

Liliana Giorgis

Leopoldo Zea. Propuestas para la construcción de un futuro igualmente deseable para todos

Leopoldo Zea. Proposals for an equally desirable future for all

Resumen: Leopoldo Zea. Propuestas para la construcción de un futuro igualmente deseable para todos.

El pensamiento de Leopoldo Zea comienza a tomar cuerpo a partir de la década de 1940 y forma parte de un legado representativo para la filosofía latinoamericana y, más específicamente, para la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Las reflexiones que volcó en sus libros, y que expuso en foros de discusión que recorrieron el mundo, estuvieron siempre empeñadas en desentrañar el sentido de nuestra historia, con el fin de esclarecer y organizar los saberes y las prácticas de nuestra vida espiritual. Ello, sin perder de vista la necesidad de buscar todos aquellos modos que permitan articular nuestra cultura y nuestra historia con la cultura y la historia universales. Además, su vasta obra contiene importantes aportes que nutren el legado de una tradición siempre orientada a reforzar la afirmación de los ideales de libertad, la autonomía de los pueblos, la integración y, fundamentalmente, la perspectiva de “imaginar sociedades del futuro igualmente deseables para unos y para otros”, tal como lo enuncia Don Leopoldo.

Palabras clave: Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas latinoamericanas, cultura, historia.

Abstract: Leopoldo Zea. Proposals for an equally desirable future for all.

L. Zea's thinking begun to take shape during the 1940s; they are part of a representative legacy to Latin American philosophy and, more specifically, to the history of Latin American ideas. The reflections in his books, also presented at discussion forums all over the world, always tried to disclose the meaning of our history in order to enlighten and to organize the knowledge and the practices of our spiritual life, this being so without neglecting our concern about the way our history and culture articulate with the universal history and culture. Moreover, his work nourishes a tradition always aimed at strengthening the ideals of freedom, people's autonomy, and integration, and especially the capacity to “imagine future societies just as desirable for all”, as don Leopoldo would say.

Key words: Latin American philosophy, history of Latin American ideas, culture, history.

Habrá que ir más allá de la supuesta marginación y la barbarie, de forma tal que el hombre concreto, en cualquier lugar en que se encuentre éste y su no menos peculiar expresión, sean vistos no como expresión de la supuesta superioridad de unos hombres en relación con la inferioridad de otros, sino como simples expresiones concretas de lo humano.

Leopoldo Zea (1988: 282).

El pensamiento de Leopoldo Zea comienza a tomar cuerpo a partir de la década de 1940 y forma parte de un legado representativo para la filosofía latinoamericana y, más específicamente, para la historia de las ideas latinoamericanas. Las reflexiones que volcó en sus libros, y que expuso en foros de discusión que recorrieron el mundo, estuvieron siempre empeñadas en desentrañar el

sentido de nuestra historia, con el fin de esclarecer y organizar los saberes y las prácticas de nuestra vida espiritual. Ello, sin perder de vista la necesidad de buscar todos aquellos modos que permitan articular nuestra cultura y nuestra historia con la cultura y la historia universales.

“En 1947, la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, a solicitud del Dr. Silvio Zavala, presidente de la

misma, creó el Comité la Historia de las Ideas en América, encargándome de su presidencia – dice Zea–. La actividad central de este Comité sería la preparación y publicación de la historia de las ideas de cada una de las naciones que forman esta América” (Zea, L., 1978: 9-11). En 1956, con el apoyo de un convenio con la editorial del Fondo de Cultura Económica, aparecen las primeras publicaciones de la etapa inicial de este proyecto. Luego, a partir de 1973 y también bajo la presidencia de Leopoldo Zea, comenzará una nueva etapa de esta tarea que agrega otros 8 libros a los 10 volúmenes publicados en la primera etapa. En el marco de este proyecto editorial, Zea aporta dos de sus libros: *El pensamiento latinoamericano* (1965) y *Filosofía de la historia americana* (1978). El acopio de estas obras es reconocido por José Gaos por el importante aporte que esta historia de las ideas proporcionó para dar sentido a la derivación de una nueva filosofía que podría ser considerada como propia de esta América (Cfr. Ibid: 10).

Dentro de este horizonte, las investigaciones de Leopoldo Zea siempre apuntaron a establecer un puente entre la historia de las ideas y la filosofía de la historia. Ello, teniendo principalmente en cuenta la íntima relación que existe entre las ideas y los hechos. En líneas generales, las reflexiones generadas dentro del campo de la historia de las ideas latinoamericanas apuntan a considerar el lazo que existe entre las ideas enraizadas en los distintos modos culturales de ser y en los problemas relacionados con el contexto social desde donde esas ideas emergen. Así, la historia de las ideas se constituye como algo más que pura doxografía o que un estudio de las ideas aisladas de la realidad; tampoco se trata de la referencia a un sector de ciertas ideas como, por ejemplo, las ideas políticas, literarias, científicas o filosóficas, ni apunta a una tarea filológico-literaria de las ideas. De lo que se trata es de conocer y comprender la marcha que han seguido nuestros pueblos en el desarrollo de su historia y, sobre todo, de respetar la experiencia y el acaecer de los acontecimientos que atraviesan estos desarrollos. Asimismo, esta tarea involucra el esfuerzo por desentrañar todas aquellas acciones, individuales o colectivas, internas o externas, que impactan sobre las fuerzas que pugnan en pos de la consecución del desarrollo, ya sea para potenciarlo o bien para obstaculizarlo.

La labor filosófica de Zea, más que tener el propósito de ser un cuerpo dogmático de conceptos, se presenta como el resultado de una “actitud filosófica” que hincó sus objetivos en la búsqueda de las raíces de una problemática concreta, circunscripta a un tiempo y a un espacio históricos determinados. Se trata de una actitud asociada con la idea del filósofo comprometido con su realidad y que se inserta, desde la vivencia de una específica situación cultural, socio-política y económica, en el horizonte de la cultura universal del mundo. Esta tarea también se articula con la búsqueda de problemas y soluciones que despejen las posibilidades de emancipación de nuestros pueblos. Así, el maestro mexicano afirma que “en nuestra filosofía no han cabido disquisiciones sobre Dios, el Alma, la Muerte, el Mundo o el Ser, sino sobre el orden social y político. En este sentido, la filosofía funciona como ideología, ya que da razones, no del ser o de los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino del orden político y social...” (Zea, L., 1975: 39).

Desde esta perspectiva el maestro mexicano siempre tuvo como meta la posibilidad de construir un saber que, además de comprender críticamente el complejo mundo de la convivencia entre los seres humanos y de las comunidades a las que pertenecen, permita examinar las verdaderas razones por las cuales los pueblos entran en pugna y laceran las posibilidades de mantener en armonía sus relaciones mutuas. De todas las razones que pueden señalarse como nudos de esta conflictividad, Zea enfatiza la hostilidad que generan las relaciones asimétricas; especialmente aquellas que se caracterizan por la tensa polaridad dada entre dominados y dominadores, entre los países centrales y los países marginados y, en general, entre las diversas fuerzas emancipatorias de quienes irrumpen toda vez que cualesquiera de las formas de las políticas imperiales pretendan imponer su hegemonía para someter a todo pueblo o grupo humano que le sirva de medio para la acumulación de su poder material o simbólico.

Unas sociedades se inconforman por lo que están perdiendo, otras por alcanzar lo que siempre les ha sido negado. El problema está, precisamente, en tratar de conciliar tan encontrados intereses; en la

búsqueda de una solución en la que los hombres puedan continuar desarrollándose sin que tal desarrollo tenga que ser pagado por otros. Conciliación difícil de realizar y aún de imaginar, pero es, precisamente, de esta dificultad que habrá de partirse para imaginar sociedades del futuro igualmente deseables para unos y para otros (Zea, L., 1981: 198).

El análisis de la conflictividad que atraviesa esta problemática de las relaciones asimétricas constituye uno de los ejes nodales de gran parte de los aportes de la obra de Zea. En esta línea, su pensamiento se destaca por el énfasis que pone en la necesidad de fortalecer tanto la defensa de la autonomía de los pueblos de la América Latina y el Caribe como todos los proyectos que breguen por fomentar la integración de los mismos. De modo tal podemos afirmar que sus reflexiones sobre esta problemática forman parte de un legado principalmente signado por la necesidad de fortalecer un diálogo pluralista entre los pueblos. Se trata de un diálogo orientado a debilitar cualquier finalidad promovida por los intereses imperialistas que, de suyo, conllevan, explícita o implícitamente, el propósito de negar una importante lista de derechos a muchas comunidades que son desvalorizadas por no reproducir los valores de la *civilización occidental*. Es decir, todas aquellas comunidades que por no pertenecer a ese mundo *civilizado* son estereotipadas según los signos de la *barbarie* y, por eso, consideradas como menos humanas y más retrasadas.

En línea con la comprensión crítica de esta problemática, avizora que resulta de gran relevancia comprender y aceptar que:

A partir del ineludible reconocimiento que el hombre haga del hombre, podrá ser respetado en lo que es, en su individualidad, en su personalidad y como tal, ser considerado apto para colaborar en lo que ha de ser el futuro de la humanidad (Zea, L., 1988: 282).

Zea organiza el saber de una historia de las ideas a partir del reconocimiento de la encrucijada histórica en la que se han encontrado, y se encuentran, los pueblos latinoamericano y sus

comunidades. Una encrucijada caracterizada por la permanente lucha por insertarse en el mundo sin perder de vista la defensa de sus genuinos valores y la solución de sus peculiares problemas. Para ello resulta ineludible el trabajo de rescatar de nuestra historia todas aquellas circunstancias que la atraviesan desde la colonización hasta nuestros días para reflexionar sobre nuestro pasado, fundamentar la comprensión de nuestro presente y proyectar nuestro futuro. Desde esta perspectiva, Leopoldo Zea asume que sólo a partir del preguntar por la existencia de una filosofía latinoamericana puede surgir una conciencia de alteridad y, con ella, poner de manifiesto la problemática de la marginación.

Estas consideraciones despejan un horizonte a partir del cual Zea sostiene la originalidad y autenticidad de nuestro pensamiento. Pues, según él, nuestra filosofía no es menos auténtica que aquellas otras filosofías que, a pesar de hablar del Hombre, no saben reconocer lo Humano de quienes no se ajustan al único modo de ser, de vivir y de pensar considerado como valioso. En este sentido, afirma que "inauténtica es una filosofía que crea la idea del hombre que es la negación del hombre mismo. Así como la que habla de la libertad abstracta, para limitar con supuestas justificaciones ideológicas, la libertad concreta de determinados grupos de hombres. Inauténtica es, también, la filosofía que habla de los derechos del hombre, de la democracia como expresión de los mismos y en nombre de éstos y de ésta, y para la supuesta posibilidad y protección de los mismos crea formas de represión que las anula. Inauténtica es la filosofía o cualquier forma de pensar que en nombre de la seguridad y de la defensa de determinados valores justifica la destrucción de los pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad". A partir de esta perspectiva crítica, Zea afirma que "la inautenticidad de la filosofía no es un problema de subdesarrollo; por ello el desarrollo o el subdesarrollo no dará como consecuencia una auténtica filosofía en Latinoamérica... Lo esencia estará en la actitud del hombre" (Zea, L., 1975: 152). De modo tal, sostiene que la autenticidad de la filosofía está íntimamente ligada con la capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus raíces más profundas. Por ello dirá que auténtica es la filosofía que nos haga

conscientes de nuestro subdesarrollo, que permita señalar las posibilidades para superarlo y que aporte los recursos necesarios para vallalear cualquier acción que pretenda obstruir o limitar el progreso de los individuos y de los pueblos de la América Latina. Esta filosofía que propone Zea se caracteriza por preocuparse más por la acción eficaz que por la teoría y por los conceptos abstractos. Un ejemplo de ello es la filosofía de la liberación que ordena su saber a partir de una denuncia dirigida a demistificar los discursos opresores y a generar un nuevo discurso, el del oprimido, que, de suyo, buscará romper con las viejas estructuras a través de una actitud crítica, con el fin de despejar el camino de la liberación. Esto, no solamente significa liberarse de los grandes centros de poder sino, también, despojarse del espíritu de dependencia que nosotros mismos sustentamos de diversas maneras cuando ponemos en duda que las expresiones de nuestra propia cultura y de nuestras propias formas de organización de la vida social y política nutren al conjunto de la Humanidad.

Así, pues, podríamos caracterizar gran parte de la trayectoria de la obra del maestro mexicano por el hecho de haber puesto él énfasis en la necesidad de despejar un horizonte de posibilidades de resistencia ante los discursos verticalistas, ante las prácticas totalitarias de los imperios y ante las visiones ideológicas que ha producido el mundo anglo-eurocéntrico para imponer su hegemonía y, con ella, la dominación y explotación de nuestros pueblos. Frente a esto, trabajó en pos de mantener un diálogo abierto y plural con todos aquellos que han expresado una posición de rechazo a las prácticas imperiales y, sobre todo, con quienes declaran este rechazo desde el interior mismo de los países centrales. Un diálogo que para Zea sólo puede resultar viable a partir de la defensa de una convicción: la del derecho a la libertad que tienen todos los hombres y el derecho de autodeterminación de los pueblos.

Desde esta perspectiva, Zea no dejó nunca de expresar su interés y su preocupación por la búsqueda de una identidad cuyo perfil arraigue en el horizonte de una comprensión de la específica realidad histórica de nuestros pueblos. En este sentido, entiende que la cultura latinoamericana, construida sobre la base de *juxtaposicio-*

nes, ha ido conjugando elementos culturales propios, con componentes teóricos de proyectos pensados para dar solución a conflictos de otras sociedades, tantas veces visualizadas por muchos de nuestros intelectuales como modelo a seguir o implementar en nuestras realidades. Dicha cultura, edificada con múltiples y a veces antagónicas raíces ideológicas, debe ser *asumida* como propia y, por tanto, con todas sus peculiaridades pero, asimismo, debe ser afirmada como producto y patrimonio de la humanidad.

Este es un punto de partida en el pensamiento de Leopoldo Zea, pero también podríamos decir que es un punto de llegada. Es el punto a partir del cual el maestro mexicano considera que están dadas todas las condiciones para construir un nuevo imaginario social en el cual, junto con el reconocimiento de las diversas voces, se pueden configurar modos de articulación, cimentados en una práctica de *solidaridad* y en la viabilidad de *conciliar*, de modo positivo, las diferencias histórico-culturales. Aun teniendo en cuenta los múltiples, heterogéneos y, muchas veces, contrapuestos ideales e intereses que acompañan las complejas maneras de comprender el mundo y su ordenamiento social, la humanidad puede ser pensada como modo de expresión del dinamismo histórico, impulsado por hombres y por pueblos concretos, y no como concepto abstracto, universal pero al mismo tiempo excluyente.

El análisis de esta problemática es uno de los ejes articuladores de su libro *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988). En sus páginas, enriquecidas siempre con relatos sobre el acontecer histórico, plantea la cuestión conflictiva que se genera por la polarización entre el centro y la periferia, y por la construcción de los límites de un *deber ser*, legitimado a partir del paradigma de una racionalidad *única* y *hegemónica*, construida como criterio de autoridad para justificar las discriminaciones a que son sometidos los sujetos históricos. Así, quienes se atribuyen la pertenencia a esta racionalidad modélica, no sólo valoran positivamente su *razón de ser*, sino que, además, se autodenominan jueces que determinan desde su tribunal la *descalificación*, *exclusión* o *dominación de otros modos de ser* valorados por ellos negativamente.

Esta problemática ha sido una preocupación constante en muchos de los pensadores

latinoamericanos y del Tercer Mundo, cuyas reflexiones han germinado desde un lugar periférico o al margen de modelos que, según sus propios creadores, debíamos mirar como núcleos directrices para la organización de nuestro quehacer histórico, pero del cual nunca podríamos llegar a ser parte por no compartir sus privilegiados modos de ser, su historia y su cultura. Así, el siglo XIX es un valioso ejemplo de los aportes que desde nuestro continente ha gestado y nutrido la tradición independentista y la lucha por el reconocimiento y respeto de los individuos y de la cultura de sus comunidades y de sus pueblos.

Leopoldo Zea, sin desconocer el peso que esta problemática tiene en el curso de la historia latinoamericana y del Caribe, trasciende los límites continentales de tal conflictividad y se propone rastrearla sobre el mapa del acontecer de los pueblos europeos y occidentales en general, en cuyo horizonte se abre un panorama que permite visualizar los antagonismos generados por la *civilización paradigmática* de algunos pueblos que ponen en cuestión, desde su condición modélica, la razón de ser de otros pueblos. Esto muestra el modo como el problema planteado atañe a la humanidad más allá de cualquier dimensión geográfica. Así, en su libro *Discurso desde la marginación y la barbarie* dice que “este libro es producto de nuevas investigaciones y conversaciones. Ahora lo centro en la marginación realizada por Europa sobre tres pueblos: el ruso, el íbero y, paradigmáticamente, el británico” (Zea, L., 1988: 14).

En una apretada síntesis podríamos ubicar su pensamiento dentro de una afanosa búsqueda por delimitar las implicaciones ancladas en diversos modos de relacionamiento entre los hombres y los pueblos, con connotaciones históricas y características culturales diversas. Su pensamiento también constituye un esfuerzo por contextualizar la enunciación de los discursos en el entramado de enclaves conflictivos. En ellos, tanto los sujetos como los procesos históricos, van conformando modos peculiares de existencia, producidos por las propias e ineludibles condiciones de vida y por las diversas perspectivas de comprensión, que sirven a los hombres para explicar la misma realidad con la cual se hallan comprometidos. Así, organizan modos de interpretaciones que, aunque generadas

históricamente, se cristalizan, alejándose del momento de su productividad y de los sujetos que las propusieron. De este modo, tales interpretaciones se transforman en ideas sagradas a las que hay que recurrir para justificar la razón de ser del hombre y su mundo.

Europa, disputando un lugar central desde donde ejercer el dominio de la humanidad, ha sido la gran productora de ideas, puestas al servicio de un gran proyecto de estructuración del mundo social, político y económico, instituida como titular de la certeza sobre la cual edifica los contenidos de una ética normativa que, además de poner en entredicho la humanidad de otros pueblos, justifica la irrupción en la vida de estos para imponerle los valores de su propia ética. El calificativo de *barbarie* es, en este sentido, un ejemplo ilustrativo, ya que este concepto y su contrapuesto, *civilización*, han sido definidos y usados por quienes, convencidos de sus códigos de interpretación y de los modos como han proyectado organizar el mundo, se acreditan la pertenencia de un logos predominante a partir del cual articulan un discurso dominador. Sus contenidos darán forma a *lo que es o debe ser* el hombre y la cultura. Todo lo que no pertenezca a estos contenidos quedará excluido de lo que para este marco conceptual es el único modo de ser del hombre y el señero de la cultura universal.

Latinoamérica, ubicada siempre al margen de ese *modo de ser universal*, pero interrelacionada también por medio de sus hombres y de sus pueblos con aquél, ha sido la portadora de la imagen del *otro*. Este ha ido construyendo igualmente un discurso que, diferenciándose del pronunciado por el mundo central, ha diseñado los perfiles de un *discurso liberador*, en confrontación con los *discursos dominadores*. Desde esta perspectiva crítica, las reflexiones de Zea apuntan a enfatizar el reconocimiento de la creación de ese otro discurso que ha sido producido dentro de la marginación y de la barbarie, definida como tal a partir de la lógica del ser o de la racionalidad occidental. Un ejemplo de ello son, además de Latinoamérica y el Caribe, otros tres pueblos que, a pesar de constituir parte de ese mundo modélico occidental, son excluidos del proceso de la única Historia valorada y reconocida por el Occidente mismo, por Europa en particular y, posteriormente, por los Estados

Unidos, nuevo abanderado y portador de los valores de su civilización.

Tanto en los discursos del ruso y del íbero como en el del británico que nos muestra Zea, se refracta y se refleja el problema de la marginación y de la barbarie, desde donde son gestadas nuevas visiones del mundo, pensadas para modificar el curso y el destino de la humanidad. “Tres mensajes –nos dice el autor– tres actitudes que tienen su raíz en la historia en que se han formado los pueblos que la sostienen: el británico, el íbero y el ruso... El primero haciendo de su propia y exclusiva felicidad, la felicidad de los otros, el segundo incorporando al resto de los hombres a un orden solidario del que se considera agente y, el tercero, haciendo de su propia pobreza y sufrimiento instrumento para la riqueza espiritual y felicidad del resto de los hombres. El uno es individualista, partiendo de una individualidad que por serlo es indivisa y que sólo puede ser modelo para otras individualidades, sin que se sienta responsable por ellas. El otro es personalista, buscará ampliar en otras personas su personalidad, confundiendo y confundiendo en otras personalidades. El tercero es comunitario, instrumento en el logro de una fraternidad que ha de ser universal” (Ibid.: 170). Se trata de tres mensajes cuyos tonos mesiánicos contienen las implicancias de una comprensión verticalista, que califica de modo desigual a los hombres y a sus pueblos.

La polémica que gira en torno a esta conflictividad no sólo atraviesa los siglos XIX y XX, pues, aunque recién comenzado el siglo XXI, ya se avizora la continuidad de la misma lucha entre quienes pretenden imponer su hegemonía y quienes bregan en pos de su emancipación.

Para sintetizar la posición que toma Zea en relación con esta problemática nos parece significativo recapitular los núcleos de tensión que dieron lugar a los debates generados en el seno del desarrollo del *XI Congreso Interamericano de Filosofía*, celebrado en Guadalajara, Jalisco (México en noviembre de 1985). En este Congreso se impuso como tema central el debate sobre *Imperialismo cultural y pluralismo*. La participación de don Leopoldo en este evento se constituyó como un lugar de encuentro y de defensa de todas aquellas posiciones libertarias que defienden el pluralismo, el derecho de pertenencia a la humanidad que tienen todos los hombres y

el respeto a la autodeterminación de los pueblos (Zea, L., 1887). Por la acérrima defensa de estos principios podemos afirmar que la trayectoria del pensamiento de Zea encuentra hoy sus frutos de reconocimiento por parte de intelectuales que no pertenecen específicamente a Latinoamérica, pero que comparten la necesidad de defender un saber que, al aceptar las diferencias, no se constituya como un saber totalizador. Esta posición, sin embargo, ha estado siempre enfrentada a esas otras formas de pensar que se pretenden absolutas y que defienden con mayor énfasis, sobre todo a partir de recursos argumentativos que provienen del positivismo, la objetividad y la neutralidad del conocimiento.

Richard Rorty, con su participación en el Congreso al cual nos referimos, se hace cargo de esta ideología. Sus declaraciones simbolizan la continuidad de un pensar universalista, tras el cual pretende ocultar posiciones absolutas y totalitarias, expresadas por él mismo al criticar y lamentar que el pensar tenga un carácter cada vez más *nacional* y, por lo tanto, cargado de diferencias a ambos lados de cada frontera nacional (Rorty, R., 1887). Pues, lo que propone Rorty es la constitución de una filosofía que sólo tendría verdadero sentido si es pensada en términos cosmopolitas. Sin embargo, creemos que su pretensión de cosmopolitismo está cargada por un uso ideológico del término que, a nuestro entender, denota valores negativos de este noble concepto. Su afirmación pretende mostrar el ahogo que sufre este tipo de saber, cuando se dan restricciones ideo-políticas o filiaciones con las estructuras de poder o con las instituciones académicas, ligadas a intereses particulares que tienen como objetivo ejercer el control de la sociedad y defender un lugar hegemónico en el quehacer científico. Citando a Foucault quiere poner en evidencia los peligros que se derivan de lo que el filósofo francés llamó *enlaces entre la verdad y el poder*. La perspectiva de Rorty está fuertemente teñida por la ilusión de una ciencia desintoxicada de ideología; una filosofía que encarne un saber universal, construido sobre verdades objetivas y que proporcione un *esquema* de comprensión del mundo. Dicho esquema debe ser *una matriz neutral permanente para la investigación, una matriz indiferente al cambio histórico*, cuya función echaría luz

sobre el mundo sin que los contenidos del mundo oscurezcan su incuestionable objetividad. Así, la filosofía vendría a cumplir con la exigencia de ser una ciencia liberada de las diferencias producidas a partir del quehacer histórico-cultural.

Según esto, no es casual que este filósofo del imperialismo ponga el acento, al final de su exposición, sobre la relación entre filosofía y política. “He hablado –dice Rorty– como si la filosofía se interpretara simplemente en las artes y en las ciencias. No he hecho ninguna referencia a la filosofía como la fuente de la teoría social o de la ideología”. Asimismo, y siempre desde su perspectiva ideológica, afirma que “la filosofía aún cuando frecuentemente está inspirada por la política, no debe ser considerada como fundamento de la política, ni como arma de la política”. Con ello apunta a señalar que el error proviene de confundir el nivel teórico al que pertenece la filosofía con la política que corresponde al campo de las disciplinas experimentales. “La filosofía –concluye Rorty– puede expresar nuestras expectativas políticas, pero no puede ni debe fundamentar nuestras prácticas políticas.

La posición que sostiene este pensador norteamericano elude del saber filosófico la consideración del momento mismo de su producción y, con esto, descalifica los argumentos de quienes afirman que todas las formas del saber humano pueden ser puestas bajo sospecha ideológica, inclusive aquellas que siguiendo los métodos del conocimiento de las ciencias experimentales se pretenden objetivas y neutrales. En este sentido, Venant Cauchy expresa que “la ilusión de una ciencia, y con mayor razón, de una filosofía abstracta, sin lazos ni ligas con la cultura es ella misma una muestra de ideología” (Cauchy, V., 1987: 108-116). Afirmación que, además de dar una respuesta contrapuesta a la posición declarada por Rorty, abre el horizonte de reflexión de esta polémica al campo de una lectura que permite reconocer el modo como las ideas están íntimamente imbricadas con los acontecimientos históricos y cómo estos acontecimientos nutren los contenidos de las ideas.

Evidentemente existe una íntima relación entre esta afirmación de Cauchy y la preocupación que atraviesa toda la problemática de la que se ocupa Leopoldo Zea en su libro *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Su aporte

radica en mostrar cómo se instaura a nivel discursivo un logos omnipotente, construido sobre la codificación de una racionalidad absoluta y abstracta, que impone una relación vertical de dependencia. Este es un logos magistral que posee “la palabra” y “la verdad”; por ser “único” Zea lo define como *logos monológico*: expresión de poder absoluto y, por lo tanto, instrumento de manipulación. En otras palabras, podemos afirmar que se trata de un logos que junto con su función de dominar la naturaleza, domina también a todos aquellos hombres que son considerados parte de la misma. Este es el mismo logos al que apela Rorty para justificar el valor de un *cosmopolitismo* que no puede, o no quiere, superar la exclusión de todas aquellas formas del saber que encarnen la preocupación por dar respuestas a los conflictos sociales, nacionales e internacionales.

Zea ve en esto una expresión más del imperialismo cultural y considera que la palabra al liberarse de la codificación de ese saber magistral se apodera del derecho al discurso, y propone una racionalidad pluralista, construida a partir de un *logos dialógico*, que rompe con la relación verticalista de dominio y abre ámbitos donde las relaciones se construyen a partir de una mutua comprensión (Zea, L., 1987: 129-139). Frente a aquel logos cerrado en sí mismo, éste, al estar abierto a la comunicación entre las múltiples expresiones, se consolida como un “instrumento de convivencia” más que como “instrumento de poder”. Según dice Zea, se trata de “discursos que no tienen que negarse entre sí, sino agrandarse ampliándose mutuamente... discurso... que está dispuesto a comprender a la vez que busca hacerse comprender” (Zea, L., 1987: 23). En eso radica el *dia-logo* como búsqueda de una conciliación que haga posible el pluralismo de culturas.

En síntesis, habría dos expresiones del logos, relacionadas con dos puntos de vista que vendrían a acotar lo que debe ser la filosofía como saber. Uno, llamado por Zea “profesionalismo”, encarnaría la búsqueda de un saber que por ser a-histórico, incuestionable y único se constituiría como la matriz necesaria para alcanzar el conocimiento objetivo y verdadero. Dicho profesionalismo, al preguntarse de modo exclusivo por la teoría o por la acción, como hace Rorty, parte de un equívoco desde donde niega a la

filosofía su carácter de respuesta y, con ello, toda relación ideológica, política y social.

Desde el otro punto de vista, del cual la filosofía de la liberación es un ejemplo, la filosofía es una actitud de compromiso con la realidad concreta a partir de la cual surge. “La razón como abstracción –afirma el filósofo mexicano– es sustituida por la razón como expresión del hombre concreto”.

Finalmente, y dada la solidez que tuvo el pensamiento y la actitud de Zea en el Congreso al cual nos hemos referido, quisiéramos citar parte del comentario de dos pensadores que si bien pertenecen a la Universidad de Florida (Estados Unidos) se sumaron a la perspectiva de Zea para denunciar, igualmente, el imperialismo de los discursos anglo-americanos.

Por un lado, expresa Thomas Auxter, “cuando Rorty abogó por una filosofía ‘cosmopolita’ que eliminara las diferencias nacionales y regionales, los filósofos pluralistas se vieron a sí mismos en la periferia de lo que los europeos entienden por cosmopolitismo”. Según el comentario de Auxter, el auditorio, por una parte, advirtió en las propuestas de Rorty un “punto de vista igualmente regional para presentarlo como expresión de la conciencia universal por excelencia, haciendo de lado las otras perspectivas regionales” y, por otra parte, pudo percibir que “la actitud de Rorty ocultaba una postura no menos política, dispuesta a ignorar el sufrimiento de los oprimidos para justificar su propia holgura”.

A partir de este debate Auxter se pregunta si los filósofos de los Estados Unidos se van a hacer cargo en el próximo Congreso de las objeciones recibidas o las van a dejar de lado como simples cuestiones políticas o no suficientemente cosmopolitas.

También Ofelia Schutte se suma con su participación en el Congreso a la preocupación de Auxter y comenta que “los filósofos norteamericanos daban por hecho la hegemonía de su propio consenso cultural... mientras que los canadienses y los latinoamericanos llegaron al foro con una profunda sensibilidad respecto a las necesidades de los pueblos cuyas culturas y expresiones filosóficas habían sido marginadas o silenciadas en relación con los más poderosos sectores de la Gran Bretaña, Estados Unidos y Europa Occidental” (Auxter, T. y Schutte, O., 1987: 140-149).

Nosotros nos preguntamos, siguiendo el horizonte de comprensión de Zea, si esto no demarca las fronteras de una crisis de todos aquellos discursos hegemónicos, y abre nuevas perspectivas para abordar la problemática de la interacción del hombre y su mundo a partir de la constitución de un discurso axiológicamente cargado por contenidos libertarios. Tanto esta perspectiva libertaria como su incansable trabajo en pos de la integración de los pueblos y de las culturas de la América Latina son parte viviente del acervo que fructifica la teoría y la praxis de la historia de las ideas en nuestro continente.

Nuestro homenaje al maestro mexicano nos invita a reconocer de su vasta obra todos los aportes que hizo para nutrir el legado de una tradición que pone todas sus fuerzas en la afirmación de los ideales de libertad, autonomía de los pueblos, integración y, fundamentalmente, en la prospectiva de “imaginar sociedades del futuro igualmente deseables para unos y para otros”, tal como lo enuncia don Leopoldo.

BIBLIOGRAFÍA

- Auxter, Thomas y Schutte, Ofelia, (1987), “Debate sobre el imperialismo cultural”, en: *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, mayo-junio, año I, volumen 3.
- Cauchy, Venant, (1987), “Consideraciones sobre la ubicación y viabilidad de una filosofía real”, en: *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, mayo-junio, año I, volumen 3.
- Rorty, Richard, (1987), “De la lógica al lenguaje y al juego”, en: *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, mayo-junio, año I, volumen 3.
- Zea, Leopoldo, (1988), *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona, Anthropos.
- _____, (1987), “La filosofía como instrumento de comprensión interamericana”, en: *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, mayo-junio, año I, volumen 3.
- _____, (1981), *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, México, Universidad Nacional autónoma de México.
- _____, (1975). *La filosofía americana como filosofía sin más*. 3ª edición. México, Siglo XXI.
- _____, (1978), *Filosofía de la Historia Americana*. México, Fondo de Cultura Económica.