una notoria diversidad de interpretaciones hechas por otros, sino en un conflicto de interpretaciones sobre los

¹⁰ Estos últimos aspectos se convertirán, sobre todo, en el centro de las críticas que se dirigen a Zea en esta etapa “mexicanista” de su obra. El periodo que va de 1940 a 1952 en México, que contempla tanto el sexenio de Manuel Ávila Camacho como el de Miguel Alemán Valdés, se caracterizó por dar un giro notorio en las planeaciones económicas, sociales, políticas e ideológicas asociadas a los cauces del movimiento revolucionario. De un ambiente que se caracterizó durante el sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-1940) por impulsar cambios asociados a una ideología de la “proletarización socialista” de la revolución, se pasó a un ambiente que impulsó una “mexicanización nacionalista” de la revolución. Los escritos de Zea abordados aquí se ubican en un periodo situado, en su mayor parte, dentro de un régimen alemanista al cual la idea de una burguesía nacional le era económica, social y políticamente muy conveniente para el “perfeccionamiento institucional” de la revolución asociada a la “mexicanización nacionalista” del país. Uno de los cuestionamientos hacia Zea va en este sentido: ¿por qué la burguesía y no el proletariado es visto como sujeto no sólo de transformación sino también de estabilización social y política?

textos estudiados. Con los textos de Zea no es la excepción, e incluso aumenta la complejidad interpretativa con los discursos contemplados en esta investigación.¹¹

Se encuentran las *críticas marxistas* como la de José Revueltas¹² cuya crítica a los existencialistas mexicanos como Zea está incorporada a su crítica de lo que llamará ideología burguesa de la Revolución mexicana explotada por los regímenes priistas para legitimarse; o como la de Eduardo Montes¹³ para quien Zea, como integrante de la filosofía del mexicano, participó de la “irracionalidad” de un pensamiento existencialista que refleja la crisis de la filosofía burguesa y tiene implicaciones reaccionarias en el campo de comprensión del proceso histórico y de la praxis política. Están también las *valoraciones latinoamericanistas*¹⁴ para quien la parte “mexicanista” de Zea parece de menor valor en comparación con la parte “latinoamericanista” de su obra. Está la *crítica tradicionalista*¹⁵ que, defendiendo una postura tradicional con la cual Zea establece una ruptura, cuestiona el valor filosófico de su obra y del grupo *Hiperión*: se tratan, sí, sólo de “reflexiones sobre el mexicano” pero carentes de contenido auténticamente filosófico; considerar estas reflexiones como “filosóficas” sería más bien efectuar una especie de profanación de lo filosófico. Igualmente está la *crítica de analíticos*¹⁶ para quien Zea, el grupo *Hiperión* y, en general, la *filosofía del y de lo mexicano* se dedicaron a hacer ideología, literatura, ensayismo, pero no propiamente filosofía estricta o rigurosa. También están las *críticas extra filosóficas* que son hechas por investigadores de otras disciplinas (por ejemplo: Bartra y Santos)¹⁷ para quienes, por el perfil de su misma formación profesional, quizá es más difícil apreciar el valor filosófico de es-

¹¹ En Tzvi Medin (1992, 131-155) se encuentra una revisión crítica de las críticas dirigidas en general a la obra de Leopoldo Zea.

¹² José Revueltas, “Posibilidades y limitaciones del mexicano,” *Filosofía y Letras*, no. 40 (Octubre-diciembre 1950): 255-273.

¹³ Eduardo Montes, “La filosofía de lo mexicano: una corriente irracional,” *Historia y Sociedad*, no. 9 (Primavera 1967): 74-88.

¹⁴ Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina* (México: UNAM, 1992).

¹⁵ Bernabé Navarro, “Reflexiones sobre lo mexicano,” *Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras* año III, no. 12 (Enero 1982): 12-13.

¹⁶ Alejandro Rossi *et al.*, “El sentido actual de la filosofía en México,” *Revista de la Universidad de México* vol. XXII, no. 5 (Enero 1968): 1-8.

¹⁷ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano* (México: Grijalbo, 1987).

Ana Santos Ruiz, *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía del mexicano* (México: Bonilla Artigas Editores, 2015).

tos escritos. Zea fue, al igual que otros estudiosos del mexicano, el ideólogo de una mexicanidad conveniente a la institucionalización del Estado no sólo en su tiempo, sino aún en la actualidad.

Ante esta gama de interpretaciones, lo primero que debe hacerse para asumir una postura, es ir a los escritos de Zea: verse involucrados en un conflicto de interpretaciones sin haber leído los escritos parece inapropiado para un investigador académico, a menos de que se piense que la lectura de estos escritos no tiene caso porque carecen de algún valor filosófico. Por esto, en mi metodología ha predominado un principio de investigación: “ir a los textos”.¹⁸ Sólo una pregunta previa ha movido esta investigación: ¿Hay algún valor filosófico en este material de Zea?

Conclusiones

En su escrito *Dialéctica de la conciencia en México*, Zea habla de los aspectos peligrosos que ha asumido la lucha por el reconocimiento-del-otro cuando desemboca en la negación de su otredad: cosificación, discriminación cultural, racial, social, clasista, sexual y educativa, etc. Si las prácticas de negación de la otredad se han hecho en nombre de Dios, de la razón, de la ciencia experimental, de las “historias ejemplares”, de la tecnología, del progreso, también se han hecho en nombre de diferencias físicas, diferencias culturales, distinciones raciales, diferencias sexuales, diferencias sociales, diferencias de clase, diferencias de costumbres y de los respectivos sistemas de valores que las acompañan. Todos tienen en común un principio: la negación de la condición humana de los otros. El amo hacia el esclavo; el blanco hacia el negro, hacia el indígena, hacia el mestizo o hacia el amarillo; el ilustrado hacia el bárbaro, el salvaje, el indio; el patrón hacia el trabajador; el europeo hacia el americano; el estadounidense hacia el latinoamericano, el africano, el asiático; el varón hacia la mujer, etc. Los otros son mirados sólo como materia de sometimiento y explotación, como “cosas”, como meros “útiles”: son seres que no tienen otro destino que ser utilizables o ser exterminados.

Los otros se presentan como cosas, su humanidad amputada, rebajados en la escala de lo humano. Los otros son mis esclavos, mis siervos, mis obreros, mis útiles. Los discriminamos mediante una serie de pretextos, a veces sutiles; les negamos alguna semejanza con nosotros. Una buena justificación lo puede ser la pigmentación

¹⁸ Sobre la importancia que se otorga a este tipo de metodología comparándola con otros estudios sobre los autores ubicados en la corriente de “filosofía del mexicano”, puede consultarse el capítulo I de mi libro (Reyes 2015, 27-71).

de la piel, negra, morena o amarilla. Otra la clase social a la que se pertenece. Otra el sexo. El negro, para poner el ejemplo más actual, el trabajador o la mujer suelen ser formas justificativas de esta negación de lo humano en los otros... El blanco, el amo o patrono y el varón se presentan a sí mismos como dotados propiamente de lo humano. Lo humano parece depender del color de la piel, la situación social o el sexo... Y así como se puede discriminar a los otros por medio de esas formas accidentales de distinción, también se puede establecer esta discriminación partiendo de otras formas como lo pueden ser la educación recibida, la cultura, etc. (Zea 1987, 116)

Leopoldo Zea maneja, en los 50, una caracterización de la filosofía que parece mantenerse a lo largo de toda su obra: la filosofía como instrumento de comprensión intercultural.¹⁹ Aprovecha una de las cualidades del pensamiento filosófico surgido como respuesta a la crisis del mundo occidental del siglo xx: en este pensamiento se crean las bases y se diseñan las herramientas para efectuar una revisión crítica de las diferentes tradiciones europeas y del manejo que han hecho de la experiencia de la otredad cultural en sus paradigmas de humanidad. En sus cuatro escritos hay un afán por defender el valor de una filosofía como instrumento de comprensión que contrarreste el fenómeno de cosificación de las relaciones humanas, incluidas las enajenaciones culturales, las discriminaciones raciales, las desigualdades sociales enajenantes e incluso la discriminación sexual. Éste es el instrumental mediante el cual interpreta el movimiento revolucionario mexicano del siglo xx y el mestizaje cultural como fenómeno de integración de “otredades”.²⁰

En esta proyección interpretativa su discurso filosófico contra la marginación se entrelaza con un discurso por la integración económica, social, política y cultural en México. Esta última faceta de los planteamientos de Zea será cuestionada por muchos de los lectores de sus escritos. ¿Acaso su afán por buscar modos de existencia alternativos a los del mundo occidental de posguerra lo llevó, como sostienen algunos de sus críticos, a hacer una apología del poder social y político del México

¹⁹ El último libro de Zea me parece inconcebible sin asociarlo a esta idea de la filosofía como “instrumento de comprensión intercultural”: *Fin de milenio: emergencia de los marginados* (2000). Sobre cómo el problema de la marginación siguió siendo preocupación central en aquella parte de la obra de Zea considerada “latinoamericanista” pueden verse sus libros *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1990) y *Filosofar a la altura del hombre* (1993).

²⁰ En un escrito titulado *México en Iberoamérica* (1946) Zea ya había abordado, previamente a los escritos aquí contemplados, el valor de la Revolución mexicana asociada al indigenismo y su proyección hacia otros países iberoamericanos. Esto último es lo que predomina en el escrito: la trascendencia de México, su revolución, su indigenismo y el tema de la justicia social, hacia las diferentes miradas que le dirigen otros países iberoamericanos (Ecuador, Perú, Paraguay, Bolivia, Brasil, Argentina, Chile).

posrevolucionario?, ¿a Zea hay que verlo como un analista crítico del imperialismo o como un apologista del poder en México –en particular de aquél que caracterizó al régimen de Miguel Alemán?, ¿en qué sentido sería posible entrelazar ambas facetas?, ¿acaso la primera terminó de modo decepcionante en la segunda o, por el contrario, la salva y exige una relectura de sus planteamientos? Lógicamente es difícil sostener la imagen de un Zea que, por su formación filosófica misma, se asumiera de manera deliberada como ideólogo de las relaciones de dominación inherentes a los regímenes priistas. Por eso el énfasis aquí sobre la idea de filosofía presente en estos escritos de Zea.

Lo que esta investigación me deja es que cualquier interpretación de escritos como estos nos incorpora dentro de un ambiente de conflicto de interpretaciones ante el cual la ética profesional exige hacer una (re)lectura de los textos del mismo Zea en vez de asumir, por simpatía ideológica, por inmediatez ideológica o por comodidad, una interpretación previa dejando la lectura de sus escritos al margen.—

Referencias

- Bartra, Roger. 1987. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo.
- Medin, Tzvi. 1992. *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. México: UNAM.
- . 1990. “La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952.” *Estudios Interdisciplinarios De América Latina y El Caribe* vol. 1, no.1 (Enero-junio): 5-22. <https://cutt.ly/JiWgKya> Revisado el 22 de junio, 2020.
- Montes, Eduardo. 1967. “La filosofía de lo mexicano: una corriente irracional.” *Historia y Sociedad*, no. 9 (Primavera): 74-88. <https://cutt.ly/8iWhjeZ> Revisado el 22 de junio, 2020.
- Navarro, Bernabé. 1982. “Reflexiones sobre lo mexicano.” *Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras* año III, no. 12 (Enero): 12-13. <https://cutt.ly/PiWhGbi> Revisado el 24 de junio, 2020.
- Revueltas, José. 1950. “Posibilidades y limitaciones del mexicano.” *Filosofía y Letras*, no. 40 (Octubre-diciembre): 255-273.
- Reyes Ruiz, Emilio. 2015. *Saber y poder en México: Contemporáneos e Hiperión*. México: FES Acatlán-UNAM.
- Rossi, Alejandro, et al. 1968. “El sentido actual de la filosofía en México.” *Revista de la Universidad Nacional* vol. XXII, no. 5. (Enero): 1-8. <https://cutt.ly/NiWjtp6> Revisado el 24 de junio, 2020.
- Santos Ruiz, Ana. 2015. *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía del mexicano*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Zea, Leopoldo. 1987. *Conciencia y posibilidad del mexicano, El Occidente y la conciencia de México, El sentido de responsabilidad en el mexicano y Dialéctica de la conciencia en México*. México: Porrúa.
- . 1946. “México en Iberoamérica.” *Cuadernos Americanos* año V, no. 6 (Noviembre-diciembre): 36-52. <https://cutt.ly/siWjTGL> Revisado el 24 de junio, 2020.
- . 1990. *Discurso sobre la marginación y la barbarie*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1993. *Filosofar a la altura del hombre*. México: UNAM.
- . 2000. *Fin de milenio: emergencia de los marginados*. México: Fondo de Cultura Económica.