

SUSTANCIA Y MÉTODO EN EL PENSAMIENTO DE LEOPOLDO ZEA

Charles A. HALE
Universidad de Iowa

UNO DE LOS HECHOS más significativos en la historiografía mexicana de los últimos veinticinco años, es el desarrollo del género conocido como "Historia de las Ideas".* Los orígenes de este movimiento se encuentran ya en 1925, cuando el historicismo alemán y la filosofía existencialista se introdujeron en México a través de las ideas de José Ortega y Gasset. Pero el impulso más reciente proviene del Seminario de Historia de las Ideas iniciado en El Colegio de México y en la Universidad Nacional Autónoma de México por el filósofo español transferrado José Gaos. Grande ha sido la influencia de Gaos; y es necesario advertirlo, pues la historia de las ideas en México ha sido dominada, hasta la actualidad, por sus discípulos y allegados —autores como Leopoldo Zea y Luis Villoro, entre los primeros, y Edmundo O'Gorman, entre los segundos.¹

La importancia de este hecho, ampliamente reconocida en México, no se ha apreciado lo suficiente en el extranjero, particularmente en los Estados Unidos de América,

* Utilizamos en este ensayo el término Historia (con mayúscula) para designar a la historiografía o ciencia histórica; historia (con minúscula) para designar la realidad o hechos historiadados [traductor].

¹ Esta afirmación no incluye a algunos de los estudiosos de las ideas políticas en especial, como lo es Jesús Reyes Heróles. Por otra parte, quiero hacer notar aquí mi agradecimiento a Josefina Vázquez de Knauth y a Andrés Lira González. A la primera por sus valiosas críticas y sugerencias; al segundo, por la sensitiva e imaginativa traducción de este ensayo.

donde los aspectos sustantivos y la metodología que se observan en los trabajos de filósofos-historiadores ha sorprendido a los estudiosos de Latinoamérica. Consideran los norteamericanos que los supuestos de que parten los autores mexicanos son completamente distintos a los que debe tomar un historiador en el sentido estricto de la palabra.

Tal manera de apreciar la obra de los filósofos-historiadores mexicanos que han asumido los norteamericanos se debe, sin duda, a una falta de comprensión; y esto es lo que intentaremos demostrar examinando las ideas de Leopoldo Zea, quien presenta especial interés, ya que además de su gran reputación dentro de México, Zea es un filósofo reconocido en América Latina, y ha encabezado un movimiento en la "Historia de las Ideas en América". Permítasenos analizar, en primer lugar, las características de los temas sustantivos en los trabajos de Zea, para destacar, después, en estos escritos, algunos problemas metodológicos.

I

Una preocupación (quizás la mayor) de Leopoldo Zea, de la que participan numerosos pensadores de este siglo, consiste en averiguar y tratar de establecer la manera en que las sociedades latinoamericanas pueden modernizarse sin sacrificar su identidad cultural.² Tal preocupación constituye un aspecto importante del nacionalismo contemporáneo. Por otra parte, es una preocupación que crece rápidamente. A esto debió referirse A. O. Hirschman cuando señaló, refiriéndose a Brasil y a México, que "estos países comienzan a pa-

² Para una excelente visión del pensamiento latinoamericano contemporáneo, en lo referente a este tema, véase: Martin S. Stabb, *In Quest of Identity. Patterns in Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*. Chapel Hill, 1967. Otro trabajo de utilidad es el de Harold E. Davis, "La Historia de las Ideas en Latinoamérica", *Latino América*, Núm. 2 (1969), pp. 9-37.

recerse más en el aspecto económico a las sociedades industriales, pero, al mismo tiempo, tienden a diferenciarse más en el aspecto ideológico".³

La cuestión tiene sus orígenes en el siglo XIX, pero el antecedente de las versiones contemporáneas lo encontramos en el *Ariel* de José Enrique Rodó. En 1900 Rodó animaba a la juventud latina para que abandonara el ejemplo de los Estados Unidos de América, que encarnaba "la concepción utilitaria como idea del destino humano"; amonestaba contra "la visión de una América *deslatinizada* por propia voluntad", afirmando que "tenemos —los latinoamericanos— una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener".

Nuestra opinión es que los norteamericanos estudiosos de Latinoamérica —a excepción de los estudiosos de la literatura— no se han cuidado de apreciar el *Ariel* seriamente; y es necesario hacerlo así, analizando con rigor esta obra, para comprender la oposición *identidad cultural-modernización* que ha caracterizado a buena parte del pensamiento latinoamericano. Debemos advertir el porqué de la influencia de Rodó; tenemos que ver qué tan profunda es y dónde se localiza esa influencia. Zum Felde ha dicho que Rodó causó gran impacto en España; afirmación digna de ser estudiada.⁴ La influencia de Rodó en Argentina puede mostrar mucho de interés sobre la crisis de valores que viene acrecentándose desde la Generación del Centenario (1910). En México, Samuel Ramos admitió la existencia de afinidades entre el pensamiento de Rodó y el del grupo del Ateneo de la Juventud, en 1910; y aun en 1934, no obstante los años transcurridos desde la Revolución Mexicana, la sacudida de la sociedad, la reforma agraria y el indigenismo agresivo de los

³ Hirschman, "Ideologies of Economic Development in Latin America", *Latin American Issues: Essays and Comments*. Nueva York, 1961, p. 35.

⁴ Alberto Zum Felde, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*, 1, México, 1954, p. 292.

años treinta, el mensaje de *Ariel* era algo viviente para el propio Ramos.⁵ En suma, el libro de Rodó, *Ariel*, ha expresado en cierta forma la reafirmación cultural latinoamericana del presente siglo, pero ha planteado, al mismo tiempo, un dilema, al descubrir la identidad latinoamericana en valores espirituales, humanistas y aristocráticos, con el consiguiente rechazo del utilitarismo, el afán de lucro, la tecnología y la mediocridad democrática. El *arielismo* "ha supuesto o edificado una virtud, cerrando los ojos a la crudeza del retraso económico".⁶

Leopoldo Zea no se encuentra directamente en la tradición del pensamiento de Rodó, pero ha heredado en buena parte la problemática planteada por éste. Como filósofo e historiador, Zea se dedica a la búsqueda de *lo mexicano*; esto es, a la búsqueda de lo característico y esencial de la cultura mexicana, tratando de encontrar sus diferencias y propiedades dentro de "Occidente" o cultura europeo-occidental, particularmente con respecto a Estados Unidos. Asimismo, ha extendido su atención sobre toda América Latina, para presentar lo que podía llamarse una filosofía de la historia latinoamericana. Zea comenzó a escribir en la década de los cuarentas, cuando México estaba poseído por la fiebre de la modernización, coincidencia cronológica que no carece de interés.

Existen dos tendencias en el pensamiento de Zea; tendencias que, bajo una aparente armonía, presentan un conflicto: por una parte, habla Zea como liberal mexicano (o, mejor dicho, lo que él ha conceptualizado como liberal mexicano del xix), interpretando la historia de México, y más

⁵ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 4ª ed., México, 1963, p. 113. Se me ha informado que Rodó continúa siendo un autor cuya lectura es obligatoria en la Escuela Nacional Preparatoria en México.

⁶ R. P. Dore, "Some Comparisons of Latin America and Asian Studies with Special Reference to Research on Japan", *Social Science Research Council Items*, 17 (junio, 1963), p. 19.

aún, la historia latinoamericana como un esfuerzo progresivo tendiente a la "emancipación mental", por el cual se trata de apartar al Nuevo Mundo de las instituciones, de la sociedad y, en especial, de los valores del régimen colonial español. Por otra parte, Zea busca la identidad cultural en la realidad histórica; y de esta manera se rebela contra el liberalismo y contra la Filosofía Ilustrada de la historia, que, señala, han relegado a ciertos pueblos no "progresistas" y racialmente no europeos al "margen" de la historia, al margen de la humanidad misma.

El primer trabajo importante de Zea fue un estudio sobre el positivismo en México, publicado en dos volúmenes en 1943-44.⁷ Con esos volúmenes, según escribió, se inició lo que él llama una creciente "preocupación por mi realidad"; una preocupación estimulada por la crisis de la segunda Guerra Mundial y por el desmoronamiento de las tradicionales relaciones culturales. Zea se encaró al estudio del positivismo, no para determinar filosóficamente el valor de sus principios, sino para demostrar cómo fueron adaptados y usados en México, intentando destacar el carácter propiamente mexicano del positivismo: lo "circunstancial", no lo universal de esta filosofía en México. El positivismo, así entendido, fue, según Zea, "la expresión de una realidad propia de la circunstancia mexicana",⁸ o, más concretamente, la filosofía de un determinado grupo: la "burguesía mexicana". Los positivistas mexicanos continuaron el esfuerzo de los primeros liberales que actuaron bajo la dirección ideológica de José María Luis Mora, luchando por la integración de una clase media, la educación secular (laica) y la abolición de privilegios corporativos. El positivismo en manos de la clase media mexicana fue instrumento para abolir "viejos hábitos y costumbres que la Colonia había impuesto", o, en otras pala-

⁷ Zea, *El positivismo en México*, México, 1943; *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, 1944. Ambos trabajos se han vuelto a publicar recientemente en un solo volumen (México, 1968).

⁸ *El positivismo...* (1968), p. 38.

bras, el medio para lograr la emancipación mental.⁹ En su libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), Zea presenta el mismo tema, extendiéndolo a varios países hispanoamericanos y sin presentar variedades nacionales específicas. La hipótesis presentada en la interpretación de México se generaliza aquí para Latinoamérica.

No por esta interpretación del positivismo, en el que se apoyaron quienes actuaron bajo el régimen de Díaz, debemos entender a Zea como apologista del Porfiriato; el positivismo en México según Zea fue una ideología de la burguesía mexicana que buscaba el *orden* después de haber utilizado el pensamiento francés enciclopedista y el liberalismo en una primera etapa *combatiiva*.¹⁰ En este sentido, el positivismo constituyó la justificación necesaria para hacendados y especuladores, pues permitió explicar, por sus exigencias de "*amor*", *orden* y *progreso* (el lema "*amor*" es una innovación mexicana al positivismo francés), el acercamiento de la burguesía a sus enemigos tradicionales, los grupos privilegiados, clero y milicia. La burguesía fracasó en sus afanes emancipadores; este fracaso de la burguesía nacional se confirma a la larga, durante el Porfiriato, por el hecho de haber sucumbido como independiente y activa para llegar a ser la servidora de la gran burguesía occidental, que explotaba impunemente la riqueza natural de México. La situación argentina, según Zea, fue similar.¹¹

Fue precisamente la Revolución de 1910 la que dio las "bases para realizar los fracasados ideales de la burguesía porfirista".¹² La Revolución, dice Zea, creó el "espíritu mestizo" y produjo, al mismo tiempo, una "auténtica burguesía nacional" que logró organizar la economía para servir a los

⁹ *Id.* "Prólogo" a *El positivismo...* en la edición de 1953. Desgraciadamente este interesante y revelador conjunto de afirmaciones fue omitido en la edición de 1968.

¹⁰ *Id.*, *El positivismo...* (1968), pp. 46-47.

¹¹ *Id.* *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México, 1949, p. 281.

¹² *Id.*, *El Occidente y la conciencia de México*. México, 1953, p. 72.

intereses nacionales en lugar de servir a los intereses extranjeros. Zea señala que el positivismo no sucumbe en 1910, pues tiene importancia en la actualidad.¹³ El concepto de “la cultura mestiza” que se desprende de esta interpretación de la Revolución, se encuentra, según Zea, ya en el siglo XIX. En *El Occidente y al conciencia de México* (1953), la lucha por la emancipación mental se presenta como la lucha entre los “mestizos liberales” y los “criollos conservadores”; habla aquí de una burguesía mestiza en el período de Díaz, pero los ideales de los mestizos, liberalismo y progreso económico, según Zea, sólo se realizan a partir de 1940: los más remotos lugares del país están siendo invadidos desde entonces, por una “febril actividad mestiza” que transforma la economía y viene destruyendo las reminiscencias y hábitos tradicionales de la Colonia. Mestización es entonces para Zea equivalente a nacionalización étnica y cultural; es también equivalente de modernización económica.

Al esfuerzo por la emancipación mental se ha presentado resistencia no sólo desde el interior de cada realidad nacional, por los grupos privilegiados e instituciones heredadas; también desde fuera se presenta resistencia. Esta oposición extranjera proviene, según Zea, del moderno colonialismo occidental, de la burguesía europea y norteamericana que trata de mantener la supremacía mundial, aliándose a las fuerzas reaccionarias y a los grupos privilegiados de los países latinoamericanos, para impedir el logro del progreso liberal. Este argumento familiar en nuestros días, presentado en diversos escritos por Arnold J. Toynbee, ha conducido a Zea a identificar el esfuerzo que se realiza en Latinoamérica con el de otros países no occidentales de Asia y África. El nuevo nacionalismo es, entonces, algo más que la mera reacción contra Occidente; es un esfuerzo para realizar la “auténtica universalización de esa cultura [occidental]”.¹⁴

¹³ *Id.*, *El positivismo...* (1953), pp. 9-10.

¹⁴ *Id.*, *América en la historia...* México, 1957, p. 91; véase también *La filosofía como compromiso*, México, 1952, p. 36; *Occidente...*, pp. 42-44.

JUNTO con el esfuerzo por la modernización encontramos la búsqueda de la identidad cultural; o como dice Zea:

La pregunta por el ser mexicano, no es sino un preguntar por la justificación filosófica o racional de ese nuestro permanente empeño en mantenernos como individuos culturales.¹⁵

Examinemos de cerca este segundo punto. La búsqueda de una ontología cultural debe presentarse como algo similar a la demostración de Zea en el sentido de que el positivismo fue adaptado a la circunstancia mexicana. En verdad, se impone entonces un rechazo necesario a los valores del positivismo, aun en su forma "mexicanizada". Este rechazo es el producto de la Revolución Mexicana. Zea sostuvo en un principio que la "auténtica" revolución fue una rebelión de las masas indígenas no inspirada en teorías europeas importadas. Hecho importante, pues hasta ese momento la solución de los problemas nacionales se había buscado fuera de la realidad nacional. "Por primera vez —dice Zea— el mundo occidental y su cultura fue puesto entre paréntesis." Los nuevos asertos filosóficos, como los del existencialismo en Europa, afirman que el hombre no es una abstracción, sino un ser en una situación histórica concreta. En lo sucesivo no debemos "adaptar determinados valores a la realidad propia de México, sino abstraer de esta realidad los valores que le sean peculiares".¹⁶

Ahora sí, considerando a la Revolución como una respuesta autóctona frente al Occidente, podemos preguntarle ¿cuáles son esos valores? En *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), Zea señala la pesadilla de la sociedad occidental contemporánea, en la cual el individuo ha pasado a

Zea desarrolla la idea de una lucha de clases *vertical*, y la de una lucha *horizontal* entre los pueblos coloniales y las potencias imperialistas. Hace referencia expresa al concepto de Toynbee del proletariado interno y externo.

¹⁵ *Id.*, p. 15.

¹⁶ *Id.*, *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México, 1952, p. 85.

ser un mero engrane dentro del vasto sistema tecnológico. En contraste con esto presenta el “casi primitivo” mundo mexicano, integrado por relaciones personales y familiares, donde la dureza de la política y de la burocracia es amortiguada mediante el *amiguismo*, desde el presidente hasta los funcionarios de puestos más bajos; el operador de camiones, automóvil, autobús, etc., antropomorfiza su vehículo, lo utiliza en su vida diaria, pero no ve en éste un simple instrumento para la acumulación racional de riqueza. En una palabra, la sociedad mexicana, no obstante sus defectos, y quizás por éstos, precisamente, “puede dar origen a un tipo de comunidad verdaderamente humana”, que se opondría al “maquinismo” racionalista del Occidente contemporáneo.¹⁷

Siguiendo esta línea, Zea escribió un comentario encomiástico al libro de Frank Tannenbaum, *Mexico: the Struggle for Peace and Bread* (1950), que resultara molesto para los modernizadores mexicanos.¹⁸ Zea simpatizó claramente con la interpretación que Tannenbaum hizo de la Revolución Mexicana al considerarla como una expresión no ideológica de la masa rural, con su consejo, en el sentido de seguir una “filosofía de las pequeñas cosas” (*phylosophy of little things*) en la política económica, y con su afán por destacar los recursos humanos dentro de las comunidades rurales. Zea vio en Tannenbaum un autor particularmente significativo, y lo citó con mucha frecuencia en sus ensayos escritos entre 1952-53.

Leopoldo Zea no es, evidentemente, un indigenista; pues él mismo ha apuntado que el uso de la palabra “auténtica”, tal como la emplea para referirse a la Revolución, no es sinónimo de indígena, agregando que no es “esta etapa de nuestra historia propiamente indígena”;¹⁹ según vimos, considera al México contemporáneo como una “cultura mestiza”.

¹⁷ Este argumento general se presenta en *Ibid.*, pp. 100-104.

¹⁸ Zea, “Notas a un libro: México y sus problemas”, *Problemas agrícolas e industriales de México*, 3, Núm. 4, pp. 183-187.

¹⁹ *Id.*, *Occidente...*, p. 71 .

A su manera de ver, el indio no debe quedar fuera de la sociedad moderna, ni siquiera para protegerlo de ella; habrá que incorporarlo de una manera genuina, tanto étnica como culturalmente. Zea concluye que la naciente cultura mestiza es "occidental", y, al mismo tiempo, distinta. Pero, nos preguntamos nosotros, ¿en qué valores descansa esta cultura: en los llamados antioccidentales, comunitarios y personalistas, o en los "fracasados ideales de la burguesía porfirista", a que nos referimos antes? Es ésta la pregunta que queda sin contestación hasta este momento en los estudios de Zea relativos a la identidad mexicana.

No obstante, Zea ha añadido otra dimensión en sus estudios. *América en la historia* (1957), su trabajo más ambicioso hasta la fecha, está encaminado a encontrar "el sentido o relación de nuestra historia, la de nuestra América, con la historia sin más". En este cambio de "lo mexicano" a "lo americano", que apuntaba ya en sus primeros ensayos, los valores y la tradición hispánicos constituyen el tema central. El concepto mestizo sigue presente, pero juega un papel menor en los argumentos de Zea. El nacionalismo militante, y con frecuencia exclusivista, ha oscurecido el estrecho lazo intelectual entre México y España durante los últimos cuarenta y cinco años. Al primer impacto de la filosofía de Ortega y Gasset, en los mil novecientos veintes, siguió la emigración de los intelectuales españoles que llegaron a México a finales de la década siguiente. Entre los emigrados se encontraba el maestro de Leopoldo Zea, José Gaos. Samuel Ramos apuntó que Ortega y Gasset hizo posible "la justificación epistemológica de una filosofía nacional".²⁰ El corolario de estos acontecimientos fue el acercamiento espiritual en el que se unieron España y México. El libro de Zea, *América...*, ilustra claramente este proceso.

Naturalmente, Zea encuentra los fundamentos de la historia latinoamericana en el siglo XVI, en el cual "la cultura

²⁰ Citado por Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana*. México, 1954, p. 161.

européa cristiana había sido puesta en crisis por la modernidad".²¹ La cultura occidental, basada en el protestantismo individualista y, posteriormente, en las instituciones liberales y en la tecnología industrial, viene a ser sinónimo de modernidad. Oponiéndose a este "mundo occidental" encontramos al "mundo hispánico", dedicado a defender la cristianidad ortodoxa o catolicismo romano, y a propagar esta fe en América. Desde el punto de vista del Occidente, dice Zea, España quedó al margen de la historia, al margen de la humanidad misma. La dicotomía entre España y Occidente se reprodujo en el Nuevo Mundo, y el resultado ha sido las dos Américas: la América Ibera y la América Sajona.²² La caracterización que Zea hace de España está influida por la obsesión de la "peculiaridad hispana" de Américo Castro, y, aparentemente, por la afirmación que ha hecho este autor en el sentido de que España no puede ser apreciada desde el punto de vista del "pragmatismo instrumental del siglo último". Luego de acuerdo con Castro, la historia de España debe verse desde dentro, o "vitalmente", como "una trama de valores" que han sido "objetivados" en realizaciones concretas.²³

Zea llega más lejos al decir que en el siglo xvi español, el espíritu erasmista abrió posibilidad de llegar a un intento de reconciliación entre España y el Occidente, pese al acuerdo entre el cristianismo tradicional con los modernos ideales humanistas. El erasmismo español buscaba la flexibilidad, la reforma, dentro de la Iglesia católica, a fin de hacerla "apta para asimilar los nuevos valores de la modernidad" precisamente en la manera en que los misioneros estaban asimilando a nuevos y diversos pueblos dentro de la cristiandad. Por

²¹ Zea, *América en la historia*, p. 17.

²² *Id.*, pp. 9, 17, 236. Esta visión ha sido presentada en *Occidente...*, p. 21.

²³ Véase, Castro, *The Structure of Spanish History*. Princeton, 1954, pp. 5, 31. Para advertir la relación de Zea con Castro, véase Zea, *América en la historia*, pp. 226 y ss.

debajo de estas tendencias a la flexibilidad y al acomodo de la cristiandad con respecto a los nuevos valores, estaba el “espíritu de comunidad ibero”,²⁴ que llevó al fracaso esos intentos de reconciliación; mientras que el Occidente fue dominado por el egoísmo individualista, en España dominó “un espíritu limitado, localista, escolástico y orgulloso”.

El esfuerzo para reconciliar a España con Occidente reaparece en los “eclécticos” del siglo XVIII. A través de ellos, dice Zea, “España toma conciencia de su situación marginal en la nueva historia”. En el siglo XX la occidentalización o, como decían, la “europeización” de España, fue buscada por la Generación del 1898, culminando en Ortega y Gasset. La preocupación de Ortega, según Zea, se expresa como “la toma de conciencia de España la que permitirá a ésta incorporarse en la universalidad representada por la cultura occidental”.²⁵

El tema central de Zea se resume en el capítulo final, “Catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana”; esto es, la tensión entre modernización e identidad cultural que se extiende para abarcar a todo el mundo hispánico. Habla poco de los emancipadores mentales del siglo XIX que figuraron preeminentemente en sus trabajos anteriores. En lugar de los emancipadores de diversos países toma aquí a tres figuras: Andrés Bello, Francisco Bilbao y, sobre todo, a Simón Bolívar, pues fueron ellos quienes advirtieron con mayor énfasis lo perjudicial de la ciega imitación de Occidente. Ellos, al igual que los eclécticos españoles del XVIII y la Generación del 98, deseaban la modernización de la América Latina, “pero sin renunciar a la herencia recibida”. El mundo hispánico debería incorporarse a la “historia” sin dejar de ser español.²⁶

Como es de suponerse, en la obra de Zea, Norteamérica

²⁴ *Id.*, pp. 242, 245, 253.

²⁵ *Id.*, p. 152.

²⁶ *Id.*, pp. 33, 154, 267. Zea parece, también, simpatizar menos con los liberales españoles del siglo XIX que con los de los siglos XVIII y XX.

se presenta como contexto fundamental para ubicar históricamente a Latinoamérica. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que la actitud de nuestro autor ha cambiado desde la década de los cuarentas;²⁷ a medida que Zea tiende a afirmar el vínculo con España, su ambivalencia hacia Estados Unidos ha dado lugar a intrincados antagonismos. En 1949, pudo escribir sobre “La interpretación de las culturas ibero y norteamericana”, dedicar un libro a la Fundación Rockefeller —entre otras personas—, y hablar de dos Norteaméricas: una repudiada y otra admirada por los mexicanos.²⁸ Para 1957, los Estados Unidos resumían lo negativo de la cultura occidental en ese momento de su historia. Se extiende ampliamente al hablar del puritanismo como “la expresión religiosa de los ideales del hombre moderno”. Para Zea, el liberalismo del siglo XIX fue una filosofía capitalista, que dio las bases para el ímpetu imperialista encarnado en el “destino manifiesto”. Los Estados Unidos representan para Zea la modernidad “simplista”, que ha terminado por relegar a toda Europa al estado marginal, atribuido en principio al mundo hispánico.²⁹ Continúa, entonces, la nota ambivalente en Zea, pues parece que la oposición hacia Estados Unidos no se dirige a los valores mismos, sino hacia el imperialismo norteamericano que impide que tales valores se realicen por otros pueblos.³⁰

²⁷ Véase: Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*. México, 1960, p. 163.

²⁸ Véase: Zea, “The Interpretation of the Ibero-American and North-American Cultures”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (1948-1949), pp. 538-544; “Norteamérica en la conciencia latinoamericana”, en *Filosofía como compromiso*, pp. 82-83 (Una plática en 1947, al cumplirse el centenario de la guerra con los Estados Unidos). La dedicatoria se encuentra en *Dos etapas...*

²⁹ Pero, agrega Zea, Europa (probablemente al igual que el mundo hispánico) ha iniciado ahora la defensa de su tradición: “se declara clásica y cristiana frente al capitalismo y a la burguesía que ahora han tomado asiento en América Latina”, *América en la historia*, pp. 160-161.

³⁰ Véase, p. ej., *Ibid.*, p. 169. En trabajo más reciente Zea ha

Zea termina su libro *América...* evocando el "ideal bolivariano". Bolívar perteneció a la tradición de los reformadores peninsulares que soñaban con una gran comunidad, que, "empezando por ser hispana, podría llegar a ser simple y puramente humana". Esto es, una comunidad que pudiera incorporar diversos pueblos, respetando ampliamente sus costumbres. Tal ideal se basa en la realización de los valores occidentales, en el amplio sentido del término; es decir, los valores de Grecia, de Roma, y de la cristiandad; no sólo los de la cultura moderna.³¹ El nuevo ideal en la búsqueda de una América Latina modernizada es, para Zea, la tradición hispánica reformista. Él mismo parece identificarse con la generación de Ortega, y concebir los problemas de Latinoamérica como similares a los de España. El problema de la modernización-identidad cultural tiene en América Latina una dimensión especial, pues la modernización, inevitablemente, trae aparejado un sospechoso carácter norteamericano.

III

Veamos ahora el método de Zea como historiador. Zea considera la Historia de las Ideas en estrecha relación con la Historia de la Filosofía; es una forma de verla inspirada en Ortega y Gasset, cuyos antecedentes pueden encontrarse en Dilthey y, aún más lejos, en Hegel. Todo sistema filosófico se encuentra históricamente condicionado, las verdades o principios de tales sistemas no tienen jamás un alcance universal y eterno; sólo lo tienen con respecto a la circunstancia en que se originan y funcionan; "es decir, que valen de una manera absoluta para una circunstancia dada".³² Al

señalado enfáticamente la relación entre América Latina y el Tercer Mundo. Véase: "Identidad en América Latina", *Latino América*, Núm. 1 (1968), pp. 9-23, y *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, 1969.

³¹ Zea, *América en la historia*, p. 275.

³² Véase: Zea, *El positivismo...*, ed. de 1968, pp. 22-23; Ortega y Gasset, *Concord and Liberty*, Nueva York, 1946, p. 128.

mismo tiempo, sostiene Zea, cada momento de la historia "tiene su filosofía, es decir, una forma de expresión conceptual que le es propia". El resultado de esta "historicidad" de la filosofía es la necesidad del ajuste total, o la sumisión, del historiador-filósofo a la realidad pasada que estudia. La Historia debe hablarnos de la condición humana, del Hombre, que, según Ortega, no tiene naturaleza, sino historia. El pasado forma así una parte indisoluble de nuestro presente, de tal suerte que es imposible separarlo de éste para objetivarlo. Quienes comparten en cierta forma esta posición, autores como el propio Zea, Luis Villoro y Edmundo O'Gorman, han renunciado a todo intento de ser "objetivos" o "científicos"; ya que, consideran, que si el historiador hace cortes o separación entre el pasado y el presente en obsequio a la objetividad o científicidad del estudio, su labor perderá su significado propio; pues harán del pasado una cosa muerta y sin sentido.³³

Siguiendo tales supuestos, considera Zea, es como el historiador de las ideas puede encabezar una de las tareas más urgentes en la realidad americana, pues puede ser un guía en la "toma de conciencia" de nuestra América, al irnos descubriendo en nuestra propia historia, el pasado nos impone limitaciones, ciertamente; pero al mismo tiempo es en él donde descubrimos las posibilidades para nuestro actuar. El historiador de las ideas debe descubrirnos y señalarnos estas posibilidades. El mayor interés de Zea se concentra, según puede verse, en "el futuro de nuestra América";³⁴ considera

³³ Hay una breve y acertada exposición de este punto de vista por Villoro y por O'Gorman en: A. R. Lewis y T. F. McGann, eds.: *The New World Looks at its History*. Austin, 1963, pp. 173-182, 200-204.

³⁴ Véase: Zea, "La Historia Intelectual en Hispanoamérica", *Memoria del Primer Congreso de Historiadores de México y Estados Unidos*. México, 1950, p. 315. Para una lúcida discusión sobre los postulados del existencialismo en la historiografía, véase: John L. Phelan: "México y lo mexicano", *Hispanic American Historical Review*, 36 (1956), 306-318. Otro interesante desarrollo sobre estos temas es el de William D. Raat, "Ideas and History in Mexico: An Essay on Methodology".

que América ha adolecido de “conciencia histórica”; esto es, ha sido incapaz de negar su pasado *dialécticamente*, pues se ha limitado a negarlo *lógicamente*, sin haberlo asimilado en la preparación de su futuro, como lo exige la negación dialéctica. Así, los emancipadores mentales del siglo XIX carecieron de conciencia histórica; trataron de amputar el pasado colonial al negarlo de manera lógica. Esfuerzo inútil, que ha conducido a infructuosas y repetidas discusiones sobre temas que debieran haberse superado hace mucho tiempo, tales como hispanismo vs. indigenismo, “tradición” vs. “progreso”, etc.³⁵

Los supuestos hegelianos (historicistas) y existencialistas de los que parte Zea, imponen ciertas limitaciones a la confiabilidad de su trabajo en cuanto Historia: si el historiador se halla totalmente comprometido con el pasado, y si su principal objetivo se encuentra en el futuro, ¿no tenderá, naturalmente, a confundir más que a aclarar, la situación histórica que estudia? Un ejemplo nos sirve para explicar este problema que planteamos: Zea concibe al pensamiento del siglo XIX mexicano como un esfuerzo para la emancipación mental; concepto que nos parece inadecuado, y errado, ya que se trata de una interpretación basada completamente en la retórica y en las formas con las que los pensadores liberales revistieron sus ideas. Zea desconoció las diversas muestras de la discusión parlamentaria y la correspondencia personal entre los liberales; se interesó poco en el contexto social e institucional de las ideas que trata —hechos “objetivos” que quedan fuera de lugar en sus propósitos, reconozcámoslo así. Pero sea como fuere, creemos que puede demostrarse, entre otras cosas, que el “emancipador mental” José María Luis

Trabajo presentado en la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, celebrada en Oaxtepec, Morelos, México, del 4 al 7 de noviembre de 1969.

³⁵ Véase: Zea, *Dos etapas...*, pp. 15-24; “Historia intelectual”, pp. 316-317.

Mora no rechazó la herencia española; antes bien, estuvo muy lejos de hacerlo. Trataba, en realidad, de volver a la inspiración reformista de los Borbones y de las Cortes de Cádiz al enfrentarse a los problemas mexicanos que consideraba semejantes a los de España.³⁶ Joseph Barager ha sugerido una afinidad muy similar entre las ideas de Sarmiento y la tradición liberal española.³⁷

Resulta irónico que Zea se presente en la actualidad buscando en la misma tradición reformista española la solución para el problema de la identidad cultural latinoamericana, dentro del mundo contemporáneo. Pero su actitud hacia los emancipadores mentales sigue siendo ambivalente; lo que nos hace confundirnos cuando tratamos de aclarar sus puntos de vista: su renuncia a la objetividad como historiador lo lleva a identificarse con los protagonistas de su historia, sin darnos oportunidad de aclarar si en *Dos etapas...* ha citado o parafraseado a los pensadores del siglo XIX, o bien, si ha presentado su propia interpretación de esa historia.

Lo que hace poco satisfactorio el trabajo de Zea como obra historiográfica, es la imposibilidad de separar al filósofo del historiador. No es posible advertir cuándo asume la interpretación propia de los hechos, y cuándo los presenta como tales. Y en relación con esto, podemos traer a cuento otro problema: Zea trata al positivismo mexicano como filosofía de una clase, la burguesía mexicana. Para determinar a esa clase acude a Justo Sierra, uno de los prominentes positivistas directamente estudiado a lo largo de su trabajo, y a través de sus escritos analiza buena parte del positivismo.³⁸ Esto puede ser buena filosofía, en cuanto interpretación; pero

³⁶ Véase mi libro: *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*. New Haven y Londres, 1968, especialmente el capítulo 4.

³⁷ Barager, "Historiography of the Rio de la Plata Area since 1930", *Hispanic American Historical Review*, 39 (1959), p. 591, en nota.

³⁸ Para una crítica detallada de los estudios de Zea sobre el positivismo, véase: William D. Raat, "Leopoldo Zea y el positivismo, una reevaluación", *Latino América*, Nº 2 (1969), pp. 171-189.

es, ciertamente, objetable como historiografía. Estoy de acuerdo en que los historiadores norteamericanos deberíamos apreciar con cuidado a los intelectuales latinoamericanos; pero no por esto debemos determinar nuestra visión del pasado por las visiones que los intelectuales estudiados han tenido en y de su propia realidad. En pocas palabras, el historiador de las ideas puede, legítimamente, comprometerse en la "serena persecución de 'temas y propósitos' objetivos".³⁹

La Historia de las ideas del propio país (como toda historia, aunque quizás con mayor fuerza dicha historia) tiende a seguir los dictados de la experiencia nacional; el historiador de las ideas se encuentra buscando, por sobre todas las cosas, la definición de los ideales y valores nacionales; se compromete en el destino de su nacionalidad. Esto ha sido, y es, una verdad inevitable en los Estados Unidos; y resulta cierto, y quizás más evidente, en el caso de los países latinoamericanos. Aquí el historiador extranjero tiene una oportunidad única y digna de explotarse: al no encontrarse directamente afectado por los sentimientos patrióticos, dispone quizá, de mayor libertad para relacionar las ideas dentro del contexto histórico que les es propio; contexto que no se agota dentro de las fronteras del país o países estudiados. En otras palabras: quizás con mayor facilidad que el historiador nativo, el extranjero puede lograr un estudio crítico y comparativo a la vez.⁴⁰

Ampliando nuestro ejemplo sustantivo anterior, consideramos que hay mucho por hacer sobre la historia intelectual a partir de 1910. Se dice frecuentemente que la Revolución

³⁹ La afirmación que hago aquí se encuentra constatada en lo dicho por Richard M. Morse en: "The Strange Career of 'Latin American Studies'", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 356 (1964), pp. 109-110.

⁴⁰ Es interesante notar que Luis Villoro ha incitado a sus colegas para atender al contexto social e institucional en que se dan las ideas historiadas: "Historia de las Ideas", *Historia Mexicana*, 15 (1965-1966), pp. 165-166.

Mexicana careció de ideología —lo que en un sentido limitado puede ser verdad. El que no se encuentren grandes figuras de ideólogos, como Rousseau o Lenin, no es sino un pretexto absurdo para renunciar al estudio de la ideología o de las ideas de ese movimiento. ¿Hemos tratado de averiguar hasta qué punto o en qué medida la Revolución rompe con el liberalismo del siglo XIX? ¿Acaso las doctrinas comtianas no influyeron en el programa social de la Constitución de 1917, como sugirió Tannenbaum en 1929⁴¹ —en tal caso, cómo y en qué medida? ¿Podríamos comprender mejor el agrarismo de Morelos, Yucatán y otras partes del país si buscamos posibles afinidades ideológicas y sociales con el anarquismo campesino de España? ⁴² Deberíamos también, entre muchas otras cosas, seguir la caracterización que hizo Ramón Ruiz, al distinguir entre “europeístas” y “nativistas” en la política educativa, estudiando paralelamente las ideas de José Vasconcelos.

Sería interesante investigar la posible relación entre la filosofía formal (sistemática) y los cambios de los principios en la política socioeconómica. Hasta ahora la filosofía y los principios de acción del gobierno se han considerado categorías aparte. Patrick Romanell ha señalado que, desde el punto de vista del cambio filosófico, 1925 fue más importante que 1910, pues el abandono de los principios de Comte y Spencer, para asimilar los de Bergson, fue sin duda menos crítico que el abandono de estos últimos, para llegar a los de la filosofía orteguiana y los del existencialismo alemán.⁴³ ¿No podrían encontrarse hechos equiparables en otras áreas? El historiador de las ideas que estudie a México necesita una formación completa y fundamental en las complicadas filo-

⁴¹ Tannenbaum, *The Mexican Agrarian Revolution*. Washington, 1929, pp. 179-180. Tannenbaum se refiere particularmente a una afirmación hecha en 1922 por Andrés Molina Enríquez.

⁴² Me interesa remarcar la importancia de este tópico, consciente de las implicaciones contradictorias que pueden desprenderse en la obra de John Womack, Jr.: *Zapata y la Revolución Mexicana*. México, 1969.

⁴³ Romanell, *Formación de la mentalidad mexicana*, p. 165.

sofías europeas de este siglo y estar familiarizado con España. Para explicar el impacto de la filosofía alemana en México, por ejemplo, debemos, primero, explicarnos su impacto en España.

Finalmente, el estudio comparativo nos permitirá superar el estéril debate sobre la originalidad o la imitación en el pensamiento latinoamericano. Aun cuando este debate ha obsesionado a Zea y a otros autores, como es comprensible, es uno de los asuntos que el historiador extranjero, en cuanto no comprometido con la realidad nacional historiada, no se ve precisado a atacar. En su posición, el historiador extranjero podrá rechazar la distinción entre lo "occidental" y lo "hispanico", y comenzar su trabajo con el simple supuesto de que Latinoamérica, al igual que España, han formado y forman parte de Occidente en lo que se refiere a su cultura intelectual. La pregunta que se hagan deberá ser, entonces, sobre el porqué y el cómo ha sido posible que ciertas corrientes de pensamiento se hayan definido y hayan alcanzado significación en el mundo hispanico, a diferencia de otras que no lo han hecho. Para responder a tales preguntas, será necesario penetrar profundamente en el estudio de las ideas mismas y en las peculiaridades sociales e institucionales del mundo hispanico. Sobre esta base será posible tener una visión diferente de la Historia de las Ideas en Latinoamérica, y lograr, al mismo tiempo, una mejor comprensión de los supuestos de que han partido Leopoldo Zea y sus colegas.