

DIALÉCTICA DEL RECONOCIMIENTO. UNIVERSALIDAD Y PARTICULARIDAD EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LEOPOLDO ZEA

DIALECTIC OF RECOGNITION. UNIVERSALITY AND PARTICULARITY IN LEOPOLDO ZEA'S PHILOSOPHY OF HISTORY

Iver Armando Beltrán García¹
(Universidad de Chalcatongo, Oaxaca)

Recibido: 9/ 6/16

Aceptado: 26/ 8/ 16

Resumen: En la filosofía de la historia de Leopoldo Zea opera un esquema interpretativo para ordenar los hechos históricos, al cual denominamos “dialéctica del reconocimiento”. Tal esquema identifica en las circunstancias universales el fundamento para verdades igualmente universales, y de ese modo hace compatibles ciencia, filosofía e ideología. En el presente artículo explicamos y ejemplificamos los rasgos principales del esquema —especialmente su utilidad para analizar situaciones de dominación— así como su vínculo con la concepción de la filosofía de este pensador. Por último, planteamos algunas reservas bajo las que la dialéctica del reconocimiento puede ser retomada como recurso para la investigación.

Palabras clave: Leopoldo Zea; Universalidad; Ideología; Reconocimiento; Calibán.

Abstract: In Leopoldo Zea's philosophy of history operates an interpretive scheme —to which we call “dialectic of recognition”— for organize historical facts. In accordance with the scheme, universal truths are based on universal circumstances, and in that way, science, philosophy and ideology become compatible. In this article we explain and exemplify the main features of the scheme —especially its usefulness to analyze domination situations— as well as its link with the conception of philosophy of this thinker. Finally, we propose some remarks about dialectic of recognition as a tool for research.

Keywords: Leopoldo Zea; Universality; Ideology; Recognition; Caliban.

1. (iivehr@hotmail.com) Profesor Investigador en la Universidad de Chalcatongo. Sus líneas de investigación son la antropología filosófica, la filosofía de la cultura y la historia de la filosofía en México. Universidad de Chalcatongo (Oaxaca, México).

Introducción

Zea distingue en su trabajo intelectual dos vertientes:² la primera de ellas corresponde a la historia de las ideas, representada por sus libros sobre el positivismo en México (1943, 1944, 1968)³ y por *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1952), ampliado este último en *El pensamiento latinoamericano* (1965); la segunda vertiente constituye una filosofía de la historia, y se despliega en múltiples libros: *América como conciencia* (1953), *América en la historia* (1957), *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), *Filosofía de la historia americana* (1978) y *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988).

Como parte de la segunda vertiente, la de su filosofía de la historia, este filósofo organiza la masa de los hechos históricos conforme a un determinado esquema interpretativo, que nosotros llamaremos “dialéctica del reconocimiento”. Se trata de un recurso que permite a Zea mostrar, en diferentes contextos, la oposición entre un dominador y un dominado, de forma que ésta se nos presente como parte de un movimiento orientado a superar la misma oposición.

Consideramos que la dialéctica del reconocimiento aporta al investigador una herramienta útil para pensar la historia con un sentido liberador. Además, como veremos, también nos da acceso a una concepción de la filosofía en la cual el pensamiento filosófico, la ciencia y la ideología, antes que excluirse, se integran armónicamente en una misma actividad teórica que partiendo de lo particular, busca lo universal, y sin perder su autonomía se compromete con los problemas de la sociedad.

Nos proponemos mostrar, por tanto, los puntos básicos de dicho esquema, su presencia en la filosofía de la historia de Zea, la articulación que implica entre filosofía, ciencia e ideología, y las reservas bajo las cuales puede ser retomado como recurso de investigación. No operamos una reconstrucción sistemática de la filosofía de la historia de este pensador, ni evaluamos la legitimidad de la misma; sólo pretendemos llamar la atención sobre un elemento constante e implícito a lo largo de su obra, y hacer ver la utilidad de ese elemento. Para ello interpretamos distintos textos

2. Zea, L.: “Autobiografía intelectual”, en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura* 89 (1988), p. 17.

3. Dichos libros son los siguientes: Primer tomo: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: El Colegio de México, 1943. Segundo tomo: *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. México: El Colegio de México, 1944. Edición de ambos tomos en un solo volumen: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

suyos, haciendo visible el esquema que opera en ellos, aclarando algunas de sus ideas clave y desarrollando sus supuestos principales.

Como remarca Kozel, la obra de Zea atraviesa una rica y compleja evolución; de tal modo que en ella son múltiples las discontinuidades y superposiciones de ideas, cuya conciliación llega a presentarse como problemática.⁴ De ahí la importancia de incluir en nuestro análisis sus textos tempranos y los de madurez; textos (desde “América y su posible filosofía”, de 1941, hasta *Discurso desde la marginación y la barbarie*, de 1988) que cubren un período de cinco décadas.

En la primera sección expondremos la dialéctica del reconocimiento y la concepción que Zea elabora de la filosofía. En una segunda sección explicaremos nuestras reservas hacia esa dialéctica, en tanto esquema interpretativo.

1. Leopoldo Zea: dialéctica del reconocimiento

A juicio de Zea, el meollo de su filosofía de la historia está ya en un artículo de 1941, llamado “América y su posible filosofía”.⁵ Respecto al hecho de que la historia de la filosofía llega a ofrecernos tesis contradictorias entre sí, este filósofo considera en tal artículo que estamos ante una disyuntiva: o bien afirmar dogmáticamente una de esas tesis, o bien pensar que “es la historia la que justifica todas las verdades, todas las creencias”, y que por tanto, “la contradicción surge cuando se quiere hacer de verdades temporales, verdades eternas”.⁶ Esto quiere decir, por una parte, que ante los problemas universales, lo que deben hacer los filósofos americanos es exponer *su* legítimo “punto de vista”, y aportar *su* propia solución; y por otra parte, que “toda abstracción tiene como finalidad la solución de problemas concretos, de problemas particulares, los problemas del llamado ‘hombre de la calle’”.⁷

El mismo Zea destaca que la reflexión iniciada en “América y su posible filosofía” se prolonga a través de sus textos de filosofía de la historia, y en primer lugar en *América como conciencia* (originalmente de 1953).⁸ En tal libro este filósofo reitera que la filosofía cae en contradicción cuando

4. Kozel, Andrés: “Diamantes y herrumbre: Leopoldo Zea y el espíritu de comunidad”, en *Cuadernos Prolam/USP*, 14.26 (2015), p. 22.

5. Zea, L.: “América y su posible filosofía”, en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 89 (1988), pp. 19-21. Para la valoración que Zea hace de este artículo: *Cfr.* “Autobiografía”, cit., p. 17.

6. Zea, L.: “América y su posible filosofía”, cit., p. 20.

7. *Íd.*

8. *Cfr.* “Autobiografía”, cit., p. 17. Del mencionado libro utilizamos la siguiente edición: Zea, L.: *América como conciencia*. 2a ed. México: UNAM, 1972.

intenta hacer universales problemas y soluciones que son históricos, en el sentido de particulares: “las soluciones que un hombre, una generación, un pueblo o una cultura han dado a sus problemas, no pueden ser siempre soluciones para los problemas de otro hombre, generación, pueblo o cultura”.⁹ Si todos los hombres tuvieran el mismo punto de vista, sólo habría una verdad; la pluralidad de las verdades se entiende por el hecho de que a cada hombre y a cada generación les corresponde un específico “lugar circunstancial”: “cada hombre tiene su verdad plena y absoluta, válida para él y para quienes se encuentren en idénticas circunstancias, desde el mismo punto de vista”.¹⁰ Hay pues una correspondencia uno a uno entre cada circunstancia (o realidad) y cada punto de vista (o concepción de la vida, o verdad).

Hasta aquí, *parece* que Zea niega la posibilidad de alcanzar verdades universales. Pero esto no es así, como puede verse en el siguiente pasaje:

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. Esto puede entenderse fácilmente si no se olvida que la verdad expresa una forma de la realidad, la cual es siempre circunstancial: los hombres participan de una circunstancia personal —un punto de vista que les es propio—; pero esta circunstancia personal participa a su vez de una circunstancia más amplia, de una circunstancia en la cual se encuentran otros hombres, la circunstancia social —la cual permite la convivencia—; pero esta circunstancia social participa a su vez de otra más amplia, por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social, se identifican como hombres, como género hombre; ésta es la que podemos llamar circunstancia humana.¹¹

Este filósofo, quien ha advertido que la pretensión de imponerse unas sobre otras hace contradictorias a las verdades, aquí afirma que hay verdades universales, “verdades que pueden valer para toda la humanidad”. Para ello aduce que existen diferentes niveles de generalidad en

9. *Ibíd.*, pp. 27-28.

10. *Ibíd.*, pp. 29-30. En este pasaje se hace evidente la influencia de Ortega y Gasset sobre Zea, ya ampliamente documentada en sus diversos aspectos y momentos (*vid.* Hernández Flores, G.: *Del “circunstancialismo de Ortega y Gasset a la “filosofía mexicana” de Leopoldo Zea*. México: UNAM, 2004, especialmente pp. 93-182); para remarcar dicha influencia, sólo recordaremos algunas palabras del mismo Ortega: “la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas [...] la sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única” (Ortega y Gasset, J.: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Calpe, 1923, p. 152). Sobre el temprano contacto de Zea con la obra de Ortega, *vid.* “Autobiografía”, *cit.*, p. 12. Más adelante aparecerán otros conceptos de raigambre orteguiana, como circunstancia y generación.

11. Zea, L.: *América como conciencia*, *cit.*, p. 30.

cuanto a las circunstancias: circunstancias personales, sociales, humanas. Esto, conforme a lo expuesto, equivale a decir que Zea reconoce niveles de generalidad respecto de los puntos de vista: hay puntos de vista que corresponden a uno o a varios hombres, a unos pocos o a muchos, e incluso a todos, y esos puntos de vista generan concepciones de la vida o verdades más compartidas o menos compartidas.¹²

Si interpretamos adecuadamente las palabras de Zea, hay pues a su juicio dos formas de tratar de alcanzar la universalidad, una errónea, otra correcta. La forma errónea (o contradicción) consiste en pretender imponer las concepciones y verdades nacidas de una determinada circunstancia, por encima de las concepciones y verdades que han generado otras circunstancias. La forma correcta corresponde al filósofo que busca el punto de vista compartido por todos los hombres. Destinado a un punto de vista particular, a unas determinadas circunstancias, al filósofo corresponde sin embargo la búsqueda de la realidad común, el punto de vista universal.

Aquí es pertinente recordar una observación crítica que Luis Villoro ha dirigido en este mismo aspecto a los planteamientos de Zea.¹³

Villoro observa que el autor de *América como conciencia* ubica en el centro de su idea de autenticidad la confrontación entre lo propio y lo ajeno, y que lo hace en dos formulaciones: “la contraposición entre la circunstancia (o la ‘situación’) concreta y la universal”, y “la relación entre un hombre concreto y una pretendida naturaleza humana”.¹⁴ Junto con tal idea de autenticidad —destaca Villoro— Zea sostiene la tesis de que “sólo puede alcanzarse lo universal al través de lo singular y concreto”.¹⁵ Pues bien, conforme al análisis de Villoro esta tesis de Zea plantea el problema de cómo llegar de lo singular y concreto a lo universal: tal tránsito no es lógicamente válido por inducción, y, dado que Zea niega que el hombre

12. Particularidad y universalidad se entienden, por tanto, en dos sentidos: como referidas a las circunstancias del hombre, y como referidas al conocimiento que el hombre genera de las mismas. En el primer sentido, las circunstancias son universales si son compartidas por todos los hombres, y particulares si lo son sólo por algunos. En el segundo sentido, el conocimiento es universal si capta o refleja circunstancias universales, y particular si su contenido son circunstancias particulares. El planteamiento de Zea es que la universalidad de ciertos conocimientos se explica a partir de la universalidad de ciertas circunstancias.

13. Villoro, Luis: “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, del mismo. México: El Colegio Nacional/FCE, 1995.

14. *Ibid.*, p. 92.

15. *Íd.*

posea una “esencia”, tampoco es apropiado por “abstracción eidética” —la cual conduce a la esencia a partir del examen de un solo ejemplar.¹⁶

En su análisis Villoro supone que en Zea lo propio y lo ajeno se nos presentan como compartimentos estancos. Pero ya vimos que para Zea lo relativamente ajeno sería sólo la circunstancia personal; aparte de ésta, hay que considerar la circunstancia social y la circunstancia universal, que generan concepciones de la vida y verdades más compartidas o menos compartidas: entre lo propio y lo ajeno hay grados. La filosofía, conforme al planteamiento de Zea, puede transitar de lo particular a lo universal mediante un doble movimiento, el conocimiento que adquirimos sobre nosotros mismos (lo propio) y el conocimiento que obtenemos acerca de los otros (que puede deparar un reconocimiento). Se trata de un paso no lógico o fenomenológico, sino dialéctico.

En efecto, observemos —por nuestra cuenta y al margen de las ideas de Zea, pero a partir de ellas y como medio para una mejor comprensión de las mismas— que dicho doble movimiento configura una determinada estructura: aquello a lo que ya nos hemos referido bajo el nombre de “dialéctica del reconocimiento”. El conocimiento que toma como objeto a uno mismo se contrapone al conocimiento que toma como objeto a los otros; pero al conocer a los otros una de las alternativas es el reconocimiento de lo propio como compartido, con lo que el conocimiento sobre uno se ve confirmado y enriquecido mediante el conocimiento sobre los otros. El reconocimiento de lo propio como compartido, es cierto, puede servir al dominador para justificar su dominio ante el dominado; pero —y esto es lo que nos interesa destacar— también puede ser útil al dominado para denunciar la injusticia de la situación.

Aquí es pertinente hacer algunas aclaraciones.

En primer lugar, hay que precisar que el término “dialéctica del reconocimiento” no pertenece a este filósofo; nosotros lo empleamos para dar nombre a un esquema interpretativo que Zea utiliza implícitamente en su filosofía de la historia. En segundo lugar, debemos remarcar que dicho esquema, una vez explicitado, es planteado por nosotros, lectores de este filósofo, como estrategia heurística, en tanto permite al investigador reconocer en la realidad histórica situaciones recurrentes, y puede —según abundaremos— orientar al hombre que toma parte en las mismas hacia una resolución positiva del conflicto que entrañan tales situaciones. En tercer lugar, la dialéctica del reconocimiento, a diferencia de la dialéctica del señor y el siervo en la *Fenomenología del espíritu* (dialéctica esta última con la que no debe establecerse un nexo simple, dada la discrepancia de contexto filosófico entre una y otra), no incluye en su lógica una necesaria duplicación de la autoconciencia, pues la dialéctica del reconocimiento

16. *cfr. Ibid.*, p. 94.

puede restringirse a un movimiento unilateral del yo (o del nosotros) hacia los otros, y ya de esta forma constituirse como tal dialéctica del reconocimiento, además de que así produce beneficios teóricos (el conocimiento de las posibilidades de la acción concreta) y prácticos (la generación de alternativas para resolver conflictos cotidianos).¹⁷

En seguida presentaremos algunos ejemplos de utilización de dicho esquema por parte de este filósofo en sus principales libros de filosofía de la historia posteriores a *América como conciencia*. Los ejemplos, además de ilustrar la dialéctica del reconocimiento, nos permitirán enriquecer nuestra comprensión de la misma mediante elementos adicionales.

En *América en la historia* (originalmente de 1957), Zea incluye dos capítulos llamados “El liberalismo y la expansión occidental” y “Universalización de la cultura occidental”.¹⁸ En ellos este filósofo caracteriza a Occidente en la época de su expansión mundial, por dos rasgos: el dominio de la naturaleza (industrialismo, búsqueda del confort material) y el afán de libertad (expresado en instituciones democrático-liberales). Los pueblos no occidentales, al momento de dicha expansión, no compartían tales rasgos, fuera por “inmadurez” (subordinación a la naturaleza, economías pre-industriales) o por “anacronismo” (despotismo, falta de libertad). Lo que predomina en el enfrentamiento de los dos mundos no es la apertura de cada uno de ellos para el conocimiento del otro en tanto otro, sino, primero, la imposición de uno de ellos sobre el otro, y segundo, la apropiación a la que se ve forzado a llegar el mundo no occidental de los rasgos del occidental, como estrategia para una futura nivelación. Esos rasgos, además de ser en mayor o menor medida elementos de autocomprensión en el mundo occidental, operan como valores que justifican el colonialismo y el neo-colonialismo. Pero la desigualdad original, que según esos valores debía ser superada, deviene programa permanente por la lógica misma del colonialismo y el neocolonialismo, con lo que Occidente desarrolla una doble moral: defiende el ideal de la prosperidad y el ideal de la libertad *hacia adentro*, mientras que *hacia afuera* se alía a fuerzas que van en contra de los mismos (por ejemplo, la Iglesia y el feudalismo).¹⁹ “Hacia adentro” significa: para los pueblos que constituyen

17. “Cada una de ellas [de las autoconciencias] ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo” (Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra (trads.). México: FCE, 1966, p. 114. Más adelante volveremos a ocuparnos de la relación entre el pensamiento de Zea y la dialéctica hegeliana.

18. Pp. 59-109. Utilizamos la siguiente edición: Zea, L.: *América en la historia*. México: FCE, 1970.

19. Para la relación entre colonialismo y neocolonialismo en el pensamiento de Zea, *vid.* Macías Chávez, K.C.: “El neocolonialismo en nuestros días: La perspectiva de Leopoldo Zea”, en *Universitas Philosophica*, 32(65), 2015, pp. 81-106.

Occidente (Zea se refiere principalmente a Europa y los Estados Unidos de América). El “hacia afuera” nos remite, en cambio, a la relación de los pueblos occidentales colonizadores con los colonizados.

En el horizonte histórico así delineado por Zea, identificamos por nuestra parte un ejemplo de la dialéctica del reconocimiento: los pueblos subordinados, al tomar conciencia de su propia circunstancia y de los valores asimilados, comprenden también que el otro, el colonizador, comparte circunstancia y valores, de manera que la lucha de los pueblos subordinados llega a ser justificada (ante sí y ante los colonizadores) por los mismos valores que legitimaban la subordinación. Este esquema interpretativo que opera en el panorama histórico presentado por Zea, y que nosotros nos limitamos a hacer explícito, coincide con una idea de éste en el mismo pasaje de *América en la historia*: la universalización que efectuó Occidente al expandirse a través del colonialismo y neo-colonialismo se nos presenta como inauténtica debido a su doble moral; pero es la toma de conciencia de los pueblos subordinados lo que sienta las bases para una universalización auténtica, en la que los valores occidentales se hagan efectivos también *hacia afuera*, es decir, en la relación de los pueblos preponderantes con los pueblos que buscan una integración plena y justa al mundo occidental.²⁰

La dialéctica del reconocimiento que percibimos en la filosofía de la historia de Zea, también está presente en *Dialéctica de la conciencia americana* (originalmente de 1976). Ahí este filósofo reitera la visión ya expuesta: Occidente utiliza sus valores para defender sus intereses económicos y políticos al expandirse, pero los pueblos a los que se enfrenta y los que crea en su expansión asimilan tales valores y los utilizan a su vez para defenderse de dichos intereses, e incluso para justificar una lucha liberadora; visión que ahora centra Zea en la relación de los Estados Unidos con el resto de América (*cf.*, p. ej., la sección 15 “Modelo en la encrucijada”)²¹. En tal marco, este filósofo escribe:

Lo humano se da precisamente en la capacidad de reconocimiento de la propia humanidad en lo otro; en saberse su semejante. Capacidad de reconocimiento basada en la capacidad de comprensión de la individualidad de los otros, de lo que los hace distintos; pero no tan distintos que no tengan algo en común, ese algo que le hace reconocerlos como sus semejantes.²²

Sin perder de vista las circunstancias compartidas, sociales o universales, en la dialéctica del reconocimiento el segundo momento, el co-

20. *Cfr. ibid.*, sección 15, “Nueva interpretación de la historia occidental”, pp. 100-109.

21. Zea, L.: *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza, 1976, pp. 92-102.

22. *Ibid.*, p. 32.

nocimiento del otro, exige capacidad para captar al otro en tanto otro. Un poco más adelante veremos que tal capacidad se relaciona con el carácter dialógico de dicha dialéctica.

En *Filosofía de la historia americana* (originalmente de 1978) Zea nos ofrece otro ejemplo de dialéctica del reconocimiento, en este caso con respecto a dos contraejemplos. Este filósofo explica que en respuesta a los proyectos colonizadores europeos (principalmente el cristiano, asociado sobre todo al Imperio español, y el moderno, que remite a empresas imperialistas como las de Inglaterra y Francia), en América se generan dos movimientos de liberación, en tanto expresión de la conciencia de la propia dependencia el conservador, anti-modernista, que fue derrotado, y el civilizador, triunfante, de signo modernizador.²³ El proyecto conservador corresponde al criollo que se concibe superior a mestizos e indios, pero a la vez subordinado a los peninsulares; el acento de este proyecto está en la independencia política y la continuidad del orden económico y social heredado de la Colonia. El proyecto civilizador, en cambio, proviene del mestizo, que se sabe extraño a la cultura del padre y de la madre, sin pasado y con un presente de subordinación; este otro proyecto enfatiza la visión de un futuro distinto al pasado por medio de la transformación de la realidad presente. En estos proyectos caracterizados por Zea podemos identificar contraejemplos de la dialéctica del reconocimiento: el proyecto civilizador afirma el momento de apertura hacia lo otro, pero no para encontrar circunstancias y puntos de vista compartidos, sino para sustituir lo propio por lo ajeno; mientras que el proyecto conservador, inversamente, niega el momento de apertura y se limita a la afirmación y preservación de lo propio. En el mismo libro este filósofo plantea como alternativa un proyecto asuntivo, que asume el pasado ibérico, colonial, lo mismo que el espíritu modernizador, pero en el marco de una lucha efectiva por la liberación.²⁴ En este proyecto conceptualizado por Zea tenemos el otro ejemplo de dialéctica del reconocimiento: recuperar la propia circunstancia, nuestro punto de vista, y buscar en la circunstancia y el punto de vista del otro elementos comunes, situaciones compartidas, en un movimiento que, sin eliminar la particularidad, se orienta a la universalidad; conservando la particularidad a la vez que efectuando sobre ella una operación encaminada a superarla.

Antes de examinar el siguiente ejemplo tomado de la obra de Zea, consideremos el ya mencionado carácter dialógico de la dialéctica del reconocimiento. El sujeto que en un primer momento se conoce a sí, en un segundo momento sólo puede conocer al otro mediante un hecho (no necesariamente voluntario) de apertura hacia lo que el otro expresa de sí mismo y de su circunstancia y punto de vista en tanto otro. Es cierto que a pesar

23. Zea, L.: *Filosofía de la historia americana*, cit., pp. 165-172.

24. *Ibid.*, pp. 26-38, 269-274.

de las diferencias, ya el solo hecho de la comunicación implica que entre el sujeto y el interlocutor hay una realidad común y un lenguaje común: sin lenguaje común no podrían comunicar ninguna realidad, y sin realidad común sería imposible para uno entender los símbolos emitidos por el otro. Pero, más allá de esta fundamental comunidad, la comunicación sólo adoptará forma de diálogo si el interlocutor se comprende y se expresa a sí mismo en tanto otro, es decir, en tanto sujeto distinto al primero, irreducible, con una circunstancia y un punto de vista personal o social propios.

Ahora podemos atender al último ejemplo de dialéctica del reconocimiento, tomado de *Discurso desde la marginación y la barbarie* (originalmente de 1988). Zea nos presenta a Occidente, y específicamente a Europa, como un centro de poder y dominación, que a lo largo de la historia ha conformado su identidad a través de la dualidad civilizado/bárbaro.²⁵ Pues bien, este filósofo interpreta un pasaje de *The Tempest*, drama de Shakespeare de principios del siglo XVII, época en que “se ha realizado la gran expansión colonial íbera y toma cuerpo la expansión de la Europa moderna, central la británica”.²⁶ En el drama, Próspero se dirige a Calibán:

[...] Abhorred slave,
Which any print of goodness wilt not take,
Being capable of all ill! I pitied thee,
Took pains to make thee speak, taught thee each hour
One thing or other: when thou didst not, savage,
Know thine own meaning, but wouldst gabble like
A thing most brutish, I endow'd thy purposes
With words that made them known. But thy vile race,
Though thou didst learn, had that in't which good natures
Could not abide to be with [...]²⁷

25. Para la importancia de la dicotomía civilización/barbarie en el pensamiento de América Latina y la propuesta que elabora Leopoldo Zea respecto a ella, *vid.* Urdapilleta-Muñoz, M. y Núñez-Villavicencio, H.: “Civilización y barbarie. Ideas acerca de la identidad latinoamericana” en *La Colmena* 82 (2014), pp. 31-40. Dicha dicotomía, que vertebrata el *Discurso desde la marginación y la barbarie* de Zea, tiene un papel estratégico en el intento de este filósofo por elaborar una visión no eurocéntrica de la historia universal. Tal intento es contextualizado por Taboada, H.: “Buscando leer la historia mundial desde Nuestra América” en *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras* 13 (2014), pp. 251-263.

26. Zea, L.: *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 27.

27. *The Tempest*, Act I, Scene II. “¡Odioso esclavo, / en quien no deja marca la bondad / y cabe todo lo malo! Me dabas lástima, / me esforcé en enseñarte a hablar y cada hora / te enseñaba algo nuevo. Salvaje, cuando tú / no sabías lo que pensabas y balbucías / como un bruto, yo te daba las palabras / para expresar las ideas. Pero, a pesar / de que aprendiste, tu vil sangre repugnaba / a un alma noble.” Traducción de Ángel-Luis Pujante: Shakespeare, W.: *La tempestad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1998, I.ii.

Próspero, el dominador venido de fuera, poderoso por su saber, califica a Calibán, el nativo subordinado, de salvaje, y lo increpa por la natural inclinación de éste al mal, inclinación que no logró remediar la enseñanza del dominador, ni el lenguaje infundido —las palabras que permitieron a Calibán hablar y comunicar sus ideas y propósitos en vez de farfullar como animal. La interpretación de Zea es que ese lenguaje, ese logos, incorpora al nativo en el mundo del dominador, un mundo de amos y esclavos en el que al nativo le corresponde el lugar de los esclavos. En tal punto este filósofo menciona la idea aristotélica de que “unos han nacido para mandar y otros para obedecer”, de manera que los primeros poseen “la palabra sobre lo que debe hacerse”, y los segundos (las mujeres, los niños y los bárbaros) sólo “la voluntad para hacerlo”.²⁸ Ese mundo de ideas y valores, señala Zea, se prolonga a través del tomismo en la expansión íbera sobre América, pues aunque el “nuevo racionalismo” iguala a todos los hombres por la razón, los distingue sin embargo por su “naturaleza física”: el hombre subordinado ya no lo es debido a que no tenga uso de razón, sino porque su “naturaleza física” no le permite hacer de ella un uso pleno.²⁹ Este filósofo apunta que la jerarquía del mundo griego e íbero es reafirmada por el hombre moderno, el europeo-occidental, ya que éste plantea un modelo superior de hombre, “el capaz de dominar a la naturaleza poniéndola a su servicio”, e integra a la naturaleza a los hombres que no realizan ese modelo: los bárbaros, los salvajes.³⁰ El nativo, “en su encuentro consciente con el conquistador y colonizador, para enfrentarlo y afirmar su existencia, tendrá que hacer del logos de éste un instrumento de su propia afirmación». ³¹ De este modo, “el logos dominante se transforma de alguna forma en diálogo, logos de dos en cuanto puede ser replicado, maldecido, mal dicho”;³² en palabras del mismo Calibán: “You taught me language; and my profit on’t / Is, I know how to curse”.³³

Hasta aquí la interpretación de Zea.³⁴ Observemos por nuestra parte que para el diálogo entablado por Próspero y Calibán, el “decir mal” de este

28. Zea, L.: *Discurso*, cit., p. 28. Cfr. Aristóteles, *Política*, 1254a.

29. *Ibid.*, p. 29.

30. *Íd.*

31. *Ibid.*, p. 29-30.

32. *Ibid.*, p. 30.

33. *The Tempest*, loc. cit. “Me enseñaste a hablar, y mi provecho / es que sé maldecir.” Trad. cit.

34. Ya Roberto Fernández Retamar había comprendido el símbolo de Calibán en el sentido general de Zea: “Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la «roja plaga»?” (*Todo Cali-*

último, su “mal-decir” el lenguaje del dominador, es condición necesaria, pues gracias a ese “mal-decir” Calibán expresa su conciencia de sí en tanto otro. En efecto, el nativo utiliza el lenguaje aprendido, no para reconocer como suyo el mundo del dominador y aceptar el lugar que en tal mundo éste le ha destinado; no para expresar la gratitud del salvaje redimido de su incultura por el sabio civilizador que a cambio le exige obediencia y servicio, sino para hacerle ver al dominador la injusticia de la situación: “This island’s mine”.³⁵ En una circunstancia de dominación la dialéctica del reconocimiento, en tanto diálogo, se establece como denuncia y reclamo, como resistencia y autoafirmación del dominado. La apertura del dominador no significa en este contexto un acto voluntario, sino una verdadera incursión del otro en su mundo, para afirmar una diferencia irreductible.

Ilustrada a través de los anteriores ejemplos, la dialéctica del reconocimiento, como tránsito de lo particular a lo universal, se coordina en la obra de Zea con una determinada concepción de la filosofía.

Efectivamente, en *La filosofía americana como filosofía sin más* (originalmente de 1969) este pensador escribe que “todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura”.³⁶ La dirección que este filósofo señala nos conduce a una filosofía que subordina el conocimiento de lo propio al imperativo de la universalidad. Pero Zea nos advierte que podemos caer en el exceso opuesto: “el extremismo en que se olvida el origen mismo de toda filosofía, esto es, al hombre, al individuo que la hace posible con todas sus pretensiones y limitaciones”.³⁷ No hemos de cometer el error de recluirnos en un particularismo desvinculante, pero tampoco el error de diluir nuestras raíces en un vacío universalismo. “La filosofía es algo más que ciencia rigurosa, algo más que lógica capaz de deslindar, con precisión, lo que se supone que es de lo que no es; la filosofía es, también, ideología, como ha

bán. Buenos Aires, 2004, pp. 33-34). Tal lectura contrasta con la de José Enrique Rodó, quien veía en Calibán un negativo “símbolo de sensualidad y torpeza”, en contraposición con el signo positivo de Ariel, que representa “el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad” (*Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 3). Liliana Weinberg compara las principales interpretaciones que se han realizado sobre el símbolo de Calibán en la literatura latinoamericana; como parte de ello, distingue dos lecturas del símbolo en Rodó, así como dos momentos de su presencia en la obra de Zea (“La identidad como traducción. Itinerario del Calibán en el ensayo latinoamericano” en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 5.1 (1994): pp. 21-35).

35. *The Tempest*, loc. cit. “Esta isla / es mía...” Trad. cit.

36. Zea, L.: *La filosofía americana como filosofía sin más*. 11a ed. México: Siglo XXI, 1986, p. 58.

37. *Ibid.*, p. 59.

sido y es ética”.³⁸ La filosofía, en tanto teoría, posee una finalidad que la distingue de la práctica y que asegura su autonomía: el logro de la universalidad; pero dicha universalidad puede ser entendida, adicionalmente, como una herramienta para la solución de los problemas del “hombre de la calle”. La filosofía, sin comprometer su universalidad, su cientificidad, su autonomía, puede ser comprendida en el sentido de una instrumentalidad que este filósofo denomina “ideología”:

No está reñida la adquisición de un instrumental técnico preciso, ni de una filosofía como lógica rigurosa que permita esta precisión, con la búsqueda de una filosofía que nos dé razón, no ya de nuestra capacidad como hombres, que por serlo tiene que ser semejante a la de otros hombres, sino, también, de la enajenación que nos hace aceptar ser simples instrumentos, como lo es esa ciencia rigurosa, al servicio de los hombres y pueblos que han alcanzado la supremacía planetaria.³⁹

Filosofía, ciencia, ideología, no son planteadas por Zea como actividades distintas y excluyentes, sino como actividades que pueden confluir sin contradicciones, complementándose y enriqueciéndose unas a otras: aunque no toda ciencia ni toda ideología poseen carácter filosófico, la filosofía se nos presenta a la vez en tanto ciencia (por subordinar el conocimiento de lo propio y particular al logro de un saber universal) y en tanto ideología (por vincular su universalidad y su autonomía a un compromiso con la circunstancia concreta del filósofo).⁴⁰

Hay, pues, coordinación entre la dialéctica del reconocimiento de este pensador y su concepción de la filosofía. Conforme a tal concepción, la

38. *Ibid.*, p. 61.

39. *Id.*

40. El elemento de compromiso y su papel en la construcción de la filosofía de la historia de Zea, es estudiado por Balcárcel, J.: “La filosofía de Zea. Estructura de la suya propia”, en *Homenaje a Leopoldo Zea*. México: UNAM, 2006, pp. 67-79, y por Colonna, R.: “Responsabilidad y compromiso en el pensamiento de Leopoldo Zea” en *Cuadernos Americanos*, 3(141), 2012, pp. 19-28. En este aspecto continúan teniendo gran interés las “Apreciaciones críticas de las críticas a Leopoldo Zea”, en el libro ya clásico de Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina* (México: UNAM, 1983, pp. 131ss), especialmente en lo que respecta a los señalamientos de que en sus trabajos de historia de las ideas Zea no hace historia sino meta-historia —dado el subjetivismo que implicaría su actitud de compromiso. En lo tocante a este punto, consideramos que es precisamente el entrelazamiento de filosofía, ciencia e ideología lo que ha de ser puesto en cuestión al examinar la legitimidad de una filosofía de la historia como la de Leopoldo Zea. La dialéctica del reconocimiento, como esquema implícito en los análisis históricos de este filósofo, puede ser un objeto de estudio estratégico en tal examen, dado que supone la articulación entre universalidad del objeto de estudio (las circunstancias compartidas), la universalidad del conocimiento (derivada de la propia del objeto de estudio), y la función social de la ciencia y la filosofía (como búsqueda de soluciones universales a problemas universales). Debido a que los objetivos del presente artículo son

actividad filosófica busca lo universal sin renunciar a lo particular; y, de acuerdo con dicha dialéctica, el sujeto trasciende su circunstancia personal gracias a la circunstancia social y universal, pero manteniendo viva siempre la diferencia efectiva del otro. Así queda de manifiesto, en la obra de Zea, la congruencia entre la forma de entender la filosofía y su forma de ejercerla.

2. Crítica y propuesta

El pensamiento de Leopoldo Zea, conforme a lo expuesto, nos ofrece a través de la dialéctica del reconocimiento una forma de armonizar el saber universal y el conocimiento de lo propio, la autonomía de la ciencia y el compromiso hacia la circunstancia concreta; en fin, la filosofía, la ciencia y la ideología. Sin embargo, hay en ese pensamiento supuestos que merecen ser tratados con reservas. En esta sección nos centraremos en dos de esos supuestos —la tesis de los “puntos de vista” y el empleo de la dialéctica triádica hegeliana— y bosquejaremos una forma de recuperar la dialéctica del reconocimiento como esquema interpretativo de la realidad histórica.

En el análisis de Zea, como ya vimos, el hombre está siempre ubicado en una circunstancia concreta, que puede ser personal, social o universal, de manera que a cada circunstancia corresponde un cierto punto de vista. Al cambiar las circunstancias, necesariamente cambian los puntos de vista. Así, hay contradicción entre las verdades cuando unos hombres pretenden imponer el punto de vista propio de sus circunstancias, por encima del punto de vista de otros hombres situados en circunstancias distintas. La universalidad a que puede y debe por naturaleza aspirar la filosofía, es la del punto de vista que nace de las circunstancias compartidas entre unos y otros hombres, las circunstancias sociales y universales, más allá de las meramente personales.

El planteamiento de este filósofo implica, pues, una correspondencia uno a uno entre la circunstancia y el punto de vista. Pero tal correspondencia no es sostenible, por tres razones. En primer lugar, un mismo punto de vista (una proposición con pretensión de verdad) puede ser mantenido, por la misma persona o por varias personas, en diferentes circunstancias, simultáneas o sucesivas. En segundo lugar, la circunstancia no es una unidad definida en sí misma y definitiva; el alcance y los límites de una circunstancia dependen de los variables criterios que se adoptan antes de elegir los hechos a tomar en cuenta. Y por último, a un mismo conjunto

distintos, nos limitamos a dejar sólo apuntada esta vía de reflexión, que consideramos oportuna y fecunda.

de hechos pueden corresponder diversas interpretaciones, cada una de las cuales genera una circunstancia distinta.

Para la dialéctica del reconocimiento, la tesis del punto de vista no constituye un elemento imprescindible. Pues el reconocimiento de lo propio en lo otro, si bien es cierto que puede entenderse como la instalación de los hombres en un mismo punto de vista o verdad, también puede serlo como un proceso dialógico por el cual unos hombres someten el fundamento de sus ideas y valores a un examen y una discusión con otros hombres, de manera que en tal proceso unos y otros toman conciencia de que, a pesar de sus diferencias, comparten circunstancias en diferentes grados. Aquello que podemos llamar verdad o valor universal no significa necesariamente compartir un punto de vista o perspectiva, sino que puede consistir en compartir un fundamento racional obtenido dialógicamente.

Pasemos a la dialéctica triádica hegeliana que subyace a la dialéctica del reconocimiento. Como hemos mostrado a través de varios ejemplos en la sección anterior, los tres momentos de la dialéctica del reconocimiento, así como su lógica, están presentes en los análisis de Zea, de modo que nosotros nos limitamos a hacerlos explícitos y asignamos un nombre a su conjunto. A ello hay que agregar que la presencia de tal dialéctica no se restringe en la obra de Zea a la dialéctica del reconocimiento: la encontramos en el origen y a la base de su filosofía de la historia.⁴¹ Ahora bien, no obstante la armazón dialéctico-hegeliana de su filosofía de la historia, la lectura que este filósofo hace de la filosofía de la historia de Hegel es siempre crítica.⁴² Como parte de tal lectura, Zea deja fuera de su propia filosofía de la historia todo elemento de teología intrínseca; por ejemplo, en el sentido hegeliano de que la historia es la

41. José Gaos, al observar en el trabajo de historia de las ideas de Zea las semillas de una filosofía de la historia, ya destacaba que tal filosofía —en su momento de germinación, antes de que este último la hiciera explícita como tal y le diera un pleno desarrollo— tenía un sentido dialéctico. *Cfr.* Gaos, J.: “Etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Carta abierta a Leopoldo Zea”, en *Obras Completas* VIII, México, UNAM, p. 160. Publicación original del texto con el mismo título, en *Cuadernos Americanos*, 49(1), 1950, pp. 157-161. Para la significativa relación entre Gaos y Zea, *vid.* De Llera, Luis: “El exilio filosófico español, mediador entre la cultura europea y la hispanoamericana: el caso de José Gaos y Leopoldo Zea” en *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, del mismo. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.

42. Pensemos por ejemplo en que, respecto a la expansión colonizadora de Occidente, Zea remarca la función legitimadora de la filosofía de la historia universal, a la que como disciplina filosófica —según reconoce este mismo filósofo latinoamericano— Hegel da su contenido y sus fines (*cf.* Zea, L. *Filosofía de la historia americana*, cit., pp. 35-38). O en que, al relacionar la dialéctica del señor y el siervo en la *Fenomenología del espíritu* con el acontecimiento concreto de la Revolución Francesa, Zea muestra que la dialéctica hegeliana —más allá del proyecto filosófico al que pertenece originalmente— puede utilizarse para identificar en los procesos históricos de liberación el surgimiento de nuevas formas de dominio del hombre sobre el hombre (*cf.* *ibid.*, pp. 76-99).

realización de la idea de libertad.⁴³ El esquema de este pensador, la dialéctica del reconocimiento, nace del esfuerzo de Zea para dar un orden significativo a la masa de los hechos históricos, sin atribuir a tales hechos una finalidad distinta a la de los sujetos particulares que los realizaron. Su lógica interna, el tránsito del conocimiento de sí al conocimiento del otro, y la superación de ambos momentos por el reconocimiento de las circunstancias compartidas, no ha de ser entendido como un movimiento necesario, pues en el transcurso de la realidad histórica el conocimiento de sí puede no dar paso al conocimiento del otro, y el conocimiento del otro puede darse sin reconocimiento de dichas circunstancias. Hablamos de una lógica en tanto la dialéctica del reconocimiento posee un determinado orden, pero no porque tal orden implique la inevitable superación de sus oposiciones: el estudio de los casos que en el pasado han alcanzado la superación de la contradicción permite guiar nuestra acción individual y colectiva en el presente y el futuro respecto a nuevas situaciones cuya resolución se nos presenta como problemática, y en las cuales cabe esperar que el elemento de libre decisión ejerza un efecto determinante.

La dialéctica del reconocimiento, en tanto esquema, vale pues como un recurso de investigación entre otros, y como tal, su confrontación con los mismos hechos puede confirmar su adecuación o evidenciar la necesidad de sustituirlo por otra herramienta conceptual. Como ejemplo, podemos mencionar la importancia que también tiene para el estudio de la historia la dialéctica de estirpe heraclíteica, que ha sido señalada como un instrumento valioso para entender —en el contexto de los conflictos interculturales— la oposición en las relaciones humanas en tanto posibilitadora de armonía justicia y orden.⁴⁴ O bien herramientas no dialécticas; así la inducción lógica y la abstracción eidética que menciona Villoro en su citada crítica.

Tomando en cuenta las anteriores observaciones, consideramos que la dialéctica del reconocimiento puede ser fecunda tanto en el ámbito teórico como en el práctico. En el primero, como ya dijimos, constituye un recurso que nos permite efectuar el tránsito del conocimiento de lo propio, de lo particular, a un saber universal, y por tanto, conciliar filosofía, ciencia e ideología. En cuanto al ámbito de lo práctico, en tanto distinto a lo teórico pero a la vez como su fundamento, la dialéctica del reconocimiento promueve la resolución de los conflictos en un sentido positivo, enfatizando

43. Cfr. Rockemore, T.: “Hegel, History as Intelligible and Freedom” en *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 10.18 (2013): pp. 18-19. La lectura que Zea hace de Hegel está mediada por la crítica de Ortega a éste; del peso y alcance de tal mediación nos da una idea Sánchez, A.: “Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 67 (2016), pp. 57-72.

44. Cfr. París, S.: “Repensar los conflictos interculturales y su transformación pacífica desde el paradigma de la complejidad de Heráclito de Éfeso”, en *Thémata. Revista de Filosofía* 52 (2015): pp. 190-197.

las ideas y los valores que unen a los hombres, sin por ello renunciar a las diferencias que los enriquecen.

Conclusiones

En este artículo mostramos que la filosofía de la historia de Leopoldo Zea emplea en distintos análisis históricos una estructura dinámica, la dialéctica del reconocimiento, a través de conceptos como el de punto de vista y circunstancia, de filiación orteguiana. Estructura que, en el análisis de este filósofo, explica el tránsito del conocimiento de lo propio, de lo particular, al saber universal que corresponde a la filosofía, articulando armónicamente filosofía, ciencia e ideología. En un momento posterior, tomamos distancia respecto al concepto de punto de vista, y precisamos que la dialéctica del reconocimiento ha de ser entendida estrictamente como un recurso interpretativo y no en el sentido de una teleología intrínseca de la historia.

Como parte de lo anterior, hicimos mención del símbolo de Calibán, tal y como lo interpreta el mexicano Zea, siguiendo al cubano Fernández Retamar, y en contraste con el uso que del símbolo hace Rodó. Calibán, para este último, tiene un signo negativo; para aquéllos en cambio, un signo positivo. En el mexicano y el cubano, el personaje de Shakespeare, nativo dominado por el saber del forastero, es sobre todo el esclavo que utiliza el lenguaje de su amo para denunciar una injusticia, para reclamar su libertad y la propiedad de su tierra; el hombre que, originalmente inculto, aprende para hacer del conocimiento una herramienta de lucha. En el saber adquirido ve Calibán, no la necesidad de concebir su pasado en tanto sumido en la ignorancia y su presente bajo la especie de una subordinación justa, sino la oportunidad de afirmar su pasado como algo positivo y su presente como una circunstancia inaceptable: “For I am all the subjects that you have, / Which first was mine own king [...]”.⁴⁵ En este sentido es que, para Zea y Fernández Retamar, Calibán dice-mal las palabras que le enseñaron, mal-dice.

En tal exégesis hemos de proponer, retomando así el esquema de la dialéctica del reconocimiento, un giro puntual pero significativo. Calibán no es el que dice-mal, el que mal-dice. Decir-mal —en el sentido indicado— implica relacionarse con el lenguaje como algo fundamentalmente ajeno e instrumental; en cambio, si Calibán puede denunciar una injusticia, es porque ha hecho suyo el nuevo lenguaje de ideas y valores, porque ese lenguaje forma ya parte sustantiva de su ser. Un lenguaje de ideas y valores no puede sobreponerse a otro como un aditamento extraño y prescindible:

45. *The Tempest*, loc. cit. “Yo soy todos los súbditos que tienes, / yo, que fui mi propio rey...” Trad. cit.

unas ideas fecundan a otras, unos valores fertilizan a otros. El resultado no son dos mundos yuxtapuestos, sino un nuevo mundo más denso y más complejo. *Calibán no es el que mal-dice el lenguaje del dominador, es el que lo dice bien*, no en tanto aquél desea un mal a Próspero, sino porque al exigir justicia, lo que pretende es que la doble moral del dominador sea sustituida por el ejercicio efectivo de una moral recta. El dominador es quien en su relación con el dominado aplica mal y deforma los valores y las ideas compartidos, y por tanto, quien en este sentido dice-mal el lenguaje común. Con base en tales ideas y valores rectamente asumidos, Calibán, ante la injusticia, reivindica una verdadera comunidad.

La dialéctica del reconocimiento no suprime las oposiciones, las supera asimilándolas. El punto clave de esta dialéctica no está en el momento de la contradicción, sino en el momento de la complementación en el seno de la totalidad.

De Leopoldo Zea hemos aprendido que la lucha por la liberación sólo tiene sentido como un tránsito —necesario, pero provisional— de la discordia a la conciliación, de la extrañeza al reconocimiento, de la particularidad a la universalidad. Calibán confronta su decir con el decir de Próspero, no por creerse radicalmente distinto, sino precisamente porque se reconoce como su igual. Calibán y Próspero, en su oposición, constituyen un mismo movimiento, el de la unidad del hombre en tanto hombre; unidad que a través de la historia y sus avatares busca dificultosamente reencontrarse consigo misma.