

CAPÍTULO 10

Leopoldo Zea: Hacia un humanismo del reconocimiento

MARTA CECILIA BETANCUR GARCÍA
Universidad de Caldas

Es un solo hombre, una sola humanidad el que de una manera u otra va realizándose, y, en este sentido, nuestro filosofar no puede ser tan especial que solo sea de un tipo de hombre. No solo el filosofar del subdesarrollo que aspira a desarrollarse, sino del hombre en sus diversas expresiones, uno afirmando su humanidad ante quienes la ponen en duda, el otro aceptando la existencia total de otras muchas expresiones de lo humano... No ya una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más, del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre

Leopoldo Zea. *La Filosofía americana como filosofía sin más*. 2001.

LEOPOLDO ZEA, como otros pensadores Latinoamericanos, desde comienzos hasta muy avanzado el siglo XX, hizo una filosofía del humanismo con el propósito de dar respuesta y buscar salidas a la crisis de la época sobre la condición del hombre y el humanismo, que constituía en ese entonces una preocupación nuclear de la filosofía. La crisis se originaba en Occidente pero irradiaba al mundo entero y amenazaba con dejar sin piso la pretendida humanidad del hombre y su distancia del reino animal, a la vez que amenazaba su continuidad en el planeta. La obra de Zea acerca del humanismo¹ busca, precisamente, una salida desde Latinoamérica. Estaba convencido el filósofo de la posibilidad y la

[1] Las ideas del ensayo se construyen con base en los artículos de la obra de Zea *La filosofía americana sin más*, a través de los cuales se devela una concepción coherente sobre el

capacidad de los hombres del centro y el sur del continente americano de proponer al mundo una nueva concepción de «lo humano» que superara los problemas de la concepción trágica de occidente, que lo habían sumergido en un torbellino de destrucción y barbarie.

La postura de Leopoldo Zea respecto al humanismo representa una posición moderada e intermedia que, sin caer en el antihumanismo o en la deconstrucción radical de toda forma de humanismo, hace una profunda crítica al modelo tradicional de Occidente. El pensador mexicano realiza una crítica rigurosa a las falencias del modelo señalado, sin negarse a reconocer la validez de muchas de sus ideas. En la serenidad de un pensamiento capaz de la sospecha moderada y razonable, somete las ideas y las prácticas a la revisión crítica, fundamentado en un naciente y creativo pensamiento latinoamericano, que le permite proponer una forma de humanismo del reconocimiento en la diversidad y la pluralidad que de origen a un hombre nuevo.

Para mostrar la nueva forma de humanismo propuesta el ensayo se divide en cuatro partes: la primera analiza la interpretación de Zea al significado de la crisis del humanismo contemporáneo; la segunda interpreta los fundamentos filosóficos e históricos que subyacen a esa crisis; la tercera propone las razones del autor para defender la capacidad de plantear una nueva forma de humanismo desde Latinoamérica. Y las conclusiones sintetizan las características del humanismo del reconocimiento en la diversidad y la pluralidad que subyacen a la teoría del autor.

1. Desgarramiento y crisis en la conciencia del hombre

La obra del autor está enmarcada en una época de crisis del modelo occidental de humanismo, que era cuestionado por los filósofos occidentales mismos como fue el caso de Heidegger², La Escuela de Frankfurt y el existencialismo. Varios problemas de la sociedad del siglo XX radi-

humanismo, y en el ensayo *Cultura occidental y culturas marginales*, escrito para el volumen de Filosofía de la cultura, de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.

[2] Se percibe un eco de la crítica de Heidegger al humanismo en Occidente, en la obra de Leopoldo Zea. Se siente el eco de la transformación del eje del humanismo, desde el conocimiento teórico y abstracto, la racionalidad científica y la lógica hacia la comprensión de la existencia del hombre, su singularidad y su auténtico ser, de *La carta sobre el humanismo*. Cfr. HEIDEGGER. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus, 1970. CHOZA, Jacinto. Historia cultural del humanismo. Sevilla. Themata, 2009. Págs. 78-80.

calizaron las posiciones críticas: la pobreza de algunos países y regiones frente a la riqueza de otros; la falta de equidad al interior de la mayoría de las naciones que contrastaba con los ideales de la revolución francesa, la colonización a que eran sometidos continentes y países, el estallido de las guerras mundiales y la escasa influencia del desarrollo de la ciencia y la técnica en el mejoramiento de la calidad de la vida; el panorama era desolador.

Si la crisis histórica y social estuvo caracterizada por conflictos radicales como fueron las guerras y las rebeliones de los pueblos en contra de la colonización, la crisis del pensamiento no fue menos radical: consistió en el desgarramiento de la conciencia de sí del hombre europeo. Era la representación de sí, expresada en los pensadores de la época, lo que estaba en crisis. La agudeza del pensamiento de Zea está en mostrar, siguiendo en ello a algunos pensadores occidentales, que lo que estaba en crisis era la conciencia de sí de occidente, así como su arquetipo del hombre. Lo que estaba en crisis era la concepción del hombre y del propio humanismo. Era la representación de sí fundada en un arquetipo de hombre, entendido como el protohombre, la que se derrumbaba. Ahora resultaba que el hombre del logos, de la razón, el que había trazado los destinos de «la humanidad», quien había fijado el «telos» de lo que significaba ser humano, no era tal. Ante los ojos de Occidente se derrumbaba su propio arquetipo de lo humano.

Y Zea devela las características más profundas de ese humanismo de la homogenización, la universalidad y la negación de la diferencia; de la discriminación y la barbarie; un humanismo que, negando la identidad y la diferencia de los hombres y las culturas, ha conducido a la barbarie y la destrucción. El problema de fondo de ese humanismo consistía en que estaba asentado en una paradoja, pues mientras creía elevar lo humano y conducirlo a su realización, lo destruía y aniquilaba; enajenaba culturas e individuos, a través de «una sociedad totalitaria en la que el hombre se va uniformando al igual que sus prodigiosos productos. De esa uniformidad hablará Marcuse; de la uniformidad a través de la cual el hombre de esta sociedad va cediendo lo que le hace ser hombre, su propia individualidad» (Zea, 2001, p. 90)

Para Zea, la profunda crisis que se producía en Europa estaba influida por el tejido de toda esa concepción acerca del ser humano, crisis que tuvo su expresión más cruda en las guerras mundiales, así como en las prácticas de colonialismo feroz, al que no quería renunciar: «Dos sucesos originan -afirma- el tropiezo y hacen consciente al occidental

de las limitaciones de su propia humanidad y de la semejanza con esta humanidad de los otros hombres, los no occidentales: la segunda gran guerra y la lucha de liberación que al término de esta gran guerra inician los pueblos coloniales» (Zea, 2001, p. 81). Y la crisis puso en evidencia las profundas paradojas del arquetipo eurocéntrico acerca del hombre. Para Zea como para diversos intelectuales de la misma Europa el arquetipo había fallado, pues en lugar de conducir al mejoramiento de la condición del hombre y a la expresión de sus cualidades más humanas producía lo contrario: un hombre de barbarie, menos humano, menos solidario y más violento.

Aún después de la Segunda Guerra persistía en muchos europeos del común y de la vida política la idea de que la suya era la humanidad verdadera frente a la de los otros, considerados como humanos de dignidad desvanecida, respecto a los cuales la colonización era adecuada. Lo que se llevaba a las colonias era el progreso y la civilización. La suya era la humanidad del progreso; la de latinoamericanos, africanos y asiáticos era de subdesarrollo. No obstante, la crisis hace estallar las contradicciones; los trances producidos por las guerras y las luchas anticolonialistas hacen que se levanten las voces críticas. El pensamiento crítico de La Escuela de Frankfurt (Horkheimer. Madrid: Trotta, 2010) es un abanderado de ello.

Un primer elemento que se somete a la duda es la soberbia representación de sí del hombre, encumbrado como modelo ideal por su piel y su raza; precisamente, un primer concepto que se empieza a venir abajo es el de la perfección y superioridad de la raza; se pone bajo sospecha la idea de razas puras y más perfectas, en la medida en que el sufrimiento y las consecuencias de la segunda guerra mundial producían sentimientos de fracaso respecto a las pretensiones ideológicas de representarse a sí mismos en cuanto seres especiales y hombres universales y frente a la creencia de que el mundo estaba hecho a su medida. Se dieron cuenta de que eran hombres de carne y hueso, con posibilidades y límites; tan frágiles y finitos como los hombres de las demás regiones. Se dieron cuenta de que eran accidentes; habían nacido en Francia pero habrían podido nacer en otra parte; no eran tan distintos de otros hombres. Lo que hacía que un hombre fuera hombre no era su piel blanca, cabello rubio y ojos azules; esto era un accidente. «Se nació en Europa pero se pudo haber nacido en otro continente. No era esto lo que hacía del hombre un Hombre, sino algo que la soledad, la muerte, la desesperación, hacían reconocer en otros a semejantes» (Zea, 2001, p 82). Como los otros, ellos

también eran hombres, pues la fragilidad, la contingencia y la finitud los igualaba.

Se desarrolla entonces en Europa un pensamiento de crítica y de autoexamen. El hombre occidental estaba siendo cuestionado; sus ideales de humanidad y la concepción del hombre eran sometidos a una profunda crítica por parte no solo de los intelectuales de su tiempo, sino también por los hombres de las otras latitudes, quienes habían sido considerados los representantes de la barbarie, los subdesarrollados, los menos humanos. De allí deduce Zea (2001) una profunda consecuencia: «Por ello, al terminar la dolorosa experiencia de la Segunda Guerra el occidental se tropezará con el hombre, con otra expresión de lo humano que le exigía el reconocimiento que para sí mismo había exhibido el occidental» (p.83). El hombre occidental tropieza con otro hombre, que lo interroga, lo increpa y le exige que lo reconozca en su humanidad. El hombre occidental se da cuenta de su fragilidad y su contingencia. La guerra le mina la soberbia. «Este hombre se sentía esencial al mundo; pero ante los nuevos ojos que lo miran ha dejado de serlo. Hay otros hombres ante los cuales el que se considera a sí mismo el hombre por excelencia tiene que justificar su humanidad y, con ella, el porqué de su inhumanidad ante otros hombres». (Zea, 2001, p. 83)

Permítanme anotar la aguda expresión sartreana de esa conciencia de quiebre occidental. Dice Sartre³: «Henos aquí *acabados*. Nuestras victorias, tripas al aire, dejan ver sus entrañas, nuestra derrota secreta. Si queremos hacer estallar esta finitud que nos aprisiona, ya no podemos contar con los privilegios de esta raza, de nuestro color, de nuestras técnicas. No podremos unirnos a esa totalidad de la que nos exilan esos ojos negros sino arrancándonos nuestras mallas blancas para tratar de ser, simplemente, hombres» (Orfeo negro, Buenos Aires, 1956 p. 41. Citado por Zea, p. 84)⁴.

[3] Es Sartre uno de los filósofos que más abierta, amplia y radicalmente criticó el colonialismo y develó sus características materiales, ideológicas y culturales. Muy conocida es su obra «*Escritos políticos. Volumen 2. Sobre el colonialismo* donde les dice a los franceses y al mundo: «El único beneficio del colonialismo es que debe mostrarse intransigente para durar y que prepara su perdición por su intransigencia. Nosotros, franceses de la metrópoli, solo podemos extraer una conclusión de esos hechos: el colonialismo está destruyéndose a sí mismo. Pero sigue infectando el aire: es nuestra vergüenza, se burla de nuestras leyes o las caricaturiza; nos infecta de su racismo... Madrid: 1987. Págs. 23-37

[4] Cfr. Orfeo negro: «pero qué esperabais, al quitar la mordaza que cerraba esas bocas negras? ¿Qué entonarían vuestras alabanzas? ¿Pensabais que cuando se levantasen esas cabezas, que nuestros padres doblegaron hasta el suelo por la fuerza, se leería en sus ojos

Por otra parte, también las luchas por la emancipación y contra el colonialismo condujeron a un desgarramiento interior del hombre. El modelo occidental colonizador fue sometido a solicitudes, exigencias y críticas que contribuyeron al derrumbamiento de la imagen de sí, por lo menos en los intelectuales más lúcidos del tiempo. Respecto a la concepción del hombre se cuestionaba especialmente el tipo de relaciones a que daba lugar con los otros hombres; se sembró la duda. Se levantaron las voces críticas de los intelectuales de las colonias, a través de las cuales, se mostró que su humanismo no era tal, que en sus prácticas y en sus maneras de abordar al otro ser humano carecían de humanismo, pues lo entendían como objeto y como instrumento; en su forma de relacionarse con el hombre solo expresaban inhumanidad. Afirma Zea (2001): «El occidental pecaba de inhumanidad al no tratar a los otros como hombres sino como objetos. En su inhumanidad se rebajaba, aniquilaba su propia humanidad al no saber respetar la de los otros. Su propia humanidad quedaba en entredicho ante la mirada de otros hombres que no podían entender cómo el hombre puede ser verdugo del hombre sin dejar de ser por esto mismo hombre» (p. 84)

2. El humanismo eurocéntrico de la barbarie

A través de la soledad, de viejos sufrimientos, el latinoamericano, y con el latinoamericano el hombre no occidental se ha encontrado a sí mismo como hombre. El hombre occidental, por su lado, en función de la soledad y sufrimientos a que sus propias acciones le condujeron, tropezará también con el hombre. Ya no consigo mismo, ya que si de algo estaba seguro este hombre era de su humanidad, sino con la humanidad de los otros hombres. Mas que encontrar, podemos decir, tropieza. Un doloroso tropiezo que le hace reconocer en otros rostros, en otras pieles, a hombres no menos hombres que él. (Zea. 2001, p. 81)

Pero la concepción de lo humano que estaba en crisis no era nueva en Occidente. Era la misma que se venía desarrollando desde la filoso-

la adoración? Hay hombres de pie que nos miran, y como yo, deseo que sintáis la emoción de ser visto. 'Porque el blanco ha gozado durante tres mil años del privilegio de ver sin que se le viera... www.revistadelauniversidadunam.mx.

fía antigua; que con modificaciones, se venía asentando desde la antigüedad. «Ya en la antigüedad – afirma Zea (1989) – un Aristóteles había negado la humanidad de los no griegos, de los no bárbaros, de los que balbuceaban el logos, justificando de esta forma la esclavitud y el predominio sobre cualquier otro pueblo de Grecia, y, con Grecia, del primer imperio de su discípulo Alejandro y del que sería heredero de este imperio, el romano. Los marginados, los subhombres, los subdesarrollados de aquella época tardarían algún tiempo para contestar, con otra filosofía, afirmando su humanidad» (p.14). El autor subraya varios aspectos de esta concepción: se basa en la distinción entre humano y no humano al interior del mismo género; es una concepción jerárquica que discrimina entre lo verdaderamente humano y lo que no lo es; y tiene incidencias en la vida práctica, no es una concepción inocente respecto a la vida social, porque sirve de marco teórico para la justificación de la exclusión social y la diferencia radical entre castas de hombres: los libres y los esclavos; bárbaros y nacionales (nacidos en).

Dicha concepción es antihumanista, es decir, contradictoria, porque mientras afirmaba constituir el verdadero humanismo, el que realizaba el ser del hombre, en la práctica lo negaba y lo desvanecía. Zea se centraba en la discusión de la concepción del ser humano que, como telón de fondo, impregnaba las relaciones con los hombres; en este caso, con los hombres y los grupos encontrados en los viajes de conquista y colonización, pero que persistía en Occidente. Era una concepción acerca de lo humano que no difería mucho en la historia del pensamiento occidental.

Aunque el hombre occidental veía en el logos la diferencia más importante del hombre respecto a los animales; y aunque el logos tenía como sus operaciones fundamentales la comprensión y la comunicación, éstas solo fueron aplicadas a los seres de los mismos grupos y las mismas sociedades. Con los otros grupos, los que eran distintos, funcionaba la incompreensión y la incomunicación. Se presentaba ya una situación de quiebre del logos, que era negado en su condición, en tanto algunas culturas, «las otras», «las extrañas», quedaban por fuera de la noción de lo humano que se había asumido y con la cual se actuaba. El humanismo se basaba entonces en la exclusión, la separación y el sometimiento: «Los filósofos europeos no podrán ver otra cosa que lo que esté relacionado con Europa. Así lo expresa Hegel al iniciarse el siglo XIX. La totalidad del mundo y su historia son considerados en relación con el único presente y futuro posible, el europeo, que depende de la misma Europa» (Zea, 1998, p. 203). Europa concebía a los otros, desde su propia concepción

de hombre y de humanidad. Latinoamérica, en ese caso, era «lo otro», lo distinto, lo excluido.

Esta es la idea de humanismo y de ser humano que cuestionó Zea, la misma que llegó a América y se instaló; aquella que se desarrolló en la época del Renacimiento, de la Modernidad y que había seguido su tránsito hasta el siglo XX. La misma que había conservado diferencias profundas y jerarquías entre los seres humanos; que los distinguía entre buenos y malos, superiores e inferiores. Las críticas de Zea al modelo del ser humano pueden resumirse así: la formulación de una concepción del hombre en abstracto, en tanto ideal de un deber ser, que, por otra parte, prescinde de la consideración del ser humano en su condición y en su situación; el establecimiento de diferencias de jerarquía y de discriminación; la utilización del arquetipo para justificar el sometimiento y la opresión; y la imposición del concepto como el modelo correcto que debía ser seguido.

Incluso las ideas tomadas de Descartes y Locke que en algunos aspectos permitirían hablar de equidad, fueron utilizadas para la conservación de la desigualdad y la exclusión. Pues basados en la teoría de la igualdad esencial, prefirieron resaltar la diferencia por los accidentes al interior de la especie; consideraron que las diferencias accidentales determinaban la capacidad del buen o mal uso de razón, las cuales explicaron a partir de las diferencias étnicas, culturales y vitales. Para ellos, «la etnia, la situación vital, la cultura, pueden hacer que el buen uso de la razón no sea alcanzado plenamente. Por ello, estos hombres deberán someterse, para su aprendizaje, a quienes saben del buen uso de la razón» (Zea, 1998, p. 205)

Estaban convencidos de que el hombre así concebido representaba el ideal para regir los destinos de la sociedad en tanto configuraba el ideal verdadero de hombre. Así, el occidental se asumía en su afirmación de ser humano y obraba en representación del modelo ideal de hombre; y a partir de la representación de su propio modelo abordó y enfrentó al hombre encontrado. «El Occidente ha hecho expresa una filosofía que por sus metas se presenta como universal. Una filosofía que habla y actúa en nombre del Hombre, en nombre de la humanidad» (Zea, 2001, p. 38). Pero pensemos la encrucijada: mientras la representación de sí era de afirmación, la representación del otro era puesta en cuestión, la idea de sí del ser encontrado tenía que ser sometida a la interrogación, la justificación y la prueba; era cuestionada; por ello afirma Zea: «La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres era hacer de

su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar; esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su humanidad.» (Zea, 2001, p.11).

Además, la noción de humanidad se vinculó a la de civilización. Durante el siglo XIX la noción se vinculó a las ideas de civilización, barbarie y desarrollo. Desarrollarse en la humanidad significaba civilizarse: «civilizar es someter lo que no es a lo que es, y que por serlo se basta a sí mismo. Civilizar es someter a los otros y poner al servicio de los pueblos que se presentan a sí mismos como la máxima esencia de lo humano. Los mejores son los escogidos que hacen de su propio y peculiar desarrollo el desarrollo propio del espíritu» (Zea, 1998, p. 204). El arquetipo de humanismo en ese siglo persistía en la diferencia entre los hombres y los pueblos, conservaba la jerarquización, y a través de ella mantenía relaciones de dominación y sometimiento. Los rasgos propios del mundo de «la barbarie» eran el asentamiento de la vida en el campo, la falta de conocimiento de las letras, la extrañeza de las ideas de desarrollo y progreso, la ausencia de la economía del mercado y la mezcla e hibridación de culturas. Los nativos no eran hombres en el pleno sentido de la palabra, como tampoco lo fueron, en la misma medida que los hombres de raza pura, los que llegados de Europa se atrevieron a mezclarse. Todavía el asunto de la humanidad seguía ligado a la pureza de las razas, conservando las ideas de pureza del pensamiento cristiano — lo puro es lo sin mancha y sin contaminación—. Además, el mestizaje cumplía un papel destacado, pero inversamente proporcional en la adjudicación de roles sociales: a mayor mestizaje, menor el rol.

Por su parte, la civilización se vinculaba con el desarrollo de la vida de la burguesía en la ciudad con todos los rasgos concomitantes que ello ocasionaba: la economía de libre mercado, la transición hacia el capitalismo, respecto a la economía; en la esfera política el desarrollo del liberalismo burgués, de las ideas de democracia, así como ciertos avances hacia sus prácticas; los intentos por desarrollar la técnica; a nivel del pensamiento y la cultura se da un esfuerzo hacia el desarrollo de la educación privada y pública. Estas ideas acerca de la civilización se desarrollaron en Latinoamérica especialmente en una etapa avanzada del siglo XIX, después de los procesos emancipatorios por la independencia y la soberanía de las naciones y de la introducción de las ideas políticas del

liberalismo burgués, las cuales sirvieron de base ideológica para la creación de las naciones Estado y la construcción de repúblicas democráticas.

Tal vez el mayor problema de la introducción de este modelo consistió en la actitud meramente imitativa con que la asumieron los líderes de la vida latinoamericana. Sin embargo difícilmente podría exigírseles algo más, dada la complejidad de la vida social, política y de pensamiento a la que asistían, enfrentados como estaban a dos concepciones filosóficas: una filosofía escolástica, conservadora, defensora de un sistema vertical, clasista y racista, frente a una filosofía liberal, positivista y moderna pero completamente extraña a los intereses de las comunidades, incapaz de apropiarse y asimilar la cultura de los distintos grupos humanos y limitada a copiar el modelo traído de Europa.

El siglo XIX representó para Latinoamérica un siglo de utopías, pero de utopías incapaces de escuchar y aprender de las raíces propias de su propia cultura mestiza; utopías incapaces de leer y comprender su propia historia e incapaces de apropiarse de manera creativa los aprendizajes de Europa (Zea, 2001, p. 16). Desde su nacimiento como cultura mestiza latinoamericana, la identidad de lo humano se construyó con base en ideas de exclusión de una parte de lo propio. De allí nacieron movimientos culturales como el romanticismo de mediados del siglo XIX (2001, p. 18), que ya registraron la necesidad de plantear el problema del hombre latinoamericano e hicieron preguntas sobre el derecho de Latinoamérica a plantearse el problema del hombre, de la cultura y de las naciones. Sin embargo las respuestas se siguieron buscando en el modelo acuñado de Estados Unidos y de Europa y seguían aspirando a la semejanza con aquellos hombres: «Formar un tipo de hombre latinoamericano, un hombre semejante al que había hecho posible una cultura y una civilización» (Zea, 2001, p. 20), por la cual se sentía admiración y respeto, y de la cual se sentía heredero.

Sobresalía la mentalidad de aspiración a la civilización y de desprecio por la barbarie. Pero —se pregunta Leopoldo Zea (2001)— «¿Qué es la una y la otra? —Y contesta— Civilización es Europa y su expresión en América, Los Estados Unidos de América. Barbarie sería lo indígena, lo mestizo y el pasado español», (p. 16) Aunque las disyuntivas se presentan de diversas formas, todas ellas tienen como propósito la semejanza con el arquetipo. Semejanza en la cual se transita en la negación del pasado, de su propio pasado y en la renuncia a su apropiación. «Esto es, el deshacerse de todo pasado, de los hábitos y costumbres que alejaron a los latinoamericanos de la verdadera humanidad, de la verdadera cultu-

ra, que les hicieron caer en la infrahumanidad» (p. 17). Seguía asumiendo Latinoamérica la representación de sí en cuanto comunidad subdesarrollada e infrahumana; mantenía sobre sí y para sí un pensamiento de subordinación y enajenación mental.

La introducción de un filosofía positivista⁵ y utilitarista desde muy avanzado el siglo XIX hasta el siglo XX, así como la introducción de las ideas de progreso y desarrollo también resultaron incapaces para contribuir en una transformación de la concepción de sí del hombre latinoamericano, lo cual no es fruto solamente de la tensión a que estaba sometida con las ideas escolásticas, cristianas y más conservadoras del pensamiento también occidental. Otro factor entró a influir notablemente en la imposibilidad de que ese pensamiento liberal y positivista contribuyera a la creación de una nueva concepción del hombre y del humanismo originado en Latinoamérica: la incapacidad en sí mismos del modelo liberal y la economía capitalista para permitir el desenvolvimiento de nuevas formas de pensamiento, por las profundas paradojas que produce en su interior y que nacen en el sistema moderno mismo, tal como fue denunciado por la Escuela Crítica de Frankfurt y otras corrientes, durante y después de las guerras.

Si bien no es posible desarrollar ampliamente las ideas ligadas al pensamiento moderno que conducen a graves paradojas en la sociedad, si conviene señalar las más determinantes (Horkheimer, 2010): las ideas de control y dominio que condujeron a las ideas y las prácticas de colonización en el mundo; la búsqueda del control y el dominio de la naturaleza, del mundo y del hombre como propósito último del conocimiento, todo lo cual justificó el dominio y la colonización de las comunidades descubiertas y sometidas; la creencia ciega y dogmática en el arquetipo del hombre moderno dirigido por la razón; la defensa de la razón ilustrada como fuente esencial de la autoridad, el conocimiento y la organización social. Estas ideas producen en el hombre europeo una confianza optimista en la razón y una seguridad desmedida de que el mundo y su propia vida son gobernadas por la razón. Esa seguridad y ese optimismo influyen también en la seguridad de su propio modelo, el cual carecía de la capacidad de autoexamen y autocrítica. Estas ideas van anejas a otras: la exaltación del valor del individuo y el desconocimiento del valor de «los otros» en la construcción de la vida social; el privilegio de la libertad del yo frente a la del tú y el nosotros, y el egoísmo que le

[5] Cfr. Zea. El positivismo en México. 1968.

sigue; desestimación de los valores de igualdad y justicia; el predominio de la ambición personal y de la búsqueda de la riqueza; la legitimación de la concepción instrumentalista sobre el ser humano, donde es entendido como un simple medio para la búsqueda de fines individuales. Lamentablemente el modelo permitió la exaltación de las inclinaciones más mezquinas y menos generosas del ser humano.

Interpretando a Zea podemos señalar dos rasgos fundamentales de dicha concepción: primero, se presenta como una tensión de reconocimiento y negación del reconocimiento, entre la representación que los occidentales tenían de sí mismos como seres humanos y la que estaban dispuestos a aceptar en los habitantes nativos; y segundo, como una tensión entre las nociones de civilización, barbarie y desarrollo a través de las cuales evaluaban a las culturas conquistadas y colonizadas.

Va mostrando Zea una paradoja en el humanismo occidental: La diferencia de los hombres y las culturas constituyen para el arquetipo occidental, un criterio para la negación de la humanidad, mientras que, para Zea, la diferencia debería ser entendida en tanto afirmación de esa humanidad: «El logos de la Modernidad, lejos de conocer la realidad para expresarla y comunicarla, la sometió a la limitada concepción de sus intereses. No rebasó su propia naturaleza, la animal. El logos, lejos de ser una forma de comprensión y de comunicación, se redujo a una afirmación totalitaria, incuestionable, magistral, que se debía acatar para no ser aniquilado» (1998, p. 210).

Sinteticemos las ideas cuestionadas del humanismo occidental: es un humanismo del rechazo y la negación de la diferencia; un humanismo de la homogenización y la universalidad; un humanismo de la negación del reconocimiento

3. Hacia un nuevo humanismo desde Latinoamérica para el hombre.

«Si el desgarramiento consistía en el desconocimiento del ser del indio, la reconciliación tenía que consistir en una afirmación del ser del indio. No para negar el ser del blanco, no para rechazar los grandes y eternos valores heredados de la cultura hispánica y occidental, sino, sencillamente, para integrar lo que desde el comienzo había sido separado». P.87

Para avanzar en el debate conviene aprovisionarse de una comprensión general del concepto de «humanismo», entendido como la corriente o la concepción filosófica que se preocupa por la condición y por el ser del hombre; esta forma de humanismo sería cercano a la idea de Cicerón sobre la Filosofía quien la entendía como el cultivo de la humanidad o de las cualidades humanas. «la cultura del alma es la filosofía, que lleva al hombre a conseguir su *humanitas*, es decir, su condición humana» (David Sobrevilla. 1998, p. 16). El humanismo «es una concepción acerca de la esencia humana y el conjunto de prácticas articuladas para su realización efectiva» (Choza, 2009, p. 19). Además, para Sigmund Freud, el humanista es el amigo del hombre. Así entendido, el humanismo es la corriente del pensamiento que se declara amiga del hombre, que lo comprende, lo acepta y lo reconoce en su ser; que lo entiende en su condición.

Esta idea de humanismo contrasta con y estaría lejos de la concepción filosófica que basa el estudio en un ideal abstracto de «hombre» y de su deber ser, más bien que en la realidad de la condición humana. Estaría lejano de la visión que busca someter al hombre de la realidad a un arquetipo ideal que no es capaz de cumplir. Además, de la mano de Zea se debe develar y subrayar que el asunto del humanismo es mucho más que una concepción general acerca del ser humano, pues implica una actitud filosófica respecto a los otros y a sí mismo, que se manifiesta siempre en las relaciones de la vida práctica. Es una concepción y una actitud acerca de la relación entre los hombres.

La posición de Zea (2001) contrasta con la concepción occidental instaurada y basada en un ideal abstracto de hombre; ocupada de su estudio a través de ideales generales abstractos y en la expectativa de un deber ser: «Hablamos del hombre en abstracto pero olvidamos al hombre concreto. Nos sentimos el hombre, pero no acertamos a reconocer a otros hombres, hasta que éstos se enfrentan a nosotros, condenándonos por nuestra humanidad» (p. 86). Concepción que destacaba la dignidad y resaltaba como cualidades suyas la racionalidad, el conocimiento y el estudio de las letras y las artes liberales. Discute el autor la formulación de un humanismo puramente racional, formal, abstracto y en defensa de un deber ser que hace caso omiso de la condición del hombre. Frente a él propone un humanismo que parta de la situación y de la condición del hombre y que tenga como base la actitud de reconocimiento y la forma de relacionarse que él asume, en la praxis social, respecto a los otros.

Frente a la situación de crisis del siglo XX, además de las críticas de la misma Europa, los intelectuales latinoamericanos levantaron sus vo-

ces para someter a debate los fundamentos de aquello que denominaron el modelo occidental de desarrollo y progreso. Buena parte del discurso estaba basado en el debate entre dominación y liberación. Los intelectuales latinoamericanos centraron la discusión en la crítica a la posición de dominación y de colonización con la cual, Europa y Estados Unidos, reunidos con el nombre de Occidente, sometían y someten al centro y al sur del continente. Entre las posiciones más críticas estaban las de Vasconcelos, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Miró Quesada y Luis Villoro, entre otros. En la época surgieron en la región dos posiciones distintas, que han tenido un amplio desarrollo. La de Zea es una voz moderada.

Una de estas posiciones surgió en tanto defensa del pensamiento latinoamericano a la par que realizó una crítica frontal al pensamiento occidental. Asumió posiciones indigenistas⁶ que defendieron a ultranza y radicalmente a las culturas nativas. Constituyeron en la práctica movimientos intelectuales de indignación que cuestionaron la concepción dominadora y colonizadora que impedía el desarrollo económico, social y cultural de Latinoamérica. Algunos de ellos, incluso, preconizaron la posibilidad de un humanismo latinoamericano que se impusiera como un mecanismo de salvación del mundo. Frente al humanismo desvencijado y fracasado de Occidente, propusieron un humanismo nuevo, sugerente, nacido de la inocencia de los pueblos indígenas y del mestizaje de las culturas. En este contexto y este ambiente cultural resonaba la voz de Leopoldo Zea, caracterizado por la asunción de una posición más moderada que la de aquellos críticos radicales. Con una posición fuerte pero razonable criticaba los problemas más profundos de la cultura occidental sin desconocer los aportes de sus descubrimientos y creaciones; se negó a aceptar el optimismo de los primeros y a creer ingenuamente en la potencia de la «raza cósmica»⁷.

Partamos de la concepción de Zea sobre lo humano y el humanismo: «Todos los hombres son iguales, lo que no quiere decir que unos sean copias de otros. Su igualdad se deriva de su ineludible singularidad. Iguales por ser, paradójicamente, distintos entre sí, iguales por

[6] Cfr. Luis Villoro. Los grandes momentos del indigenismo en México. México: 1950

[7] Cfr. José de Vasconcelos, filósofo, político y educador mexicano. En el prólogo del libro -titulado: *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, - de las crónicas de sus viajes a América del sur, obra de 1925, planteando una visión de utopía sobre el futuro de Iberoamérica, este autor resalta la posibilidad de dar origen a una nueva raza por parte especialmente de los hombres de Suramérica, gracias al proceso de mestizaje. Cfr. www.filosofia.org/art001/razacos.htm.

ser diversos, peculiares, individuos, personas...Diversidad que no hace de un hombre un ente superior o inferior a sus semejantes. Relación que no sería posible captar si el hombre como tal no tuviese algo que le distingue del resto de los entes que forman la naturaleza: la razón. (Zea. 1998, p. 197)

Lo propio del ser del hombre es la razón en cuanto capacidad que lo diferencia de los otros seres; es el sentido común o la capacidad de pensar, la cual hace iguales a los hombres entre sí; la misma que nos permite entender que hacemos parte del mismo género o de una misma humanidad. La afirmación de Zea recuerda la primera frase del *Discurso del método* de Descartes: «El sentido común es la cosa mejor repartida del mundo». A la vez que nos iguala, la razón nos diferencia de los otros seres de la naturaleza; siendo seres naturales o parte innegable de la naturaleza nos diferenciamos de los otros seres por la razón.

Pero la razón permite a Zea establecer otra diferencia del ser humano: éste es un ser singular, forma una individualidad, se constituye como individuo persona, condición que lo hace diferente a cada uno de los otros individuos de la misma humanidad. Iguales pero distintos, esto es, en relación paradójica de igualdad y diferencia. Y aún propone otra característica del ser humano: la razón y la igualdad que nos reúnen, así como la diferencia que no separa impiden que entre los hombres se impongan relaciones jerárquicas de superioridad e inferioridad. Los vínculos entre los hombres no pueden tener esa concepción de base: una concepción jerárquica moral y socialmente que los separe en las categorías de «superiores» ligadas a la justificación del dominio e «inferiores» vinculadas a la práctica de la «opresión».

Por tanto, el humanismo en Zea apuntará a una concepción del ser humano, que no solo parta del ser en situación, en su ser en lugar del deber ser, sino que lo conciba como parte de la humanidad, diferente a otros seres de la naturaleza, pero también perteneciente a ella; que posee en común con los otros hombres la razón, la cual, a la vez que los iguala les impide establecer relaciones jerárquicas de superioridad e inferioridad que legitimen la dominación. Con esta idea de lo humano como telón de fondo y del humanismo en el sentido más general del respeto del hombre y de la comprensión de su condición y su individualidad, abordará Zea la crítica a la concepción occidental y a las prácticas de dominación o inhumanismo con que ha tratado al hombre y se ha relacionado con él. El humanismo tendrá que ser también, entonces, una concepción acerca de la relación del hombre con el hombre, la cual debe dar la pauta

sobre la actitud que debe envolver al hombre en la relación con el otro. La concepción de lo humano tiene consecuencias prácticas, pues se debe expresar en las relaciones concretas.

Con base en esta concepción de lo humano en Zea, se pueden desentrañar las razones que ofrece para sugerir una nueva concepción acerca del hombre desde la condición latinoamericana:

Primera razón: la originariedad de la filosofía como reflexión sobre el hombre. El humanismo y el reconocimiento de lo humano nacen en las culturas latinoamericanas en tanto necesidad de probar y justificar su pertenencia al género humano a partir de la concepción y los criterios propios de una sola cultura con un pensamiento excluyente y unilateral. Las culturas nativas eran sometidas a la interrogación y a la prueba a partir de un modelo impuesto. En tanto que para la cultura occidental la noción de lo humano aparecía como el concepto verdadero, válido y universal, que representaba su autoafirmación y valía como pauta para la evaluación de los otros; para los latinoamericanos la reflexión del concepto nacía en cuanto necesidad de justificación y demostración.

Mientras para la cultura occidental el concepto de lo humano era representado a partir de la afirmación de sí y de la certeza de su humanidad, la representación de lo humano para las culturas nativas se imponía en tanto interrogación y cuestionamiento. Porque los visitantes partieron del siguiente interrogante: ¿son humanos los nativos? La pregunta fue realizada por los occidentales para ser respondida por ellos mismos y a partir del «arquetipo» que encarnaban, arquetipo para el cual los nativos sólo eran «raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado» (Zea, p. 12). Y ese arquetipo era el modelo frente al cual los nativos debían justificar y probar su posible humanidad, que dependía de la semejanza respecto de lo que «el europeo consideraba como lo humano por excelencia» (p. 13), y frente al cual eran muy diferentes. Pues el idioma, el acceso al conocimiento y las letras, las creencias religiosas y las costumbres, tan distintos en estas culturas, eran los criterios para valorar la posible humanidad. «Así, el hombre occidental, con su cultura e instituciones, y el hombre mismo que las origina, se erige en juez de la libre voluntad de otros pueblos» (1998, p. 205).

Y el concepto de libertad fue una de las claves y se convirtió en uno de los símbolos de la paradoja. Pues mientras Europa encontró y reconoció en la libertad, uno de los valores fundamentales para entender al hombre, sólo la reconoció para sí, mientras la negaba a los otros: «Fue la Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad –una mo-

derinidad que implica un nuevo redescubrimiento del hombre, que hace de su redescubierta libertad un instrumento o justificación para imponerla a otros, negándoles este derecho- la que impuso el problema» (Zea, 2001, p. 11). La imposición de la concepción de lo humano a través de la libertad se realizaba en medio de una gran contradicción para Occidente, en la paradoja del ejercicio de la esclavitud.

Frente a este complejo y profundo problema, la transformación en la mirada debe empezar por la inversión del pensamiento. La construcción de las ideas ya no debe partir de la reflexión y el estudio del hombre en abstracto -dice Zea, siguiendo a Miró Quesada- se debe dejar de pensar en el hombre en abstracto propio del humanismo clásico, moderno y contemporáneo, para pensar en los problemas de los hombres concretos, aquellos que se mueven en la tensión entre dos formas de pensar al hombre: en la vía de la justicia o la de la injusticia, del humanismo y el inhumanismo; la salida hay que buscarla en el hallazgo de formas de humanismo que tengan en cuenta la condición del hombre, el ser del hombre en la realidad: «La única salida posible, plantea Miró, tenía que ser una praxis política encaminada hacia la afirmación de la condición humana» (Zea, 2001, p. 87). Y esa forma de humanismo puede nacer en América Latina, que, por su condición, está preparada para hallarla.

Segunda razón: La solicitud de solidaridad y reconocimiento en vez de la dominación. En medio del debate y la crítica el pensador mexicano expone y va desarrollando una concepción nueva acerca de los humanos y del humanismo: Humanista es el hombre que respeta a otro hombre, que no lo utiliza como objeto ni como instrumento, que no asume el papel del «verdugo» con el otro, que lo reconoce como «hombre» en su dignidad de ser humano. El autor establece un nuevo criterio acerca del sentido de «humanismo», que va a depender ahora de la forma como el ser humano expresa y establece la relación con los otros hombres y que está vinculado a la acción. Es en la acción donde el ser humano testimonia su humanidad. Pues «No basta reconocer que existen hombres que son los semejantes del hombre occidental, sino, además, es menester actuar para que este hombre participe de los privilegios a que tiene derecho todo hombre por el hecho de ser hombre. Una filosofía que se pregunta, no ya por lo que el hombre sea, sino cómo hacer, cómo actuar, para que el hombre sea realmente un hombre» (Zea, 2001, p. 95). Se trata de un humanismo del reconocimiento y que descienda de la teoría a la práctica, que se exprese en la acción.

Sartre y Camus —críticos y reflexivos pensadores occidentales, no podemos olvidarlo— son para Zea representantes destacados de la inversión de valores respecto a la concepción del hombre. «Ante este nuevo mirar, los verdaderamente hombres son las víctimas, las víctimas que son objeto de una violencia que niega todo humanismo» (Zea, 2001, p. 84). El epígrafe que encabeza el capítulo quinto del libro del pensador mexicano que orienta la reflexión de este artículo, es de Camus; el filósofo expresa su sentida vergüenza de saberse parte de la barbarie del asesinato, la negación y la autonegación de lo humano. El epígrafe comienza así: «Desde hace mucho tiempo siento vergüenza, por haber sido, aunque de lejos, aunque de buena fe, yo también un asesino...» (Camus. Citado pro Zea, 2001, p. 81); el silencio de los hombres frente a los atropellos, las opresiones y la barbarie es cómplice. Es cómplice el intelectual que cohonesto y pervive en medio de esa barbarie resultante de un arquetipo colonialista, dominador y utilitarista, que sólo busca el beneficio personal y particular de los individuos y los grupos a expensas de los otros. Porque el ideal se actualiza en las relaciones prácticas, y ellas son de opresión y barbarie. La grandilocuencia del occidental que se consideraba el hombre por excelencia terminaba al actuar negando lo que afirmaba. Dice Sartre: «Aquello se acabó: las bocas se abrieron solas; las voces amarillas y negras seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad» (Citado por Zea, 2001, p. 84-85). La negación se daba en la acción.

Se produce entonces la inversión de los valores en Occidente: se produce la conciencia de la humanidad de los otros y de su propio inhumanismo. Es la experiencia que vive Occidente gracias a las guerras mundiales y a las luchas anticoloniales. La violencia del colonialismo, así como los movimientos de indignación que generan, en la lucha por la libertad, conducen al autoexamen: «La filosofía occidental tropieza con el hombre, y al reconocerlo reconoce, también, su propia humanidad» (p. 8). El modelo occidental está envuelto en paradojas: la colonización representa la opulencia y el bienestar económico para unos y la subyugación de los otros; la defensa de la democracia y la libertad para su propia raza y su cultura mientras se practica la dominación y negación de la libertad para los otros. Todo ello manifiesta la incoherencia en las ideas, que se realiza en la vida práctica. Además los conflictos condujeron a los movimientos de indignación de las víctimas y los pueblos colonizados, los cuales implicaron, a la vez, para Occidente un desgarramiento en la comprensión de sí. Dice Sartre: «La élite descubre su verdadera natura-

leza: la de la pandilla». (Zea. 2001, p. 86); se ve obligada al autoexamen, se siente interpelada por parte del bárbaro que tanto había perseguido, se ve exigida al reconocimiento no solo de la humanidad del otro sino de la verdadera condición de su propia humanidad.

Y la concepción que subyace a la colonización, lo hemos dicho, es la de control y dominio, la cual a su vez se apoya en una contradicción en la concepción sobre el hombre, que legitima la dominación. Aquella que distingue entre la humanidad de unos y la de otros. Reconoce la humanidad para sí, mientras la niega a los otros, porque los considera inferiores, indignos de ser reconocidos. Las relaciones son de tensión por la negación del reconocimiento. Frente a ello, las víctimas denuncian la contradicción mientras reclaman el reconocimiento en la equidad. La lucha es por el reconocimiento de la dignidad y los derechos, esto es, por el reconocimiento recíproco.

Tercera razón: reconocimiento en la diversidad y la pluralidad. Para Zea la reconciliación solo puede llegar por la vía del «reconocimiento» que la humanidad esté en capacidad de realizar, respecto de sí mismo y de los otros. Algo muy similar plantea Ricoeur en el estudio sistemático de la noción de «reconocimiento». Si acogemos el significado filosófico que Paul Ricoeur⁸ le ha dado al término, puede entenderse el movimiento de los hombres latinoamericanos como parte de ese movimiento de la sociedad y la cultura hacia el reconocimiento; en Ricoeur, (2005) puede hablarse de distintos momentos de la lucha; ellos son, el reconocimiento en el afecto, en el derecho y en la estima (p. 196). La larga lucha del ser humano por la conquista del reconocimiento de sí y de los otros permite el avance hacia sociedades donde el reconocimiento recíproco entre los hombres sea posible. Pero esto no se logra sin la fuerte lucha de los oprimidos o los negados en el reconocimiento por su consecución. Una sociedad humanista ha de ser una sociedad del reconocimiento recíproco.

Un primero paso en el reconocimiento de sí mismo por parte del hombre latinoamericano consistiría en la comprensión y la asunción de

[8] Aunque Zea no realice el estudio sistemático que hace Ricoeur del concepto de «reconocimiento», si lo utiliza en muchas ocasiones en sus obras, donde lo sugiere como forma de humanismo que puede dar salida a las relaciones de desgarramiento y desencuentro entre los hombres. Grata coincidencia que no ha de ser fruto del azar y puede ser la expresión de los profundos problemas de la época. Los dos pensadores compartieron el momento histórico, en contextos sociales distintos, pero los dos con gran sensibilidad social y serias preocupaciones por la condición del hombre contemporáneo. (Ricoeur 1913-2005; Zea 1912-2004). Cfr. Ricoeur. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.

su propia identidad y en la comprensión de la identidad del otro. El primer sentido del reconocimiento en Ricoeur (2005) consiste en la asunción de la identidad de sí y del otro (p. 42-44, 57 y 72), con base en la realidad del hombre, en la afirmación de la condición humana. Este significado coincide plenamente con la búsqueda del humanismo en la aceptación del ser humano en su condición de ser concreto de que hablaba Zea. Porque la voz de los dos filósofos se orienta a replantear el sentido de la identidad de sí, así como el sentido de la relación con el otro y la forma en que se plantea esa relación al reconocer también la identidad suya, en este caso, con el occidental.

Si el primer sentido consiste en el reconocimiento de la identidad de sí y del otro, la asunción de la identidad del hombre latinoamericano consistiría en la aceptación y la comprensión de una vez por todas de su ser mestizo, fruto de la mezcla entre culturas, idiosincrasia que lo capacita para aprender de las diversas fuentes culturales de las cuales ha germinado y crecido por tantos siglos; consistiría en la comprensión de la opresión a que ha estado sometido con el fin de superarla, de expresar la indignación para sobrepasarla; consistiría en interpelar al otro y demandar de él su reconocimiento, lo cual aportaría al crecimiento incluso del otro -el occidental- en su humanidad cuando se disponga a aceptar sus falencias y a escuchar las demandas de quienes exigen ser reconocidos.

Hay una idea que conviene subrayar porque no ha sido muy explorada y puede ser bien comprendida desde el parentesco entre Ricoeur y Zea: el reconocimiento de sí de nuestra identidad latinoamericana como seres mestizos implica el reconocimiento de nuestro entrecruzamiento, entender que hemos crecido a partir de las culturas nativas de la región, tanto como de su entrecruzamiento con la cultura negra y con la occidental; reconocer que la mayor parte de los habitantes de América somos el resultado de la imbricación de esas y otras culturas, hibridación que enriquece profundamente nuestro ser. Dicho reconocimiento de nuestro ser nos permite sacar conclusiones importantes respecto de lo que somos y de lo que son «los otros»: implicaría reconocer que nosotros también somos cultura occidental, que ella no nos es extraña, que es parte importante de lo que somos hoy, que de ella hemos heredado buena parte de nuestros aciertos y debilidades; hemos bebido de su filosofía y su cultura. «La filosofía occidental no nos es extraña... La filosofía de ese mundo es, también, en muchas formas, nuestra. Pero no es nuestra en el nivel y la actitud en que lo es para el dominante mundo occidental, sino en que nos es propio. Y, por supuesto, no nos es propio un pensamien-

to filosófico que justifica el dominio sino otras expresiones del mismo, aquéllas que originará, posteriormente, este dominio» (Zea, 2001, p. 38). Lo propio de nuestra cultura sería un pensamiento que sometiera a crítica las ideas de dominación y fuera capaz de demandar al mundo su superación.

Reconocer nuestra identidad y la identidad de quienes se nos oponen, nos permite asumir de una vez por todas una posición crítica y reflexiva respecto a lo que pensamos sobre el bien del hombre y sobre el significado de un verdadero humanismo, pues nos permite superar los dogmatismos de las posiciones excluyentes que todavía se escuchan con fuerza en Latinoamérica. Esta forma de representarnos a nosotros mismos nos permite defender un humanismo del reconocimiento de la humanidad, en el mestizaje, la interculturalidad y la no exclusión como se deja leer en el epígrafe de Zea, «esto es oponiendo a la fuerza ya deshumanizada del Occidente el valor concreto del hombre que se empeña en afirmar su humanidad» (p. 88), precisamente a partir del reconocimiento crítico de nuestra humanidad y de la suya.

Zea (1998) subraya precisamente la capacidad que nos brinda el mestizaje, en tanto símbolo radical de la mezcla entre culturas y de la realización de interculturalidad, para incorporar en el pensamiento y en la ideología una auténtica forma de respeto por las diferencias culturales: «Crisol de razas, crisol de culturas olvidados por Europa y el mundo occidental, que justifica su predominio sobre grupos humanos igualmente mestizos, pero contemplado desde una identidad que se declaraba universal. Toma de consciencia de una identidad que es múltiple, racial y culturalmente, y que parece solo preocupación de pueblos como los de la América Latina que se sentían marginados de la historia, marginados por el mestizaje» (p. 208). Invertir los valores, transformar en valor positivo la experiencia del mestizaje y hacer valer la capacidad de reconocimiento de la otredad. Somos maestros del mestizaje, vivimos en el mestizaje, nuestra condición es la convivencia en la pluralidad, lo cual nos enseña a respetarla y nos autoriza a demandarla.

Parece haber entonces importantes puntos en común entre la salida humanista ofrecida por Zea y la teoría del reconocimiento, también humanista, de Ricoeur; coincidirían ambos autores en defender la necesidad de demandar y entablar relaciones recíprocas de reconocimiento, en las cuales se asentaría una nueva forma de humanismo.

Cuarta razón: La lucha procede de los sometidos. Una última idea de Ricoeur confirma la posibilidad de Latinoamérica de contribuir a dar

vida a un nuevo hombre y una nueva forma de humanismo: la idea de que han sido los hombres marginados y excluidos quienes han contribuido con mayor fuerza en el desarrollo del reconocimiento. Han sido los violados en el reconocimiento quienes, mediante la indignación, la lucha y las exigencias de reconocimiento han transformado la historia al confrontar a los otros, a quienes la niegan; los han interpelado y confrontado en su humanidad; los han conducido al desgarramiento como dice Sartre y los han llevado a transformar los valores, proceso a través del cual, los han desarrollado en su humanidad. Dos citas de Ricoeur confirman esta idea: «En la forma de negación del reconocimiento, la pérdida del respeto que la persona se causa a sí misma tiene siempre una modalidad afectiva diferente. Es el momento de recordar que los sentimientos negativos son resortes significativos de la lucha por el reconocimiento» (Ricoeur, 2005, p, 208). Los sentimientos de indignación y de rechazo surgidos de las relaciones de opresión y sometimiento se convierten en motores de la lucha por el reconocimiento en condiciones de equidad. Esta sería la experiencia de pensamiento vivida por el mundo como fruto de las guerras mundiales y las luchas decolonialistas, donde la mayor fuerza proviene de los hombres sometidos, en tanto tienen mucho que ganar y poco que perder. La comparación entre niveles de vida incita a los movimientos, pues «las formas de igualdad adquiridas por algunos aspiran a extenderse a todos» (Ricoeur, 2005, p. 209). Y en este aspecto, Europa, sin buscarlo sigue proponiendo metas importantes.

«La experiencia negativa del desprecio toma entonces la forma específica de sentimientos de exclusión, de alienación, de opresión, y la indignación que se deriva de estos sentimientos ha podido dar a las luchas sociales la forma de guerra, ya se tratase de revolución, de guerra de liberación o de guerra de descolonización. «Para mí -afirma Ricoeur (2005)- el respeto de sí suscitado por las victorias obtenidas en esta lucha por la extensión geopolítica de los derechos subjetivos merece el nombre de dignidad, de orgullo» (p. 209). Mientras Occidente sigue ofreciendo modelos que sirven en la vida práctica para incentivar la crítica, la reflexión y la lucha en ese mundo paralelo que persiste, éste, a través de la indignación se moviliza en defensa de la dignidad del hombre.

Esa es la tarea para nosotros. Una cita de Salazar Bondy sugerida por Zea al final de su obra nos muestra la iniciativa en que se han movido estos distintos pensadores: «La filosofía tiene en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición depri-

mida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esa condición» (Zea, 2001, p. 115). Nuestro aporte es Superar la condición de inautenticidad y de inhumanismo.

4. Conclusiones: Un humanismo del reconocimiento recíproco en la pluralidad y la diversidad

Cabe recoger entonces la concepción de humanismo que puede develarse en las obras de Zea: un auténtico humanismo basado en la descripción y la interpretación de las condiciones existenciales del hombre encuentra las potencias de la comprensión y la comunicación como las capacidades cuyas más características; el verdadero humanismo es un humanismo de la afirmación de sí de los seres humanos, afirmación que obra como resultado de los dinamismos dialécticos por la consecución del reconocimiento recíproco. Es un humanismo del reconocimiento en el respeto de la pluralidad y la diferencia; del autoexamen y la autocrítica sobre nuestra propia soberbia. Un humanismo capaz de la generosidad y la solidaridad que implican la crítica radical a las ideas y prácticas de dominación y de exclusión. Un humanismo que avance en el respeto, la solidaridad y el reconocimiento mutuo. Por tanto, un humanismo de la acción, que se exprese en la actividad social del hombre. Pues «no basta reconocer que existen hombres que son los semejantes del hombre occidental sino, además, es menester actuar para que este hombre participe de los privilegios a que tiene derecho todo hombre por el hecho de ser hombre. Una filosofía que se pregunta no ya por lo que el hombre sea, sino cómo hacer, cómo actuar, para que el hombre sea realmente un hombre» (Zea, 2001, p. 95).

En el último capítulo de la breve pero lúcida obra, denominado «De la autenticidad de la filosofía», el autor propone como humanismo latinoamericano una visión que propenda por la creación de un hombre nuevo, que emerja como propuesta de la condición latinoamericana y sirva al mundo, a la humanidad entera; escuchemos sus palabras: «Es un solo hombre, una sola humanidad, el que de una manera u otra va realizándose y, en este sentido, nuestro filosofar no puede ser tan especial que sólo sea de un tipo de hombre. No solo el filosofar del subdesarrollo que aspira a desarrollarse, sino del hombre en sus diversas expresiones, una afirmando su humanidad ante quienes la ponen en duda, el otro aceptando la existencia total de otras muchas expresiones de lo humano. De no ser así pasaremos de una inautenticidad a otra, de la de los subor-

dinados a la de los nuevos subordinados. Y no es precisamente de esto de lo que se trata. El nuevo hombre no ha de ser el que someta a otros hombres, sino el que impida, de una vez y para siempre, esta posibilidad». (Zea, 2001, p. 117)

Ese nuevo humanismo propendería por la creación de un nuevo ser humano, un ser auténtico, humanista, que avanzara en la realización del reconocimiento en las tres vertientes, de sí mismo, de su cultura y del hombre en su humanidad; pero del hombre de la cultura que fuera, sin exclusiones y sin dogmatismos. Porque no se trata de transitar desde la negación del reconocimiento nuestro para convertirnos en negadores del reconocimiento de los otros. No se trata de vengar los siglos de desconocimiento sino de enseñar a la humanidad la necesidad del reconocimiento recíproco. Se trata de impedir, como dice Zea, la posibilidad del dominio y del colonialismo sobre los otros que han estado ligados a la historia de la cultura, más bien que de intercambiar los roles de dominadores y dominados. Ese sería el gran aporte de Latinoamérica para el hombre y para las preocupaciones humanistas de la filosofía occidental. Porque no puede haber un humanismo de Latinoamérica para el hombre de Latinoamérica, sino un humanismo sin más, del hombre para el hombre.

Solo me queda plantear sendos interrogantes, para los hombres del Occidente eurocéntrico y para los latinoamericanos: Zea tenía la confianza de que el modelo eurocéntrico había sido sometido a la autocritica por parte de sus mismos hombres, quienes ya aceptaban la condición enajenante de su modelo y la negatividad que representaba su arquetipo. Consideraba que los occidentales entendían que «habían hecho de su propia humanidad el índice negativo de la humanidad de los hombres» (2001, p. 102), que se habían dejado cuestionar y aceptaban los reclamos y exigencias de los otros. Que los conflictos del siglo XX habían provocado la crisis que los llevaran a tomar conciencia y que de allí saldría una nueva concepción enriquecida sobre el ser humano. También occidente sacaría ganancias en la comprensión del hombre al ser consciente de su fracaso. Dice Zea: «Y en este sentido, hemos visto, la filosofía occidental contemporánea reconoce sus limitaciones al mismo tiempo que reconoce la amplitud de posibilidades del humanismo occidental» (2001, p. 102).

Es cierto que en la Filosofía y en amplios sectores del pensamiento y la intelectualidad, la mentalidad cuestionada se sigue sometiendo al debate y a la crítica. Afortunadamente en este papel crítico los intelectuales llevan la delantera. Sin embargo, lo que no parece avanzar a ritmo

semejante es la posición de amplios sectores tanto de dirigentes políticos como de la población civil. La pregunta es ésta: ¿Creen ustedes, hombres de Occidente, que las profundas crisis del siglo XX y los fuertes conflictos del siglo XXI han dejado la lección aprendida en las poblaciones y han logrado posicionar la crítica respecto al modelo de control y dominio? ¿Ha habido en las comunidades occidentales un verdadero derrumbamiento de la representación de sí mismas respecto a la relación con los hombres de otras culturas? ¿Hay verdadera conciencia en Occidente del fracaso del modelo y de la necesidad de apuntar hacia la búsqueda de una nueva concepción del hombre que propenda por relaciones más equitativas basadas en la confianza, el respeto y la estima?

Zea subrayaba un profundo problema práctico de los países latinoamericanos. Los criollos habían aprendido demasiado bien las enseñanzas de control y dominio y utilizaban la ideología eurocéntrica para el sometimiento de sus propias comunidades, reducidas a condiciones de desigualdad social. Ahora bien, ¿están los habitantes de Latinoamérica preparados para someter a crítica la ideología y las prácticas de división social, de opresión y de exclusión? ¿Están dispuestos a transformar esas relaciones sociales en relaciones de reconocimiento recíproco? A mi modo de ver, Ricoeur ha dado una respuesta: solo la movilización de las comunidades en defensa de la dignidad del hombre, por la ampliación y la extensión de los derechos y por su verdadera realización, logra interpelar a los otros y hacerlos avanzar en el camino del reconocimiento.

Bibliografía

ZEA, Leopoldo. *La Filosofía americana como filosofía sin más*. México: siglo XXI, 2001.

_____. *Cultura occidental y culturas marginales*. En: *Filosofía de la cultura*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Edición de David Sobrevilla. Volumen 15. Madrid: Trotta, 1998. Págs. 197-212.

CHOZA, Jacinto. *Historia cultural del humanismo*. Sevilla: Themataplaza y Valdés, 2009.

DE LA PEÑA, Guillermo. *Articulación y desarticulación de las culturas*. En: *Filosofía de la cultura*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Edición de David Sobrevilla. Volumen 15. Madrid: Trotta, 1998. Págs. 101-130.

HEIDEGGER, Martín: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus, 1970.

RICOEUR, Paul. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *Escritos políticos. Volumen 2 Sobre el colonialismo. Vietnam. Israel*. Madrid: Alianza editorial, 1987.