

**Para citaciones:** Acevedo Acevedo, Y. (2022). El reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea Aguilar. *Espirales*, 7(7), 27-44.

**Editor:** Rafael Darío de Oro Montero.  
Universidad de Cartagena-Colombia.

**Copyright:** © 2022. Acevedo Acevedo, Y. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando que el original, el autor y la fuente sean acreditados.

# El reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea Aguilar

**Yamile Esther Acevedo Acevedo**

Filósofa-Universidad de Cartagena

Magister en Filosofía- Universidad Nacional de Colombia

## RESUMEN

Leopoldo Zea Aguilar es uno de los filósofos más representativos de Latinoamérica, ya que se constituyó en un académico que supo poner al día las preocupaciones filosóficas de los hombres y mujeres de esta región. Su pensamiento apostó a la necesidad de asumir la filosofía como un elemento de comprensión, de unidad y solidaridad, planteando con ello la propuesta del reconocimiento de las diferencias como mecanismo que humaniza y convoca a establecer relaciones de igualdad entre todos los seres humanos, como paradigma que excluye todo intento de justificar la dominación y el sometimiento de los seres humanos. Esos valiosos aportes son revisados desde la perspectiva filosófica del pensamiento decolonial y la filosofía intercultural, quienes plantean críticas y límites a la propuesta latinoamericanista.

**Palabras clave:** Filosofía; reconocimiento; diversidad; decolonialidad; latinoamericanismo; intercultural; Zea.

## ABSTRACT

Leopoldo Zea Aguilar is one of the most representative philosophers of Latin America, since he became an academic who knew how to update the philosophical concerns of the men and women of this region. His thought bet on the need to assume philosophy as an element of understanding, unity and solidarity, thereby proposing the recognition of differences as a mechanism that humanizes and calls for establishing relations of equality between all human beings, as a paradigm which excludes any attempt to justify the domination and subjugation of human beings. These valuable contributions are reviewed from the philosophical perspective of decolonial thought and intercultural philosophy, who raise criticisms and limits to the Latin Americanist proposal.

**Keywords:** Philosophy; recognition; diversity; decoloniality; Latin Americanism; intercultural; Zea.

## Introducción

El pensamiento de Leopoldo Zea Aguilar (México, 1912-2004) es una invitación a asumir la filosofía como un elemento de comprensión de unidad y solidaridad, planteando como condición para ello la necesidad del *reconocimiento de las diferencias* como elemento que humaniza y convoca a establecer relaciones de igualdad entre todos los seres humanos, como paradigma que excluye todo intento de justificar la dominación y el sometimiento. Para alcanzar dicho reconocimiento es necesaria la redefinición del concepto de igualdad como la capacidad de valorar lo diferente, tesis que implica asumir la filosofía como la posibilidad del discurso diverso, apartándose de una definición unívoca y Magistral de la misma. Este valioso aporte –reconocimiento de las diferencias– es revisado desde la perspectiva filosófica del pensamiento Decolonial y la filosofía Intercultural, quienes plantean críticas y límites al mismo.

## El derecho al Discurso y la filosofía como discurso magistral

En la pregunta por la posibilidad de la filosofía en América está implícito el interrogante por la humanidad de un ser del cual se duda que tenga la capacidad de un *Logos* que le permita pensar y expresarse como ser concreto. Leopoldo Zea, tratará de responder a dichos cuestionamientos, criticando la pretendida universalidad de una filosofía que no reconoce los discursos diversos y que se instaura como *Magistral*.

El discurso de una filosofía que se considera *Magistral* termina por marginar las demás expresiones, calificadas por ella como bárbaras e inauténticas. La respuesta de Zea a tales señalamientos, es establecer la necesidad de asumir la filosofía como una reflexión que permita el derecho a los múltiples discursos, noción que posibilita la redefinición del concepto de igualdad a partir del reconocimiento de las diferencias (Zea, 1988).

En la obra *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993) Leopoldo Zea mostrará la existencia de una concepción de filosofía entendida como un gran Discurso Magistral donde no tienen cabida otros discursos que son vistos como relativistas porque no se adecuan a la visión que occidente ha tenido del quehacer filosófico, negando incluso el derecho de algunas culturas al *Logos*. Frente a esa filosofía *Magistral*, aquella que pretende articularse como imposición, Zea propone el “derecho al discurso” (1993, p. 148) que tienen todos los humanos, sean occidentales o no, como el derecho que al *Logos* se tiene por el hecho de ser humanos. La negación de ese derecho implica la negación de humanidad.

Con el fin de explicar su defensa del “derecho al discurso”, el autor presenta una concepción de *Logos* como palabra. Esta idea la sostiene en *La filosofía latinoamericana como problema del hombre*, publicado en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Zea afirmará que es a través del *Logos*, de la palabra, que el hombre se hace habitante del mundo y del universo, le

pone orden y convierte a éste en su hogar. Por lo tanto, la palabra es el principio, antes de ella nada, después de ella, todo. Esa palabra o verbo se encarna en el hombre, ella es redención y humanización plena (1969, párr. 1).

Zea continúa anotando que, aunque la historia de la filosofía es la historia de un aspecto de la cultura occidental, en ella no se presentaba el fenómeno de la pregunta sobre si alguien tenía o no el derecho al verbo. Se hacía uso de la palabra sin más: “era un simple preguntar y solicitar la respuesta” (1969, párr. 2). Fenómeno que sí se presentó con los latinoamericanos cuando fueron interpelados por una filosofía Magistral a fin de justificar su humanidad y con ello el derecho al discurso. De esa manera, el humanismo europeo se convierte en el ideal, en el *arquetipo* a alcanzar por todo lo que pudiese aspirar a ser hombre y se exige a los demás justificar su humanidad (Zea, 1969, p. 2). Como consecuencia de ello, el filosofar latinoamericano no es más que una respuesta de rechazo a la negación de nuestra humanidad y de nuestro derecho al *Logos*:

Al regateo, o negación de humanidad, los hombres de esta América como ahora los hombres sometidos a la misma negación, argumentarán, contestarán, tratando de mostrar su propia humanidad. Y son estas argumentaciones las que inician y continúan lo que hemos llamado nuestro extraño filosofar (Zea, 1969, p. 3).

Aunque parezca extraña esa filosofía, no deja por ello de ser filosofía. Es la filosofía del hombre en determinada circunstancia. Pero allí no acaba todo, porque de ese extraño filosofar se deriva como problema el derecho que se asume desde estas tierras el plantearse en términos filosóficos una problemática que no corresponde a los temas clásicos de la filosofía occidental.

Con los años esa preocupación, la del derecho al *Logos*, al discurso, ya no será propiamente latinoamericana, porque otros pueblos se formularán la misma inquietud sobre su derecho a un filosofar propio que les ayude a afirmarse, entre ellos, los africanos, indios, orientales, etc., asumiendo un filosofar situado, superando la subordinación (Zea, 1969, p. 7).

Y aun cuando parezca una paradoja, afirma Zea, la misma filosofía occidental ofrece los elementos para alcanzar esa desenajenación, haciendo uso de los valores que occidente ha creado, pero que ella misma no reconoce ni practica con los culturalmente diferentes. Insiste el autor que cuando las otras culturas se plantean la pregunta por el ser, por su lugar en el mundo creado por la filosofía occidental, se está retomando la pregunta filosófica ¿qué es el hombre? la cual hace parte de los interrogantes originarios de la misma filosofía Magistral.

Para Leopoldo Zea el filosofar latinoamericano no puede hacer a un lado los aportes que la filosofía europea ha legado al pensamiento universal. Pero ¿el filosofar latinoamericano debe parecerse en su proceder a la filosofía occidental? Si se asume la filosofía como grandes sistemas parece que nosotros

no tenemos capacidad para el verbo o para la filosofía; solamente podríamos reflexionar con pensamiento ajeno: “pensamientos, ideas limitadas, nunca filosofía, entendiendo por filosofía un gran sistema” (Zea, 1969, p. 8). Sin embargo, en la historia de la filosofía occidental encontramos, no solo grandes sistemas, sino también poemas, máximas y pensamientos. Así, hay distintas formas de filosofar y pueden ser expresadas de múltiples maneras. Quienes niegan la capacidad de un filosofar latinoamericano están haciendo suyo el prejuicio de la supuesta división de la humanidad entre quienes poseen el verbo y otros que sólo pueden tomarlo prestado, situación rechazada por Zea de manera categórica.

En concordancia con lo anterior, en su obra *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1995), Leopoldo Zea llama la atención sobre un problema que suele presentarse y del que se desprenden elementos que pretenden justificar el prejuicio mencionado anteriormente. El hombre concreto, al tomar conciencia de su relación con los otros hombres, cree que su toma de conciencia es la única y exclusiva posibilidad de existencia: lo que él ve es lo justo y verdadero, y lo que ven los otros es inadecuado y falso.

La toma de conciencia es necesaria a juicio de Leopoldo Zea, pero se puede tornar problemática cuando se descalifica otras formas de existencia distintas a la propia, recurriendo a la discriminación y al rechazo, considerando a los otros, a los extraños como bárbaros, término que tiene su génesis histórica en la civilización griega. Bárbaro era quien no se expresaba en griego, que apenas lo balbuceaba, que lo pronunciaba mal (Zea, 1995, p. 9).

Considerar como bárbaro al diferente tiene implicaciones que van desde la subyugación, la marginación y la invisibilización, hasta la negación de derechos por parte de los que se consideran civilizados. De acuerdo con eso, Zea afirma que las causas fundamentales de la marginación es el mal tratamiento de las diferencias; ha mencionado cómo el ideal era ser copia de quien dominaba frente al temor de la exclusión. Para ser incorporado a la civilización se hacía necesario negar las diferencias. Lo diverso y diferente era barbarie.

Teniendo presente ese tratamiento, Leopoldo Zea hace una defensa de la necesidad de la mutua comprensión entre los pueblos que permita superar la “cancelación de humanidad” que se genera cuando se establecen discursos que pretenden ser excluyentes. Para el autor es claro que los pueblos están conformados por hombres concretos, que se hacen peculiares en sus formas de satisfacer sus necesidades, pero eso no los hace menos hombres. La comprensión es lo que posibilitará que los distintos discursos puedan ser conciliatorios y no condenatorios.

Se trata de un discurso frente a otro discurso. El discurso como expresión de proyectos que, al encontrarse con otros, ha 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 comprender (Zea, 1995, p. 11).

No hay una sola manera de ser hombre. Hay muchas expresiones del hombre y por el hecho de ser distintas no las hace menos humanas. En Zea, ningún ser humano y las expresiones y/o discursos derivados de él, deben ser calificados como periféricos o marginales, para el autor “todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres” (Zea, 1995, p. 12).

Podemos establecer aquí que la semejanza entre un ser humano y otro está sustentada en lo distinto y diverso que es cada uno. Esa diversidad se constituye como base de la igualdad: “Diversidad que lejos de hacer a los hombres individuos más o menos hombres, les hace semejantes” (Zea, 1995, p. 12). Para tal fin, la filosofía debe convertirse en un instrumento que establezca puentes de comprensión entre los distintos discursos. Esa idea de la función comprensiva de la filosofía se puede localizar en *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993).

En la obra mencionada, exactamente en *La filosofía como instrumento de comprensión interamericana* (1993), Zea afirma que con la Segunda Posguerra se inicia una crítica a la filosofía entendida como el gran discurso *Magistral*, proponiendo frente a esta postura un discurso que resulte de la capacidad de comprensión que entre sí han de guardar los múltiples discursos del hombre (Zea, 1993, p. 148). Y para ese fin, se propone el diálogo que reconoce el derecho al discurso que tienen todos los seres humanos.

Para Zea un discurso auténticamente universal es la expresión de un diálogo que comprenda la diversidad y las múltiples formas de expresión de lo humano, proponiendo de esta manera la posibilidad de una filosofía horizontal que sea comprensiva y no una que persista en la intención de dominar y descalificar el discurso diverso. A esa filosofía que se entiende como discurso *Magistral* se opone el “derecho al discurso” como una afirmación de la forma peculiar del filosofar de los múltiples seres humanos que conforman la humanidad. Forma que es asumida como el “derecho a expresar el propio discurso” (Zea, 1993, p. 151).

En muchas de sus obras, para nuestro caso particular, en *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993) y *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1995) hay una apuesta por asumir la filosofía como un discurso hecho con múltiples discursantes y una clara invitación a la alteridad y al reconocimiento de las distintas expresiones de lo Humano, al establecer como necesario un diálogo respetuoso entre las diversas tradiciones filosóficas.

Una genuina filosofía es aquella que, preocupándose por el ser humano, se compromete con éste para intentar dar respuestas a sus interrogantes. Ella –la filosofía–, no puede seguir expresándose como un *Logos Magistral*, porque no

hay un sólo modo de comprender el mundo, sino que debe asumirse como un afán de saber que acepta y reconoce las diferencias. En el concepto que expone Zea sobre filosofía y en su postura frente a la labor de esta, es claro el rechazo a una visión de filosofía como *Logos* Magistral que desconoce las múltiples expresiones de la misma como discursos igualmente válidos, postura que no permite asumir la igualdad basada en el reconocimiento de las diferencias.

### **Redefinición del concepto de igualdad**

En *Filosofar: a lo universal por lo profundo* (1998) Leopoldo Zea plantea que, desde el inicio de la filosofía, la igualdad entre los hombres estuvo definida por la razón, específicamente por el buen o mal uso que de ella se hiciera. Los hombres para superar su animalidad debían demostrar un buen uso de ella, de lo contrario, aun cuando pareciesen físicamente humanos no llegaban a serlo, eran simples proyectos de ello.

En contraste con la posición moderna sobre la igualdad humana “todos los hombres son iguales por la razón” Leopoldo Zea plantea que “todos los hombres son iguales por ser distintos” (1998, p. 141). Cada ser humano posee una individualidad que responde a la formación dentro de un contexto culturalmente específico, eso nos hace únicos y esa singularidad expresada en nuestra particular manera de sentir, pensar, expresar y actuar es lo que nos asemeja como humanos (Zea, 1998, p.142). Tener presente lo anterior, es decir, no pretender que la igualdad esté dada porque se describa lo humano bajo los lineamientos de una visión totalizadora o magistral, va a permitir emprender el camino del reconocimiento y del respeto de las diferencias; el reconocimiento no es posible desde un discurso que desconoce la pluralidad en aras de sostener una universalidad abstracta.

Es posible afirmar que la igualdad entre los seres humanos está basada en lo distinto y diverso que resultan entre ellos, es decir, desde lo concreto que como hombres y mujeres se es y no desde una Humanidad en abstracto. La concreción de lo humano hace a un hombre semejante a otro; “Los hombres no son iguales entre sí por la razón, sino por ser entes concretos y por serlos, distintos entre sí” (Zea, 1998, p. 263). De esa manera el concepto de igualdad es redefinido por Zea de tal forma que nada nos excluya de ese derecho, ni siquiera el hecho de ser diferentes. Es a partir de esas particularidades, de las distinciones que hay entre un ser humano y otro, en que nos reconocemos con todos los demás.

Lo anterior nos concreta como humanos y nos asemeja: “todos los hombres son iguales entre sí por ser precisamente distintos; por poseer una individualidad, una personalidad, una identidad” (Zea, 1998, p. 263). Pero advierte inmediatamente, que ese ser distinto no puede establecerse como la justificación para que unos se consideren superiores y/o inferiores a otros hombres, ya que asumir una postura de éstas es la génesis de muchos de los conflictos y guerras que el mismo hombre ha padecido en su historia. No se puede hacer de la propia y concreta identidad el criterio para juzgar la

humanidad de los demás seres humanos (Zea, 1998, p. 264). El reconocimiento y respeto de las diferencias lo que debe permitirnos es elogiar y celebrar lo que nos une como seres humanos.

### **El reconocimiento de las diferencias**

Frente al reconocimiento de las diferencias Zea va a decir en su obra *Fin del milenio: Emergencia de los marginados* (2000) que la posguerra se convirtió en la guerra de pueblos que luchaban por su identidad: “La posguerra ha sido guerra entre pueblos que luchaban por la imposición o el reconocimiento de su identidad; por ser hombres concretos, frente a quienes se empeñaban en imponerles la propia identidad” (Zea, 2000, p. 277).

La lucha por el reconocimiento es la defensa del derecho que tiene todo ser humano a la diferencia. Cuando se reclama el reconocimiento de la propia identidad, lo que se está reclamando es el derecho a ser distintos, diferentes, a ser concretos. Lo que se busca es la afirmación de sí mismo y con ello el reconocimiento de los otros hombres, pero siempre iguales entre sí.

Para Zea es claro que la auténtica igualdad entre los seres humanos está en la diferencia que existe entre ellos: “Esta igualdad se concreta en el hombre como individuo de carne y hueso dentro de un mundo igualmente concreto y por concreto también distinto, pero no tanto que haga a un hombre más hombre que otro” (Zea, 2000, p. 295). Y existe un valor que permitiría hacer de lo humano una concreción y no una abstracción; es el valor de la diferencia, el reconocimiento de ésta nos permitiría ser distintos sin “dejar de ser humanos”.

En el autor hay una defensa del derecho a la diferencia como la fórmula que permite superar la dominación y evitar al mismo tiempo convertirnos en copias de otros. En ese sentido, se resalta que dentro de los aportes que Zea realiza al pensamiento filosófico latinoamericano está su insistente invitación al reconocimiento de la diversidad y del respeto por las diferencias como una expresión que nos hace plenamente humanos. El ejercicio de reconocernos parte de la concepción de que somos seres concretos y no abstractos, son las peculiaridades y las individualidades las que nos asemejan a los demás.

Con respecto al planteamiento del reconocimiento de la diversidad como expresión de lo humano, en *La filosofía occidental tropieza con el hombre*, publicado en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), Leopoldo Zea afirma que el hombre occidental tropieza con otros hombres no menos hombres que ellos cuando los reconoce como hombres, resaltando la existencia de corrientes filosóficas que ponen de manifiesto esa situación, mencionando a pensadores como Jean Paul Sartre, Albert Camus, Merleau-Ponty, entre otros. y añade que hay dos sucesos históricos que permiten u originan ese tropezón, que implican como resultado el reconocimiento de las limitaciones de la propia humanidad que tienen los occidentales con los otros hombres: el primer suceso

fue la Segunda Guerra Mundial y el segundo fueron las luchas de liberación que se iniciaron en los pueblos coloniales al final del mencionado conflicto bélico.

Para Zea la Segunda Guerra Mundial pone en crisis la idea que sobre su propia humanidad tenía el europeo y occidental. Dicha guerra machaca al hombre, reduce sus pretensiones, lo lleva a reconocer lo que es en realidad, hombre de carne y huesos. Hay una auto comprensión de su accidentalidad y ello lo conduce a reconocer en el otro a sus semejantes; esos otros, ya habían conocido la soledad, la muerte, la desesperación, pero también habían adquirido conciencia de su propia humanidad: “Por ello, al terminar la dolorosa experiencia de la Segunda Guerra, el occidental se tropezará con el Hombre, con otra expresión de lo humano que le exigía el reconocimiento que para sí mismo había exhibido el occidental” (Zea, 1969, p. 33). Afirma Zea que los occidentales son quienes han de dar cuenta del porqué de su inhumanidad frente a éstos: “hay otros hombres ante los cuales el que se considera a sí mismo el hombre por excelencia tiene que justificar su humanidad y, con ella, el porqué de su inhumanidad ante otros hombres” (Zea, 1969, p. 34).

El hombre no occidental, que ya ha tomado conciencia de su humanidad, pone en duda la humanidad del occidental, manifestada en su falta de humanismo cuando considera a otros hombres como simples objetos:

En su inhumanidad se rebajaba, aniquilaba su propia humanidad al no saber respetar la de los otros. Su propia humanidad quedaba en entredicho ante la mirada de otros hombres que no podían entender cómo el hombre puede ser verdugo del hombre sin dejar de ser por esto mismo hombre (Zea, 1969, p. 34).

En ese momento de la historia universal, los verdaderamente hombres fueron las víctimas, a quienes convirtieron en objeto de una violencia que negaba el humanismo que como valor pregona el occidental:

¿Cómo pueden ser hombres quienes en esta forma niegan, aplastan, victiman y asesinan al hombre? La grandilocuencia del occidental que se consideraba el hombre por excelencia terminaba al actuar negando lo que afirmaba [...] Uno era el humanismo que predicaba el occidental y otro el que era capaz de reconocer y respetar [...] Inhumanos porque niegan lo humano y al negarlo se niegan a sí mismo (Zea, 1969, p. 34).

En todo este proceso que implica una vuelta sobre sí mismo, el hombre occidental a través de la filosofía encuentra al “legítimo hombre”. De esa manera, se puede afirmar con Zea que, cuando la filosofía occidental reconoce a los otros como seres humanos, está reconociendo su propia humanidad. Cuando somos capaces de asumir un genuino reconocimiento de los demás, de su igualdad, pese –o gracias– a las diferencias y a la diversidad, hay humanidad. Ese desconocimiento presente por mucho tiempo en la relación del occidental con el no- occidental, se reproduce en Latinoamérica de igual manera, reflejada

en el trato que establece el criollo con el indígena y el africano, quienes son vistos como instrumentos o cosas. Esta mirada produce un desgarramiento interno, que hace desconocer al hombre concreto, al hombre sin más, amparándose bajo la idea de un Hombre en abstracto. Es así como el autor afirma que esta mirada excluyente y discriminatoria conlleva a que incluso, dentro del mismo mundo occidental, existan hombres a quienes no se les ha reconocido “tal dignidad” (Zea, 1969, p. 35).

### **El reconocimiento de las diferencias: interculturalidad y decolonialidad**

La temática del reconocimiento de la diversidad y de las diferencias presentes en Zea permite la aproximación a los debates actuales del pensamiento filosófico latinoamericano. Se considera oportuno revisar esta propuesta desde la filosofía Intercultural y del pensamiento Decolonial.

### **El reconocimiento de las diferencias y la filosofía intercultural**

Raúl Fonet-Betancourt presenta la propuesta de una filosofía intercultural, y hace la invitación a todos los filósofos que de una manera u otra han sido formados en la tradición eurocéntrica a que se atrevan a: “ensayar la comunicación filosófica en la forma de un diálogo realmente intercultural y, por lo tanto, respetuoso de la palabra del otro, sobre todo cuando ésta se escucha en mis oídos con acento extranjero” (Fonet-Betancourt, 1992, p.49). Con esas palabras, el autor pretende establecer un puente para que todas las culturas, en una relación simétrica, alejada de la imposición y de la dominación de unas sobre otras, puedan encontrarse y enriquecerse a través de la interacción solidaria que de allí se desprenda.

En *La filosofía intercultural* (2009) Fonet-Betancourt afirma que la filosofía es una potencia humana cultivada en todas las culturas, que nace en muchos lugares, y en contraposición a la definición esencialista del origen griego de la filosofía, puede tener entonces distintas nacionalidades. No niega que la palabra filosofía sea griega, pero subraya que ese quehacer, propiamente humano, tiene expresión en todas las culturas del mundo. La filosofía como quehacer humano es entendida por Fonet-Betancourt como plural y además como un saber contextual, no un simple saber o aprendizaje de ideas, sino, que pretende ser un saber de la realidad, articulado a la historia de la cual, la memoria, la esperanza y la utopía son parte constitutivas.

Interculturalidad no es otra cosa que la práctica cotidiana del relacionarnos con los otros desde nuestros mundos. No es solamente el ejercicio teórico de dicho término. La Interculturalidad es entendida como una experiencia por medio de la cual nos dejamos “afectar”, “tocar”, “impresionar” por el otro (Fonet-Betancourt, 2009, p. 640). De ese modo, en la interculturalidad hay un saber práctico que hace parte de la experiencia cotidiana de nuestras vidas, pero no por eso dicho saber no se puede abordar desde una postura reflexiva que permita retomar todo ese saber experiencial que desarrollamos en la

interacción con los demás para que dicha interculturalidad sea recreada desde esa alternativa. Así, el autor nos dice que la interculturalidad es por lo tanto un ejercicio que tiene una doble dimensión, práctica y teórica, de vida y de interpretación al mismo tiempo (Fornet-Betancourt, 2009, p. 641).

En ese sentido, el diálogo intercultural se plantea como el camino para descubrir a “América en toda su variedad y diversidad”. Esa interculturalidad se plantea como una tarea pendiente y urgente si lo que se quiere, desde la filosofía (y otras disciplinas), es detener el colonialismo y sus consecuencias, aun presente en muchos aspectos de la vida de los latinoamericanos.

Un diálogo intercultural es la alternativa para reparar todas las injusticias cometidas a los pueblos que la occidentalización marginó; en este caso, el autor hace referencia a los pueblos indígenas y afroamericanos. Para él no hay justicia si no hay reconocimiento de su derecho a auto determinarse, a tener un trato justo con los otros y no desde la subordinación a la cual fueron arrojados: “(...) Lo que quiere decir a su vez que es necesario reconocerle como persona humana portadora, justamente en su diferencia, de una dignidad inviolable que nos hace iguales” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 643).

Para Fornet-Betancourt el diálogo intercultural, asumido como una necesidad de transformación de la filosofía en América Latina, se convierte en un ejercicio autocrítico que bajo el término de desfilosofar lo que lograría sería: “reconstruir el quehacer filosófico a partir de ese mundo profundo que llamamos el mundo de la sabiduría popular” (Fornet- Betancourt, 2009, p. 645). Es decir, abriría las puertas de la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas. Una filosofía que se convierta en una casa en donde todas las diversas expresiones tienen cabida y reconocimiento.

El diálogo intercultural tiene entre sus principales características lo inédito, su carácter polifónico, es decir, que propicia la escucha y el reconocimiento del otro sin reducirlo a una perspectiva. No es mono-cultural y tampoco apela a un paradigma teórico-cultural absoluto. También busca descentrarse de cualquier tradición cultural, ya sea eurocentrista, latinoamericanista, afro-centrista u otras. Su visión de la cultura es dinámica y, por último, busca la universalidad desligada de una figura de unidad (Blanco, 2009, p. 78).

Para Fornet-Betancourt hay una deuda pendiente que la filosofía latinoamericana tiene con los pueblos indígenas y afroamericanos, ya que a estas culturas no se les hizo el reconocimiento que su diversidad amerita. Para el autor, la tradición latinoamericanista pretendió asimilar las diferencias y la alteridad de las culturas mencionadas en el proceso de mestizaje.

En la obra *Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente* (s.f.), Fornet- Betancourt va a centrarse en las deficiencias que en clave

intercultural tiene la filosofía latinoamericana para establecer un genuino diálogo intercultural al interior de América Latina. Denomina como filosofía latinoamericana a aquellas formas de filosofar en América Latina que asumen el quehacer filosófico como una tarea de reflexión contextual (Fornet-Betancourt, s.f., p. 2). Sin embargo, dicho quehacer no se convirtió en un medio para la polifonía cultural.

Fornet-Betancourt se propone mostrar que, si bien la tradición latinoamericanista hizo grandes e importantes aportes al ejercicio de reflexión filosófica en América Latina, ésta no supo incorporar en dichas reflexiones el tema de la interculturalidad. Menciona a varios de los más reconocidos representantes de esa tradición, entre ellos destaca a Leopoldo Zea para mostrar que, a pesar de sus planteamientos sobre el reconocimiento de la diferencia y el respeto por la diversidad, redujo todo su discurso a la idea del mestizaje como la expresión de la pluralidad latinoamericana.

Para Fornet-Betancourt, la filosofía latinoamericana se ha desarrollado en sus líneas dominantes a espaldas del gran desafío que supone la interculturalidad en el contexto latinoamericano, estableciendo cuatro críticas que presento a continuación:

1. Para Fornet-Betancourt en la tradición latinoamericanista persiste el uso colonizado de la razón.
2. Pervive la visión civilizatoria que resulta tributaria del proyecto de la modernidad centro-europea.
3. No se encuentran dentro de la filosofía latinoamericana expresiones en lenguas y tradiciones indígenas, manteniéndose un bilingüismo hispano-luso (español-portugués).
4. Por último, rechaza la reducción de la realidad y pluralidad latinoamericana a una “cultura mestiza”, siendo ésta una de las mayores críticas que le hace a la tradición latinoamericanista, sobre todo, a Leopoldo Zea (Fornet-Betancourt, s. f., p. 6-7).

Resalta Fornet-Betancourt que la filosofía latinoamericana tiene un fuerte carácter cultural, pero que ese sabor a cultura no la hace intercultural, porque a pesar de esa característica, ella está siempre en relación con lo mestizo como el único interlocutor de dicha cultura, creyendo que basta con eso para dar cuenta de la diversidad de América Latina. Con respecto a lo anterior afirma: “Se ve, en efecto, que es filosofía que “sabe” a “cultura”, que es, si se prefiere –empleando un término que no uso, pero que forma parte de la auto comprensión de la filosofía latinoamericana–, filosofía inculturada” (Fornet-Betancourt, s.f., p. 7. Comillas del autor). Aunque la filosofía latinoamericana “sabe a cultura”, no es tan inclusiva como parece, ya que su arraigo es parcial y selectivo, porque sus referencias están relacionadas siempre con el mundo mestizo y criollo.

Desde la perspectiva de Fonet-Betancourt, en Leopoldo Zea no hay apertura intercultural sino un programa de reconciliación entre América Latina y la Europa románica. Lo que Zea propone es un rescate de la matriz latina presentes en el mestizaje y con eso lo que hace es neutralizar el significado histórico de 1992 (conmemoración del V centenario de la llegada de europeos a nuestro territorio) y no ubicarla como la oportunidad que tiene América Latina de saberse y reconocerse en toda su pluralidad (Fonet- Betancourt, s.f., pp. 11-12).

Aunque en Leopoldo Zea está presente la idea de promover la diversidad cultural y el reconocimiento de las diferencias, esa visión no deja de ser selectiva y reduccionista, ya que él no sale del marco de cultura como asimilación y mestizaje, dejando entrever el desconocimiento de la alteridad de otras culturas no-mestizas.

Ese “sabor” a cultura que tiene la filosofía latinoamericana, responde a la asimilación que no es el reconocimiento pleno de la diversidad cultural al interior de América Latina, así, asimilación no es interculturalidad sino inculturación que es, a juicio de lo propuesto por Fonet-Betancourt, como la continuación más sutil del colonialismo, atentando contra la posibilidad de diálogo y apertura a otras culturas.

### **Críticas al latinoamericanismo en clave decolonial**

Santiago Castro-Gómez presenta una crítica al pensamiento latinoamericanista desde la perspectiva del pensamiento decolonial. Dentro de las críticas que hace a la tradición latinoamericanista y a la historia de las ideas está la consideración de que ellas caen en un esencialismo y una historiografía que nada aporta al develamiento de la colonialidad en el ser y el saber instaurados en América Latina.

En su obra *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), Castro-Gómez afirma que el latinoamericanismo resultó funcional a la conformación del Estado y a la idea de progreso en consonancia con el paradigma europeo. Las críticas apuntan a dos aspectos presentes en el pensamiento latinoamericanista y para nuestro interés en Leopoldo Zea Aguilar: el primero es el uso del lenguaje de la modernidad que hace Zea para criticar a la misma y el segundo es la propuesta de que en el mestizaje se encuentra representada toda la diversidad cultural del continente latinoamericano.

### **Uso del lenguaje y la filosofía de la historia**

Santiago Castro-Gómez admite que Leopoldo Zea elabora una crítica a la modernidad europea, pero advierte que también está presente la intensión de contrarrestar los efectos deshumanizantes de la modernidad acudiendo a elementos de la misma; tanto es así que con su propio lenguaje plantea la necesidad de un nuevo humanismo, en términos muy parecidos al que se critica,

o por lo menos, reivindicando valores que el mismo occidente ha formulado (Castro-Gómez, 1996, p. 114).

Para Castro-Gómez es imposible superar las manifestaciones patológicas de la modernidad, entiéndase colonialismo, racionalización, autoritarismo, tecnificación de la vida cotidiana, haciendo uso del mismo lenguaje, razón por la cual afirma que el latinoamericanismo no logra superar el marco de la modernidad y como consecuencia de ello, la crítica eurocentrista elaborada por Zea no resulta eficaz.

En ese mismo sentido, añade que la propuesta de la Filosofía de la Historia presentada por Leopoldo Zea presupone un proceso de aprendizaje basado en la toma de conciencia del latinoamericano frente a su lugar en el concierto del desarrollo de la filosofía mundial, sin tener en cuenta los costos y las víctimas que dicho aprendizaje devela. Zea no tiene presente que de ese proyecto se desprenden estructuras homogeneizantes que cercenan la heterogeneidad y las disonancias.

Castro-Gómez señala, además, que la filosofía de la historia encubre una direccionalidad y un sentido que niega la hibridez y la discontinuidad, cuestionando las “ausencias” que en dicho proyecto tienen las voces de mujeres y de los indígenas. Al respecto, afirma lo siguiente: “No es extraño: para la “filosofía de la historia”, las palabras guardan siempre su sentido, los deseos su dirección y las ideas su lógica. En ella no queda lugar alguno para la disonancia, la hibridez y la discontinuidad” (Castro-Gómez, 1996, p. 119, comillas del autor). En Zea aun cuando está presente una crítica moderna y anticolonialista de la modernidad, no hay una posición poscolonial que cuestione las estructuras del poder y del saber sobre el que descansa el proyecto modernidad; todo lo contrario, para Castro-Gómez, el humanismo presentado por Zea guarda mucha similitud con el europeo. La defensa que hace el filósofo mexicano por la conservación y ampliación de valores del humanismo europeo implica continuar haciendo uso y eco de lo que inicialmente se critica, no logrando despojarse de todo el andamiaje lingüístico que la modernidad ha impuesto:

De este modo, resulta evidente que una crítica al colonialismo realizada en nombre de valores humanistas, como los que nos propone Leopoldo Zea, se mueve todavía al interior de la misma red arqueológica que produce y legitima el discurso colonialista (Castro-Gómez, 1996, p. 165).

### **Diversidad y mestizaje**

La segunda crítica que formula Santiago Castro-Gómez está relacionada con la propuesta del *latinoamericanismo* de recoger la diversidad cultural del continente en la expresión del mestizaje. En el discurso sobre la identidad que atraviesa gran parte del pensamiento filosófico latinoamericano es insistente la

preocupación por alcanzar una capacidad de reconocimiento de sí mismo y para ello se plantea la figura del mestizaje como lo que aglutina y representa a todos los hombres y mujeres del continente.

Con el mestizaje, lejos de representar diversidad étnica y cultural lo que hay es exclusión y rechazo a las diferencias. Con ello sólo se pretende una uniformidad que no desborde los linderos de lo mestizo. ¿En dónde quedan las otras voces no-mestizas que también son latinoamericanas? ¿Desde dónde se expresarían los negros y los indígenas? Para Castro- Gómez en la propuesta de una identidad mestiza, como figura de la identidad latinoamericana, hay una reducción de toda la diversidad y las diferencias. América Latina no sólo es mestiza, también es negra e indígena y de ello no da cuenta el *latinoamericanismo* cuando todo se expresa en la voz del mestizo, convirtiéndonos en “un nosotros homogéneo” (Castro-Gómez, 1996, p. 95). Para Santiago Castro-Gómez, el *latinoamericanismo* es selectivo, ya que, a pesar de su discurso de defensa de las diferencias, en un intento de síntesis, subsume y reduce toda la diversidad y la divergencia en el mestizo como expresión de toda la riqueza histórica y cultural de América Latina, excluyendo a quienes no lo son (Castro-Gómez, 1996, p. 163).

### **A manera de conclusión**

El reconocimiento de las diferencias propuesta por Leopoldo Zea y que es considerada como uno de los grandes aportes del filósofo al pensamiento filosófico latinoamericano, es objetada por la Filosofía Intercultural y el pensamiento Decolonial como contradictoria e insuficiente al resumir la identidad del latinoamericano en el mestizaje. Coinciden ambas corrientes que todas las expresiones culturales y raciales del continente son negadas en el mestizaje, puesto que no existe en Latinoamérica sólo lo mestizo, sino que hay otras expresiones que responden a ello.

Existen colectividades indígenas que no se consideran mestizas y de igual manera, comunidades negras que conservan en gran medida una expresión no mezclada con otros grupos étnicos. Esas voces no son tenidas en cuenta por la filosofía *latinoamericanista* y por Leopoldo Zea como representante de ésta.

Desde las dos perspectivas expuestas –intercultural y giro decolonial- la propuesta del reconocimiento de las diferencias en Leopoldo Zea no se salva de la lógica de la colonialidad, ya que no reconoce otras voces diferentes a la mestiza y termina construyendo un discurso con el lenguaje heredado, perpetuando el colonialismo al interior de América Latina.

Aunque es valioso el llamado que Leopoldo Zea hace al diálogo, al dejar al margen otras voces –los negros, las mujeres y los indígenas-, clausura la posibilidad de que los sectores de la población que han sido marginados sean incluidos en un verdadero proceso de reconocimiento y de reparación.

Solamente escuchando esos otros discursos –no mestizos-, y en otras lenguas además del castellano y portugués, es que la apertura puede ser eficaz y total, dado que en América Latina conviven junto con el mestizo otras expresiones étnicas y culturales.

Es indiscutible que en algunas obras de Leopoldo Zea encontramos expresiones en donde deja entrever su aceptación de la identidad latinoamericana como mestiza. En efecto, en *América Latina. Largo viaje hacia sí misma* (1978), se presenta un elogio a las afirmaciones de José Vasconcelos de su Raza Cósmica y a José Martí cuando ambos hacen el llamado a sentir orgullo de la identidad mestiza (Zea, 1978, p. 20). Igualmente, en *Fin, del milenio. Emergencia de los marginados* (2000) subraya que la problemática sobre la identidad en esta región se resuelve en la propuesta del mestizaje (p. 282).

Ciertamente Zea se inscribe en el tratamiento que la corriente *latinoamericanista* hace de la identidad latinoamericana y no plantea con claridad que puede haber algo más allá del mestizaje; su silencio con referencia a lo no mestizo, es el reclamo que se le formula y que pone entre comillas su propuesta de reconocimiento de lo diverso, de lo diferente: ¿Dónde queda entonces lo no mestizo? Y no se pretende afirmar que Zea no mencione al negro y al indígena, sí lo hace, sin embargo, cuando aborda el tema de la identidad latinoamericana, considera el mestizaje como lo representativo de ella.

Hasta este punto podría considerarse como paradójico el planteamiento de Zea. Proponer un reconocimiento de las diferencias y de la diversidad, pero no abarcarlas todas o visibilizarlas en el mestizaje permite afirmar que las críticas al autor con respecto a este tema son acertadas.

Ahora bien, con relación a dichas críticas conviene preguntar si ellas anulan e invalidan la formulación del reconocimiento de las diferencias y, por lo tanto, señalan su falta de pertinencia. ¿Esas críticas cierran la posibilidad de que dicha propuesta pueda ser corregida o subsanada dentro de marcos contextuales más actualizados?

Si bien es cierto que encontramos unas críticas que señalan límites a la propuesta del reconocimiento de las diferencias, considero que existen elementos valiosos que sustentan la pertinencia de dicho planteamiento. Con ello no pretendo ubicar a este filósofo como inmune a la crítica, pero tampoco asumo la actitud de desconocer de manera tajante los importantes aportes que ha realizado al ejercicio de la filosofía en nuestro continente. Se trata de apreciar desde una postura crítica sus aportes y valorar de forma justa el camino recorrido para que hoy desde otras miradas, otras perspectivas, podamos asumir la tarea de complementar y/o desarrollar aquellos aspectos que su propuesta dejó pendiente para quienes asumen la reflexión filosófica en América Latina.

Con respecto a lo anterior, señala Horacio Cerutti en *Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea* (1986) que lo que debemos intentar hacer es una comprensión adecuada del sentido de la filosofía del pensador mexicano; que si bien es cierto existen muchas críticas a éste, parece que la mayoría de ellas estuviesen enfocadas a reclamarle a Zea lo que no hizo. De lo que se trata es de resaltar lo realizado, de lo aportado y del sentido de su obra (Cerutti, 1986, p. 55). Para realizar una crítica a un pensador y a su obra es necesario tener una comprensión de todos los condicionamientos a los que dicho pensador se enfrentó, y que se pueden revisar como limitaciones propias de su momento.

Frente a los críticos de Zea, Cerutti añade que lo valioso es poder reconocer los aportes de éste al desarrollo del pensamiento filosófico en nuestro continente (1986, p. 56). De lo que se trata es poner este proyecto en debate, pero no para pedirle lo que debido a los condicionamientos de tipo históricos, sociales y económicos no podía dar, sino para ver qué elementos de dicha propuesta conservan validez y cuáles no, para recoger en marcos actualizados aquellos que para nosotros pueden ser retomados y defendidos.

A propósito de la afirmación de Cerutti, cabe resaltar la pertinencia de realizar una comprensión de la propuesta del reconocimiento de las diferencias dentro del contexto en que Zea hace tal afirmación: hay una confrontación al modelo de humanidad de occidente que desconoce el derecho que otras culturas, otros pueblos, tienen al *Logos*. ¿Y sí la propuesta de Zea respondiera más a una postura de resistencia frente a todo ese “regateo de humanidad” que nos impuso Europa? Resulta oportuno subrayar que su producción académica estuvo motivada por la reafirmación del derecho al *Logos* que fue negado para los habitantes del continente americano.

No está de más preguntarse si es frente a la pretensión europea que argüía que toda la humanidad debía responder al *arquetipo* por ellos construido, bajo la amenaza de ser considerado bárbaros, que Leopoldo Zea expone su idea de un reconocimiento de las diferencias como lo que nos hace iguales y semejantes. Considero, que la propuesta en mención, se instaura más como una defensa frente al reclamo externo de justificación de nuestra humanidad y del *deber* que nos llamaba a ser copias de Europa, que para ser implementada al interior de nuestro continente.

Recordemos también que cuando el autor hace explícita su propuesta, está frente a los estragos de la segunda posguerra, en donde él mismo afirma, que el hombre europeo tropieza con otros hombres, es decir, con las víctimas - pueblos que inician procesos o luchas de liberación- que reclaman ser reconocidas y reparadas, luego de tantos años de violencia y marginación (Zea, 1969, p. 34 y 2000, p. 277).

Finalmente, estimo que la postura frente al legado filosófico de Zea ha de ser la de asumir el discurso sobre el reconocimiento de las diferencias y la diversidad

de manera crítica, es decir, teniendo en cuenta el contexto en que fue planteada, retomando los elementos que puedan ser actualizados, insertando en su marco de comprensión a sujetos como el indígena, el negro y las mujeres, quienes habían quedado silenciados en la corriente *latinoamericanista*.

El valor de la propuesta del reconocimiento de las diferencias de Leopoldo Zea Aguilar radica precisamente en la formulación misma, puesto que en ella hay una defensa del derecho al *Logos* como resultado de dicho reconocimiento. En esa medida, asumir la diferencia como lo que nos hace iguales, permite hacer resistencia y rechazo activo a los intentos de uniformidad que pretendan dictarse desde cualquier *centro*. Asumir el legado de Zea implica, continuar construyendo alternativas filosóficas que permitan el tratamiento de las diferencias y que posibilite que otras voces, todas las voces, por muy pequeñas que sean, puedan ser escuchadas y tenidas en cuenta.

### Referencias bibliográficas

- Blanco, J. (2009). Horizontes de la filosofía intercultural. Aportes de Raúl Fonet-Betancourt al debate. Recuperado de A parte Rei. *Revista de Filosofía* 64. Julio 2009. Consultado el 8 de diciembre de 2015.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill libros, Barcelona.
- Cerutti, H. (1986). Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea. *Prometeo. Revista latinoamericana de filosofía*. Año Centro coordinador y difusión de estudios latinoamericanos. México.
- Fonet-Betancourt, R. (1992). *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México. Coordinación de Humanidades. Universidad Nacional autónoma de México.
- Fonet-Betancourt, R. (2009). "La filosofía intercultural" en Dussel, E. y Mendieta, C. (Eds.).
- El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*. México. Siglo XXI. Pp. 639 – 646.
- Fonet-Betancourt, R. (s.f.) Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente. Recuperado de [www.afyl.org/fonet.pdf](http://www.afyl.org/fonet.pdf) Consultada el 06-01-2016.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Universidad Autónoma de Nayarit. Recuperado de [www.uan.mx](http://www.uan.mx) consultada el 01-06-2014.
- Zea, L. (1974). El pensamiento latinoamericano. Biblioteca de Ciencias políticas. Editorial Ariel. Recuperado de [www.uan.mx](http://www.uan.mx) consultada 07-07-2015.
- Zea, L. (1993). *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México. Cuaderno de Cuadernos. UNAM.

- Zea, L. (1995). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Colombia. Instituto cubano del libro. Centro editorial universidad del Valle.
- Zea, L. (1998). *Filosofar: A lo universal por lo profundo*. Colombia. Fundación Universidad Central.
- Zea, L (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Anthropolos*. Texto recuperado de [www.ensayistas.org/antologia/XAA/zea](http://www.ensayistas.org/antologia/XAA/zea). Consultada el 01-06-2014.
- Zea, L. (2000). *Fin del Milenio. Emergencia de los marginados*. México. Fondo de cultura Económica.