

Mario Sáenz

Leopoldo Zea: Identidad, circunstancia y liberación

Leopoldo Zea: identity, circumstance and liberation

Resumen: Leopoldo Zea: Identidad, circunstancia y liberación.

Leopoldo Zea contribuyó a un profundo replantamiento del significado de la identidad y su sentido filosófico, trabajando sobre temas que hacen al sentido del filosofar mismo, tales como: si hacer filosofía supone que quien filosofa debe abstraerse de su contexto social y cultural; si así fuera, entonces ¿cuál sería el sentido de la verdad?, específicamente de las pretensiones de verdad que tienen que ver con la cultura, la política, la crítica social e historia. ¿Qué quiere decir "identidad" en la cultura, la sociedad y la política, así como en formaciones sociales en flujo y movimiento histórico? ¿Cuál es la relación del pensamiento y la filosofía latinoamericanos con el filosofar y el pensamiento crítico de otras regiones?

No obstante, desde sus primeros ensayos, donde se asocia el significado de cultura con la reflexión de los *intelectuales* sobre la cultura, hasta los últimos, su pensamiento se muestra como elitista y occidentalista. La América indígena no parece tener más que una posición puramente circunstancial y no definitoria de lo latinoamericano. Se plantea, pues, una paradoja sobre la que el presente ensayo intenta echar luz.

Palabras clave: Leopoldo Zea, identidad, circunstancia, liberación.

Abstract: Leopoldo Zea: identity, circumstance and liberation.

Leopoldo Zea contributed to a deep revision of the concept of identity and its philosophical meaning, working on topics that are on the base of the philosophical thinking itself: is it assumed that he who philosophizes should detach himself from his social and cultural context?; and if that is so, what would be the meaning of truth, especially in relation to culture, politics, social criticism, and history? What is the meaning of "identity" as regards culture, society, and politics, as well as social groups flow and historical movement? What is the relation between Latin American philosophy and critical thinking, and philosophy and critical thinking of other regions?

Nonetheless, right from his early essays, where he relates culture with the reflection about culture made by intellectuals, to the last ones, Zea's thinking appears as elitist and Occidental. The indigenous America seems to be merely circumstantial and non definitive regarding Latin America. This fact poses a paradox over which this essay intends to shed some light.

Key words: Leopoldo Zea, identity, circumstance, liberation.

Desde principios de la década de 1940 cuando publicó *En torno a una filosofía americana*¹ hasta su muerte reciente, Zea trabajó en el desarrollo de una filosofía de la historia *sobre y desde* la realidad latinoamericana. Zea contribuyó a un profundo replantamiento del significado de la identidad y su sentido filosófico. Estuvo al frente de importantes temas pertinentes al sentido del filo-

sofar mismo: ¿Se hace filosofía solo con aquellos universales que se tengan que abstraer del contexto social y cultural del filósofo o filósofa? Si así fuese, ¿serían esos universales algo más que meros marcadores formales y conceptuales para el contenido particular de nociones entrelazadas a sus contextos específicos? Pero si no es así, ¿se puede entonces filosofar en sentido estricto sobre la verdad? ¿Cuál sería entonces el sentido de

1 Originalmente fue este trabajo un conjunto de tres conferencias dictadas por Zea en la Universidad de Michoacán, Morelia, México, en 1942. Un resumen de esas conferencias apareció como un artículo en *Cuadernos Americanos* en 1942.

la verdad, específicamente de esas pretensiones de verdad que tienen que ver con la cultura, la política, la crítica social y la historia? ¿Qué quiere decir “identidad” en la cultura, la sociedad y la política, así como en formaciones sociales en flujo y movimiento histórico? ¿Cuál es la relación de la identidad con la diferencia, la dependencia y la liberación? ¿Cuáles son las conexiones existentes entre el discurso filosófico en Europa, los Estados Unidos y Latinoamérica con el imperialismo, la dependencia política, económica y cultural y la liberación de esa dependencia? ¿Cuál es la relación entre el pensamiento y la filosofía latinoamericanos con el filosofar y el pensamiento crítico de otras regiones del que fue llamado “Tercer mundo”?

Al mismo tiempo, el pensamiento de Zea representó explícitamente desde sus primeros ensayos hasta sus últimos un pensamiento netamente elitista y occidentalista. Como mostraré en este ensayo, la América indígena no tuvo para Zea más que una posición puramente circunstancial y no definitoria de lo latinoamericano. En algunos casos, ni siquiera como circunstancia tuvo el indígena un lugar. El pensamiento de Zea lo marginó, indudablemente una paradoja en el autor de *Discurso desde la marginación y la barbarie*.

Cultura y filosofía

Zea comienza su obra juvenil, *En torno a una filosofía americana*, con una aparente paradoja.

Antes de ahora el hombre americano no había tenido necesidad de una cultura que le fuese propia, cómodamente había vivido a la sombra y de la sombra de la cultura europea. Tan sólo algunos americanos se habían hecho problema de esta falsa situación, de la necesidad de que América tuviese una cultura propia, ya que tenía problemas que sólo el hombre americano podía resolver en la misma forma como los europeos resolvían sus problemas; pero tal manera de pensar fue intrascendente. El americano se sentía seguro al abrigo de una cultura que se le presentaba con el carácter de universal validez.

Nuestro tiempo ha sido el encargado de demostrar al americano su error. Un buen día este hombre se ha encontrado con que la cultura, en la cual había puesto su seguridad, se desmorona destruyéndose a sí misma. (Zea, L., 1945: 16).

Cabe preguntarse cómo es posible tener una cultura que no es la propia. ¿No es acaso la cultura un conjunto en su mayor parte de inconscientes proyecciones en el mundo de la vida de “formas simbólicas” con las cuales construimos y percibimos el mundo del cual estamos conscientes? ¿Cuál sería la cultura de aquellos que no tienen “una cultura que les fuese propia”? Pero una reflexión más profunda nos lleva a darnos cuenta de dos cosas. Primero, Zea nos apunta hacia una noción existencial de la cultura. Segundo, Zea se refiere a la cultura-como-cultivo de clases o grupos intelectualizados, no a la cultura popular que esos mismos intelectuales han incorporado en su vida cotidiana de la cual pueden o no estar plenamente conscientes.

Por una *noción existencial de la cultura* quiero decir que hay diferentes maneras de *vivir* la cultura: la puede uno sentir como propia de una manera espontánea, sin la mediación de reflexión objetivante (de segundo orden) alguna. En el otro extremo, se la puede sentir como imposición, ya sea aceptada felizmente (en la mitología de la dominación) o cargada como una desgracia (en la realidad de la enajenación cultural). Esa mediación, i.e., de aceptación feliz o frustrada adaptación de lo que uno no considera como propio, es parte del significado de *cultura* para Zea. Esta elasticidad en el concepto de cultura le permite a Zea reflexionar agudamente acerca de ese tipo de “cultivamiento” en el cual reflexiones objetivantes de segundo orden son parte integrales de la *existencia*. Tengamos en cuenta que el importe existencialista al significado de *existencia* radica precisamente en este *ser-y-estar-en-el-mundo* que se siente y eventualmente piensa en ese ser-y-estar como una enajenación del mundo. Es ese el sentido de ser arrojado a la intemperie del mundo analizado por Heidegger (*Geworfenheit*) en su análisis de la existencia humana (*Dasein*); el estar allí es también un estar-colocado-afuera, en el mundo, *ek-stanai*, de donde viene nuestra palabra *existencia*. En este sentido se puede constituir

nuestra cultura como una enajenación de lo que uno inmediatamente es². No es uno meramente inmanente al mundo como la roca, sino también trascendente. Es ese el sentido que a la existencia humana le han dado pensadores tan dispares como Simone de Beauvoir (1908-1986) en su *El segundo sexo* y José Ortega y Gasset (1883-1955) en "Historia como sistema". Aquella la define como lo trascendente; éste, como puro quehacer, programa vital que asume lo que uno ha sido pero como lo que no se puede volver a ser.

El existencialismo y la fenomenología profundamente influenciaron el pensamiento de Zea a través de su maestro español y discípulo de Ortega, José Gaos (1900-1969), quien había salido de España al comienzo de la dictadura fascista de Francisco Franco.

Dada la noción existencialista de la cultura, no es difícil ver cómo la reflexión desdobra o separa lo humano entre lo que es y lo que se proyecta ser. De esta manera lo humano no es reductible al ser o al ser-sido, sino que más bien lo trasciende. Además, la fuerza que tiene la reflexión de romper al ser entre un ser-sido y un programa vital es constituyente de lo humano. Esto naturalmente incluye la cultura. El racionalismo superficial de cierta antropología contemporánea, la cual pretende que la cultura sea por definición sólo lo que lo humano produce inconscientemente, es, en parte una manera de monopolizar toda reflexión consciente acerca de la cultura y en parte una forma de lucha contra todo espectro de crítica multiculturalista el cual aterroriza la supremacía y hegemonía de la cultura dominante.

El concepto de cultura expresado por Zea en sus primeros trabajos es de contenido existencial y fenomenológico sin el cual sus trabajos

posteriores (los más hegelianos inclusive) resultarían incomprensibles. Cultura es tanto cimiento telúrico como proyecto trascendente; cultura es pues situación o circunstancia, pero ésta lleva dentro de sí no sólo experiencia sino también articulación. (Valga este principio del mismo Zea como fundamento de la crítica que haré de Zea en la última sección de este artículo.) La cultura es la subjetividad (social e histórica) que se encuentra en la circunstancia y que, por encontrarse en ella, de *hecho* se enajena o separa de esa circunstancia³.

Zea nos dice que los intelectuales americanos se encuentran con que tienen que repensar de nuevo sus circunstancias culturales; pero retoman esta reflexión no como análisis objetivista desde afuera sino *desde la perspectiva de la cultura latinoamericana*. En *En torno a una filosofía americana* Zea sostuvo que "nosotros" vivíamos a la sombra de la filosofía y cultura europeas porque no necesitábamos la nuestra. El *sentido* de lo nuestro y de cultura se limita a sólo sectores pequeños de la sociedad aunque Zea se refiere al continente entero en su reflexión:

Si América no ha hecho una cultura propia es porque no la ha necesitado; si ha vivido como eco y sombra de una cultura ajena, ha sido porque en esta forma resolvía mejor los problemas de su circunstancia, acaso mejor de lo que los hubiera resuelto si en vez de tal cosa hubiese decidido buscar soluciones propias a los problemas que se le planteaban sin atender a las soluciones que otra cultura le ofrecía (Zea, L., ob. cit.: 18).

Se vislumbra en el pasaje que acabo de citar la influencia de Ortega. También se nota una

2 Véase el hermoso y profundo libro de Tununa Mercado (1990), una reflexión de una argentina exiliada en México durante la dictadura sobre su retorno al mundo que dejó. El exilio es un estar "a la intemperie".

3 El "hecho" aquí mencionado es la realidad, la cual se *describe* más que se *explica*. Es decir, tenemos que ver con la "realidad radical" ortegueana que el humano reflexivo descubre y no con el efecto o la causa de un proceso causal. A este último, Ortega lo llama, en *El hombre y la gente*, mera interpretación y por tanto es realidad derivada y no radical. Zea está bajo la influencia de Zea citando escribe *En torno a la filosofía americana*. Pero su giro hegeliano en por ejemplo *La filosofía de la historia americana* rechaza de principio la universalidad concreta que simplemente asume la particularidad. La razón de esto radica en la circunstancialidad de todo universal en la obra de Zea. Si queremos ver algo similar en el pensamiento filosófico latinoamericano, sólo tenemos que dirigirnos a Dussel quien rechazó el universalismo de Hegel pero esta vez bajo la influencia de Lévinas: el otro se devanece en el *aufhebung* hegeliano.

ambigüedad de perspectiva con respecto al origen y razón de ser de la filosofía americana. La filosofía latinoamericana surge, dice Zea, de la necesidad de filosofar sobre los problemas de nuestra circunstancia. ¿Cómo surge esta necesidad? En este ensayo Zea menciona dos factores que no me parecen convincentes: hemos alcanzado madurez y Europa sufre de una crisis cultural. Con respecto al primero, Zea no nos dice por qué hemos logrado dicha madurez en este ahora, no antes; tampoco nos dice cómo la logramos. La clave está en el segundo factor: la crisis europea nos incita a pensar porque los latinoamericanos somos occidentales.

Debemos enfatizar que este primer Zea asocia el significado de la cultura con las reflexiones de los *intelectuales* acerca de la cultura. El “hombre americano” es el hombre intelectual latinoamericano. Además, como pudimos leer en la cita, se refiere Zea al hombre intelectual europeizado, para el cual estar europeizado no es algo problemático y si lo fuese lo es sólo después de que la cultura europea que *él* ha asumido ha entrado en crisis. Las más obvias puntas salientes de esa crisis son fascismo y nazismo y, por tanto, la ideología deshumanizante y totalitaria que hizo temblar la confianza en el progreso que las capas medias, incluyendo los intelectuales, habían tenido en las culturas e instituciones occidentales. Creo que esta perspectiva define en gran parte la concepción de la cultura en Zea y que nunca fue capaz de liberarse de un intelectualismo eurocéntrico. Pero esto hubiera sido posible sólo desde un pensamiento desde “el sur” más consecuente, como aquel del escritor martinico Aimé Césaire para quien la crisis de occidente (su “hitlerismo”) es un resultado de su envenenamiento interior por la deshumanización del Otro no-europeo y no-blanco (Cesaire, A., 1955). Muchos sienten “shock” ante esta referencia tan negativa sobre la *historia* de la cultura occidental; pero la indiferencia a las culturas amerindias, posiciones que las consideran como irrelevantes a la vida contemporánea de nuestro continente, no les parecen impertinentes en lo más mínimo. Esa indiferencia es una indiferencia racista y a ella es que Césaire se refiere.

Zea consideró a las culturas amerindias “precolombinas” como irrelevantes. No obstante, creo que es posible utilizar la concepción de

la cultura que Zea desarrolla sin el intelectualismo y elitismo que caracterizó su propia versión de ella.

Zea ve la crisis de la cultura europea como una crisis que deja al intelectual americano sólo con “su” circunstancia. Los intelectuales latinoamericanos se sienten por tanto obligados a hacerse responsables de su propia cultura... Pero ¿cuál?

Por un lado se puede hacer una crítica efectiva del intelectualismo y elitismo presente en Zea y toda una generación de intelectuales que basaron su pensamiento en la reflexión sobre la identidad nacional de México y Latinoamérica. Tal es la crítica que hace Roger Bartra en su *La jaula de la melancolía* que analiza el desarrollo de la ideología de “lo mexicano” y “el mexicano.” De acuerdo a Bartra fueron estas construcciones burguesas del pobre para justificar su situación de pobreza: desde el héroe agachado, el proletario resentido hasta el ser en expectativa, el que pervive generación tras generación en su circunstancialidad, nunca llegando al futuro esperado (como el ajolote que se reproduce sin dejar su patria acuática) son todas representaciones estereotipadas del marginado que inscriben al marginado, ya sea existencial u ontológicamente, en su marginación. Bartra llama a esto el canon del axolote (Bartra, R., 1996: 194ss.). En este canon la dualidad entre la posibilidad de transformación o metamorfosis y la melancolía de no poder trascender sino quedarse amarrado a una inmanencia particular y concreta, es lo que constituye para Bartra el mito de lo mexicano. Bartra nos dice cómo su estudio se inspira en la crítica de la subjetividad que aprisiona de Terry Eagleton (Ibid.: 16). Indirectamente, sería entonces influido por la teoría de la formación de subjetividades oprimidas desarrollada por Foucault. Bartra considera que Zea le da un giro positivo a este mito:

La ética nacionalista, inspirada en la creencia de que el mexicano es un ser acostumbrado a una existencia incidental, ve en ello un factor positivo: “A fuerza de jugarse el todo por el todo –dice Leopoldo Zea–, a fuerza de afirmar lo circunstancial y limitado, a fuerza de una permanente afirmación de lo considerado como accidental, el espíritu mestizo ha dado lugar

a un nuevo sentimiento de seguridad, superioridad y eficacia". Se cree que a fuerza de un terco juego de ensayos y errores, en el que a los jugadores no les importa el inseguro mañana, la nación va acumulando un alto espíritu de empresa, no se sabe por qué misterioso azar" (Ibid.: 138, cita de Zea, 1953: 77).

Pero Bartra puede moverse con fluidez del mito del proletario resentido moderno a la posición que afirma la incidentalidad y circunstancialidad de la existencia no sólo porque Zea está usando tales categorías para analizar el mestizaje, sino también –valga contestar un *ad hominem* con otro– el postmodernismo que ve en todo nacionalismo, en toda subjetividad, en toda identidad una inscripción interiorizada (o mejor aun, desde la interiorización) de la representación moderna (una creación moderna de lo humano en la obra de Foucault) y un obstáculo a las posibilidades libertarias de la condición postmoderna. Es por eso que Bartra ve las posibilidades de liberación en los nuevos mexicanos a quienes,

No les entusiasma una modernidad eficiente ni quieren restaurar la promesa de un futuro industrial proletario. Tampoco creen en un retorno a la Edad de Oro, al primitivismo larvario. Han sido arrojados del paraíso originario, y también han sido expulsados del futuro. Han perdido su identidad, pero no lo deploran: su nuevo mundo es una manzana de discordancias y contradicciones. Sin haber sido modernos, ahora son desmodernos; ya no se parecen al axolote, son otros, son diferentes (Ibid.: 199).

¿Es posible separar la reflexión fenomenológica existencial que toma Zea del elitismo burgués que crea el mito de el/lo mexicano criticado por Bartra? Si todo proceso de subjetivación fuese oprimente, si todo nacionalismo fuese expansionista y excluyente del otro, de quien es diferente, en la terminología de Bartra, entonces sería lógicamente imposible ver posibilidades de liberación en la filosofía de Zea aun cuando ésta se construye como una afirmación de identidad anticolonialista.

Tenemos tres alternativas. Un nacionalismo que afirma lo latinoamericano al mismo tiempo que se muestra indiferente al colonialismo interno; un nacionalismo que se busca definir desde los grupos explotados, marginados y oprimidos dentro del continente mismo; un postmodernismo que rechaza todo concepto de identidad y considera al nacionalismo antiimperialista como la fruta envenenada de la modernidad. Esta última posición la han articulado Michael Hardt y Antonio Negri como "el regalo envenenado" que ha sido el estado (que unifica/excluye la nación, la cual a su vez unifica y excluye al pueblo, el cual a su vez organiza y reprime a la multitud (Negri, A. y Hardt, M., 2000: 134). Zea ha expresado las dos primeras posiciones. Es dentro de esa ambigüedad que debemos ubicar el pensamiento de Zea. La tercera posición reduce todo a un matiz gris y no nos deja hacer distinciones.

Cuando Zea nos dice que los *pueblos* tienen que resolver el porqué, el cómo y el para qué de su existencia, de sus problemas, y así organizar sus propios proyectos, nos dice también que es esta circunstancialidad que hace a todos los pueblos iguales (Zea, L., 1988: 88-9).

En este sentido es como buscamos cambiar la relación de *dependencia* de que tomamos conciencia por una relación de *solidaridad*, de pares entre pares, de iguales entre iguales. Nos abrimos al mundo, pero sin dejar de ser parte concreta de este mundo. Así, nuestro nacionalismo cultural, lejos de desaparecer, se acrecienta asimilando las expresiones de otras culturas a la vez que enriquecemos éstas, en un acto de reciprocidad, con nuestras propias expresiones (Zea, L., 1974: 34).

¿No puede este concepto de pueblo ser interpretado no sólo *hacia afuera* en tanto es representado por el estado-nación sino también *hacia dentro* por medio de un pluralismo radical y solidario que definen y construyen los excluidos?

El yo circunstancial y el yo eurocéntrico

Habíamos visto en la sección anterior cómo para Zea, si examinásemos nuestra circunstancia,

descubriríamos que somos culturalmente dependientes de Europa, una cultura que imitamos y de la cual nos sentimos enajenados. No obstante, Zea no infiere de esto que debemos descartar el occidentalismo. Todo lo contrario, la cultura occidental es parte integral del ser latinoamericano, de nuestra *americanidad*.

Muchos piensan que es este el momento para librarnos de la “corrompida cultura occidental” y de hacer una cultura que nos sea propia. Ahora bien, cabe preguntarnos si es posible romper así, sin más, con una cultura a la cual hemos estado ligados durante varios siglos. ... Habrá que preguntarnos si la cultura europea es respecto a América una cultura superpuesta, superpuesta como lo es respecto a la cultura oriental. O bien, preguntarnos si no será esta nuestra relación con la cultura europea del tipo de la relación que tiene el hijo con el padre, con lo cual esta que nos parece una cultura ajena, nos sería tan propia como lo es la sangre que el hijo ha recibido de sus padres (Zea, L., 1945: 41).

Zea es explícito en su posición de que la americanidad del latinoamericano encuentra más resonancia con el Occidente que con lo que para él son culturas precolombinas: “La verdad es que este tipo de concepciones nos son tan ajenas como las asiáticas... Para nosotros, americanos, la cultura precolombina carece del sentido vital que tenía para el indígena” (Ibid.: 43-44).

Es aquí donde se encuentra el nudo de nuestro problema por lo que se refiere a nuestras relaciones con la cultura europea. Nuestra manera de pensar, nuestras creencias, nuestra concepción del mundo, son hijas de la cultura occidental. Sin embargo, a pesar de que son “nuestras”, las sentimos ajenas, demasiado grandes para nosotros. Creemos en ellas, las consideramos eficaces para resolver nuestros problemas; pero no podemos adaptarnos a ellas. ¿Por qué? (Ibid.: 45).

Zea además considera que nuestro problema radica en una doble enajenación: nos sentimos

inferiores a Europa, el origen de nuestra ideología, pero mal adaptados a nuestra circunstancia americana de la cual nos sentimos superiores. Pero nosotros tratamos de “someter la realidad [americana] a las ideas [europeas]” (Ibid.). Nuestra enfermedad, dice Zea, es el *criollismo*: una mala adaptación a nuestra circunstancia a la cual el criollo se siente superior, mientras que se siente inferior a Europa (Ibid.: 46).

Zea dice que América “como conjunto de sentidos, es producto, fruto, de la cultura occidental. Es obra suya, una de sus creaciones. América, la América que conocemos, no tiene sentido sin Europa. En América arraiga y vive la cultura de occidente, en ella se continúa. Pero se *continúa*, y continuar no es repetir” (Ibid.).

No cabe duda que este sentimiento es expresado por muchos latinoamericanos hoy en día. Pero éste no es el pensamiento de un indígena maya ya sea en una región urbana como Xelajú (Quetzaltenango) o rural en las tierras altas del Quiché en Guatemala, o de un nahua en el estado de Guerrero en México. El hecho obvio de que América es en gran parte producto de la conquista y la colonia y de un mestizaje – forzado en muchos casos –, no quiere decir que es el eurocéntrico quien decide de qué lado viene el mestizaje, hasta dónde va o quién lo define. El mestizaje es producto y proceso conflictivo y contestatario. Además, la historia de América viene desde antes de la conquista. ¿Por qué se supone que nuestra historia pre-conquista es europea? ¿Por qué no también indígena y africana? La música, la religión, el sentido de la vida reflejan ese mestizaje desde el fondo del alma de los oprimidos. No solo el archivo colonial en su sentido positivo nos pertenece (y este incluye también el mestizaje cultural definido desde abajo y no desde la intelectualidad occidentalista). También nos pertenece lo que ese archivo ha tratado de aniquilar y borrar. Lo ausente en ese archivo no es un ausente absoluto, no es metafísica. Es también nuestra experiencia, parte de nuestra vida como americanos. Los derrotados por la conquista, aquellos esclavizados por la colonia, no son los absolutamente derrotados. Están con nosotros desde Aztlán en el Norte hasta el Mapuche en Sur.

Leopoldo Zea fue uno de los primeros filósofos latinoamericanos en analizar sistemática y extensivamente esa actitud intelectual de

negación enajenada de la realidad “interna” como una tentativa de negar el ser en sí en nombre de la conciencia para otro. Al fin y al cabo, los latinoamericanos éramos, de acuerdo a Alberdi, “europeos nacidos en América” (Alberdi, J.: 103). Este proyecto de occidentalización, en vez de sobrepasar el pasado colonial y las circunstancias nacidas de él, estaba destinado a recrearlo de otras maneras como una forma de dependencia en la supuesta filosofía universal, pero en realidad en un pensamiento eurocéntrico.

Zea ha propuesto lo que él llamó un proyecto asuntivo: es decir, una asimilación del pasado y nuestra circunstancia americana como nuestra, en vez de continuar tratando de cortar tajante y formalmente con ellos. Retomemos el concepto del “yo” que Zea aprendió de Gaos y Ortega. El “yo” ideal (el segundo “yo” de la definición orteguiana, “yo soy yo y mi circunstancia” [Ortega y Gasset, J.: 62ss.]) se separa del “yo” circunstancial –un “yo” que no aparece como “yo”, sino más bien como el del sujeto– “mi circunstancia”. Como veremos más adelante hay un “yo” escondido en esa circunstancia, que no es sólo el primero, sino un “yo” altero – el zapatista, el chavista, por ejemplo. Bajo esas condiciones, argumenta Zea, la definición de Mayz Vallenilla del latinoamericano como una “entidad en expectativa” (Mayz Vallenilla, 1959; citado en Marquín Argote, G.: 77-83) se mantiene en vigor: el latinoamericano es incapaz de asimilar el pasado en cuanto está proyectado hacia el futuro, es verdad, pero sólo como un ser en expectativa –esperando el desarrollo del futuro pero incapaz de hacerlo propio (Zea, L., *El pensamiento latinoamericano*: 22-23)⁴.

Pero no está claro quién es el “yo” (o el “nosotros” intersubjetivo, ya que Zea está haciendo referencia a la idea de una identidad cultural auténtica) en este proyecto para reclamar nuestra identidad. El latinoamericanismo de Zea, su crítica a la interferencia foránea en los asuntos latinoamericanos, particularmente por los Estados Unidos, es loable. Fue en el siglo XX una de las afirmaciones más influyentes sobre nuestra identidad que recuperaba elementos importantes de nuestra historia intelectual. Pero topa con su límite cuando los retos a la identidad latino-

americana vienen desde Latinoamérica, específicamente de esos sectores que no forman parte de la historia visible del estado-nación.

Zea ha mostrado poca paciencia por una “tolerancia” que simplemente aguante, soporte, así como “uno tolera ... una medicina o un tratamiento”. En vez, él ha reclamado por el derecho a ser diferente. “Más que tolerante”, dice Zea, “uno tiene que aceptar como propia la diversidad de otros, de la misma manera que otros aceptan la diferencia propia” (Zea, L., 1996: 48 y 54). Es decir, propone la solidaridad a cambio de la tolerancia. Pero la solidaridad también tiene sus límites si no se sustancializa. Así, su aceptación de la diferencia llegó a su límite cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional interrumpió en 1994 la celebración neoliberal de la entrada de México al primer mundo con el Tratado de Libre Comercio, desafió la en ese entonces sabiduría convencional sobre los beneficios para todos del sistema capitalista, la privatización y las barreras comerciales al libre flujo del gran capital y demandó la redistribución de la tierra y autonomía política para el indígena.

En última instancia, la cuestión de la identidad cultural en Zea es un asunto político. Es *posible* que el campo pragmático de la circunstancia entre en contradicción consigo misma cuando el “yo” ideado por la realidad radical sea *importado* a las circunstancias encontradas por esa realidad radical. Así que nos encontramos con ese fenómeno peculiar de un ser humano quien se encuentra tan enajenado de su vida que las circunstancias, es decir, las “facilidades” o “dificultades” para existir que son *sus* circunstancias aparecen como terreno extraño. Zea nos ha descrito algo así cuando refiriéndose al latinoamericano nos dice que éste piensa que las ideas o creencias importadas de Europa son el fundamento de su ser. Sería entonces una existencia etérea. Reconocer que sus circunstancias americanas le pertenecen es el objetivo del proyecto asuntivo de Zea. Pero este proyecto no es algo impuesto, ya que la mera adaptación de las ideas importadas a la circunstancia crea algo nuevo el latinoamericano. Nótese no obstante el singular latinoamericano creado. Es el yo europeo y la

4 Ver mi análisis acerca de la apropiación que Zea hace de la concepción de Ortega y Gasset sobre el “yo” como “yo y mi circunstancia” (En: Sáenz, M., 1999: 72-106).

circunstancia americana. El mestizaje proviene en su experiencia de América pero en su articulación de Europa, del Occidente. El mestizaje es un occidentalismo solapado. Es por eso que Zea responde con un no rotundo a la idea de un México indígena, es decir de un mestizaje con un yo indígena y una circunstancia amerindia (occidental e indígena). Mas, ¿por qué no?

Hay un giro hegeliano en Zea. La identidad abstracta occidental del americano se concretiza al pasar por la particularidad de su circunstancia americana. La razón dialógica que Zea propone afirma la particularidad del latinoamericano vis-à-vis con el europeo (Zea, L., 1990: 15ss.) pero afirma la consecuente universalidad concreta del latinoamericano en confrontación con las fuerzas centrífugas del marginado en Latinoamérica.

Con respecto al primer punto cabe decir que Zea rechaza universalidades abstractas sin rechazar el principio filosófico que nos lleva hacia la universalidad. Temas filosóficos como Dios, el ser, el conocimiento, el espacio, el tiempo, la vida y la muerte son universales y en sí mismos perspectuales. Por un lado, son estos temas nuestros como “prolongación de la cultura occidental” (Zea, L., 1945: 62). Pero esta continuación del Occidente es también un perspectivismo radicalizable. El deseo es la universalidad; el deseo también tiene un aquí y ahora que lo define y no sólo como continuación del Occidente:

La filosofía es a pesar de los filósofos una filosofía circunstancial. ... La filosofía no se justifica por lo local de sus resultados, sino por la amplitud de sus anhelos. Así, una filosofía americana no se justificará como tal por lo americano, sino por la amplitud del intento de sus soluciones. 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 dado a pesar nuestro (Ibid: 33).

Es aquí donde veo una promesa liberacionista en el pensamiento de Zea.

... la doble experiencia latinoamericana, la originada en los proyectos de la expansión eurooccidental y la de sus propios proyectos, dará origen al planteamiento de un nuevo proyecto, el proyecto asuntivo. El proyecto que se propondrá recuperar la realidad propia de esta América, asimilándola y asumiéndola. Porque será a partir de ésta su absorción y asunción que se pueda plantear la posibilidad de cambiar la realidad dependiente por otra libre en que se esquiven los errores del pasado. Tanto los errores propios del conservadurismo, empeñado tan sólo en mantener el pasado; como los errores del proyecto civilizador, queriendo ignorar este pasado. Los errores de hombres, preocupados tan sólo por ocupar el vacío de poder dejado por la Colonia, como el de los hombres empeñados en crear otras formas de poder y dominación. Ambos proyectos dependientes, uno del pasado, el otro del modelo por el que se enajena el futuro. Ahora bien, hacer suya esta doble experiencia, así como la experiencia del proyecto liberador, junto con la larga experiencia del largo coloniaje ibero, será lo propio del proyecto asuntivo. Expresión de este mismo proyecto, lo es también la preocupación que, con otros más, anima a este trabajo (Zea, L., 1978: 37-38).

Zea, quien había propuesto un mestizaje de culturas, de pasado y presente, y abogado incansablemente por una identidad cultural independiente, no pudo ni tolerar ni solidarizarse con este otro mestizaje construido y *dirigido* desde abajo. Lo vio, primero, como una manipulación “paternalista” y “racista” por una izquierda política desilusionada que no quería que México se uniese a las filas de una modernidad incluyente representada por el TLC, el neoliberalismo y, en su economía pero no en su política, el “liberalismo social” del entonces gobierno de Carlos Salinas y su llamado Programa Nacional de Solidaridad. Es notable que Zea en una conferencia que él dio en la Argentina durante el supuesto salto de ese país al “primer mundo” cuando era presidente Menem, repiensa la vieja relación que él había establecido entre igualdad y libertad como una entre solidaridad

y libertad (Zea, L., "El fantasma de los marginados": 30-31).

Segundo, los zapatistas eran para Zea "un extraño ejército de enmascarados poderosamente armados, seguidos de un grupo grande de gente con sus caras descubiertas pero, por supuesto, mal armados. ¿Estaban obligados a ser mártires por la causa?" (Zea, L., "Chiapas, Yunque de México para Latinoamérica": 105), se pregunta Zea. Llega hasta el punto de sugerir que los zapatistas estaban en alianza con intereses imperialistas anti-TLC en los Estados Unidos de la misma calaña que esos que apoyaron al pirata estadounidense William Walker en el siglo XIX (Ibid.: 108).

Pero, tercero, de acuerdo a Zea, el resentimiento y deseo de revancha de los zapatistas y quienes los apoyan son ciegos al hecho de que el racismo estructural contra el indígena ha, de acuerdo a Zea, desaparecido:

La mestización, que insisto no es simplemente racial, ha disuelto la lucha del indio contra el blanco.

En México el proletariado así como el burgués o el patrón son pura y simplemente mexicanos; el primero ha dejado de ser indígena y el segundo de ser criollo. Con el fin de la fase armada de la Revolución Mexicana, las instituciones que fueron esenciales para la transformación de México han sido animadas por mexicanos. El observador extranjero, y un extranjero tendrá que ser, será capaz de ver solo diferencias raciales, pero éstas no corresponden a diferencias sociales, políticas o económicas. Es simplemente una cuestión de las diferencias propias a cualquier nación donde hay pobres y ricos, proletarios y patronos, dominadores y dominados" (Ibid.: 99).

Aunque es verdad que hay una clase dominante en México, me parece un error rechazar esos análisis o movimientos sociales que toman en serio la existencia del racismo en países latinoamericanos como México, como si ellos fueran el producto de observadores foráneos. Solo unos pocos años antes del levantamiento zapa-

tista, organizaciones indígenas como el Comité de la Libertad Indígena, el Xi'Nich (que quiere decir "hormiga" en Maya Ch'ol) y conocido en español como la Coordinadora de Organizaciones Sociales Indígenas del Norte de Chiapas, o el Comité de Defensa de la Libertad en Amatlán, Chiapas, eran organizaciones en el sur de México que protestaban por la libertad de presos políticos y por el respeto de los derechos humanos del indígena mexicano con marchas y plantones, y se organizaban en la lucha por autonomía política indígena⁵.

La rebelión zapatista era en un aspecto la culminación de este proceso de lucha contra la explotación de clase y el racismo estructural que aquejaban y aquejan a México, estos dos últimos quizás tan por debajo de la pantalla de radar de la intelectualidad de la Revolución Mexicana institucionalizada como el sexismo lo ha sido para las izquierdas ortodoxas. El EZLN representaba un nuevo estadio en la lucha. Como dijo uno de los representantes de Xi'Nich, "En ese año de 1994 una pequeña luz empezó a nacer para el indígena que pensaba que él no tenía derechos"⁶.

Los zapatistas representaban filosóficamente un reto a la subjetividad mexicana que manejaba la maquinaria de identidad cultural que había sido construida en oposición a la enajenación del intelectual de su ser latinoamericano (Bartra, R., *La Jaula de la melancolía*: 20ss.). Políticamente, era un reto al estado-nación que había de organizar el proyecto mexicano pero que, de hecho, amenazaba destruir los viejos retazos del tejido de bienestar social cosido en ese compromiso histórico entre varias clases sociales (bajo el liderazgo de la burguesía) que fue la Revolución Mexicana de 1910-1917; y por tanto, económicamente, retaba los intereses del gran capital.

Si usáramos el término tolerancia en uno de sus sentidos "técnicos" (además del sentido ideológico de una "comunidad de comunicación formal", usando así los términos del debate Dussel-Apel, abierta a todos una vez que sus diferencias reales han sido abstraídas), podríamos quizás decir que los zapatistas representaban

5 Ver los testimonios reunidos por Jesús Roldán en su *Amatlán y Xi'Nich. La lucha no violenta continúa por la paz con justicia* (México: SERPAJ, 1996).

6 Testimonio de Francisco González Gutiérrez, en Roldán, *Amatlán y Xi'Nich*, 90.

una desviación inaceptable de la tolerancia permitida por el sistema de producción ideológica.

La enajenación de sus circunstancias americanas que Zea notó en los intelectuales del siglo XIX, de tal manera que el sujeto se encontraba dirimido entre un "yo" ideal y el "yo" circunstancial, surge de nuevo pero en un sentido más radical. Porque el "yo" que habla no es, en y para sí, el "yo" circunstancial, es decir, el horizonte pragmático *mío*. Es un "yo" circunstancial sólo para el "yo" ideal, eurocéntrico. Esto introduce un elemento de tensión, una lucha por el reconocimiento no prevista por Hegel, para quien fue una lucha entre iguales la que llevó a la desigualdad (la dialéctica de amo y esclavo). En vez de eso, nos encontramos con una lucha por el reconocimiento entre desiguales, una lucha asimétrica en la cual o se preserva el *status quo* o se le transforma incluyendo la diferencia suprimida, en este caso en el diálogo nacional, de acuerdo a los términos definidos por esa diferencia (por ejemplo, en nuestro caso, satisfaciendo las demandas radicales de los grupos indígenas por autonomía) y alcanzando igualdad material (no simplemente la igualdad formal del mercado y del día de las elecciones). Pero así como el "diálogo nacional" no puede aceptar al oprimido como interlocutor en condición de igual a igual, hay también poca tolerancia por parte de la máquina capitalista por la igualdad material, ya que eso requeriría un fin a las privatizaciones y una reconstrucción del estado para garantizar educación, salud y vida digna para todos.

Vemos pues cómo *ideológicamente* el pensamiento de Zea cambió poco desde ese primer escrito hasta esos análisis postreros que hizo a fines del siglo XX reunidos en la colección de ensayos *Fin de siglo XX. ¿Centuria perdida?*

La contradicción, o quizás yuxtaposición, de un mestizaje desde arriba, elitista y occidentalista con un análisis orteguano radicalizado de la cultura es característico de la obra entera de Zea, incluso si se leen cuidadosamente los textos de su periodo neohegeliano.

Si observamos lo que la ideología dominante nos enseña a tolerar desde la conquista de América por naciones europeas hasta la presente conquista del mundo por los Estados Unidos, notamos una yuxtaposición de relaciones contradictorias de inclusión y exclusión, libertad y

opresión, desarrollo y dependencia. Aprendemos entonces a vivir en el intersticio abierto por un orden opresor en nombre de una libertad ideal en la cual al oprimido no se le acepta como igual en su "humanidad concreta" como tildaría Zea la característica fundamental de los hombres y mujeres en su circunstancial realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, Roger, (1996), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Editorial Grijalbo.
- Cesaire, Aimé, (1955), *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine.
- Marquínez Argote, Germán, ed. (1983), *¿Qué es eso de ... filosofía latinoamericana?*, Santafé de Bogotá, Editorial el Buho, 2a. edición.
- Mercado, Tununa, (1990), *En estado de memoria*, Buenos Aires, Ada Korn Editora.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael, (2000), *Empire*, Harvard, Cambridge, Massachusetts.
- Ortega y Gasset, José, (1963), *Man and People*, William R. Trask, trad., New York, The Norton Library.
- Roldán, Jesús, (1996), *Amatán y Xi'Nich. La lucha no violenta continúa por la paz con justicia*, México. SERPAJ.
- Sáenz, Mario, (1999), *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Phenomenology of, E.E.U.U.*, Lexington Books, Lanham.
- Zea, Leopoldo, (1996), *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?* México, Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo, (1990), *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. edición.
- Zea, Leopoldo, (1988), *¿Por qué América Latina?* México, UNAM.
- Zea, Leopoldo, (1978), *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo, (1974), *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Editorial Joaquín Mortiz.
- Zea, Leopoldo, (1953), *El occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa y Obregón.
- Zea, Leopoldo, (1945), *En torno a una filosofía Americana*, El Colegio de México, México, Colección *Jornadas* 52.
- Zea, Leopoldo, (s/f), *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel.