

## La herencia de José Gaos y los orígenes de la filosofía de la liberación

*The heritage of José Gaos and the origins  
of the philosophy of liberation*

STEFANO SANTASILIA<sup>1</sup>

Universidad Autónoma de San Luis Potosí  
santasilia@gmail.com

### RESUMEN

El pensamiento de José Gaos no parece proporcionar una orientación específica con respecto a la dimensión ético-política. Sin embargo, a pesar de no poder declarar una directa filiación, dentro de la atención dirigida al “contexto”, y a su indisoluble vinculación con el filosofar, es posible individuar un enlace con los desarrollos sucesivos de una particular orientación de la filosofía de la liberación. En este artículo se intenta llevar a la luz los posibles senderos “reveladores” de esta vinculación, tratando de indicar el lugar del pensamiento gaosiano en el tal corriente o, mejor dicho, una de sus almas queda arraigada. Se podrá, entonces, reconocer que, en la “herencia gaosiana” presente en el pensamiento de Leopoldo Zea, se deja vislumbrar la orientación que ya movía el pensamiento gaosiano en su orteguiana inspiración “circunstancial”. Si es la salvación de la circunstancia, base de cualquiera recuperación cultural, lo que lleva a la misma posibilidad de una filosofía latinoamericana, pues entonces una parte de la filosofía de la liberación tiene que reconocerse como fruto de una actitud metodológica fomentada por el pensador exiliado.

**Palabras clave:** Gaos, Zea, filosofía mexicana, filosofía de la liberación, circunstancia

### ABSTRACT

José Gaos' thought does not seem to provide a specific orientation regarding the ethical-political dimension. However, despite not being able to declare a direct affiliation, within the attention directed to the “context”, and its indissoluble link with philosophizing, it is possible to identify a link with the successive developments of a particular orientation of the philosophy of liberation. This article attempts to bring to light the possible “revealing” paths of this connection, trying to indicate the place of Gaussian thought in which this current or, rather, one of their souls is rooted. It will be possible, then, to recognize how in the “Gaussian inheritance” present in the thought of Leopoldo Zea, we can glimpse the orien-

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7482-8917>

tation that Gaussian thought already moved in its Orteguitan “circumstantial” inspiration. If it is the salvation of the circumstance, the basis of any cultural recovery, which leads to the same possibility of a Latin American philosophy, then a part of the philosophy of liberation must be recognized as the fruit of a methodological attitude promoted by the exiled thinker.

**Keyword:** Gaos, Zea, mexican philosophy, philosophy of liberation, circumstance

## Introducción

En el marco de las investigaciones relativas a la posibilidad de individuar una forma de racionalidad política en el pensamiento de los filósofos españoles exiliados, no parece que el pensamiento de José Gaos tenga una clara y precisa colocación.<sup>2</sup> *Sic stantibus rebus*, si se busca este tipo de reflexión como expresada de forma directa, no queda de otra que alinearse a la *vulgata* común y dejar la empresa antes de empezar. Si, en cambio, se toma la decisión de emprender el camino por diferentes, y marginales derroteros, a lo mejor bien escondidos, parece salir a la luz la posibilidad de una auténtica atención a la cuestión sociopolítica. Por mi parte, me he propuesto buscar senderos reveladores en los tratos que remiten a los orígenes de la, así llamada, filosofía de la liberación. Se trata de enseñar el lugar del pensamiento gaosiano en el cual tal corriente o, mejor dicho, una de sus almas<sup>3</sup> queda arraigada.

<sup>2</sup> La falta de “peso político” por parte de los exiliados españoles en México tiene que ver efectivamente con las mismas condiciones que les permitieron acomodarse en el país que les estaba brindando otra posibilidad de vida. De hecho, la recepción de estos intelectuales iba realizándose bajo un “candado” de no participación al debate sociopolítico, a pesar de la interesante contribución que, en calidad de desterrados, hubieran podido aportar. Sobre este tema, ver AGUIRRE, A.; SÁNCHEZ CUERVO, A.; RONIGER, L., *Tres estudios sobre el exilio*, México: Edaf, 2014; y SÁNCHEZ CUERVO, A. (Coord.), *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*, Madrid: Tèbar, 2008.

<sup>3</sup> Como reconoce Carlos Beorlegui en su estudio sobre el pensamiento latinoamericano, la bibliografía sobre esta corriente de pensamiento es tan amplia que no es posible, para él, así como para nosotros, revisar todos los matices con los cuales los diferentes filósofos de la liberación colorean su propio uso del término “liberación” (Ver BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2006, pp. 664-667). Si, como afirma Ofelia Schutte, en sentido amplio la filosofía de la liberación comprende un conjunto bastante extenso de filósofos latinoamericanos empeñados en la búsqueda de una nueva forma de filosofar desde la situación latinoamericana (Ver SCHUTTE, O., “Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano”, en *Prometeo*, núm. 3, 1987, p. 19), entonces esta situación constituye el “contexto de opresión” del cual el hombre latinoamericano tiene que liberarse. Entendemos que desarrollar un pensamiento desde la opresión, o sea, un pensamiento liberado es, sin duda, un reflexionar caminando sobre el eje ético-político, elaborar un pensamiento en el cual la *praxis* parece ser el momento fundamental. Como bien afirma Beorlegui, “este pensar verdadero es el que expresa y realiza la estructura fundamental originaria del existente humano, en cuanto ser-con-otro, estructura radicalmente política” (BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento...*, p. 669). Desde luego, el texto fundamental que hay que tomar en cuenta cada vez que se quiere realizar un acercamiento

En tal caso, parece posible hablar de “herencia”, o sea, de un legado que constituye, de forma muy peculiar, la posibilidad de un tipo de reflexión política que, en cambio de un desarrollo directo, prefiere esconderse dentro de las semillas necesarias al germinar de las flores de un pensamiento sucesivo, enlazado con el primero por una relación de filosófica *philia*.<sup>4</sup> La herencia de Gaos, éste es el punto fundamental. Hay que preguntarse, entonces, en qué consiste y cómo se va constituyendo este mismo legado. Teniendo que abrir hacia derroteros no comunes, será necesario, ante todo, asumir que no se puede tratar de una herencia que remite al núcleo teórico de su pensamiento.<sup>5</sup>

## 1. Gaos: transtierro y filosofía mexicana

No es este el lugar para realizar una descripción detallada, aún breve, de cómo se vaya constituyendo y desarrollando la reflexión filosófica de José Gaos, a través de sus fundamentales pautas fenomenológicas, existencialistas, etc.<sup>6</sup> Ni en realidad resultaría útil ir buscando todas las referencias que alimentan el estructurarse de su pensamiento, como por ejemplo las filosofías de Heidegger, de Scheler, Dilthey, etc. Y esto porque, a pesar de la profundidad, y a veces hasta oscuridad, de su pensamiento, parece problemático desmentir que, como afirma y subraya Vera Yamuni:

La filosofía de Gaos fue siempre una filosofía de la Filosofía, que redujo a una forma autobiográfica, personal, y que terminó por ser una filosofía de la negación, y una metafísica [...]. Los motivos de su propia vocación filosófica, parte

---

a la filosofía de la liberación es el de CERUTTI GULDBERG, HORACIO, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: FCE, 2006. En este trabajo, el autor analiza y explica, de manera extremadamente clara, todo el génesis y el desarrollo inicial del pensamiento de la liberación.

<sup>4</sup> Con respecto a la posibilidad de leer la herencia cómo una particular forma de *philia*, ver el interesante artículo VÁZQUEZ, M., “Herencia y testamento. H. Arendt y J. Derrida”, en *Bollettino Filosofico*, núm. 27, 2011/2012, pp. 179-194. En particular, resulta muy interesante una consideración que el autor saca a partir del análisis de unos textos de Jacques Derrida: “Son los otros, los herederos, quienes deciden sobre lo recibido. Desde su libertad. Son ellos quienes validan y refrendan. Son ellos, en suma, quienes en la aceptación de la donación atribuyen legitimidad a lo recibido y le conceden la oportunidad de seguir siendo. No para repetirlo sino para hacer de ello otra cosa”. Otra cosa que siempre manifiesta una referencia con su raíz, con lo que le ha concedido ser, y por esto mismo se vuelve herencia.

<sup>5</sup> Aún, y esta sigue siendo una interpretación extremadamente personal sobre la cual voy trabajando desde hace dos años, en la pérdida de la posibilidad de una filosofía entendida como forma de razón compartida, a favor de una reflexión sólo en clave de confesión personal, todavía se puede reconocer la pérdida de una confianza hacia la comunidad (en su conceptualización y manifestación), asunto capaz de “revelar” el carácter socio-político, aún oculto, del desarrollo último del pensamiento de Gaos.

<sup>6</sup> Con respecto a las líneas filosóficas que caracterizan el pensamiento de Gaos, ver COLONNELLO, P., *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Morelia: Jitanjáfora, 2006.

de su autobiografía, los presentó como motivos de la filosofía y al encontrar, primero, que entre estos se presentaba su propia soberbia, y después andando el tiempo, su propia soledad, la del filósofo que en reflexión retraída y solitaria se sentía dueño de los principios que dominan las cosas, concluyó que ambos motivos de su Filosofía, la soledad y la soberbia, eran los motivos de toda su filosofía. Al caracterizar al filósofo como el solitario-soberbio, describía lo que sentía, se describía a sí mismo. Lo que hizo fue elevar a concepción la conciencia de sí, la que como filósofo tuvo de sí mismo Gaos.<sup>7</sup>

Tal conjunto de afirmaciones parece darle la razón a otro pensador exiliado, Eduardo Nicol, cuando, en el “enfrentamiento” que tuvo con Gaos, a propósito de la reseña que este último realizó de la obra nicoliana *Historicismo y existencialismo*, afirma que en el pensamiento de su “adversario filosófico” se puede sin duda reconocer el prevalecer de una posición caracterizada por una radical y solitaria, y hasta “inefable intimidad” –ésta es la expresión utilizada por el mismo Nicol– del pensamiento personal.<sup>8</sup> Otro eco de la misma perspectiva nos la va proporcionando un famoso discípulo del mismo Gaos, el filósofo mexicano Luis Villoro, quien reconoce de manera directa que toda la reflexión gaosiana, relativa a la filosofía de la filosofía,<sup>9</sup> “con su recurso a la subjetividad individual, sería la filosofía de esa conciencia de crisis. Y el mismo Gaos no dejó de anunciar el fin de la filosofía, al menos en su forma tradicional”.<sup>10</sup> El acabar del pensamiento gaosiano en la forma de confesión personal<sup>11</sup> parece quitarle al discurso filosófico su rigor argumentativo. A pesar de la validez, o menos, de esta afirmación, queda cierto que, sin embargo, la dimensión del relato autobiográfico adquiere un valor destacado: la confesión profesional, y por lo tanto personal, de José Gaos no puede dejar de ser,

<sup>7</sup> YAMUNI, V., *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México: UNAM, 1980, pp. 121-122.

<sup>8</sup> Por lo que concierne el “desencuentro” filosófico entre Gaos y Nicol, ver los siguientes textos: GAOS, J., “De paso por el historicismo y existencialismo”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 2, 1951, incluido sucesivamente en GAOS, J., *Obras completas*, IX (*Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*), México: UNAM, 1992, pp. 233-246; GAOS, J., “De paso por el historicismo y existencialismo. Parerga y paralipomena”, en *Filosofía y Letras*, núms. 43-44, 1951, incluido sucesivamente en GAOS, J., *Obras completas*, IX, cit., pp. 247-396; NICOL, E., “Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos”, en *Cuadernos Americanos*, mayo-junio, 1951, incluido sucesivamente en NICOL, E., *La vocación humana*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 313-322; NICOL, E., *Prosigue el diálogo*, en NICOL, E., *La vocación humana*, pp. 323-340. La referencia indicada se encuentra en el texto *Prosigue el diálogo*.

<sup>9</sup> Sobre la cuestión de la “filosofía de la filosofía” en Gaos, ver en el específico ZIRIÓN, A., *Un momento de la filosofía de la filosofía en Iberoamérica: en torno de José Gaos*, en NUDLER, O. (Ed.), *Filosofía de la filosofía*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía vol. 31, Madrid: Trotta-CSIC, 2012, pp. 133-172.

<sup>10</sup> VILORRO, L., “La filosofía de José Gaos”, en *Diánoia*, núm. 10, 1964, pp. 308-322. La cita se encuentra en p. 322.

<sup>11</sup> El texto de Gaos en el cual su posición queda aclarada definitivamente lleva como título precisamente *Confesiones profesionales*, en GAOS, J., *Obras Completas*, XVII (*Confesiones profesionales, Aforística*), México: UNAM, 1982.

a la vez, confesión de un destierro, en el caso específico de un “trastierro”. En su *Confesiones de trasterrado*, el mismo Gaos recuerda que:

El factor fundamental fue aquí, sin duda, el no haberme sentido en México en ningún momento, desde el de arriba –hasta éste mismo, *propiamente* desterrado. Desde aquel primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de haberme trasladado de una tierra de la patria a otra [...].<sup>12</sup>

Y sigue afirmando que, en una ocasión,

obligado a hablar, y queriendo expresar cómo no me sentía en México *desterrado*, sino..., se me vino a las mientes y a la voz la palabra *trasterrado*, que sin duda resultó ajustada a la idea que había querido expresar con sinceridad, y debía de ser la de una realidad no sólo auténtica, sino más que puramente personal.<sup>13</sup>

Se trata de aquella condición que permite al filósofo español pensar que

las patrias no serían sendos territorios ocupados estáticamente por sendas razas o pueblos en dominios a perpetuidad mutuamente excluyentes; serían más bien espíritus colectivos en formación dinámica en uno u otros territorios destinados a fundirse en la Humanidad, pero no por desaparición en un espíritu uniforme, que quizás sea una contradicción en los términos, sino por armonización en una polifonía de valores humanos.<sup>14</sup>

De esta manera parece revelado de una vez el marco antropológico-filosófico dentro del cual se va desarrollando todo el trabajo gaosiano de una “recuperación” de la filosofía mexicana, o sea, de un precioso conjunto de valores históricamente determinados capaces de expresar una precisa parte de la citada polifonía. Aquella parte que puede ser vislumbrada sólo si las patrias quedan concebidas esencialmente como “espíritus en interpenetración histórica por encima de las fronteras territoriales”.<sup>15</sup> Aquella parte que, en su fase primordial, se manifiesta fundamentalmente como recepción de los modelos europeos. De ahí, reflexionando en torno a la filosofía mexicana, el mismo Gaos llega a poner(se) la pregunta: “¿es posible que la importación de filosofías sea un hecho histórico tan puramente receptivo, tan pasivo, que no implique ninguna actividad algo más que receptiva, por poco que lo sea, y que por ende pueda considerarse como *aportativa* siquiera en grado míni-

<sup>12</sup> GAOS, J., *Confesiones de trasterrado*, en GAOS, J., *Obras Completas*, VIII (*Filosofía mexicana de nuestros días, En torno a la filosofía mexicana, Sobre la filosofía y la cultura en México*), México: UNAM, 1996, p. 546.

<sup>13</sup> GAOS, J., *Confesiones de trasterrado*, p. 546.

<sup>14</sup> GAOS, J., *Confesiones de trasterrado*, p. 555.

<sup>15</sup> GAOS, J., *Confesiones de trasterrado*, p. 557.

mo?"<sup>16</sup> Y aun admitiendo que haya una forma de aportación que ya permite pensar a la filosofía mexicana como manifestación de la citada "interpenetración histórica", ¿cómo se irá delineando ésta misma?

Sólo se puede entender si, siguiendo Gaos, se hace referencia a la distinción entre importación "desde fuera" e importación "desde dentro". Según el filósofo estas dos formas caracterizan la historia cultural de México desde el siglo XVIII. Pero no se trata de una distinción meramente metodológica o, aún peor, geográfica, sino de algo que remite directamente a la que Gaos define como "historia del espíritu":

el importar con espíritu de metropolitano que se traslada a la colonia o con espíritu colonial, o el importar con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente. [...] Pues bien, el "desde fuera" y el "desde dentro" no quieren decir desde fuera o desde dentro de las tierras de la colonia, no se refieren al espacio; quieren decir desde fuera y desde dentro del espíritu mexicano, fuera del cual está no sólo el espíritu de metropolitano, sino también el espíritu de colonial, mientras que dentro de él está únicamente el espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica; se trata de una nueva categoría puramente humana de la Historia.<sup>17</sup>

Una condición que ha permitido, según el filósofo transterrado, la realización de una importación "aportativa", o sea, la adaptación de lo importado a las peculiaridades del país. Sin embargo, se trata de una adaptación activa e innovadora porque no se limita al trabajo de "ahorrar" la filosofía importada al contexto social, y tampoco de utilizarla como mera herramienta capaz de producir las soluciones esperadas. La importación, entonces, se perfila en forma de proceso de metabolización a través del cual las líneas fundamentales del pensamiento importado quedan sumisas a una peculiar metamorfosis capaz de dejar salir a la luz aquella cara que todavía no había sido individuada: "Hay, pues, que concluir que las *importaciones* de filosofía en México han sido *aportativas* a la filosofía en grado no inferior al de otras muchas filosofías que figuran en la Historia de la filosofía en general por sus *relativas* aportaciones a la filosofía universal"<sup>18</sup> Desde este punto de vista se puede, así, entender el sentido pleno del inmenso trabajo de recuperación historiográfica realizado por Gaos, y su profunda atención hacia la "filosofía del mexicano" entendida como el fruto maduro de la circunstancialización de la filosofía –perspectiva en la cual Gaos deja salir a la luz todo el carácter orteguiano de su filosofía.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> GAOS, J., *En torno a la filosofía mexicana*, en GAOS, J., *Obras Completas*, VIII, p. 306.

<sup>17</sup> GAOS, J., *En torno a la filosofía mexicana*, pp. 306-307.

<sup>18</sup> GAOS, J., *En torno a la filosofía mexicana*, p. 311.

<sup>19</sup> En el marco de esta perspectiva se coloca, y se entiende, también la excelente consideración que Gaos tenía de la obra de Samuel Ramos; ver, en este sentido, GAOS, J., *Pensamiento de lengua española*, en GAOS, J., *Obras Completas*, VI (*Pensamiento de lengua española*, *Pensamiento*

En este caso, la mexicana se configura como la circunstancia filosófica que, aun siendo una cara particular, representa la misma posibilidad de la filosofía en general por la misma posibilidad del sujeto: “salvar una circunstancia es potenciarla conceptuándola o filosofando sobre ella: no, pues, sobre la cultura en general, sino sobre la cultura concreta en torno al sujeto filosofante”.<sup>20</sup>

## 2. Leopoldo Zea y la filosofía de la liberación: una posible herencia gaosiana

La misma atención a la circunstancia mexicana, entendida como salvación de la posibilidad de la filosofía mexicana, o sea de aquella parte del humano espíritu que todavía no se había manifestado de manera plena, la comparte Leopoldo Zea con su maestro, o sea Gaos. Se trata, de verdad, de una necesidad filosófica, o en general cultural, pero a la vez existencial: la salvación de la circunstancia no es mera salvación del dato cultural, entendido como monumento;<sup>21</sup> se trataría más de la salvación de la misma posibilidad de existencia reconocida, del reconocimiento de una voz cultural comprendida, y acogida, como posibilidad de lo humano encubierta que, finalmente, se revela. El trabajo de recuperación del pasado cultural mexicano que Gaos “impuso” al joven Zea, a partir de su tesis de doctorado –cuyo tema fue el estudio del positivismo mexicano–<sup>22</sup> muestra su sentido sólo si lo miramos a través de la lente de un circunstancialismo dirigido hacia la recuperación de aquella parte del espíritu que todavía, según Gaos antes y Zea después, no lograba aclararse a sí mismo. El trabajo de recuperación empezado por Zea no se presenta como algo aislado que tiene referencia sólo dentro del marco cultural mexicano, donde convergieron, condicionándolo, los aportes culturales de numerosos intelectuales exiliados. Se trata, en realidad, de algo más amplio, que toca todo el continente latinoamericano, asunto que queda bien evidente si se toma en consideración la red de contactos que se va estableciendo entre el mismo Zea y los otros exponentes del debate relativo a la identidad latinoamericana y a su expresión filosófica: Arturo Ardao (Uruguay), Francisco

---

*español*), México: UNAM, 1990. Sobre el tema de la filosofía de lo mexicano en Gaos, ver también MAGALLÓN ANAYA, M., *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México: UNAM, 2007.

<sup>20</sup> GAOS, J., “¿Filosofía americana?”, en *Latinoamérica* (número monográfico), núm. 32, 1979, p. 12; ahora en GAOS, J., *Obras Completas*, VI (*Pensamiento de lengua española, Pensamiento español*).

<sup>21</sup> La referencia directa, en este caso, es la descripción de la historia monumental realizada por Friedrich Nietzsche en su *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

<sup>22</sup> Publicada sucesivamente: ZEA, L., *El positivismo en México*, México: Colegio de México, 1943.

Miró Quesada (Perú), Ernesto Mayz Vallenilla (Venezuela), Ángel y Carlos Rama (Uruguay), Darcy Ribeiro (Brasil), etc.

Como agudamente nota José Luis Gómez Martínez, éste es el momento en el cual los exponentes del debate cultural latinoamericano, interrogándose acerca de su propia raíz antropológico-social, quedan obligados a preguntarse hasta qué punto el concepto de dependencia pudiera seguir definiendo lo latinoamericano.<sup>23</sup> Una pregunta que constituye la base de la reflexión acerca de la identidad y abre la pista hacia la posibilidad de la independencia cultural. Todo el trabajo de carácter histórico e historicista vuelto a la recuperación del pasado, y a la constitución de una conciencia clara de la propia historia cultural, tiene que ver directamente con la idea de ser, finalmente, “sujetos de la historia”. Se trata de conocer para llegar a dejar de ser “sujetos a la historia”; engendrar una nueva forma de subjetivación capaz de dejar de imitar al fin de conseguir el mismo nivel. Lo que el discípulo de Gaos quiere generar es una toma de conciencia de la más auténtica posibilidad existencial, única posibilidad de conjugar lo concreto y lo universal ya no más a través de un trabajo de subsunción sino según una articulación vital y continua. Según Zea, no se trata de una mera contingencia histórica sino de la crisis de aquella que Gaos hubiera llamado “importación desde fuera”. El otro tipo, “desde dentro”, es el que definitivamente caracteriza la misma posibilidad de un filósofo auténtico: la posibilidad de una filosofía capaz de expresar totalmente el sujeto filosofante sin nunca quebrar el vínculo entre particular (circunstancia) y universal.<sup>24</sup> En su obra *América como conciencia*, Zea subraya la necesidad de que el filósofo latinoamericano se constituya como auténtico, pero, a la vez, correcto:

La necesidad de esta filosofía ha venido a ser la natural consecuencia de nuestra actitud interior, siguiendo ese camino que hemos llamado universalidad. Más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal. No hemos filosofado con auténtica pureza. No hemos hecho filosofía sin más. Nos preocupaba la filosofía como oficio y no el filosofar como tarea. Para nosotros filosofar equivalía a reflexionar sobre lo reflexionado por otros, o encuadrar nuestro pensamiento a los sistemas con los cuales os encontrábamos. Más que filósofos hemos sido expositores de sistemas que no habían surgido frente a nuestras necesidades. Nos hemos conformado con ser buenos profesores de filosofía. [...] La filosofía se convierte en letra muerta, en forma sin sentido. Nos hacemos reflejo de ajena vida, como ya nos criticara alguna vez Hegel. [...] Si queremos hacer filosofía, lo primero que tenemos que hacer es

<sup>23</sup> Ver GÓMEZ MARTÍNEZ, J.L., *Zea*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997; y GÓMEZ MARTÍNEZ, *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*, Madrid: Ege, 1995.

<sup>24</sup> Ver ZEA, L., *Ensayo sobre filosofía de la historia*, México: Stylo, 1948.



filosofar. Filosofar sin más, sin preocuparnos porque esta actividad nuestra sea o no reconocida como filosofía. No debemos empeñarnos tanto en hacer filosofía como en filosofar. Esto es, debemos empeñarnos en dar solución a nuestros problemas en forma semejante a como los filósofos clásicos se han empeñado en dar solución a los problemas que su mundo les fue planteando. [...] Simplemente debemos preocuparnos porque nuestras soluciones sean auténticas soluciones. Soluciones para el hombre de carne y hueso que la solicita desesperadamente. Aspirar, siempre, a que nuestras soluciones lo sean de una vez y para siempre, pero conscientes de que esta aspiración, o pasión nuestra, es y siempre será una pasión inútil.<sup>25</sup>

Según Zea, no se trata más de proceder por comparaciones sino de asumir la diferencia de la propia condición para lograr incorporar, e incorporarse, al pensamiento en general, a través de la constitución hasta de nuevas categorías. En esto, el papel que juega la cultura latinoamericana se delinea como fundamental, el de la encarnación de una libertad, que no tiene que ser simplemente conquistada, sino encarnada ya a partir del comienzo de la aventura filosófica.<sup>26</sup> Una libertad enraizada en la igualdad capaz de producir una filosofía finalmente respetuosa de la manifestación del otro. Según Zea, ya sólo el simple reconocimiento de esta condición de crisis de la filosofía "clásica" y el salir a la luz de la posibilidad de pensar de otra manera, constituyen el principio de un nuevo filosofar. Un filosofar que, ahondando sus raíces en la circunstancia habitada como linfa vital, no se echa atrás en frente de la tarea universal, o sea la de la comunicación de su concreción. La reflexión capaz de salvar la circunstancia en su mismo anhelo universal tiene, como subraya Zea, la capacidad de cuestionar ambas formas de existencia, la del colonizado y la del colonizador.<sup>27</sup> Entonces la tarea de una filosofía de la igualdad será sobre todo la de individuar las correctas circunstancias que permiten al hombre de asumir conscientemente su diferencia cultural, y de vivir, a pesar de ésta, una existencia libre y en paz con los otros.<sup>28</sup> La propuesta del filósofo mexicano se contrapone claramente a la constitución de otro "centrismo". El problema no es el de "recolocar el centro del mundo" sino de sustituirlo con una red de continuas referencias. La cuestión de una auténtica filosofía latinoamericana se configura, entonces, como el mero pretexto necesario al desarrollo de un esfuerzo conceptual orientado al hombre en su universal conocimiento de sí mismo. Queda evidente que en la misma dinámica que entrama este esfuerzo se puede reconocer el articularse

<sup>25</sup> ZEA, L., *América como conciencia*, México: UNAM, 1972, pp. 7-8.

<sup>26</sup> Ver ZEA, L., *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México: Mortiz, 1974, pp. 40-45. Ver también MEDIN, T., *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México: UNAM, 1998.

<sup>27</sup> Ver ZEA, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona: Anthropos, 1988.

<sup>28</sup> Ver ZEA, L., *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, p. 47.

de la influencia del pensamiento de Gaos –en el específico con referencia a la comprensión de la propia circunstancia a través de un trabajo arqueológico de historia de las ideas– y del reconocimiento de la necesaria relación entre pensamiento latinoamericano y europeo. Si, por un lado, Zea intenta ir más allá de la indicación gaosiana decidiendo mantener en vida el anhelo hacia lo universal, por otro ya supera la simple idea de relación entre la realidad latinoamericana y la europea reconociendo, en la crisis de esta última, la posibilidad de afirmación de la primera en forma de nueva propuesta universal. La filosofía latinoamericana auténtica, a causa de su capacidad de individuar nuevas formas de relación, se va constituyendo como respuesta que abarca la existencia de cada hombre.

En el debate relativo a la posibilidad de una auténtica filosofía latinoamericana fue precisamente éste el punto de contraste con el otro grande protagonista, o sea Augusto Salazar Bondy. En contra de la concepción de Salazar Bondy, que considera el estado de dominación como una etapa previa a la posibilidad de una filosofía latinoamericana –una etapa que tiene que ser necesariamente superada política y socialmente para que realmente sea posible elaborar un pensamiento auténticamente enlazado con la propia circunstancia–,<sup>29</sup> Zea opone la idea de que el mismo estado de dominación constituye el momento en el cual surge y se desarrolla el auténtico pensamiento circunstancial, consciente de la dependencia en la que vive y orientado hacia la liberación.<sup>30</sup> Entonces, la liberación no es otra cosa que la directa consecuencia de la asunción de la propia condición y de las propias potencialidades, algo que no podría ocurrir sin la recuperación crítica, y hasta “arqueológicamente” conceptual del pasado propio. La revaloración de la realidad latinoamericana –conocimiento y comprensión– constituye su posibilidad de transformación a través del quebrantar la supuesta hegemonía cultural justificada por precisas filosofías de la historia –como la de Hegel y Marx–<sup>31</sup> y el abrirse a un pensamiento que se manifieste en forma de camino hacia la libertad y la igualdad. Otra vez más, la polémica con Salazar Bondy evidencia que la intención de Zea sigue siendo de carácter universal; sólo que, consciente de la historicidad de la existencia humana –categoría aprendida y estudiada en la “corte” del maestro Gaos– el filósofo mexicano no puede dejar de subrayar la necesidad de llegar al objetivo pasando obligatoriamente a través de la particularidad de lo concreto. Casi según una inspiración de “viquiana” memoria, Zea no puede romper el enlace entre las dos dimensiones que orientan su atención continuamente hacia la dimensión antropológica, reveladora del

<sup>29</sup> Ver SALAZAR BONDY, A., *Dominación y liberación*, Lima: UNMSM, 1995. Con respeto a la polémica entre los dos autores, ver CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, pp. 161-168.

<sup>30</sup> Ver ZEA, L., *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI, 1969.

<sup>31</sup> Respecto a este tema ver ZEA, L., *Filosofía de la historia americana*, México: FCE, 1978.

hecho de que lo que tiene referencia a la circunstancia latinoamericana, en realidad tiene referencia a la humanidad entera. Lo que es liberación del americano se vuelve reflexión universal acerca del hombre, porque la “llamada” a la liberación pone en serios problemas todas las categorías –dominadas y dominantes.

El recorrido de Zea se vuelve, aquí, bien problemático porque no se trata de constituir otra vez una lectura de carácter universal, capaz de describir al hombre de una vez. Tal postura constituiría una traición de lo concreto que siempre tiene que quedar vinculado con el universal:

no podemos ya hablar de una filosofía americana a la manera como ayer los filósofos europeos hablaban de una filosofía universal... francesa, inglesa o alemana. Esto es, no se trata ya de formar nuevos estancos con la doble pretensión de originalidad y universalidad. No se trata de hacer otra filosofía que, al igual que otras en el pasado, haga de sus problemas y soluciones los únicos problemas y soluciones del hombre, de todos los hombres. Esto es, no se trata de elevar al hombre de América y sus experiencias a la categoría de paradigma de lo humano.<sup>32</sup>

Contra poniéndose a otras formas de “liberacionismo”,<sup>33</sup> Zea desarrolla un discurso basado en el “principio dialógico que se reconozca en la diferencia. Es decir, ante la diferencia no sigue la negación –punto de arranque distintivo de la filosofía tradicional–, sino un concepto de lo humano que reconoce lo diferente como la esencialidad misma de lo humano”.<sup>34</sup> La diferencia, problema para la homologación, se vuelve la categoría fundamental para pensar lo humano a partir de la igualdad:

No existen pueblos civilizados y pueblos bárbaros, o salvajes, sino pueblos formados por hombres concretos, entrelazados en sus esfuerzos para satisfacer sus peculiares necesidades [...]. [Esta relación] no puede seguir siendo la de dominio impuesto por unos y la dependencia sufrida por otros. No ya la relación entre civilización y barbarie, sino la relación de mutua comprensión. Se trata de un discurso frente a otro discurso. El discurso de proyectos que, al encontrarse con otros, han de conciliar el discurso que los yuxtapone. Discursos que no tienen que negarse entre sí, sino agrandarse ampliándose mutuamente. No el discurso que considera bárbaro cualquier otro discurso, sino el que está dispuesto a comprender, a la vez que busca hacerse com-

<sup>32</sup> ZEA, L., *La esencia de lo americano*, Buenos Aires: Pleamar, 1971.

<sup>33</sup> Por ejemplo, aquellos elaborados por Rudolf Kusch y Mario Casalla, determinados por una diferencia irreconciliable que marca las distinciones de manera ética. Con respecto a estos autores, además de las obras fundamentales, ver AZCUY, E. (Comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1989; y CASALLA, M., “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, *Nuevo Mundo*, núm. 3, 1973, pp. 36-50.

<sup>34</sup> GÓMEZ MARTÍNEZ, J.L., *Zea*, p. 75.

prender. Es la incomprensión que origina el discurso visto como barbarie. Todo discurso es del hombre y para el hombre. El discurso como barbarie es el discurso desde una supuesta subhumanidad, desde un supuesto centro en relación con una supuesta periferia. Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres.<sup>35</sup>

Paradójicamente, lo que hace iguales a los hombres es la diferencia, la individualidad de cada uno de ellos:

El hombre, todo hombre, es igual a cualquier otro hombre. Y esta igualdad no se deriva de que un hombre o un pueblo pueda ser o no copia fiel de otro, sino de su propia peculiaridad. [...] Diversidad que lejos de hacer a los hombres individuos más o menos hombres, les hace semejantes. Todo hombre, o pueblo, se asemeja a otro por poseer una identidad, individualidad y personalidad. Esto es lo que hace, de los hombres, hombres, y, de los pueblos, comunidades humanas. Es este peculiar modo de ser de hombres y pueblos el que debe ser respetado. Negar o regatear tal respeto será caer en la auténtica barbarie, la del que pretende rebajar al hombre considerándolo cosa, la del que pretende utilizar a otro hombre, o pueblo, y la del que acepta ser utilizado.<sup>36</sup>

A partir de estos reconocimientos, se puede dar la construcción, en clave dialógica, de las categorías necesarias a la expresión de esta común humanidad. No es un caso fortuito que un directo discípulo de Zea, Horacio Cerutti Guldberg, otro pensador de la liberación, haya desarrollado, en su línea historicista-problematizadora, una concepción u-tópica del hombre.<sup>37</sup>

## Conclusiones

En este breve recorrido, lo que se ha intentado dejar salir a la luz es cómo la raíz de una de las almas del pensamiento de la liberación, lo que podríamos llamar "el aporte de Zea", va probablemente enraizándose en una actitud metodológica que tiene que ver directamente con la reflexión desarrollada por José Gaos con respecto a la filosofía mexicana. La salvación de la circuns-

<sup>35</sup> ZEA, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, p. 23.

<sup>36</sup> ZEA, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, p. 24.

<sup>37</sup> En este caso, la u-topía no indica una imposibilidad negativa sino una llamada a la continua reflexión sobre el lugar de lo humano, considerando que el ser que lo caracteriza vive de la diferencia, o sea de la perenne imposibilidad de conocerse completamente. Con respecto a una posible lectura del pensamiento antropológico de Horacio Cerutti Guldberg, además de las obras principales del autor, me permito indicar mi trabajo "El no-lugar del hombre: l'utopia nella riflessione di Horacio Cerutti Guldberg", en *Rocinante*, núm. 7, 2012-2013, pp. 133-142.

tancia, base de cualquiera recuperación cultural, es la que abre a la misma posibilidad de una filosofía latinoamericana. De esta manera, la autenticidad y la originalidad de una auténtica filosofía capaz de conjugar lo universal con lo concreto de la propia situación histórica, podrían caracterizarse como el legado político que el pensador transterrado ha dejado, en forma de enseñanza y, en algunos casos, también de reflexión directa, a los pensadores sucesivos, latinoamericanos o menos, a los que creen de verdad en la posibilidad de una filosofía sin más. De manera alquímica, una vez más el compuesto ha explotado en las manos del mismo hechicero: lo que, a lo mejor, se quedaba escondido en la enseñanza, a causa de una falta de confianza en las posibilidades del pensamiento, a través del discípulo más atento a la dirección indicada por el maestro, ha vuelto al mundo de los conceptos, trayendo hacia éstos la concreción de la carne y de los huesos que componen aquella unidad que llamamos hombre, siempre diferente de los otros hombres, siempre diferente hasta de sí mismo.

## Bibliografía

- AGUIRRE, A.; SÁNCHEZ CUERVO, A.; RONIGER, L., *Tres estudios sobre el exilio*, México: Edaf, 2014.
- AZCUY, E. (Comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1989.
- BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.
- CASALLA, M., "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea", *Nuevo Mundo*, núm. 3, 1973, pp. 36-50.
- CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: FCE, 2006.
- COLONNELLO, P., *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Morelia: Jitanjáfora, 2006.
- GAOS, J., "¿Filosofía americana?", en *Latinoamérica* (número monográfico), núm. 32, 1979.
- GAOS, J., *Obras completas*, VI (*Pensamiento de lengua española, Pensamiento español*), México: UNAM, 1990.
- GAOS, J., *Obras completas*, VIII (*Filosofía mexicana de nuestros días, En torno a la filosofía mexicana, Sobre la filosofía y la cultura en México*), México: UNAM, 1996.
- GAOS, J., *Obras completas*, IX (*Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*), México: UNAM, 1992.
- GAOS, J., *Obras Completas*, XVII (*Confesiones profesionales, Aforística*), México: UNAM, 1982.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, J.L., *Zea*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

- GÓMEZ MARTÍNEZ, *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*, Madrid: Ege, 1995.
- MAGALLÓN ANAYA, M., *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México: UNAM, 2007.
- MEDIN, T., *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México: UNAM, 1998.
- NICOL, E., *La vocación humana*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- SALAZAR BONDY, A., *Dominación y liberación*, Lima: UNMSM, 1995.
- SÁNCHEZ CUERVO, A. (Coord.), *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*, Madrid: Tèbar, 2008.
- SANTASILIA, S., "El no-lugar del hombre: l'utopia nella riflessione di Horacio Cerutti Guldberg", en *Rocinante*, núm. 7, 2012-2013, pp. 133-142.
- SCHUTTE, O., "Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano", en *Prometeo*, núm. 3, 1987, pp. 19-42.
- VÁZQUEZ, M., "Herencia y testamento. H. Arendt y J. Derrida", en *Bollettino Filosofico*, núm. 27, 2011/2012, pp. 179-194.
- VILLOORO, L., "La filosofía de José Gaos", en *Diánoia*, núm. 10, 1964, pp. 308-322.
- YAMUNI, V., *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México: UNAM, 1980.
- ZEAL, L., *El positivismo en México*, México: Colegio de México, 1943.
- ZEAL, L., *Ensayo sobre filosofía de la historia*, México: Stylo, 1948.
- ZEAL, L., *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI, 1969.
- ZEAL, L., *La esencia de lo americano*, Buenos Aires: Pleamar, 1971.
- ZEAL, L., *América como conciencia*, México: UNAM, 1972.
- ZEAL, L., *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México: Mortiz, 1974.
- ZEAL, L., *Filosofía de la historia americana*, México: FCE, 1978.
- ZEAL, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona: Anthropos, 1988.
- ZIRIÓN, A., *Un momento de la filosofía de la filosofía en Iberoamérica: en torno de José Gaos*, en NUDLER, O. (Ed.), *Filosofía de la filosofía*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía vol. 31, Madrid: Trotta-CSIC, 2012, pp. 133-172.