



C.

# La filosofía analógica de Leopoldo Zea.

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

## A la universalidad desde el margen del ser

*Jorge Alberto Reyes López*

<https://orcid.org/0000-0002-4243-0004>

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Ciudad de México, México

[jorgereyes@filos.unam.mx](mailto:jorgereyes@filos.unam.mx)

**Cita este capítulo:**

Reyes López, J. A. (2021). La filosofía analógica de Leopoldo Zea. A la universalidad desde el margen del ser. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp.71-107). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.



## La filosofía analógica de Leopoldo Zea. A la universalidad desde el margen del ser

Jorge Alberto Reyes López

*¿Sois, pues, los únicos hombres, y  
la sabiduría morirá con vosotros?  
Pues yo también tengo sentido  
como vosotros y no soy inferior  
a vosotros. Porque eso que  
sabéis, ¿quién lo ignora?  
Job XII, 2-3.*

**Resumen.** El presente trabajo tiene un doble propósito. Por un lado, intenta mostrar que las corrientes críticas vigentes no deben prescindir de una lectura profunda, rigurosa y creativa de los textos que forman parte del patrimonio intelectual de un país, una región o un continente. Ya que sin un ejercicio permanente de una memoria lectora situada, sin un fecundo “regreso a las fuentes”, no es posible plantear alternativas eficaces ante la complejidad de los fenómenos contemporáneos. Por otro lado, se defiende la tesis de que el pensamiento filosófico de Leopoldo Zea no es una mera aplicación o duplicación de la dialéctica hegeliana en un suelo distinto, sino que es más bien la expresión de un pensamiento auténtico y comprometido que invierte y devuelve de forma transfigurada las premisas ontológicas de la filosofía producidas en el Centro europeo y norteamericano al cuestionarlas políticamente desde la realidad marginal latinoamericana, esto es, desde el margen en que se la ha confinado desde el relato mítico de la llamada “Historia Universal”. Las nociones fundamentales del autor, tales como “historia”, “humanidad” y “filosofía” son tratadas desde la analogía que todo lo mide desde la situación concreta por la que puede establecerse el sentido del pensamiento, el alcance de su pertinencia, de su vigencia, así como el testimonio de su vivacidad para poder decir algo del mundo y establecer

caminos para su transformación, promoviendo una universalidad de la semejanza de quienes siendo distintos son al mismo tiempo prójimos y por ello están llamados desde la riqueza de su diversidad a construir un espacio común de vida próspera y justa, sin violencia ni opresión.

**Palabras clave:** Leopoldo Zea, filosofía latinoamericana, analogía, dialéctica hegeliana, América Latina.

**Abstract.** The present work has a dual purpose. On the one hand, it tries to show that current critical currents should not do without a deep, rigorous and creative reading of the texts that are part of the intellectual heritage of a country, a region or a continent. Since without a permanent exercise of a situated reading memory, without a fruitful “return to the sources”, it is not possible to propose effective alternatives in the face of the complexity of contemporary phenomena. On the other hand, the thesis is defended that the philosophical thought of Leopoldo Zea is not a mere application or duplication of the Hegelian dialectic in a different soil, but rather is the expression of an authentic and committed thought that invests and returns from The ontological premises of philosophy produced in the European and North American Center have been transfigured by questioning them politically from the Latin American marginal reality, that is, from the margin in which it has been confined from the mythical account of the so-called “Universal History”. The fundamental notions of the author, such as “history”, “humanity” and “philosophy” are treated from the analogy that measures everything from the concrete situation by which the meaning of thought can be established, the scope of its relevance, its validity, as well as the testimony of its liveliness to be able to say something about the world and establish paths for its transformation, promoting a universality of the similarity of those who being different are at the same time neighbors and therefore are called from the richness of their diversity to build a common space of prosperous and just life, without violence or oppression.

**Keywords:** Leopoldo Zea, Latin American philosophy, analogy, Hegelian dialectic, Latin America.

## **Introducción**

Existe en el ambiente académico latinoamericano contemporáneo una insólita efervescencia de lo que se ha dado en llamar “pensamiento decolonial”. Decimos “insólita” porque en nuestros centros universitarios, tan habituados a un esquema disciplinar tradicionalmente europeo (es decir: colonialmente europeizado), nunca fue vista con buenos ojos la formulación de una filosofía “auténtica” surgida desde el mundo cultural, político y social de América Latina y el Caribe, desde *otra región del ser*. El hecho de que ahora no sólo en la filosofía sino también en las ciencias sociales este pensamiento haya alcanzado un lugar propio, nos demanda realizar una revisión histórico-crítica de los antecedentes directos e indirectos que han posibilitado la emergencia de esta posición teórica y que ahora pasan inadvertidos o sencillamente se los olvida, lo que compromete la integridad y la fuerza del reciente discurso. Volver a las fuentes de nuestra propia historia del pensamiento es una exigencia científica, ética y sobre todo política, porque en las raíces de nuestras posiciones intelectuales podremos descubrir alternativas valiosas ante lo que nos acontece en estos tiempos difíciles.

Un antecedente que deseamos redescubrir bajo una perspectiva distinta es la figura intelectual del mexicano Leopoldo Zea (1912-2004).<sup>1</sup> Afirmamos que este filósofo tiene una obra extraordinariamente valiosa no sólo para la constitución de los proyectos nacionales de historias de las ideas en nuestra región, sino para atender que su método filosófico representa una innovación para pensar de manera comprometida la situacionalidad geohistórica latinoamericana, esto es, su *ser* específico. Mostraremos que el momento fundamental de dicho método en su comprensión dialéctica de la historia, del ser humano y de la filosofía no se puede reducir a la dialéctica hegeliana.<sup>2</sup> Consideramos que no

---

1 Una magnífica exposición sobre la posición novedosa de Zea la encontramos en el trabajo de su mejor discípulo, el filósofo y pedagogo mexicano Mario Magallón Anaya (1991).

2 Los primeros trabajos de nuestro filósofo, en la década de los 40 y 50, ya contaban con la fuerte presencia del germano. Uno de sus ensayos más destacados de esa época es “Dialéctica de la conciencia en México”, donde expresa: “el hombre es

se ha preguntado lo siguiente: ¿cómo es que Zea realizó una lectura latinoamericana de Hegel, es decir, una lectura de Hegel *contra* Hegel? ¿Por qué el idealista alemán pudo servir para reivindicar la urgencia de una libertad plena y radical incluso de los pueblos que sólo eran para él “ecos” de Europa? Nuestra tesis consiste en sostener que la filosofía de nuestro autor posee un núcleo analógico a partir del cual se impide que la dialéctica sea opresiva, abstracta o autorreferente, sino que puede devenir precisamente liberadora, concreta, histórica. La filosofía de Zea es, en esta concepción, una filosofía analógica, esto es, una *filosofía de la liberación*.

## **I. El pensamiento analógico. El valor de la semejanza**

La noción de analogía puede abordarse por su “definición nominal” o bien por lo que Gamba entiende como una “definición real” (el objeto que designa). En cuanto a la definición nominal, esto es, el término en cuanto tal, hemos de atenernos intuitivamente y siempre de modo inicial a la etimología (donde nos ubicamos en el “origen” discursivo de una tradición sobre la analogía en cuanto su origen histórico, que se remonta, hasta donde sabemos, al tiempo de los pitagóricos y Euclides).

---

el único ente que da sentido a lo que le rodea. Esto es, lo acomoda en forma tal que le es familiar, no extraño. Cada una de las cosas que le rodean es convertida en algo sólido y seguro mediante el sentido de que la dota. Las cosas son cosificadas, esto es, convertidas por el hombre en cosas sin más. Pero dentro del mundo que le rodea se encuentran unos entes que no sólo se niegan a ser cosas sin más, sino que además le amenazan con cosificarlo. Por su seguridad, para afirmar su existencia, como antes la ha afirmado frente a la naturaleza, se enfrenta a estos entes que, a semejanza suya, se enfrentan a él. Se entabla una lucha extraña y contradictoria, lucha plena en paradojas. No sólo se enfrenta a los otros, sus semejantes, para cosificarlos como ha cosificado al mundo natural; también se enfrenta a ellos para que éstos lo reconozcan como su igual, como su semejante. Por un lado, mediante una tarea cosificadora, quiere negar a los Otros su semejanza, esto es, su ser hombres como es él; por el otro quiere éstos le reconozcan como su igual, como su semejante, esto es, su ser hombre. Mediante subterfugios trata de negar a otros su humanidad; pero al mismo tiempo se la afirma a ellos cuando les pide el reconocimiento de la propia. Se establece así una dialéctica que no es sino el regateo mediante el cual se exige y concede humanidad. En este regateo se juega la existencia del hombre” (Zea, 2001, pp. 144-145).

“Analogía” proviene del vocablo griego ἀναλογία y fue traducido al latín por Cicerón, Varrón y San Agustín como *pro-portio*<sup>3</sup> o *comparatione*, que en castellano se traduce literalmente “por analogía” o también “proporción”. *Lógos*, al comienzo, dice Gamba, pertenecía al ámbito de la “conmensurabilidad entre dos cantidades homogéneas”, pero *analogía* indicaba otro nivel de ejecución: “la relación de conmensurabilidad de dos relaciones de este mismo tipo” (ya no se trataba sólo de dos términos sino de cuatro); un *lógos* compuesto (Gamba, 2002, p. 96). Aquí el *lógos* alcanzó formalmente una nueva dimensión de su ejercicio *teórico* (como matemático), es decir, en un sentido general analogía significa aquella semejanza por comparación (*comparatio*). Esto es, en la formulación matemática analogía era una “relación de cantidades entre ellas”, mientras que en geometría era una “igualdad de dos relaciones por el cociente” (Secretan, 1984, p. 7). Gamba indica, más aún, que la analogía “puede interpretarse como comparación simple o compleja [según su uso vulgar o técnico]” (Gamba, 2002, p. 98). Es esta definición de analogía la que algunos, como el clásico de la analogía, Santiago Ramírez, ha reservado y entendido en tanto “analogía de proporción” (*analogía proportionalitatis*): la analogía *qua* analogía; mientras que la “analogía de atribución” (*analogía attributionis*) vendría sustituyendo al *lógos* griego en tanto cálculo simple. Cabe señalar que a la analogía se la ha definido de diversos modos de acuerdo a las escuelas que la hayan trabajado y dependiendo de los errores terminológicos resultados de las traducciones existentes. Se le ha definido, por ejemplo, como “igualdad de relación en diversidad de esencia”, poniendo el énfasis en la *relación* por la cual es posible comparar dos cosas desemejantes una de la otra. De tal suerte que para Kant, dice Gamba, la denominación de Dios como Padre y del hombre como hijo de Dios, “no significa, como la palabra [analogía] indica ordinariamente, una semejanza imperfecta de dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes”.<sup>4</sup> El carácter de la analogía, por ende, es

---

3           Que para los clásicos latinos significa la racionalidad misma.

4           Kant es el autor de esta formulación en el §58 de sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Gottlieb Söhngen usa el mismo ejemplo de Kant en relación con el nombre parabólico de “Padre” para referirse a Dios: “el Padre celestial Dios se comporta de la misma manera que un padre terrenal con sus hijos. Se comparan dos relaciones

enteramente *relacional*. Tal fue la definición tautológica del protestante Karl Barth: *analogia relationis*.

Ahora bien, en cuanto a una “definición real” de la analogía, es decir, en cuanto al objeto que designa, Gamba menciona que debemos transitar del ámbito matemático al metafísico. Esto es posible inductiva (de los casos particulares a su esencia universal en cuanto “percepción inteligible de lo común y esencial”) y deductivamente (de lo universal a los posibles casos). La vía inductiva, de acuerdo con Santiago Ramírez, tiene tres métodos, a saber: *a*) el estudio de casos particulares (inductivo propiamente dicho), *b*) la ampliación de la noción matemática de la analogía (más abstractivo e inductivo en sentido lato) y *c*) definir la especie por la división de las nociones universales (deductivo: “de lo más conocido en sí mismo a lo que es más conocido para nosotros”) (Gamba, 2002, pp. 98-99). En cuanto a *b*) los ejemplos son extraídos de distintas ciencias tales como las matemáticas, la óptica, la astronomía, la música, la poesía, la filosofía, las ciencias experimentales, las ciencias jurídicas y sociales, las filosóficas y teológicas. Algunas analogías de estas ciencias, son: “las branquias son a los peces como los pulmones a los mamíferos, o los brazos a los hombres como las alas a las aves”;<sup>5</sup> “de la misma manera que al retirarse la salud tiende el hombre a la muerte, así ocurre con la paz, que cuando se aparta, el reino tiende a la ruina”;

---

entre sí [*Zwei Verhältnisse werden miteinander verglichen*], y de ellas se afirma una semejanza del ser. Se trata de una semejanza (*Ähnlichkeit*) de dos relaciones, no una semejanza de dos seres” (Söhngen, 1952, pp. 236-237): una analogía del ser que surge del mundo como casa (*Hause*) del ser humano.

5 Aunque las alas sirven para volar y los brazos son ¿para? Las analogías, como se ve desde ahora, suponen una cierta visión sobre “lo que ocurre” respecto de ciertas realidades. Pero estas “semejanzas” hablan a veces más de nuestros intereses o prejuicios (quizás hipótesis) que de la realidad y su funcionamiento. La analogía puede ofrecernos no sólo una constatación matemática de la palabra humana o una propensión heurística para explicarse “lo que ocurre” (que es, como se ve, bastante parcial) sino que es, en un primer sentido ético, una expresión prudencial de la inteligencia humana en cuanto a su tensión entre lo unívoco y lo equívoco (siendo esta tensión la constatación misma de la eficacia racional de tal inteligencia que parece no por la muerte sino por la necesidad de totalización, de anular la excedencia de sentido y con ello la capacidad comprensora del *hic et nunc* del ser humano).

“tal como el silogismo dialéctico es a la opinión, así es el silogismo apodíctico a la ciencia”; “lo que, en el intelecto es afirmación y negación, es en el apetito persecución y fuga; y lo que en el entendimiento es verdadero y falso es en el apetito bueno y malo”.<sup>6</sup>

Hablamos, entonces, de la comparación o relación conmensurable entre porciones o términos que difieren entre sí de acuerdo con su porción, pero que se pueden comparar o mensurar de acuerdo con un *todo* desde el cual la medida que compara se torna racional (inteligible). Este “todo” ha sido denominado por Philibert Secretan como «fond de signification», es decir, «monde» (Secretan, 1984, p. 8), que es la racionalidad misma del ámbito teórico (geométrico, matemático) en el que se realizan diversos tipos de relaciones (relaciones todas que son posibles dentro del despliegue racional de dichas operaciones, de donde se establece la pertinencia de ciertos principios por ejemplo, que «1 es *menor* a 2” o que “10 es *mayor* a 2”).<sup>7</sup> Las partes de un todo, dice Secretan, se pueden comparar entre sí porque ese «todo» admite tal comparación como relación lógica posible y hasta necesaria. Aquí la analogía es un procedimiento de la inteligencia que permite establecer una relación entre cosas semejantes consideradas en un cierto mundo teórico.

Pero la analogía no es sólo comparación entre cosas mensurablemente semejantes, sino también el esfuerzo racional que intenta comparar cosas desemejantes en cuanto a su naturaleza (“lo humano y lo divino”, “la ciudad y el cuerpo humano en lo que se refiere a las arterias y a la circulación”) (*ibid.*, p. 7).<sup>8</sup> Hay, pues, según Secretan, una *oscilación* entre lo “semejante” y lo “desemejante”, pues la analogía permite que

---

6 “Lo característico, por tanto, de estas analogías –dice Gamba en relación con las que propone Santiago Ramírez– es la semejanza entre cosas diversas o entre proporciones de cosas similares. En unos casos la relación entre los elementos es de igualdad entre razones o proporciones, como en el caso de las matemáticas; en otros hay una semejanza accidental extrínseca: así pueden clasificarse los ejemplos de las ciencias experimentales. Finalmente, las analogías pueden expresar también una semejanza esencial, propia de las ciencias filosóficas” (Gamba, 2002, pp. 102-103).

7 Este “mundo” se va desarrollando en la medida en que el lenguaje que se emplea en él va logrando expresar nuevas relaciones posibles.

8 “Una proporción mantiene unido lo que, para el caso, no se parece”.

un conjunto permanezca unido por su semejanza atendiendo las diferencias. Con la partícula *aná* se indica en un primer sentido general: “según” *lógos*; según *proporción* (*aná tón aúnton lógos*). Aunque también, de acuerdo con Secretan: “*ana-* signifique ‘en haut’, ‘vers en haut’, et donne l’idée d’un passage ou d’un dépassement; voire d’un transcender, lorsqu’il s’agit de passer à un ordre supérieur : de l’animal à l’humain, de l’humain au divin”.<sup>9</sup> Aquí la analogía muestra lo que Secretan denomina una “función de transgresión” (*fonction de transgression*), porque el *lógos* busca la “semejanza entre la desemejanza”, es decir, la unidad significativa (útil, valiosa) en la diversidad (lo existente posible). Porque, ¿en qué grado un “cuerpo humano” es (semeja) una “ciudad”? La semejanza viene dada por la extensión significativa de las nociones “cuerpo humano” y “ciudad”; que “ciudad” pertenezca a un ámbito *social* y “cuerpo humano” a uno *fisiológico* no evita que ambas nociones compartan rasgos semejantes en su definición que las vuelve justamente *analógicas* entre sí. Explica Secretan:

(...) et dans la mesure où les frontières qui marquent les limites de ces domaines sont matériellement infranchissables, l’analogie les franchit en montrant ce qu’il y a de formellement ressemblant entre l’ici et le là-bas. La pensée transgresse une limite vers cela à quoi les êtres eux-mêmes n’ont pas accès. L’analogie est un pont par dessus une frontière –qui ne s’en trouve pas abolie pour autant; car la proportion rationnelle ne détruit pas les différences réelles (*ibid.*, p. 8).

Si materialmente los dominios en los que se encuentran los términos que son desemejantes son infranqueables, formalmente el *poder* (*puissance*) del *lógos* permite relacionar tales seres en una “semejanza” (*ressemblance*). Esta “formalidad” viene dada por el mundo o ámbito de significación que por último es el lenguaje humano (*lógos*) que, hay que decirlo enfáticamente, no es por su naturaleza lo idéntico a sí mismo (como una corriente occidental univocista, fundada en Parménides de Eléa, ha pretendido demostrar) cuanto *lo semejante a*

---

9 Traducción : «ana significa ‘en lo alto’, ‘hacia lo alto’, y da la idea de un pasaje o una superación; incluso de un trascender, cuando se trata de pasar a un orden superior ; de lo animal a lo humano y de lo humano a lo divino ».

*sí mismo*; la inteligencia humana sólo conoce (y de esta forma avanza comprensivamente) por su capacidad de hallar “semejanzas”, es decir, *relaciones* en los fenómenos y acontecimientos (lo que implica aceptar que la realidad misma es de suyo semejante en sus procesos); “esto” y “aquello” aparecen relacionados por su “forma” dentro del ámbito de significación en el que son pertinentes. La analogía posibilita, en efecto, que los entes del mundo puedan adquirir un sentido nuevo que sea el comienzo de una nueva visión o postura, esto es, un acceso más en la compleja capacidad comprensora del ser humano. Es una interesante metáfora el decir que el pensamiento “transgrede un límite o frontera” que los términos no pueden lograr cruzar por sí mismos y así lograr establecer una relación explícita de semejanza (aunque, como se ha dicho, la definición de dichos términos en un todo de significación apropiado hace posible lograr la mensuración o comparación que de otra forma sería extraña, absurda o poco menos que desafortunada, pues nada diría o ayudaría a comprender o explicar). Una de las funciones más significativas de la analogía, por lo que se alcanza a deducir de todo esto, es justamente heurística, es decir, que nos ayuda a salir al encuentro en la necesidad de una franca comprensión de que está *allende* a nuestras primeras consideraciones sobre “lo que ocurre”, superando el peligro del aislacionismo en que puede caer la subjetividad.

## **II. La historia sin más como historia desde el margen**

Leopoldo Zea, como lo expone Carlos Beorlegui (2004), pertenece a la generación de los 50, preocupada por estudiar seriamente y comprometidamente su realidad para así poder, como dijo Francisco Romero, contribuir al “engarce de nuestra cultura en la cultura universal”. En este contexto se fue gestando en la América Latina uno de los discursos filosóficos más originales. Se iniciaba de manera radical una búsqueda incesante por la propia identidad. ¿Quiénes somos? ¿Cuál es nuestra historia? ¿Qué nos revela nuestra *circum-stantia*? Zea consagró su vida a esclarecer aquello que de *dis-tinta* era Latinoamérica frente a las metrópolis del conocimiento europeo y norteamericano; se trata, entonces, de la

inauguración de un tipo de filosofar<sup>10</sup> que se interrogaba por el *contenido* (como lo ético) y no tanto por la forma (lo lógico) de su propio ser. El contenido del pensar se da por ende en el tiempo, pero sobre todo, en una *territorialidad concreta*. Pensar (como *diánoia* o como *diá-logos*) encuentra límites en aquello de su “estado de *yecto*”. Pensar es pensar en *otro* siempre “ahí-adelante”, pero al mismo como “ausente”, como pasado. El discurso de Zea *parte*, pues, des-de su propia realidad del pensar. Una realidad no-Centro; realidad siempre *bárbara*.

A partir también de este legado radical del pensar, nace a finales de la década de los 60 el movimiento argentino de la *filosofía de la liberación*, encabezada por Enrique Dussel. El *locus enuntiationis* de dicho discurso filosófico es el mundo periférico (al *borde*), de los oprimidos, del mundo colonial, de la exterioridad, del *otro* que *interpela* desde su infinito rostro en su pobreza. La pretensión indica des-construir los textos dominadores para edificar los caminos de liberación de los pueblos sometidos en aras del progreso cualitativo hacia el “Reino de la Libertad”. Filosofar des-de la periferia del mundo (*Welt* para Heidegger), es decir, des-de la exterioridad del *otro* como bárbaro y pobre (*l'Autrui* para Levinas), constituye la *f fuente* de la experiencia del pensar latinoamericano que enseña en solidaridad la dirección de todo discurso crítico presente y futuro.

A partir del consejo de su maestro José Gaos, para analizar y descubrir la circunstancia mexicana y latinoamericana, Zea imprime su energía vocacional en investigar las tradiciones filosóficas, primero en México (reflejada en su obra *El positivismo en México*, de 1943), para ver su relación con las filosofías europeas y mundiales. Comienza el Zea

---

10 Podemos decir con Ortega y Gasset, referente necesario de la filosofía de nuestro autor, que no existe tal cosa como “filosofía” en términos universales y absolutos. Filosofía es, ante todo, *filosofar* [una acción]; y se filosofa siempre e inevitablemente des-de una circunstancia (tiempo y espacio) determinada. “La filosofía es –dice Ortega y Gasset–, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir –como lo es correr, enamorarse, jugar al *golf*, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas del vivir. Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos ‘nuestra vida’. [...] Por primera vez la filosofía parte de algo que no es una abstracción” (Ortega y Gasset, 1958, p. 214).

historiador de las ideas, un filosofar acerca de la circunstancia propia. Así lo describe Tzvi Medin (1992) al decir:

(...) o sea que se da la reivindicación de la circunstancia particular, específica, histórica, frente a las abstracciones universales, y se estipula la necesidad de su comprensión, cuya validez no será menos universal por ser particular, puesto que ‘no hay cosa en el orbe donde no pase un nervio divino’ (p. 16).

Filosofar es filosofar acerca de lo propio, de lo que nos constituye como seres históricos particulares. Ante este “giro” del filosofar, Gabriel Vargas Lozano apunta: “Leopoldo Zea ha desarrollado una concepción filosófica propia que podemos llamar filosofía de la historia americana. Se trata de explicar cuál ha sido la odisea del hombre latinoamericano para lograr su reconocimiento como hombre independiente y libre” (1990, p. 186). Se trata de interrogar y ocuparse de lo que en Europa se hace filosóficamente, por ejemplo, pero a partir de nuestra realidad. La historia de lo que somos es un requisito indispensable para poder entrever un futuro. Gaos –según nos relata Abelardo Villegas (1978)– había transmitido a su discípulo dos tareas principales, a saber:

(...) hacer filosofía sobre su circunstancia e historia de esa misma circunstancia. De la filosofía sobre su circunstancia obtendríase una filosofía original en la misma medida de la originalidad de la circunstancia. De la historia en general y de la historia de las ideas en particular –que era la especialidad de Gaos– se obtendría un relato del proceso de integración de las distintas nacionalidades hispanoamericanas y del mundo de habla española en general (p 38).

La manera en cómo estudiamos filosóficamente nuestra realidad se da en dos dimensiones: a) la histórica (cómo hemos llegado *a-ser* lo que somos) y b) la metafísica (el *ser* de lo latinoamericano por su marginalidad y su barbarie, por su anhelo y lucha por la autodeterminación).

Ahora bien, ¿qué implica para Zea el acto de lectura filosófica que es al mismo tiempo filosofar como ejercicio vital? Para él no es adecuado

leer a los “clásicos” de la filosofía occidental sin atender primeramente el contexto de quien emprende la lectura, esto es, la situación humana en que la lectura puede efectivamente desplegarse y así cobrar un *significado* valioso en un espacio y un tiempo distintos al del texto. Leer es un acto analógico por excelencia y así lo efectuó Zea en su diálogo frontal con la visión de la historia que concibió Hegel. Mientras que en los centros académicos hacían lecturas calladas sobre la obra hegeliana, Zea examinó la pertinencia de este esquema teórico para pensar el “lugar”, o mejor dicho, el “no-lugar” (la utopía) de Latinoamérica. La pretensión de verdad de la posición hegeliana debía ser enfrentada consigo misma de cara a una realidad *inesperada*, de tal suerte que si se toman en serio los principios hegelianos habrá que probar si pueden remontar sus propias contradicciones en la medida en que el pensamiento es interpelado por lo que hay *afuera* de él. Se trata, pues, de poner a Hegel al límite de su posición teniendo en cuenta un nuevo contexto, el contexto de quien lee. Sin la analogía, el discurso de Zea sería en efecto un ridículo e intrascendente “eco” de la filosofía europea. Ya que no se trata, como sostuvo Gaos en relación con la nueva generación filosófica hispanoamericana, de lograr una *Aufhebung* como negación de un pasado, sino de “rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro”<sup>11</sup>, lo que no podía realizarse sin la analogía que nos permite salir de la dialéctica perversa entre el univocismo (eurocéntrico y colonizador) y el equivocismo (la negación absoluta de toda influencia aceptable del viejo continente para devenir en una atomización de nuestra región); es decir, *ni la universalidad expansionista ni el relativismo de la desintegración*. Afirmar la unidad de América Latina y el Caribe no implica asumir la vida prestada de un mundo que no es el nuestro, pero tampoco admite la incertidumbre de un cúmulo de pueblos *sin una historia liberadora en común* que aspiran a un futuro que puedan llamar suyo, surgido de la dignidad de una humanidad *no igual* (pura estructura formal) ni diferente a la europea (como asimilaciones o copias dominadas) sino ante todo como *semejante*.

---

11 Epígrafe al comienzo de la obra *Filosofía de la historia americana* (1978).

Negar la dominación no significa anular los lazos de imbricación culturales que existen o puedan existir entre nuestros pueblos. Hay que entender, en cambio, que “negar la negación” proyecta un espacio en común para alcanzar un “futuro descolonizado”<sup>12</sup> al alcance de “todos los hombres”, como siempre gustaba decir a Zea. En este sentido preguntamos ahora: ¿sigue Zea a pie juntillas la dialéctica hegeliana cuando afirma que “Europa, el mundo occidental, *debe ser asimilado* en la conciencia de los pueblos puestos al margen de la historia de este mundo”, es decir, “desde el *punto de vista de quienes han sufrido*”? (Zea, 1978, p. 34).

La transición hacia la libertad, esto es, la liberación, supone en efecto un movimiento dialéctico, pero éste sólo tiene un sentido cuando la asimilación del pasado violento se hace a partir de la dignidad del ser humano presente, desde su diversidad de identidades, cuando por la semejanza analógica que es *traducción* de lo otro y depuración de la violencia, en la propia identidad alcanzamos otra realidad civilizatoria sin dominación. La tensión permanente es absurda e innecesariamente cruel, y debe ser “superada” pero en una experiencia nueva de humanidad, anulando la violencia que acompañó el mensaje y las obras europeas. Esta “dialéctica” se precipita sobre las dialécticas subordinantes porque se trata en verdad de una *dialéctica analógica* que restaura o cura la herida de la perpetración desde una dignidad actuante. Esta dialéctica analógica parte, entonces, de la situación histórica del sufrimiento; *se posiciona desde el margen* en el que el movimiento dialéctico dominador ha confinado a personas y a pueblos para dar un salto hacia una libertad real; parte de la contradicción más lastimosa de la idea y así convierte el mal en bien, la falta en servicio, la ira en ternura, la tempestad en serenidad; la verdad de la idea no está en ella misma sino en su carencia, en la enfermedad que desata; su afirmación final está precisamente en su fatalidad. La *unión* en la explotación y la miseria, sostiene Zea, permite proyectar un futuro distinto al que Occidente ha impuesto por la violencia, pero afirmando al mismo tiempo las ideas virtuosamente

---

12 La palabra “*descolonización*” surge en este contexto histórico en que Zea está escribiendo, gracias a las experiencias libertarias de varios pueblos del tercer mundo (Zea 1978: 31).

progresistas de Occidente. La liberación de la ira no viene sino desde fuera de la idea; es la refundación de la idea por el margen de ella misma, por su contradicción, desde el agravio cometido. Si la dialéctica de la conciencia de Hegel se resuelve en ella misma sin mirar atrás, la dialéctica analógica de Zea redime la egología de la dialéctica unívoca abriéndola a la realidad del dolor, a la crudeza del despojo y el asesinato. La dialéctica hegeliana no se conmueve por nada ni por nadie, mientras que la dialéctica analógica logra que el movimiento hacia la conciliación interna como éxtasis final *se detenga* para mirar la barbarie y desde ahí quedar expectantes ante la apertura misma del porvenir, del horizonte.

Así, la *historia* en tanto dialéctica de la conciencia, sería una fuerza que todo lo abarca y que en su marcha necesaria e imparable sacrifica a quienes sea. ¿Quién puede escapar al “círculo de círculos” de la modernidad, por ejemplo? Si la libertad es la del espíritu, por la cual se puede auto-determinar y progresar por medio de la guerra y el poder de unos pueblos sobre otros, ¿qué es posible esperar para la memoria de los vencidos? Si el espíritu los ha dejado y se ha manifestado en los vencedores, la historia del espíritu es su propio devenir, es la luz que deja en sombras y ruinas todo a su paso. No hay diferencia, entonces, entre la muerte y el asesinato, porque el fin de fines es la reconciliación de la idea absoluta consigo misma. Las sombras del olvido impuesto yacen como montículos de arena en el paraje de nadie. El espíritu avanza y en su terrible caída no queda nada más que él mismo. El todo contenido se despliega en sus formas para poder encontrarse nuevamente por mediación de ellas, mientras más elevadas más se acerca a sí. Todos los momentos son, pues, necesarios en la realización de la conciencia absoluta; nada queda fuera; nada queda incompleto o imprevisible. Esta necesidad es por tanto unívoca y ante ella todos los sacrificios de las singularidades no son más que pagos requeridos en vista de un negocio mayor:

(...) los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna (...). La idea triunfa precisamente porque los individuos perecen en la derrota. No es la ‘idea la que está implicada en la oposición y el combate, ni la que está expuesta al peligro. La idea permanece en la retaguardia intocada e indemne’ mientras que los individuos son sacrificados y abandonados.

La idea paga los daños de la existencia y de la transitoriedad, no por sí misma, sino con las pasiones de los individuos (...). El espíritu del mundo es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmensurable de la humanidad frustrada, oculto y horrible como el Dios de los calvinistas; el motor de un mundo en el que todo lo que ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad (...). Hegel se vio llevado así a una interpretación armoniosa de la historia, según la cual el avance hacia una *nueva* forma histórica es a la vez un progreso hacia una forma histórica más alta, lo cual es una interpretación descabellada, contra la cual testimonian todas las víctimas de la opresión y de la injusticia y todos los vanos sufrimientos y sacrificios de la historia. Esta interpretación es tanto más descabellada cuanto que niega las implicaciones críticas de la dialéctica y establece una armonía entre el progreso del pensamiento y el proceso de la realidad (Marcuse, H. 1986, pp. 229-241).

La dialéctica que “niega las implicaciones críticas” de su propio devenir (que serían los “efectos negativos” que resultan de lo imprevisible, de lo que no puede ser calculado del todo) queda sólo como monólogo indolente ante la exposición, ante la vulnerabilidad, ante la condena y la orfandad, *resultados* de la marcha triunfalista del progreso.

Al comienzo del libro *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), Zea lee a Hegel desde una situación im-pensada:

Hegel, en sus *Lecciones sobre filosofía de la Historia*, al hablar del porvenir del espíritu en la lucha por alcanzar su plenitud, como conciencia y realización de la libertad, se refiere a la América. A la América en su doble expresión: la sajona y la latina, como dos polos de intereses de signos contrarios que, algún día, serán instrumentos de realización de ese mismo espíritu en sus esfuerzos por vencer su estado natural, expresarse con libertad. No dice, por supuesto, mucho. Hegel hace filosofía, habla de lo que ha sido y lo que es, pero no quiere hablar de lo que puede llegar a ser; esto es, no hace profecías. Sin embargo, allí está ya la América, aún informe, imitando y resolviéndose contra sí misma. Enfrentándose a sí misma, en largas guerras civiles en la búsqueda de un porvenir que no

sabe ver con precisión. Una América, en el momento en que Hegel habla de ella, aún fuera de la historia: al menos de la historia como conciencia [...] la penosa y larga marcha del espíritu por realizarse como libertad. Hegel ha narrado esta historia, la historia como encarnación de la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo (1976, p. 15).

La dialéctica hegeliana de la historia es una dialéctica de la conciencia que vence sus limitaciones por etapas, pero, ¿es esta la dialéctica de Zea? La historia como conciencia es la “penosa y larga marcha” del espíritu para afirmarse en *libertad absoluta*. A primera vista no parece existir ningún obstáculo para el espíritu, excepto el futuro. Hegel, en tanto filósofo, medio de la conciencia en su auto-realización, está impedido para hacer profecías pues la marcha del espíritu es en verdad un presente inamovible que deja tras de sí sólo ruinas de lo que ha quedado suprimido, de lo que ya no fue más. No hay futuro porque el futuro sólo se abre por la lucha, por la supresión de las ataduras del espíritu. El único futuro es el presente realizado del espíritu en su nueva configuración autoconsciente. La profecía se adelanta ficticiamente (mágicamente) al porvenir.

Hegel fue el pensador de la certeza y no de la profecía. Por lo que la tradición profética fue ignorada por él porque la profecía no supone adivinación sino denuncia del presente, de su limitación más íntima. Pero dejar fuera a la profecía es dejar fuera el sensor de nuestros propios excesos aquí y ahora. La historia de Hegel es una historia cerrada a los traspies, a la ofensa, a los crímenes, a la conciencia del mal cometido. Ahora bien, si la dialéctica hegeliana culmina en el pensar de Hegel, ¿qué sigue después?, ¿qué pasa con América, la “región del porvenir”? Es aquí donde Zea da cuenta de que la dialéctica que ha de abrirse paso no puede ser la que no reconoce el derecho a la libertad de naciones débiles (e incluso de las naciones que han sucumbido), sino la que promueve su libertad, esto es, su liberación como restitución del oprobio. Más allá de la dialéctica del espejo está la dialéctica del *páthos*, de la sensibilidad que permite que la idea de progreso se realice efectivamente en todos los seres humanos y naciones, pero desde su autodeterminación, desde su aprehensión identitaria, desde su rehabilitación. Prosigue Zea:

(...) el protagonista de la historia, el presente, es para Hegel Europa, el mundo que ahora llamamos occidental. Protagonista que en su despliegue, naturalmente, entrará en contradicción con otros pueblos y mundos, dando origen a una lucha dialéctica. Lucha mediante la cual el espíritu irá tomando conciencia de sí mismos. Y América será el escenario de esta nueva lucha (...). Lucha de la que habrá de originarse una más amplia toma de conciencia de la libertad, más allá de lo que pudo alcanzar Europa, el mundo occidental. Este mundo al expandirse sobre el resto del mismo en nombre de la libertad y como donador exclusivo y privilegiado de la misma, origina la conciencia en otros pueblos de la libertad, todavía limitada de los intereses, las pasiones y las ambiciones de sus portadores (...). El Occidente como abanderado pero también como dueño de la libertad y, por esto mismo, incapaz de aceptar que esta bandera pueda ser enarbolada por hombres que no sean occidentales (*ibid.*, p. 17).

Y concluye:

(...) pero la nueva lucha es ya ajena a la filosofía de la historia de Hegel. Preverla, sí, la lucha, la nueva contradicción, pero no la forma como la misma iba a realizarse. Esta historia se inicia con el descubrimiento, conquista y colonización de América. Una América que surge dividida por las metas a las que apuntaban los hombres que se instalan en una y otra América, buscando, cada grupo, satisfacer sus intereses, pasiones, anhelos y deseos (*ibid.*, p. 18).

¿Cómo salir entonces de la lucha por la libertad que termina siempre haciendo más libres a unos y menos libres a otros, señores a unos y esclavos a otros? ¿Cómo salir de la dialéctica del regateo del reconocimiento pleno de la “totalidad de los hombres”? ¿Cómo liberarse de la lógica que demanda que unos manden y otros obedezcan? ¿La nueva lucha está destinada al mismo fracaso? ¿Cómo lograr la semejanza de los derechos que dan verdadera igualdad en la distinción? Zea dice que ha sido el mismo Occidente quien ha asestado el golpe fatal a su violencia. Los pueblos sometidos, conscientes de su sufrimiento, luchan ahora por su lugar en la historia, por el reconocimiento de sus propias identidades, de

lo que son, por el derecho a vivir dignamente su vida. De ahí que puedan decir al unísono: “todos los hombres son libres, pero también semejantes y para demostrarlo lucharán hasta alcanzar este reconocimiento. Un reconocimiento cuyo reclamo alcanza en nuestros días a la totalidad del mundo. La lucha por tal reconocimiento se inicia en América”. Esta lucha no es la lucha de la conciencia espiritual hegeliana. Porque esta conciencia no tiene delante de sí al *semejante* (al análogo), sino al devorado-desechado como mediación (lo reducido en la absoluta igualdad consigo mismo, en el absoluto disfrute de los privilegios obtenidos del “triumfo”); la dialéctica del espíritu es la que produce la desigualdad infinita enmascarada de igualdad. Serán América y las naciones sometidas del Asia, el África y Oceanía las que puedan iniciar una lucha analógica por una semejanza diversa, abierta y sin opresión. América, el lugar del porvenir, es justamente el lugar de la anulación de la dialéctica de la opresión precisamente porque por primera vez los pueblos pueden verse a sí mismos como *humanidad toda*. Pero esta conciencia no es la del *espíritu absoluto* sino de las naciones que reclaman su derecho a la vida, a la palabra, a la semejanza analógica, a la *distinción*. Zea indica:

(...) intentamos una filosofía de la historia de nuestra América, como expresión concreta de la historia de la humanidad pugnando por realizar ampliamente la idea de libertad, por llegar a ser su máxima encarnación. Europa lo fue ya en altísimo grado, como lo fueron los Estados Unidos. Encarnación de una idea que, al transformarse en instrumento de dominio, despertó a su vez la conciencia de la libertad, pero a niveles nunca alcanzados, entre los pueblos a los que este espíritu parecía ser extraño. Conciencia que ha originado demandas, exigencias, y, con ellas, la lucha por su logro, arrebatando banderas a quienes se presentaban como exclusivos abanderados y dueños de esta libertad. Demandas de liberación (*ibid.*, p. 21).

Desde la existencia periférica tiene que ser imaginado un porvenir sin opresión en aquellos mensajes de justicia proferidos. La conciencia del sufrimiento significa, por ende, el enjuiciamiento histórico de la dominación en cuanto tal. Pero esta conciencia no es lingüística sino existencial, no es individual sino colectiva, es políticamente histórica,

puesto que supone la vida tal y como se presenta de manera dramática en la región colonial, es la con-vivencia misma entre las personas que habitan esta región. Si Occidente ha fundado a la fuerza la “historia universal”, entonces habrá que hacerla realmente universal desde las identidades e ingenios que fueron ocultados en su expansión. El europeo puede verse ante el esclavo y sin embargo permanecerá sin conmoción; pero si quien cumple la función de esclavo *se ve ante la relación misma* por la que se le niega como persona, entonces es posible la liberación de esta relación. Si para Hegel la libertad se logró por Europa del Norte en un camino ascendente de oposiciones, la libertad del mundo colonial tendrá que ser necesariamente la negación de la libertad dominante europea dueña de la naturaleza y de las naciones, y esto sólo se da por la dignidad histórica de la situación propia, en la consumación de su autodeterminación: “(...) liberación que ha de abarcar a la totalidad de los hombres, incluyendo a los de los mismos pueblos bárbaros, los cuales Hegel había puesto al margen” (*ibid.*, p. 36). *La libertad impensada por Hegel es justamente la libertad de los negados por la razón europea*; la verdadera libertad universal es la ampliación por semejanza del libre ejercicio de la razón por todos los seres humanos de la Tierra: la superación del univocismo provinciano de Occidente. Recordamos el manifiesto de Zea (1957), *América en la historia*:

(...) a fuerza de querer incorporarse a la historia europea, occidental, el iberoamericano ha olvidado que la mejor forma de incorporarse, no a la historia europea u occidental, sino a la historia sin más, es imitar a esa misma historia en aquel aspecto que varios de los próceres de la emancipación mental de Iberoamérica señalaban: la originalidad. Esto es, la capacidad para hacer de lo propio algo universal válido para otros hombres en situación semejante a la propia. [Aunque para el hombre occidental esta conciencia] se conformó con hacer válidas sus expresiones concretas para otros hombres [cuyas] circunstancias podían serle diametralmente opuestas. Conciencia de la historia occidental que hizo de la situación concreta de éste [el hombre occidental] la situación válida para todos los hombres que aceptasen la subordinación a ella. Conciencia cuyas consecuencias fueron la subordinación a ella de pueblos que no habían tomado conciencia de sí mismos, la conciencia de su propia historia (p. 32).

¿Qué es la historia “sin más”? No es una provincia del ser universalizada por la fuerza militarizada de sus propias definiciones, sino el vasto horizonte de los encuentros en los que la propia identidad se afirma en el conjunto de las afirmaciones de las demás identidades. *La capacidad de hacer de lo propio algo universal* es justamente el poder del pensamiento analógico que vence el enclaustramiento del pensamiento que se enferma de la soledad de sí. No se trata, como hemos dicho ya, de repetirnos una historia ajena donde desaparecemos, sino construir una historia donde *seamos alguien*. Ser alguien distinto, pero por ello mismo semejante, plenamente humano. No se pretende una historia gloriosa o triunfalista; al contrario, buscamos una historia que partiendo de la ofensa alcance un lugar simétrico en el concierto de las naciones. Universalizar por la fuerza no ofrece auténtica universalidad. Se universaliza sólo por analogía desde lo que somos en la región del *no-ser*. La verdadera historia está por surgir y en ella nadie ha de quedar al margen.

### **III. La humanidad sin más como mestizaje**

Ahora debemos preguntarnos por el ser del ser humano (una antropológica), pero entendiendo este ser como cambiante y no inmutable, como un ser histórico en su multiplicidad debido a su *concreción*:

(...) el hombre, a diferencia de lo que había venido sosteniendo la filosofía tradicional, no posee una naturaleza o esencia determinada. Su naturaleza es precisamente no tener naturaleza en sentido tradicional; su esencia, carecer de esencia. El hombre no es algo hecho, sino algo que va haciéndose [...]. Se habla del hombre, pero del hombre en situación, del hombre en una circunstancia determinada. Es esta situación o circunstancia la que va dando al hombre su perfil concreto, su auténtica realidad [...]. Lo humano no es ya una simple afirmación dogmática, sino algo concreto que puede ser captado en sus múltiples expresiones. No es hombre este o aquel determinado tipo concreto: lo humano debe captarse en todos y cada uno de esos tipos concretos de humanidad (Zea, 2001, pp. 11-12).

La realidad de lo humano, se nos dice, es siempre una realidad *situada*, una realidad dialogante con lo que le rodea, con la comunidad de la que emana. No existe el ser humano, sino que existen “los-seres-humanos”, las comunidades humanas, que se caracterizan precisamente por su *diversidad*. El “punto de partida” de este filosofar es expuesto por Manuel Velázquez (1984):

[*Des-de*] señala ciertamente, un punto de arranque: América Latina [...] señala el punto neurálgico de nuestra interpretación. Señala el camino epistemológico: *de la historicidad a aquello que constituye lo histórico*. En otras palabras de la *fenomenología de la cotidianidad histórica a la epifanía y meta-física de la historia* (pp. 85-86).

La idea que procede de todo pensamiento ha de obrar siempre “desde” un lugar y tiempo concretos. De ahí que cada ser humano tenga, inevitablemente, que ser *comprometido* con su circunstancia, pues su pensamiento sólo ha de responder a su situación. Dice Zea: “todo hombre es un ente comprometido, esto es, inserto, *arrojado* o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable. El compromiso es *condena* y no cómodo contrato que se cumple libremente según convenga o no a determinados intereses” (1993, p. 95). Tal es el sino de lo humano. Pero esta determinación por ser *circum-stantia* no es nunca sólo de un lugar o un tiempo ante el cual la persona tenga que hacer frente en soledad, pues lo que “circunda” a la persona singular es siempre una comunidad:

(...) el hombre se debe todo a la comunidad. Es ésta la que le ha traído al mundo, le ha nutrido, le ha educado, le ha hecho partícipe de sus bienes y le ha puesto en posesión de sus derechos. La aceptación de todos estos bienes compromete al individuo con su comunidad. [...] El que vive en comunidad, por este mismo hecho, se compromete con ella” (*ibid.*, p. 99).

Todo ser humano, por el sólo hecho de ser humano, ha de estar “sujeto” a una circunstancia que representa su posibilidad creadora y redentora; es “en” ella y ante ella que la persona ha de responder, y responder

supone hacerlo en función de-*algo* y sobre todo ante-*alguien*. En este sentido, no hay libertad absoluta (como lo imaginaba Hegel), sino una libertad determinada. La libertad, pues, se constituye y construye *desde* la determinación que es la situación de cada quien. Hay que decirlo nuevamente: lo humano, caracterizado por su *diversidad*, adquiere por ella su estatuto comunitario. Pero, ¿qué significa esto? Podría pensarse que lo diverso, como concreción determinada, anula lo común, pero esto no es así para nuestro filósofo, ya que lo común supone lo diverso y lo común es la meta de lo diverso. Lo humano sin más, se manifiesta en verdad en una comunidad universal de distintos tipos de concreciones. Recordemos lo que dice Zea (1977):

(...) porque saberse hombre no implica negarse como latinoamericano, asiático o africano. Ser hombre es, precisamente, *ser concretamente* de este o aquel *lugar*, *estar* en este a aquel *tiempo*. Ser hombre es ser necesariamente europeo, asiático, estadounidense, latinoamericano, africano o de cualquier otro determinado y concreto lugar de la tierra. Ser hombre es ser individuo, con una piel, cualquiera que sea su color, con unos determinados ojos, facciones, pelo, tamaño. Ser hombre, como lo expresa el lenguaje de la cultura occidental, no es negarse como concreción, ser hombre es, precisamente, ser algo concreto. Pero ser algo concreto sin dejar, por esto, de ser hombre. *Todos los hombres, podríamos decir, corrigiendo a Descartes, son iguales por ser diferentes*. Esto es, por ser individuos, por ser personas, no abstracciones. [...] *Lo humano es, al mismo tiempo, diverso y universal* (p. 138).

En este pasaje podemos entender que lo concreto es posibilidad o vía de lo universal. Pero lo universal no definido como lo unívoco (lo que tiene un solo significado) o lo inmutable (como el *Uno* parmenídeo), como la absolutización de un particular, pero tampoco como fragmentación equívoca de la guerra permanente, sino definido como lo analógico, es decir, como traducción y encuentro en aquello que *compartimos* con la totalidad de lo real, en aquello por lo que desde cada lugar podamos asumir valores y tareas comunes. Esto es: de aquello que compartimos, es decir, de lo que tenemos de *común*, de *semejantes*, con otros seres

humanos.<sup>13</sup> Lo “común”, en nuestro caso, se da en dos planos al menos: a) por nuestra constitución biológica (cognoscitiva) y b) por nuestra expresión cultural (simbólica). El ser humano ha de pensar, pero su pensar es “acerca” de *algo* y “ante” *alguien*, por lo que su pensar es distinto y concreto. Pero al pensar ha de pensar sobre lo ya pensado por quienes comparten su condición, en un lenguaje comunitario y nunca privado, pero a partir de problemas que se van descubriendo históricamente. Si somos diversos es porque nuestra palabra tiende a lo común, se encuentra en lo que las demás palabras expresan y asimismo nos contrastamos por lo que de cierta forma –aunque nunca de forma total– no somos nosotros y nosotras. En la cultura toda singularidad parte de supuestos del *sensus communis* y sólo a partir de esta “comunidad de comunicación” es posible el disenso. Aclara Zea (2001):

(...) comprender los puntos de vista ajenos, se sostiene ahora, es ampliar los propios. Así el hombre, ese hombre, cuya esencia se ha venido persiguiendo a través de sus múltiples expresiones históricas, se va presentando en diversas actitudes y situaciones. [...] Y es aquí, también, donde se puede captar lo auténticamente universal, porque lo captado es y será válido para cualquier otro hombre en circunstancias *semejantes* (p. 12).

Lo concreto entraña en sí, como expresión *singular* de lo real, la posibilidad misma de la comprensión. Pues comprender, en este caso, supone que nuestras acciones, las de cada ser humano en la historia, se presenten en términos de “semejanza”. Y lo semejante no dice igualdad, ni des-igualdad, sino *analogía*. Lo particular no niega lo universal sino que le hace posible, y a mayor semejanza mayor universalidad:

---

13 Este gran problema ya lo había estudiado desde la fenomenología el filósofo Eduardo Nicol, al decir: “el hombre es el ser de la verdad porque existe –y sólo puede existir de esta manera– efectuando constantemente esa referencia a la realidad común que le permite establecer comunidad con el prójimo. El fundamento de la comunidad, ontológicamente hablando, es la expresividad inherente al ser que comunica, y toda posible comunicación, en sus formas lógicas o verbales, entraña la verdad” (Nicol, 1957: 264).

(...) existen verdades personales, intransmisibles, pero también existen verdades que pueden ser comunicadas: verdades de grupo, de generación, de pueblos y culturas. Así como existen verdades válidas para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión, así también existen verdades que pueden valer para toda la humanidad, para todos los hombres, se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre” (*ibid.*, p. 12).

¿Cuál sería la posición de Zea con respecto al mestizaje? ¿Cómo resuelve este aspecto identitario de la realidad histórica latinoamericana? Parecería que las lecturas críticas contemporáneas suelen cuestionar esta noción por considerar que anula las identidades de los singulares, en específico, de los pueblos indígenas y originarios. Zea apuesta por la idea/horizonte de “América Latina”. Esta noción está bajo sospecha por discursos que defienden la autonomía de estos pueblos que son el no-ser de las naciones neocoloniales. Pero, ¿la filosofía de Zea justifica estas aseveraciones en contra de “América Latina”? ¿Qué es para él “América Latina”? Podemos responder siguiendo lo hasta ahora expuesto, que esta idea/horizonte es sin duda una apuesta por lo común, por el esfuerzo de tejer una realidad histórica verdaderamente independiente, esto es, sin las ataduras de la dominación. La condición de posibilidad de una humanidad nacional es justamente que la diversidad de que se nutre pueda mostrarse con plenitud, con vitalidad simbólica. ¿Cuántos grupos humanos, cuántas identidades, son impedidos de participar en lo común por el tipo de exclusión que sufren, por la negación que les determina en un plano de silencio y esclavitud? Si somos consecuentes con el plexo categorial de Zea, hemos de decir que las ideas/horizonte como “América Latina” o “México” o “Argentina” o “Perú” sólo son aceptables si en su universalidad con-viven en efecto la diversidad de las singularidades que no deben ser suprimidas sino afirmadas. La riqueza cultural de una “nación” o “región” se da en el nivel de la participación y autodeterminación de las comunidades que la conforman, pero no para aislarse sino precisamente para poder conformar una realidad común realmente universal, justa, pacífica y libre.

¿Quiénes son las y los mestizos, cuál es su realidad? Estamos ante la configuración analógica de un proyecto histórico de vivir la identidad universalmente diversa. Las y los hijos de la violenta unión entre españoles e indígenas son las y los mestizos: quienes no son *legítimos* hijos de ningún glorioso pasado. Las y los mestizos somos todas y todos quienes habitamos actualmente en estas tierras americanas. ¿Por qué? Porque nuestra historia común comenzó a partir del proceso de Conquista y colonización. No hay persona en esta región que no haya sido impactada por esta conmoción. El ser de lo latinoamericano es el del traumatismo causado por la codicia infinita de los españoles que no vinieron a dialogar, comerciar o simplemente viajar, sino a explotar un territorio y explotar a las personas que habitaban en él. ¿Quién puede decir que no se le ha negado o por el contrario privilegiado por esta conmoción histórica? Los pueblos marginados que quedaron sin herencia ni derecho son la *mestizada*. Y está en ellas y ellos, las y los huérfanos, poder construir una universalidad de justicia y autodeterminación, integrando sabiamente todo lo mejor del padre y de la madre para una nueva vida en común, una vida que tiene múltiples raíces.<sup>14</sup> Quienes son hijos e hijas de la violencia se pueden llamar con toda razón mestizas y mestizos. Son la profecía que Hegel calló. Así lo entiende Zea:

(...) si la dureza de la vida, la adversidad y la falta de un seguro apoyo son los mejores estímulos, al decir de Toynbee, entonces es posible que de los grupos sociales que hemos indicado no haya uno en el que los estímulos hayan sido más fuertes como en los mestizos. Surgen a la vida accidentalmente, son los hijos no buscados de blancos e indias. Ni los unos, ni las otras los desean; son concebidos como fruto de pasiones e instintos que buscan su inmediata satisfacción. Sus padres se avergüenzan de ellos o, simplemente, los ignoran; para la madre son una carga recibida estoicamente. Son simples y puros *accidentes* y como tales no tienen un lugar en la sociedad colonial [y neocolonial]. Carecen de derechos, y con ellos, de toda clase de bienes seguros y propios. Como hijos naturales o bastardos blancos resultan también los hermanos

---

14      Que desde luego no se reduce a pensar sólo en las comunidades indígenas sino en otras comunidades marginadas, como las afroamericanas y otras que se han integrado a la vida latinoamericana.

accidentales de éstos. Fraternidad sabida aunque nunca públicamente reconocida. Situados entre dos razas y dos culturas fluctuarán dentro de ellas sin pertenecer, definitivamente a ninguna. Toda su vida será también un movimiento pendular, y por pendular, formado de múltiples accidentes. Carecen de toda protección, no poseen la seguridad que daba al criollo al de ser el *legítimo* heredero de su padre; carecen también de la paternal protección que el blanco hispano estaba obligado a ofrecer al indio. No son ni herederos ni encomendados. Sus bienes, si poseen algunos, carecen de legitimidad. No poseen más bien que su personal libertad, con la cual no saben qué hacer legítimamente [...]. “Los mendigos –se ha dicho– no pueden elegir”, por esto los mestizos aceptan su cerrada situación y preparan, dentro de ella, los elementos que en el futuro le permitan transformarla. No teniendo nada concreto que defender, ni seguridad alguna que guardar, formarán el elemento revolucionario por excelencia (*ibid.*, pp. 106-107).

Fraternidad de quienes han quedado en orfandad, en el margen de una realidad social en la que no se puede participar plenamente. Esta noción de mestizaje es el punto de inicio y el punto final. Es el resultado de la violencia, pero también la posibilidad de quienes luchan por su liberación; representa el nacimiento analógico de una historia purificada de sometimiento: la historia de los pueblos, comunidades y personas sin historia; la unión de quienes no-son en el proyecto de *ser*. El pasado es inaccesible porque fue transgredido, incendiado. ¿Qué es lo que vive y cómo sobre-vive de esta conmoción originaria? Esta región del no-ser es para Zea, por todo lo dicho, el mestizaje. Y sólo de esta región es que se puede universalizar las grandes experiencias de una nueva humanidad regional que no sea imitación colonial ni menos aún fragmentación o aislacionismo, sino próspera vida en común con todas las cualidades a disposición que han de promover por ende otra civilización. Mestizaje como situación marginal pero también como radical horizonte de transformación, de revolución.

#### **IV. La filosofía sin más como filosofía analógica de la liberación**

Todo filosofar, en tanto obra humana, ha de estar comprometido ante-*algo* y sobre todo ante-*alguien*. Todo filosofar ha de reconocer su contextualidad y no ha de ver sus respuestas particulares como universales, pues sólo puede ver “aspectos” y nunca la totalidad de lo real. En este sentido, la filosofía se comporta primeramente como “verdad histórica”<sup>15</sup>; la posibilidad de la filosofía latinoamericana se ha de circunscribir a esta situación. Sus planteamientos, si han de ser auténticos, no han de responder a problemas que vienen de fuera, sino a problemas que le vienen de dentro, a sus propios problemas como región propia del ser. La identidad, la conciencia de ella, es indispensable para reconocer que nuestra circunstancia es muy distinta de la de los europeos, pues, como aclara el propio Zea, no estamos viviendo bajo el mismo techo. “Debemos empeñarnos –dice Zea– en dar solución a nuestros problemas en forma semejante a como los filósofos clásicos se han empeñado en dar solución a los problemas que su mundo les fue planteando.” (1972, p. 8).

Lo “universal” se entiende aquí como *generalidad*, esto es, como los casos que por “semejanza”, por *analogía*, se presentan en todos los seres humanos; si bien las experiencias personales pueden expresarse en términos muy propios, pues sólo se puede tener un “aspecto” del *otro*, aún de sí mismo, esto no implica que, en lo general, actuemos bajo un tejido de “referencialidad común”. Lo concreto se trasciende por lo que supone de común con otras concreciones, y esto significa, precisamente, apoyarse en lo concreto (Zea, 1976b, p. 432). La filosofía

---

15 El hombre se encuentra siempre situado en una determinada circunstancia. Esta circunstancia se le presenta siempre como problema. El hombre tiene que decidir cómo resolver dicho problema, cómo vivir su circunstancia. (...) (Llevado al ámbito filosófico) esto hace que las verdades de la filosofía como intentos de solución sean circunstanciales, dependiendo cada una del hombre que las ha expresado, y éste a su vez, dependiendo de una sociedad determinada, de una determinada época histórica, en una palabra, de una circunstancia. (Por ende,) la filosofía no es sino un afán por solucionar problemas concretos; es un tratar de contestar interrogantes que se hace el hombre frente a determinadas dificultades, de aquí que sus soluciones no puedan ser sino circunstanciales (Zea, 1972, pp. 26-27).

que parte de nuestra realidad latinoamericana no tendrá (como podría mal entenderse según lo ya dicho) por fin (como *télos*), si es auténtica y original, lo latinoamericano meramente, sino a la humanidad en su conjunto, en aquello que tenemos de semejantes (en los problemas cruciales que compartimos): “no basta querer alcanzar una verdad americana, es menester, además, tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no pueda lograrse.” (Zea, 1972, p. 6). Alas, pero también plomo:

(...) ¿filosofía americana? No, filosofía sin más; la filosofía propia de la realidad americana que, por serlo, lo será también de lo humano en general. Pero sin mantenerse en una concreción aislante ni en un abstraccionismo que diluya toda realidad. Alas, pero también plomo; universalización, pero al mismo tiempo concreción. [...] Antonio Caso ha descrito este ideal con las siguientes palabras: “Ni Sancho ni Quijote. Ni grillete que impida andar, ni explosivo que desbarate; sino ánimo firme y constante de lograr algo mejor, sabiendo, a pesar de ello, que la victoria verdadera se alcanza si se pone plomo a las alas” (Zea, 1968, p. xvi).

La pretensión principal de todos estos reconocimientos explicitados constantemente por nuestro autor es llegar al momento del *diálogo*. Llegar al diálogo supone, por ende, conocer al *otro/otra* y en ello conocerse a sí mismo/a. Dialogar es la expresión máxima de la *libertad*, pues supone, ante todo, *simetría*, si es comunicación verdadera, como lo señala Manuel Corral (Corral, 1993). Los europeos llegados a América no llegaron a dialogar, pues creían que nada podían decir los “indios/bárbaros” que aquí moraban, carecían de palabra/lógos; la interlocución fue imposible porque el amerindio no era considerado como humano sino como una bestia o algo muy cercano a ello. Para poder comunicarme con alguien, en términos de universalidad, he de suponer a esa persona como un agente libre y autónomo de interlocución, esto es, *como otro/otra*. Y tal es el desafío más grande de los que aspiran a la universalidad: luchar por la libertad, por la simetría, por el *status* de ser humano. Podemos y debemos dialogar, porque nuestra razón es *dialógica*:

(...) *logos* es razón, esto es, capacidad para comprender y hacerse comprender; por ello es también *palabra* que permite expresarse, hacerse entender, comprender. El *logos* es al mismo tiempo razón que comprende y palabra que se hace comprender. En este sentido no puede existir un *logos magistral* que diga o dicte, pura y simplemente, y al decir o dictar se haga obedecer. [...] Aquí el *logos* tiene un sentido totalitario. Por el contrario, la palabra o *logos* como *comprensión*, no sólo comprende, también se hace comprender en relación distinta a la del dominio, por el diálogo; diálogo es el *logos* que *relaciona* a los entes racionales. [...] Ello implica el *reconocimiento* de otros discursos, además del propio, el *reconocimiento* de lo que hace igual a un hombre a otros hombres. Ya no el *logos* como instrumento de manipulación de otros hombres (Zea, 1993, p. 151).

Filosofar desde América Latina parte de una circunstancia dependiente. Si ha de alcanzar su libertad tan anhelada, ha de luchar primero por su humanidad, por su derecho a la distinción. Ha de ser, pues, una *filosofía de la liberación*. Se trata de una filosofía que arranca con una visión “crítica” de lo real, y por crítica sólo podemos entender, con Marx, *denuncia* de aquello que nos oprime. Esta es la tarea de nuestra filosofía (y no como lo entendía Augusto Salazar Bondy).<sup>16</sup> Tal filosofar supone ciertas condiciones, como las expone Guillermo Alfaro López: “filosofía liberadora, por consiguiente, en América Latina, sólo puede significar retorno de la filosofía al análisis y crítica de las contradicciones de la realidad inmediata e histórica no ontologizada” (1996, p. 227). O como el mismo Dussel lo expresa: como el *momento analógico* de la Modernidad; el movimiento de la alteridad oprimida. Es sólo en este sentido que se puede comprender las palabras de Zea (1977) para esta nueva filosofía de la solidaridad:

(...) el mundo es aún de los más fuertes, de los más hábiles, de los más capaces [... Hemos de alcanzar, empero,] no ya la libertad en cuyo

---

16 Él decía: “el problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía esta, así íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si ha de haber auténtica filosofía ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental” (Salazar Bondy, 1968: 125).

nombre se quiere seguir dominando a otros hombres, ni tampoco la libertad en cuyo nombre se arrasan pueblos y aniquila a otros hombres, sino la libertad que hace posible la colaboración de unos hombres con otros para el logro de metas comunes; es decir, para realizar una historia que ha de ser de todos, del hombre sin más. [...] La filosofía propia de esta nuestra América. La filosofía como toma de conciencia de nuestra realidad: la filosofía, también, como conciencia de las posibilidades de una praxis que ha de servir, no para nuevas formas de dominación, sino de liberación. Filosofía de liberación *versus* filosofía de dominación. Pero no para nuevos enfrentamientos, sino para que éstos sean innecesarios (p. 59).

Se pueden, así, comprender mejor las palabras de Eugeniusz Górski al referirse al maestro Zea: “la filosofía de la historia latinoamericana fue concebida por Leopoldo Zea como la lucha por la libertad” (Górski, 1994, p. 71). La universalidad es aquí entendida como “solidaridad”, como libertad creadora plena entre personas libres; es el horizonte utópico de justicia. Y filosofar, si ha de ser responsable, comunitario, dialogante, ha de aspirar a contribuir a acrecentar y desarrollar –*liberar*– las potencialidades artísticas y creadoras del ser humano, de todo ser humano sin excepción, pero *a su manera*. Ahora es que podemos llegar a algo: *podemos pasar de lo concreto a lo universal sólo a través de la lucha por la libertad –por la liberación–, por la capacidad por comprender a los otros y reconocerles su humanidad manifestada en su diversidad; pasamos, trascendemos, en la medida en que somos más y de mejor manera, pacífica y libremente, con los otros*. Esta es una tarea que nos compromete con toda la humanidad y no sólo con nuestra tierra y nuestros hermanos más cercanos.

Nuestra filosofía –dice Zea– y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final. El hombre a liberar no sólo es el hombre de América o del tercer mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador. Es esta especie del hombre [este modo de concreción], el dominador del hombre, el que también debe desaparecer, no el hombre. No el ser, sino un determinado modo de ser. Un hombre nuevo, sí, pero

un hombre que no tenga la piel de dominador ni la piel de dominado. Esto es, un hombre consciente de que el hombre no puede ni debe ser ni lo uno ni lo otro (1974, p. 43).

Al respecto, decía Frantz Fanon (1968), el libertador argelino:

(...) la muerte del colonialismo es, a la vez, la muerte del colonizado y la muerte del colonizador. [...] Las nuevas relaciones no consisten en la sustitución de una barbarie por otra barbarie, de una destrucción del hombre por otra destrucción del hombre. Lo que deseamos los argelinos es descubrir al hombre detrás del colonizador; ese hombre, a la vez, organizador y víctima de un sistema que lo había ahogado y reducido al silencio” (pp. 17-18).

No se trata de polarizar los opuestos sino de redimirlos a partir de una dialéctica de la solidaridad (que es como hemos mostrado analógica) y el trabajo compartido; no se trata de ser humanos y humanas a expensas de otros, sino ser personas, comunidades y pueblos libres siendo libres todas y todos los demás, es decir, confluyendo en sus caminos de liberación. La lucha por la libertad, la lucha por la solidaridad, afirma nuestro ser americano como ser sin más, como libertad. Tal es nuestra realidad: “en la búsqueda de esta ética –dice Zea–, en la búsqueda de normas de conciliación del hombre con el hombre, de los pueblos con los pueblos, la experiencia latinoamericana puede ser un buen punto de partida para la misma” (1990, p. 45). El paso de lo concreto a lo universal se puede dar sólo en términos éticos, de *responsabilidad* por la otra/o, pues la finalidad de lo propio se encuentra en la humanidad sin más, en la humanidad de las diversas libertades. Esta es la meta más alta de nuestra cultura y de nuestra filosofía latinoamericana: “tal es, en pocas palabras, el sentido de nuestra filosofía, de la filosofía latinoamericana como conciencia de una historia que aspira a ser, pura y simplemente, la historia del hombre en todas sus expresiones. *La historia como hazaña de la libertad*” (Zea, 1977, p. 60).

Es así que Zea comparte plenamente la propuesta liberacionista de E. Dussel:

(...) nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino si etapa final [...]. Un hombre nuevo, sí, pero un hombre que no tenga ni la piel del dominador ni la piel del dominado. [... Hay que lograr, en cambio, que] el hombre [sea] visto por otro hombre. Por un hombre que, quiérase o no, se sabe parte de la humanidad, a partir de la cual ha de ser creada una nueva imagen del hombre, una nueva especie de hombre. [... Cuando se toma conciencia de la dominación es que se puede ignorar no al hombre de piel blanca,] sino al hombre que está dejando de ser dominador. Ya no es el enemigo, es otro hombre, un semejante, al que en todo caso, hay que arrancar la piel de dominador, pero evitando, a la vez, que no se transforme en otro dominado [...]. Creo como Dussel, que esta filosofía, la filosofía de este nuevo hombre, debe ser analógica, esto es, capaz de reconocer en el otro al semejante. Semejante en su diversidad, en su ser distinto. Pero no tan distinto ni tan diverso que acabe creyéndose un superhombre o un subhombre. No el hombre con una determinada filosofía abstracta, sino un hombre y, como todo hombre concreto, y con una filosofía que partiendo de su concreción, su propia experiencia, pueda comunicarla hasta hacer de ella filosofía sin más. No una filosofía especial, que acabe siendo como las anteriores filosofías de la liberación. Esto es, filosofías propias del hombre que las reflexionó, dispuesto siempre a marginar cualquier reflexión que no encajase en la estructura de sus reflexiones. Es así que han surgido filosofías, no analógicas, capaces de justificar genocidios de hombres y pueblos en nombre de la libertad y para su supuesta defensa (Zea, 1974, pp. 43-44).<sup>17</sup>

Como bien puede verse, estamos a unos años de la publicación de *Filosofía americana como filosofía sin más*, cuya primera de numerosas ediciones fue de 1969. Pero este pasaje nos permite concluir, como en la lectura de posteriores trabajos sistemáticos y ensayos de Zea, que su filosofía supone un método analógico, pues la universalidad que él piensa no es unívoca y mucho menos equívoca, no se determina por un exceso o por otro, sino por una *superación* de las contradicciones que permita llegar

---

17 Agradezco al colega de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), Diego del Basso, por indicarme este pasaje esencial para nuestro tema que pasó oculto para mí en una primera lectura de este libro de Zea.

al ser humano libre, al ser humano sin más que como tal pueda disfrutar su diversidad sin que ello devenga en desigualdad y dominación. Ser humano *reflejado* en el ser humano por su libertad plena de ser y hacer. Esta posición la seguirá conservando a lo largo de sus escritos este gran filósofo mexicano y nos permitirá trabajarle de forma específica para saber con seguridad por qué su reflexión pudo coincidir con la visión dusseliana que trabajó también la analogía (como analéctica o anadialéctica). “Filosofías analógicas”, dijo Zea, inscribiéndose en esa línea por lo que él trabajó desde los 40, y no filosofías desarraigadas de las necesidades y la territorialidad del ser humano; filosofías que provienen de la barbarie, la violencia y la dominación. Será un trabajo futuro comparar el pensamiento analógico de Zea y el de Dussel como parte de las filosofías analógicas latinoamericanas, que han sido la aportación original a la filosofía sin más, a la filosofía auténticamente *humana*. Filosofía latinoamericana como filosofía analógica de la liberación:

[el regateo del reconocimiento y de la libertad] suele tomar caracteres de tragedia cuando entra en juego la fuerza, la imposición brutal, la conquista, mediante las cuales el hombre cree afirmarse negando a los otros toda posible semejanza. De aquí esa serie de formas de elusión del reconocimiento de ésta. Los otros se presentan como cosas, amputada su humanidad, rebajados en la escala de lo humano. Los otros son mis esclavos, mis siervos, mis obreros, mis útiles. Los discriminamos mediante una serie de pretextos, a veces sutiles; les negamos alguna semejanza con nosotros. Una buena justificación lo puede ser la pigmentación de la piel, negra, morena, o amarilla. Otra la clase social a que se pertenece. Otra el sexo. El negro, para poner el ejemplo más actual, el trabajador o la mujer suelen ser formas justificativas de esta escala inferior de esta negación de lo humano en los otros. Éstos parecen pertenecer a una escala inferior que atañe a la esencia misma de lo humano. El blanco, amo o patrono y el varón se presentan a sí mismos como dotados propiamente de lo humano. Lo humano parece depender del color de la piel, la situación social o el sexo. Lo que debería ser accidental es elevado a la categoría de arquetipo de acuerdo con el cual es enjuiciado todo lo que pretende tener con él alguna semejanza. Y así como se puede discriminar a los otros por medio de esas formas accidentales de distinción, también se

puede establecer esta discriminación partiendo de otras formas como lo pueden ser la educación recibida, la cultura, etc. [Todo lo que esté fuera de este ser que expande con violencia] tendrá que ser eliminado o, cuando menos, adaptado a los términos de esa comprensión [violenta]. Frente a esta imposición, el hombre, sin más, va tomando conciencia de su humanidad al mismo tiempo que toma conciencia de la de los demás. Lo humano no es lo que separa o distingue, sino lo que hace semejante. Semejanza que no depende de accidentalidades como el color de la piel, la clase social, el sexo, la educación o la cultura que se tiene. Lo humano se da, precisamente, en esta capacidad de comprensión que lima las diferencias [opresivas] y hace posible la convivencia, uno de los rasgos definitorios de lo humano. Esa [...] Este hombre va tomando conciencia de su ser como tal pasando por encima de todos los obstáculos y opresiones. En esta forma de conciencia se hace patente la accidentalidad de todas esas diferencias [que restan libertad] a que hemos aludido para quedar sólo las semejanzas [libertades plenas de ser]. Esto es, simplemente el hombre, la humanidad concreta [liberada] (Zea, 2001, pp. 146-147).

## Referencias bibliográficas

- Alfaro López, G. (1996). *Cultura y filosofía liberadora en América Latina*. México: UNAM.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao: Deusto.
- Corral, M. (1993). *Comunicación y ejercicio utópico en América Latina*. México: Ediciones del Lugar donde brotaba el agua.
- Gambra, J.M. (2002). *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Fanon, F. (1968). *Sociología de una revolución*. México: Era.
- Górski, E. (1994). *Dependencia y originalidad en la filosofía latinoamericana y de Europa del Este*. México: Nuestra América/UNAM/CCY-DEL.
- Magallón Anaya, M. (1991). *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México: UNAM/CCYDEL.

- Marcuse, H. (1986). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Medin, T. (1992). *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*, México. México: UNAM/CCYDEL.
- Nicol, E. (1957). *Metafísica de la expresión*. México: FCE.
- Ortega y Gasset, J. (1958). *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Revista de Occidente.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Secretan, P. (1984). *L'analogie*. París: Presses Universitaires de France.
- Söhngen, G. (1952). *Die Einheit in der Theologie. Die Einheit von natürlicher und übernatürlicher historischer und systematischer Theologie christlicher und humaner Existenz*. München: Alemania: Karl Zink Verlag.
- Vargas Lozano, G. (1990). *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* México: UAM.
- Velázquez, M. (1984). "Conciencia histórica: posibilidad para una filosofía de la historia desde América Latina. Un intento de interpretación y acercamiento del pensamiento de Leopoldo Zea a un contexto europeo". En *Filosofía de la liberación*, mayo-agosto. Nuestra América/ UNAM/CCYDEL, pp. 85-86.
- Villegas, A. (1978). *Cultura y política en América Latina*. México: Extemporáneos.
- Zea, L. (1967). *América en la historia*, México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (1968). *Antología de la filosofía americana contemporánea*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_. (1972). *América como conciencia*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_. (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz.
- \_\_\_\_\_. (1976). *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- \_\_\_\_\_. (1976b). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_. (1977). *Latinoamérica, Tercer Mundo*. México: Extemporáneos
- \_\_\_\_\_. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Filosofar desde la realidad americana*. México: UNAM/CCYDEL.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Filosofar a la altura del hombre*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa.