



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 169-188
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La dialéctica de la utopía en la primera época de Leopoldo Zea (1940-1954)

The Dialectic of Utopia in Leopoldo Zea's Early Work (1940-1954)

Iver A. BELTRÁN GARCÍA

<https://orcid.org/0000-0001-9761-9878>

ivehr@hotmail.com

Universidad de Chalcatongo, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872536>

RESUMEN

Muestro que la obra de Zea presenta una estructura objetiva, la "dialéctica de la utopía", la cual también constituye una forma de interpretar esa obra y un método histórico independiente de la misma. Para ello, tomo en cuenta toda la producción filosófica de este filósofo en el período 1940-1954, aunque centrándome en el análisis y la interpretación de tres textos clave. De esta manera, esclarezco el sentido de la ideología y la utopía en el pensamiento del filósofo mexicano y propongo un método que organiza los datos históricos con sentido progresista y sin renunciar al rigor epistemológico.

Palabras clave: Dialéctica, ideología, utopía, Leopoldo Zea, Karl Mannheim.

ABSTRACT

My goal here es to show an objective structure in Zea's work: the "dialectic of utopia", which is also a way of interpreting that work and a historical method independent of it. To do this, I take into account all the philosophical production of this philosopher in the period 1940-1954, although focusing on the analysis and interpretation of three key texts. Thus, I clarify the sense of ideology and utopia in the thought of the Mexican philosopher and propose a method for organizing historical data in a progressive sense and without renouncing epistemological rigor.

Keywords: Dialectic, ideology, utopia, Leopoldo Zea, Karl Mannheim.

Recibido: 10-02-2020 • Aceptado: 06-04-2020



INTRODUCCIÓN

Objetivo. En el presente artículo mostraré que, durante la *Primera época* (1940-1954) de la obra de Leopoldo Zea, está presente un esquema interpretativo que he denominado "dialéctica de la utopía".

Este esquema, sin embargo, no forma parte de las ideas que el filósofo mexicano plantea explícitamente o que desarrolla de manera indirecta, ni es tematizado por la bibliografía secundaria. En cambio, está presente en su obra de tres maneras: (i) constituye una estructura objetiva (quizás no intencional, o inconsciente) que opera en los análisis de Zea y los vertebramos; (ii) funciona como una forma de interpretar (nosotros, sus lectores) la obra de este filósofo; y (iii) puede ser utilizado como un método histórico independientemente de los análisis de Zea y de sus planteamientos filosóficos, para organizar datos históricos en general.

Método. Este artículo toma como objeto únicamente las obras del filósofo mexicano del período 1940-1954, evitando referirse a las de los períodos posteriores. Esto se debe, en primer lugar, al carácter histórico del artículo mismo; en segundo lugar, a la restricción de espacio; y, en tercer lugar, a que mi argumentación exige un proceso de análisis e interpretación que, por su detenimiento, no puede ser extendido más allá de un conjunto limitado de textos. Por otra parte, utilizo ampliamente la bibliografía secundaria para orientar y profundizar dicho proceso, pero reservo la mención de la misma a las notas, con el fin de que no entorpezca la exposición principal.

Limitaciones. Aunque tomo en cuenta las ideas de Zea sobre su propia obra y proporciono elementos para una lectura crítica, no evalúo sus planteamientos, sus interpretaciones o sus análisis históricos. Además, si bien considero toda la producción de este filósofo en el período estudiado (libros, ensayos y artículos especializados), centro mi estudio en el análisis y la interpretación de tres textos, por lo cual mis conclusiones no tienen carácter definitivo, sino que han de entenderse como hipótesis fundadas acerca del conjunto de la obra filosófica de Zea en su primera época.

Importancia. El artículo tiene un doble valor: por una parte, sirve para comprender mejor la obra de Zea en su *Primera época*, en tanto profundiza y precisa el sentido de la ideología y la utopía en esa obra; por otra parte, hace visible y formula un determinado método (originado en la misma obra, pero útil más allá de ella), el cual permite organizar los datos históricos destacando en cada circunstancia las ideas orientadas al cambio del orden social y las que lo obstaculizan, sin renunciar a la búsqueda de la objetividad y la verdad.

Período estudiado. En este artículo me refiero como *Primera época* al período del trabajo de Zea que inicia en 1940 y termina en 1954. Hay múltiples razones para la elección de esas fechas, pero las principales son las siguientes. Primeramente, 1940 es el año en que este filósofo publica sus primeros trabajos filosóficos. En segundo lugar, entre 1953 y 1954, los temas que hasta entonces habían dominado la obra de Zea (la historia de las ideas, la reflexión sobre la realidad y la filosofía de México, y la formulación de un proyecto filosófico), sin dejar de ser importantes, dejan el primer plano a la construcción de una filosofía de la historia americana. Por último, en 1953 este filósofo publica un resumen de sus trabajos anteriores, *América como conciencia*,¹ y en 1954 da a luz una reseña sobre Mannheim que cumple una función doble: por una parte, explicita la importancia que en sus obras anteriores tuvo el estudio de la ideología, y, por otra parte, como se verá, anuncia la relevancia del tema de la utopía en su obra posterior.²

¹ Resumen, pero no sólo eso. Por ejemplo, Carranco (c1991) ve en *América como conciencia* la primera parte de la filosofía de la historia americana de Zea.

² Si bien es cierto que tal forma de dividir el trabajo de Zea requiere una fundamentación amplia y detallada, el desarrollo de dicha fundamentación en este artículo nos apartaría del objetivo principal. Es posible, sin embargo, apuntar lo siguiente. F. Miró (1977, pp. 11-15) distingue en la obra de Zea tres etapas iniciales: primera, de historia de las ideas; segunda, de filosofía de lo mexicano; tercera, de meditación sobre la realidad latinoamericana. Para R. Fournet-Betancourt (1988), la obra de Zea tiene como sentido la "pasión por comprender y transformar el mundo histórico en el que necesariamente encuentra su contexto", y ese sentido se expresa a través de tres formas o figuras: la historia de las ideas, la filosofía de la historia latinoamericana y la filosofía de la liberación. Dussel (1992) señala cuatro vertientes o direcciones en la obra de Zea: la historia de las ideas, la filosofía de la historia latinoamericana, el camino de la universalidad y la definición de un horizonte problemático. Lo que llamo "*Primera época*", y que tiene como base lo que Kozel (2012, p. 283; 2015, pp. 12-13) denomina período "pre-toyñbeeano", incluye la primera y la segunda etapas de Miró, la primera forma o figura de Fournet-Betancourt, y obras

Estructura. En el apartado 1, analizaré y contextualizaré un *Pasaje clave*, estableciendo la relación entre Zea y K. Mannheim y discriminando los sentidos básicos del término “ideología”, con el fin de destacar que, en lo que toca al estudio del fenómeno ideológico, el pensamiento de Zea es animado por un espíritu de objetividad y verdad. En el apartado 2, efectuaré el análisis y la interpretación de una reseña de Zea sobre Mannheim y distinguiré dos sentidos del término “utopía”, con el propósito de examinar y precisar mínimamente la dialéctica de la utopía. En el apartado 3, explicaré la forma en la que se hace presente la dialéctica de la utopía en un trabajo de Zea de historia de las ideas.

1. MANNHEIM, ZEA Y EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

Este apartado tiene como propósito mostrar que el pensamiento de Zea está animado por un espíritu de objetividad y verdad; espíritu que, como veremos, está en el núcleo de la utopía, si entendemos a ésta en el sentido que le confiere Zea. Para ello, analizaré el contenido explícito e implícito del *Pasaje clave*, estableciendo la relación entre Mannheim y Zea y ubicando tal pasaje en el contexto del libro al que pertenece, y diferenciaré tres sentidos básicos del término “ideología”.

Pasaje clave

El pasaje que tomaré como punto de partida forma parte del libro de Zea *El positivismo en México*, de 1943:

[*Pasaje clave*]

Karl Mannheim sostiene la tesis, a la que me adhiero, de que toda *ideología* es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que le son propios por medio de una doctrina o teoría que es a la que Mannheim llama *Ideología*. Cada clase o grupo social determinado tiene una serie de ideas, un conjunto doctrinal, que es expresión de sus intereses. Hay así una ideología propia de una casta sacerdotal, de una casta militar o de una casta desheredada. Hay una ideología burguesa y una ideología proletaria. Cada uno de estos grupos sociales justificará por medio del conjunto de sus ideas, el derecho al puesto que tiene, o bien el derecho a tomarlo (Zea: 1943, p. 38).

El pasaje forma parte de la Introducción al libro mencionado, y, como precisaré abajo, su objetivo consiste en justificar la forma en que Zea estudia en ese libro al positivismo en la historia de México.

De acuerdo con un análisis del contenido explícito, en el pasaje se destacan dos planteamientos principales:

- i) La ideología consiste en un vínculo entre ciertas ideas y un determinado grupo social concreto (sacerdotes, militares, desheredados, burgueses, proletarios, etc.), de forma que las ideas expresan y justifican los intereses de ese grupo.
- ii) Los intereses del grupo social pueden orientarse a la conservación del poder político y del orden social existente, o a la conquista y transformación de los mismos.

Como veremos en lo que sigue, el primer planteamiento se refiere a una característica de la sociología del conocimiento de Mannheim, el *vínculo ideas-circunstancias*, mientras que el segundo está relacionado con la distinción que este sociólogo efectúa entre ideología y utopía.

Pero, para entender suficientemente el sentido de estos planteamientos, es necesario contextualizar el *Pasaje clave* relacionándolo con las ideas básicas de Mannheim en *Ideología y utopía*. De ese modo se hará visible, en el contenido implícito de tal pasaje, el espíritu de objetividad y verdad que Zea comparte con Mannheim.

representativas de las cuatro vertientes o direcciones de Dussel. Para precisar la producción filosófica en general de Zea, me he valido de las compilaciones bibliográficas de Vargas (1992) y Hernández (2004).

Contenido implícito del *Pasaje clave*. Primera contextualización

El libro del sociólogo alemán *Ideología y utopía*, en su primera edición alemana, data de 1936, y aparece traducido al español en 1941. Dado que tal traducción es la citada por Zea en su *Primera época*, conviene tomarla como base (especialmente en sus capítulos primero, segundo y cuarto) para desenvolver el contenido implícito del *Pasaje clave*.

En dichos capítulos, Mannheim expone su sociología del conocimiento como método para el estudio de las ideas. Este método posee las siguientes cuatro características. (Los nombres de las mismas no provienen del sociólogo alemán; los utilizo únicamente con fines expositivos.)

[Características de la sociología del conocimiento]

- 1) El *vínculo ideas-circunstancias*. Mannheim retoma el escepticismo moderno sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo y verdadero independientemente de sus circunstancias socio-históricas. Así, asume la hipótesis de que todo conjunto de ideas expresa los intereses de un grupo social concreto. Conforme a tal hipótesis, un conjunto de ideas constituye una ideología, siempre y cuando ésta, la ideología, sea entendida en un sentido “total”, es decir, como un conjunto de ideas o pensamiento que implica una concepción del mundo, incluyendo presupuestos ontológicos, epistemológicos y valorativos. (Cfr. Mannheim: 1941, pp. 2-29; 49-53)
- 2) La *búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada*. Mannheim tiene conciencia de que, históricamente, el mencionado escepticismo ha conducido a un relativismo epistemológico radical, es decir, a negar la posibilidad de todo conocimiento objetivo y verdadero, y, por tanto, la posibilidad de un conocimiento científico de la historia de las ideas. Movido por tal conciencia, este sociólogo intenta superar dialécticamente dicho escepticismo, conservando como hipótesis la vinculación entre las ideas y su contexto histórico-social, pero sustituyendo el relativismo radical por un relativismo moderado (“relacionismo”), conforme al cual, si bien el conocimiento no puede alcanzar una objetividad absoluta ni una verdad definitiva, sí puede, en cambio, avanzar hacia una mayor objetividad y hacia una verdad aproximada, en la medida que las circunstancias históricas y sociales lo permiten. (Cfr. *ibid.* pp. 29-48; 67-74; 86-95.)
- 3) La *visión superadora*. Para Mannheim, lo que hace posible esa nueva objetividad, esa verdad aproximada, es el control crítico del propio pensamiento, el cual consiste en determinar las limitaciones de las ideas estudiadas por el científico, pero también las limitaciones del pensamiento del científico mismo, con la intención de obtener —comparativamente— una visión más amplia, más comprehensiva, esto es, un conocimiento más objetivo y una verdad más aproximada. (Cfr. *ibid.* pp. 29-48; 74-77; 86-95).
- 4) La *valoración de las ideas estudiadas*. Una consecuencia destacada del relacionismo de Mannheim, es que el científico no se limita a establecer la vinculación entre las ideas y su contexto histórico-social, sino que, gracias a su más comprehensiva visión, puede comparar las ideas estudiadas e identificar los casos en que esas ideas, a partir del interés del grupo social al que expresan y justifican, descuidan u ocultan aspectos o elementos de la realidad. (Cfr. *ibid.* pp. 29-48; 77-86.)

Las cuatro *Características de la sociología del conocimiento* son reconocibles en el contenido del *Pasaje clave*. Así, el *vínculo ideas-circunstancias* pertenece al contenido explícito.³ Por su parte, la *búsqueda de una*

³ A diferencia de Raat o Shulgovsky, T. Medin (cfr. 1983, p. 133) ha percibido agudamente que, en el pensamiento de Zea, la relación de las ideas con las circunstancias es a la vez activa y pasiva, en el sentido de que, siendo la filosofía una respuesta a problemas de la

mayor objetividad y de una verdad aproximada y la visión superadora forman parte del contenido implícito del mismo pasaje, pues determinan el espíritu con el que Zea estudia en general la historia de las ideas. La valoración de las ideas estudiadas se hace notar en el *Pasaje clave* cuando este filósofo distingue entre ideas que buscan la conservación del orden social e ideas que persiguen la transformación del mismo.

De esta manera es como se pone de manifiesto el espíritu de objetividad y verdad que alienta en el *Pasaje clave*.⁴

Al respecto, debo observar que las características señaladas, además de ser reconocibles en el *Pasaje clave*, pueden percibirse en la forma que Zea concibe explícitamente su trabajo intelectual a lo largo de su *Primera época*. Un ejemplo de ello es el capítulo II de *América como conciencia*, libro de 1953. Ese capítulo reproduce los pasajes principales de *En torno a una filosofía americana*, texto de Zea publicado en 1945, el cual, a su vez, recoge tres conferencias pronunciadas por este filósofo en 1942; y, por tanto, contiene planteamientos representativos del modo de pensar de Zea a lo largo de dicha época. Específicamente, las *Características de la sociología del conocimiento* están presentes en los planteamientos siguientes: el *Vínculo ideas-circunstancias*, en el escepticismo sobre la posibilidad de las verdades atemporales, válidas para todo tiempo y espacio, y en la tesis relacionada de que “La verdad de cada hombre o generación no viene a ser sino la expresión de una determinada concepción del mundo y de la vida” (Zea: 1945, p. 26; 1953, p. 39); la *Valoración de las ideas estudiadas*, en la observación de que la concepción del mundo y de la vida de cada hombre matiza su visión de la realidad, de modo que “un hombre o una generación no verán de la realidad sino aquella parte que se encuentre teñida por el color de dicha concepción” (Zea: 1945, p. 30; 1953, p. 42); la *Búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada*, en la idea de los grados de circunstancialidad, la cual plantea que, si bien toda verdad es circunstancial, hay verdades válidas sólo para una persona, válidas para un grupo, y válidas para todos los hombres, debido a que también existen circunstancias personales, compartidas por un grupo, y compartidas por la humanidad en su conjunto (cfr. Zea: 1945, p. 31; 1953, pp. 43-44);⁵ la *Visión superadora*, en la forma de entender la filosofía, en el sentido de que ésta “No se conforma con resolver los problemas de un hombre o grupo de hombres, sino que trata de resolver los problemas de todos los hombres” (Zea 1945:31-32; 1953:44).

El filósofo mexicano, además de las características del método, comparte con Mannheim los sentidos que este sociólogo asigna a los términos “ideología” y “utopía” (cfr. Mannheim: 1941, pp. 35-36, 169-171). No debemos confundir el sentido general, o “total”, de la ideología (conforme al cual todo conjunto de ideas posee carácter ideológico por estar vinculado a unas circunstancias histórico-sociales), con su sentido específico (de acuerdo con la cual la ideología, en cambio, se refiere únicamente a algunos conjuntos de ideas opuestas a la utopía). La ideología, en su sentido específico, incurre en el descuido u ocultamiento de aspectos o elementos de la realidad porque el interés del grupo social concreto al que expresa es la *conservación* del orden social existente; mientras que la utopía cae en el mismo descuido u ocultamiento, pero, en su caso, debido a que el interés del grupo social concreto al que se vincula es la *transformación* de ese orden social. Estos dos sentidos de la “ideología” y la “utopía”, asimilados por Zea del análisis de Mannheim, también forman implícitamente parte del *Pasaje clave*, en tanto que ahí hace referencia a las ideas conservadoras o revolucionarias que justifican los intereses de determinados grupos sociales; pero el sentido que este filósofo

circunstancia, tiene un aspecto o momento pasivo (refleja esos problemas), pero también un aspecto o momento activo (propone soluciones para los mismos). Así ha de entenderse el *vínculo ideas-circunstancias*.

⁴ En la bibliografía secundaria se menciona la relación de Zea con Mannheim en lo que toca al *vínculo ideas-circunstancias*, pero se dejan en silencio las otras características. Por ejemplo, cfr. Raat (1969, pp. 180-181), Medin (1998, pp. 57-58) y Hernández (2004, pp. 76-78).

⁵ La idea de Zea de los grados de circunstancialidad constituye el trasfondo directo del concepto de universalización de la utopía, que formularé más adelante y que está sistemáticamente conectado con la dialéctica de la utopía. Gómez-Martínez (1997, pp. 32-36) explica el enlace entre circunstancialidad y universalidad en el seno de dicha idea, y Crespo (2015) aclara ese mismo enlace al documentar la recepción de las ideas de Zum Felde por el filósofo mexicano. La idea de los grados de circunstancialidad ha sido objeto de crítica por parte de A. Villegas (1960, pp. 147-142, 211-231) y de M. Vera (1982, p. 290-298), pero, a mi juicio, el concepto de “universal concreto” (precisado y contextualizado por Medin, 2005) permite superar tal crítica.

otorga explícitamente en ese mismo pasaje al término “ideología”, es distinto al del sociólogo alemán.

En efecto. Dentro del análisis de Mannheim de *Ideología y utopía*, la ideología, en su sentido específico, y la utopía, no tienen un concepto que las abarque a ambas exclusivamente, como estilos de pensamiento que descuidan u ocultan aspectos o elementos de la realidad, pues la ideología, en su sentido “total”, no se limita a ellos (a la ideología en su sentido específico y a la utopía), sino que designa a todo pensamiento en tanto vinculado a sus circunstancias histórico concretas, y, por tanto, incluye a la sociología del conocimiento. En el análisis del sociólogo alemán existe, pues, un espacio vacío, y Zea, al retomar las ideas de Mannheim, rellena ese espacio vacío con un tercer sentido del término “ideología”. Para Zea, la ideología, en ese tercer sentido, propio del filósofo mexicano y no del sociólogo alemán, se refiere a las ideas que incurren en descuido u ocultamiento de la realidad, en contraste con la sociología del conocimiento, que se caracteriza por el proyecto de superar tales limitaciones.

Así, pues, aunque en el *Pasaje clave* están presentes implícitamente las *Características de la sociología del conocimiento* y los sentidos que Mannheim confiere a la ideología y a la utopía, al mismo tiempo encontramos que, de forma explícita, Zea utiliza el término “ideología” en un sentido propio, ajeno al sociólogo alemán.

A partir de lo anterior, es necesario distinguir los diferentes sentidos del término “ideología”, y, con él, de sus variantes. (*El subíndice indica en cada caso el sentido en que debe entenderse dicho término.*)

[*Sentidos del término “ideología”*]

- **Primer sentido: ideología₁.** (i) Cualquier conjunto de ideas, en tanto (ii) vinculado con sus circunstancias histórico-concretas, y en tanto (iii) relacionado con la concepción de la vida y con los presupuestos ontológicos, epistemológicos y valorativos que le dan marco. Este sentido, conforme al cual tanto la sociología del conocimiento de Mannheim como la historia de las ideas de Zea son ideologías, proviene del análisis del sociólogo alemán.
- **Segundo sentido: ideología₂.** (i) Conjunto de ideas que (ii) descuida u oculta aspectos o elementos de la realidad, y que (iii) expresa el interés de un grupo por conservar el orden social. En este otro sentido, que también proviene del análisis del sociólogo alemán, ni la sociología del conocimiento de Mannheim ni el pensamiento filosófico de Zea (tal como éste mismo lo concibe) son ideologías, y la ideología se opone a la utopía.
- **Tercer sentido: ideología₃.** (i) Cualquier conjunto de ideas que (ii) descuida u oculta aspectos o elementos de la realidad. Por tanto, incluye tanto a la ideología₂, como a la utopía. En este sentido, que no proviene del análisis de Mannheim, sino que es exclusivo de Zea, tampoco la sociología del conocimiento, y tampoco el pensamiento de este filósofo, son ideologías, debido a que se plantean a sí mismos como un conocimiento científico, con pretensión de objetividad y verdad.

En lo anterior he mostrado que Zea (en el *Pasaje clave* y, en general, en el proyecto intelectual de su *Primera época*) comparte con Mannheim el espíritu de verdad y objetividad al estudiar el fenómeno ideológico, y he discriminado los sentidos básicos del término “ideología”. Pasemos ahora a desvelar la otra parte del contenido implícito en el *Pasaje clave*.

Contenido implícito del *Pasaje clave*. Segunda contextualización

Ya indiqué que el *Pasaje clave* pertenece al libro de Zea *El positivismo en México*, de 1943. Se trata de su primer libro publicado, y consiste en un estudio de historia de las ideas.⁶ El pasaje, como mencioné, forma parte de la Introducción del libro, y está articulado con la explicación de este filósofo sobre la semejanza entre

⁶ En este lugar no puedo extenderme explicando el contexto histórico de los tres libros de Zea de historia de las ideas en la década de los cuarenta (1943, 1944, 1949), ni su significación para la historia de las ideas en general de América Latina, pero remito a Ardao (1978).

la relación que mantiene el positivismo de Comte con su circunstancia histórico-social, y la que mantiene el positivismo mexicano con la suya (cfr. Zea: 1943, pp. 39-43). La propuesta de Zea es que el positivismo de Comte expresa y justifica a la burguesía europea, en tanto que el positivismo mexicano expresa y justifica a la burguesía mexicana, pero precisando que una burguesía y otra eran muy diferentes entre sí. En el caso de la europea, Zea se refiere a una burguesía industrial, capitalista, mientras que, en el caso de la mexicana, se trata de un conjunto de latifundistas y funcionarios, los cuales, lejos de competir con la burguesía extranjera, se limitaban a beneficiarse marginalmente de las concesiones que el gobierno hacía a la burguesía europea y estadounidense.⁷

De acuerdo con la interpretación histórica de Zea (cfr. *ibid.* pp. 37-51), en ambos casos el positivismo constituye una reacción al pensamiento ilustrado. En Francia, la Ilustración, después de influir en el movimiento revolucionario de 1789 por medio del cual la burguesía llega al poder, alimenta también con sus ideas a otros grupos sociales que rivalizan con la burguesía y que abrigan la pretensión de arrebatarle a ésta el poder, de manera que, para contrarrestar el pensamiento y la acción transformadores de esos otros grupos, la burguesía sustituye el pensamiento ilustrado por el positivismo de Comte, el cual se orienta al ideal del orden antes que al de la libertad. Similarmente, en México, las ideas de los ilustrados (y, en general, las ideas filosóficas europeas y estadounidenses), después de inspirar la Guerra de Independencia y la Reforma liberal, y luego de contribuir con ello a desplazar del poder al Imperio español y a grupos de interés como el clero y la milicia, al llegar los liberales al poder, son consideradas por éstos como responsables del estado de anarquía prevaleciente, debido a que, a juicio de esos mismos liberales, tales ideas fomentan el abuso de la libertad, y son sustituidas por el positivismo, viendo en esta filosofía —al igual que lo vieron en Francia— un deseable espíritu de orden.⁸

En esta interpretación histórica que Zea efectúa en *El positivismo en México*, podemos identificar los tres sentidos de la ideología diferenciados arriba. En el primer sentido, el estudio histórico de Zea, al igual que las ideas que él estudia (principalmente el pensamiento ilustrado y el positivismo), son ideologías¹, en tanto están vinculados a una circunstancia socio-histórica concreta y en tanto enmarcados dentro de una concepción de la vida y unos presupuestos ontológicos, epistemológicos y valorativos. En el segundo sentido, sólo el positivismo, como un conjunto de ideas conservadoras, merece el nombre de ideología², mientras que el pensamiento ilustrado, como un conjunto de ideas revolucionarias, ha de ser entendido, en contraste, como utopía. En el tercer sentido, tanto el positivismo como el pensamiento ilustrado son ideologías³, pues uno y otro, al expresar intereses contrapuestos, descuidan u ocultan elementos o aspectos de la realidad.

Además, en la misma explicación histórica de *El positivismo en México* pueden distinguirse las cuatro *Características de la sociología del conocimiento*, presentes en la forma en que este filósofo realiza su historia de las ideas: Zea busca la relación del pensamiento ilustrado y del positivismo con grupos sociales concretos (*vínculo ideas-circunstancias*); en su trabajo como historiador de las ideas, no asume el relativismo epistemológico radical, es decir, nunca plantea la imposibilidad del conocer en general y, especialmente, del científico (*búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada*); ejerce su labor intelectual con la mira puesta en una mayor objetividad y en una verdad más aproximada a la realidad histórico-social de las ideas que estudia (*visión superadora*); y, al construir su visión, establece los aspectos o los elementos de la realidad que el pensamiento ilustrado o el positivismo descuidan u ocultan, y, con ello, fija sus limitaciones (*valoración de las ideas estudiadas*).

⁷ Para entender mejor el propósito de Zea en *El positivismo en México*, hay que tomar en cuenta que este filósofo se propone determinar, no la originalidad del positivismo mexicano, sino el sentido y la relevancia de la adopción del positivismo en las concretas circunstancias históricas de México. Muestra de ello es que Zea utiliza una hermenéutica orientada a mostrar la significación cultural de textos a veces intelectualmente "poco densos", como ha observado Palti (2003).

⁸ Para W. Raat (1970, pp. 184-185; 1975, pp. 31-67), Zea sobreestima la importancia del positivismo en la historia de México. Sin embargo, esta observación, aun si fuera correcta, no afectaría el aporte central de Zea, que consiste en mostrar y analizar la dimensión ideológica de esa corriente filosófica en una determinada época de la historia de México.

Resultados del análisis y las contextualizaciones

El *primer resultado* consiste en que, en el *Pasaje clave*, y en general en el libro al que pertenece, las cuatro características de la sociología del conocimiento de Mannheim están presentes, como parte de la forma en la que Zea concibe su propia labor intelectual y, específicamente, su trabajo de historia de las ideas. El estudio que Zea hace del fenómeno ideológico está penetrado por el espíritu de verdad y objetividad que ya encontramos en Mannheim.

Como *segundo resultado*, en el *Pasaje clave*, y también en dicho libro, son reconocibles los tres sentidos del término “ideología” y sus variantes, los cuales servirán de base para los análisis del apartado siguiente.

Con estos resultados, se nos ha hecho manifiesto todo el contenido relevante del *Pasaje clave*, tanto en lo que respecta a su relación con el libro *Ideología y utopía*, de Mannheim, como en lo que toca a su lugar en el libro de Zea del que fue extraído, *El positivismo en México*.

Remarco que, en este apartado, no me he propuesto valorar el método de Mannheim, sus aportaciones conceptuales o el trabajo de historia de las ideas de Zea, sino sólo establecer la relación básica del filósofo mexicano con este sociólogo, y, con ello, preparar elementos que resultan indispensables para los análisis subsiguientes.

2. LA DIALÉCTICA DE LA UTOPIA

En esta sección, primeramente, analizaré una reseña que Zea hace de Mannheim, para mostrar que en el cierre de la misma el término “utopía” tiene un sentido exclusivo del filósofo mexicano y diferente del elaborado por Mannheim. En un momento posterior, aclarando ese otro sentido de la utopía, desenvolveré el esquema interpretativo (la dialéctica de la utopía) que, como planteo, está implícito en la reseña y, en general, en la *Primera época* de Zea.

La reseña de Zea sobre Mannheim

La necesidad de referirme aquí a la reseña, publicada en 1954 (casi treinta años después del libro reseñado), radica en que, de acuerdo con mi interpretación, en ella Zea desarrolla implícitamente una nueva forma de entender la utopía, es decir, una forma distinta a la de Mannheim.⁹ Enfatizo que mi propósito es, no determinar si el filósofo mexicano lee fielmente al sociólogo alemán, sino hacer visible un determinado contenido implícito de la reseña.

Comienza Zea la reseña observando que el propósito principal de Mannheim en *Ideología y utopía* consiste en establecer un conocimiento científico del fenómeno político; un conocimiento cuya teoría debe cambiar constantemente junto con su objeto de estudio, puesto que esa teoría siempre está ligada a los intereses particulares de determinados grupos sociales concretos, en el sentido de que sirve para justificar esos intereses, como ocurre, por ejemplo, con cualquier filosofía de la historia. En este marco, el filósofo mexicano explica los dos sentidos de ideología utilizados por Mannheim, y, junto con ellos, la oposición entre la ideología₂ y la utopía, así como los tipos de mentalidad utópica. A partir de aquí Zea remarca que la utopía, debido a su espíritu de transformación, es el motor de la historia, y, que, por tanto, la actitud escéptica y relativista que trae consigo el historicismo, al arrojar dudas sobre la validez general de cualquier utopía (es

⁹ El hecho de analizar un texto relativamente secundario, una reseña, para hacer visible un determinado sentido de la utopía, se explica por el orden de mi argumentación, pero no significa que la utopía ocupe un lugar secundario en la obra de Zea. El espíritu utópico de este filósofo —espíritu que en el presente artículo me propongo esclarecer acudiendo directamente a los textos de Zea—, es plenamente reconocido por los estudiosos de su obra. Como muestra, menciono tres ejemplos: H. Davis (cfr. 1972, p. 52 y ss.; c1979, pp. 19-20) señala que en dichos trabajos el estudio de las ideas revolucionarias predomina sobre el de las ideas tradicionalistas y conservadoras; C. H. Hale (1970, pp. 288-289) observa que Zea, en sus trabajos de historia de las ideas, habla como un “liberal mexicano”, es decir, como un progresista, en sentido ético-político; y Mora (2018) enfatiza que la concepción que Zea se forma de Latinoamérica es resultado, no sólo de su análisis del pasado, sino de una utopía referente al futuro de la región.

decir, al hacer consciente el hecho de que la utopía expresa y justifica los intereses de grupos sociales concretos), amenaza con paralizar la historia, en tanto que desalienta la acción transformadora.

Hasta este punto de la reseña, Zea se limita —en general— a transmitir las ideas de Mannheim, aunque, por supuesto, filtradas por su personal interpretación. Pero lo que importa poner de relieve es el cierre la reseña, sus últimos párrafos. Pues este filósofo da fin a su texto observando, ahora con sus propias ideas y no las de Mannheim, que ya el solo planteamiento del problema del relativismo historicista y la utopía manifiesta que estamos inconformes con la situación actual, y que, por consiguiente, necesitamos una nueva utopía que nos impulse a transformar tal situación; así, escribe: “*Lo que hace falta en nuestros días es una utopía que haga claros, que eleve a conceptos, los deseos, los anhelos, las aspiraciones del hombre actual*” (Zea: 1954, p. 91; cursivas mías).

Como vemos, en esta reseña Zea resalta la primera característica de la sociología del conocimiento: el *vínculo ideas-circunstancias*. Pero lo destacable es que, en el cierre de la misma, este filósofo introduce un nuevo sentido para el término “utopía”, pues, ahí, el término no tiene la connotación epistemológicamente negativa que le asigna Mannheim, a saber, la de descuido u ocultamiento de la realidad. La connotación del término “utopía”, en cambio, es epistemológicamente positiva, si consideramos que Zea está expresando la necesidad de una nueva utopía, y si tomamos en cuenta que, como apunté en la sección anterior, este filósofo entiende su propia labor intelectual en conformidad con las otras características del método de Mannheim: la *búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada*, la construcción de una *visión superadora* y la *valoración de las ideas estudiadas*.

La reseña, pues, contiene implícitamente un nuevo sentido para entender la utopía. En seguida precisaré ese sentido.

Un nuevo sentido para la utopía

Al definir Zea en su reseña cómo entiende Mannheim la ideología² y la utopía, explica que entre una y otra existe una relación dialéctica:

[*Pasaje de la dialéctica ideología-utopía*]

Mannheim concibe la historia como un movimiento dialéctico en el cual pugnan los intereses de diversos grupos sociales expresados en los términos de ideología y utopía. La historia se presenta como la lucha entre grupos que tienen el predominio social, y grupos que aspiran a obtenerlo. A una ideología se enfrenta una utopía y la síntesis de éste [orden social] encuéntrase en un nuevo orden social, pero este nuevo orden social se transforma a su vez en Ideología, en cuanto sus formas dejan de ser adaptables a nuevas situaciones históricas, de aquí que surja una nueva utopía tratando de cambiar dicho orden, luego una nueva síntesis, y la continuación de este movimiento dialéctico (Zea: 1954, p. 84).

Este pasaje tiene dos posibles interpretaciones. La primera forma es la que hacemos *espontáneamente* en una primera lectura, antes de conocer el cierre de la reseña. En esta primera interpretación, la utopía tiene el sentido epistemológicamente negativo de Mannheim: descuido u ocultamiento de la realidad. En cambio, habiendo leído el cierre de la reseña, y volviendo a leer dicho pasaje, podemos interpretarlo *reflexivamente* de una segunda forma. En esta segunda interpretación, el sentido de la utopía es el epistemológicamente positivo de Zea: acorde con un espíritu de objetividad y verdad. A la primera llamémosla “interpretación espontánea”; y a la segunda, “interpretación reflexiva”.

Comencemos con la interpretación espontánea.

En este pasaje, los opuestos que constituyen la dialéctica son la ideología² y la utopía, entendidos al modo de Mannheim. Ambos, por tanto, tienen el sentido de formas de pensamiento que se caracterizan por el descuido o el ocultamiento de aspectos o elementos de la realidad. La diferencia es que la ideología²

responde al interés de un grupo social concreto de conservar el orden social existente, y la utopía al de transformar ese orden. El punto clave del movimiento dialéctico se produce cuando la utopía se impone a la ideología así entendida, y ella misma, la utopía, deviene una nueva ideología₂, que, a su vez, ha de enfrentar a una nueva utopía. Remarco: a lo largo de este proceso dialéctico, tanto la ideología como la utopía consisten en un descuido u ocultamiento de la realidad.

Pasemos ahora a la interpretación reflexiva.

En el *Pasaje de la dialéctica ideología-utopía*, el opuesto de la ideología₂ es la utopía entendida a la manera de Mannheim, y tanto la ideología₂ como la utopía así entendida son formas de la ideología₃. En cambio, esta última, la ideología₃, tiene su propio opuesto, que es la utopía entendida a la manera de Zea. En ese otro sentido, en el sentido del filósofo mexicano, la utopía no consiste en un descuido u ocultamiento de la realidad, sino que constituye *un conjunto de ideas que justifica los intereses de un grupo social concreto, pero en tanto esos intereses exigen, no sólo que la realidad no sea descuidada ni ocultada, sino, inclusive, desenmascarar todo descuido y ocultamiento*. Sólo en este sentido epistemológicamente positivo adquiere sentido la exigencia de Zea de una nueva utopía.¹⁰

Así pues, de acuerdo con la interpretación reflexiva, entre la ideología₃ y la utopía en sentido de Zea existe oposición, de la misma manera que la hay entre la ideología₂ y la utopía en el sentido de Mannheim; pero una oposición que significa algo totalmente distinto. *A esa otra dialéctica, la de Zea, que refleja el Pasaje de la dialéctica ideología-utopía y a la vez trasfigura su significado, es a la que me refiero con el nombre de dialéctica de la utopía*.

Pero antes de formular y analizar esa otra dialéctica, conviene hacer un repaso de los sentidos en los que estoy utilizando los términos “ideología” y “utopía”:

La ideología, como vimos en la sección anterior, tiene tres sentidos, dos propios de Mannheim, uno exclusivo de Zea. En su primer sentido (ideología₁), incluye cualquier conjunto de ideas, siempre y cuando se tome en cuenta la concepción de la vida y los presupuestos que le dan marco. En su segundo sentido (ideología₂), se opone a la utopía en su sentido original, el del sociólogo alemán. El tercer sentido (ideología₃), es el del filósofo mexicano, y en él quedan incluidas la ideología₂ y la utopía en su sentido original.

En cuanto a la utopía, su sentido original es el que le atribuye Mannheim, y así entendida se opone a la ideología₂. El otro sentido de utopía, el nuevo, es el que le confiere Zea, y en este otro sentido la utopía se opone, no a la ideología₂, sino a la ideología₃.

En consecuencia, a partir de este punto, utilizaré la siguiente nomenclatura:

[Sentidos del término “utopía”]

- **Sentido original: Utopía₁**. (i) Conjunto de ideas (ii) vinculado a un grupo social concreto y que (iii) expresa y justifica el interés de transformación de ese grupo e (iv) *implica un descuido u ocultamiento de aspectos y elementos de la realidad*. Es el sentido de Mannheim.
- **Nuevo sentido: Utopía₂**. (i) Conjunto de ideas (ii) vinculado a un grupo social concreto y que (iii) expresa y justifica el interés de transformación de ese grupo, pero que, debido a ese mismo interés, (iv) *no sólo no trae consigo un descuido u ocultamiento de la realidad, sino que, inclusive, combate ese descuido y ocultamiento*. Es el sentido de Zea.

Notemos que la utopía entendida al modo de Zea, es decir, como utopía₂, no se opone a la *búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada*, a la construcción de una *visión superadora* y la *valoración de las ideas*, sino que, contraria a la utopía en el sentido de Mannheim, las supone, las exige. El espíritu de objetividad y verdad que Zea comparte con el sociólogo alemán está profundamente implicado en el nuevo sentido de la utopía, en la utopía₂.

¹⁰ En este sentido, la utopía no hace referencia sólo a un futuro imaginario, sino también a la realidad pasada y presente. Esta dualidad es resaltada por López Díaz (cfr. 1989, pp. 290-291).

Ahora ya contamos con todos los elementos necesarios para proceder al análisis de la dialéctica de la utopía.

Planteamiento y desarrollo de la dialéctica de la utopía

Debo insistir en el hecho de que el esquema que llamo “dialéctica de la utopía” no aparece explícitamente ni en la obra de Zea ni en la bibliografía secundaria sobre la misma. Se trata de un constructo conceptual que el autor del presente artículo elabora para poner de manifiesto un contenido implícito de los textos del filósofo mexicano en su *Primera época*.

Ya señalé en la Introducción que la dialéctica de la utopía se nos presenta como un esquema interpretativo, en tres sentidos. Es una *estructura implicada en la obra de Zea*, en el sentido de que podemos reconocerla en los análisis que este filósofo realiza de la realidad histórica, sin que él mencione el término o desarrolle directa o indirectamente el concepto. Una vez que hemos tomado conciencia de ella en su primer sentido, podemos utilizarla deliberadamente para hacer una interpretación sistemática de la obra del filósofo mexicano, y entonces se convierte en una *forma de interpretar* esa obra. Y, por último, al separarla del trabajo de Zea y aplicarla en la organización de un determinado conjunto de datos históricos, la estaremos considerando como un *método histórico* independiente. En el primer caso, tiene pretensión de reflejar un contenido objetivo de los textos del filósofo mexicano. En el segundo caso, funciona como un esquema que permite organizar la información que encontramos en esos textos, incluso cuando, a pesar de no rechazar el esquema, tampoco lo exigen necesariamente. En el tercer caso, constituye una herramienta conceptual para dar forma a los datos históricos en cualquier contexto.

En seguida describiré analíticamente la dialéctica de la utopía, y en un momento posterior haré las precisiones indispensables.

[Dialéctica de la utopía]

- 1) **Predominio de la ideología₃**. El *primer momento* de la dialéctica de la utopía consiste en una afirmación de la ideología₃ y una simultánea negación de la utopía₂. Un determinado grupo social concreto está en el poder, y utiliza ese poder para imponer el descuido o el ocultamiento de aspectos o elementos de la realidad que sustentan la posibilidad de un cambio en el orden social existente, y, en especial, la posibilidad de un cambio favorable al grupo que está fuera del poder. Para este grupo fuera del poder el orden social existente es adverso, pero, por otra parte, un cambio en ese orden no aparece como posible, precisamente debido a aquel descuido u ocultamiento promovido desde el poder.¹¹
- 2) **Toma de conciencia**. El *segundo momento* es el de la oposición de la ideología₃ y la utopía₂ en la conciencia, es decir, en la captación de la realidad. Ocurre cuando el grupo fuera del poder gana su independencia intelectual y, gracias a esa independencia, toma conciencia de los elementos y aspectos de la realidad que apuntan a un cambio posible hacia un orden social más favorable. En este momento se enfrentan, en el ámbito de la conciencia, dos afirmaciones opuestas: la ideología₃ afirma un conjunto de ideas que descuida u oculta la realidad, y la utopía₂ afirma un conjunto de ideas que se esmera en abrirse a la realidad y combate todas las formas de descuidarla u ocultarla.¹²
- 3) **Triunfo de la utopía₂**. El *tercer momento* es el de la afirmación de la utopía₂ y la negación de la ideología₃. Consiste en el triunfo de la utopía₂; un triunfo doble: por una parte, en la conciencia,

¹¹ Es el discurso del dominador, interiorizado por el dominado, del que habla A. Roig (cfr. 1981, p. 268-269). Nótese que el sujeto de la dialéctica de la utopía es el grupo social concreto, cohesionado por unos determinados intereses.

¹² En el análisis del mismo Roig (cfr. *id.*), la toma de conciencia corresponde al discurso del dominado que se basa en su concreta experiencia de dominación. No perdamos de vista que, en el pensamiento de Zea, la toma de conciencia, en tanto comprensión histórica, ha de entenderse en el sentido de una asimilación dialéctica; *vid.* Lizcano: 2002, pp. 65-81.

pero, por otra parte, también en la realidad social, por medio de una lucha que no se limita a la conciencia. En la conciencia, la atención a la realidad prevalece sobre las formas de descuidar u ocultar la realidad. Y en la realidad social, se impone un orden social más favorable al grupo que antes estaba fuera del poder.¹³

- 4) **Autonegación de la utopía₂**. El *cuarto momento*, que cierra el anterior ciclo dialéctico y abre un nuevo ciclo, es el de la afirmación de una nueva ideología₃ y el de la autonegación de la utopía₂. Se trata de una vuelta, en otro nivel, al primer momento, en el que la utopía₂ deviene ideología₃ debido a que el grupo antes excluido del poder ahora lo detenta, y, en concordancia con su interés de conservación del nuevo orden social, así como establece un nuevo orden legal e institucional, también promueve un nuevo descuido u ocultamiento de los aspectos o elementos de la realidad que apuntan a un cambio favorable para el nuevo grupo fuera del poder. Para este grupo fuera del poder, en consecuencia, el cambio hacia un orden social más favorable vuelve a aparecer como imposible.

Hasta aquí la dialéctica de la utopía, descrita en sus estructuras y procesos mínimos.

Para comprender suficientemente el sentido de esta dialéctica, es menester hacer las siguientes precisiones.

La dialéctica de la utopía no posee necesidad externa. No consiste en la descripción necesaria de un determinado proceso real e histórico, sino que se trata de un esquema conceptual que puede reflejar o no reflejar los procesos reales e históricos en general.¹⁴

Tampoco posee necesidad interna. Cada uno de sus momentos no tiene por qué dar lugar de manera necesaria al momento siguiente. Por ejemplo, el cuarto momento puede no transitar al quinto momento, y, por tanto, la triunfante utopía₂ puede no convertirse en una nueva ideología₃.

Se refiere a la ideología₃, no a la ideología₂. Recordemos que la ideología₂ es un concepto de Mannheim que se refiere a un conjunto de ideas conservadoras. En cambio, la ideología₃ es un concepto de Zea que abarca tanto ideas conservadoras como revolucionarias. La necesidad de referirnos al concepto de ideología₃, y no al otro, radica en que, en el cuarto momento de la dialéctica que nos ocupa, el conjunto de ideas que expresa y justifica al grupo que ha llegado al poder puede seguir presentándose a sí mismo *en el discurso* como utopía₂, cuando *en los hechos* se ha convertido ya en una ideología₂. Un mismo conjunto de ideas se dice utópico₂, pero se *comporta* como ideológico₂. El concepto de ideología₃ permite aprehender adecuadamente tal ambigüedad.

En los primeros tres momentos de la dialéctica de la utopía, la utopía₂ no tiene un signo negativo, como en Mannheim. No trae consigo un descuido u ocultamiento de la realidad. Por el contrario, la utopía₂ lucha contra el descuido y ocultamiento, debido al compromiso de esa utopía₂ con *la búsqueda de una mayor objetividad y una verdad aproximada, con una visión superadora, y con una valoración de las ideas*; es decir, con el espíritu que Zea retoma de Mannheim.

Ahora bien, a partir de la dialéctica de la utopía, cabe desarrollar un nuevo concepto: el de la **universalización de la utopía**. Concepto que, como la dialéctica de la que se deriva, está ya en ciernes en los análisis del filósofo mexicano, pero no llega a ser explicitado y desarrollado por el mismo.

¹³ Por tanto, la dialéctica de la utopía no se desarrolla exclusivamente "dentro de la esfera del autodesarrollo de las ideas", como plantea Shulgovsky (1979, p. 28) sobre la historia de las ideas de Zea en general. Como bien observa Guadarrama (2013, pp. 36-39), en la obra de Zea hay un desplazamiento entre la inicial preeminencia de los factores culturales en el devenir histórico, hasta el pleno reconocimiento del peso de los factores materiales en ese mismo devenir, pero siempre evitando por igual el extremo del ideologismo y el del economicismo. Esta característica (el incluir una dimensión que trasciende a la conciencia) constituye una diferencia crucial entre la dialéctica de la utopía aquí analizada y la dialéctica del reconocimiento que Beltrán (2017) desarrolla a partir de los trabajos de Zea.

¹⁴ En este sentido, la dialéctica de la utopía no fuerza los datos históricos al organizarlos, como plantea Kourim (1992, pp. 122-124) a propósito del trabajo de interpretación histórico-dialéctico de Zea en general. No olvidemos la respuesta de Zea a la observación de Kourim: "La realidad que pretendo comprender, racionalizar, es extraordinariamente compleja como para que se deje apresarse con un método supuestamente universal, lo cual sólo se alcanza al anular la misma realidad" (Zea: 1993, p. 89).

Si bien en el cuarto momento de esta dialéctica toda utopía₂ corre el riesgo de convertirse en una nueva ideología₂ (es decir, en un conjunto de ideas que descuida u oculta la realidad), esta degradación no es inevitable. Para ello, la utopía₂ debe ser fiel a su espíritu de objetividad y verdad, es decir, debe continuar rechazando todo descuido u ocultamiento de la realidad. Por tanto, ha de reconocer la posibilidad de un orden social mejor que el establecido por la misma utopía₂ y su grupo social. Es decir: al llegar al poder en el cuarto momento de su dialéctica, la utopía₂ sigue expresando y justificando los intereses de un determinado grupo social y no los intereses de otros grupos sociales, de manera que la exclusión del poder sigue siendo una realidad, aunque ha cambiado el grupo social que lo detenta; pues bien, en ese mismo cuarto momento, la utopía₂ será fiel a su carácter utópico si y sólo si reconoce que la realidad que ha creado no es la única ni la mejor realidad posible. Pero reconocerlo no basta. *El grupo social que ha llegado al poder debe enriquecer sus propios intereses con los intereses de los otros grupos sociales, y ha de ampliar su visión de la realidad con los puntos de vista de esos otros grupos.* A este proceso lo designo como **“universalización de la utopía”**. La utopía se universaliza en la medida que, a los intereses y a los puntos de vista de su grupo social, incorpora los intereses y los puntos de vista de los otros grupos sociales.¹⁵

Así planteada a la dialéctica de la utopía, consideremos de nuevo la exigencia de utopía expresada por el filósofo mexicano: *“Lo que hace falta en nuestros días es una utopía que haga claros, que eleve a conceptos, los deseos, los anhelos, las aspiraciones del hombre actual”* (Zea: 1954, p. 91; cursivas mías). Tal afirmación sólo pudo haber sido hecha por quien se sabe en una circunstancia análoga a la descrita en el primer momento de la dialéctica de la utopía: la del **Predominio de la ideología₃**, es decir, la de la utopía₂ negada, cuando las posibilidades de cambio parecen inexistentes y la realidad se pierde en el descuido o en el ocultamiento; pero una circunstancia tal que trae consigo la naciente **Toma de conciencia** de que es posible el **Triunfo de la utopía**. Y, dado que para Zea la utopía excluye y combate todo descuido u ocultamiento de la realidad, esa conciencia no se nos presenta como conciliable con la **Autonegación de esta utopía₂**, es decir, implica un anhelo de **universalización de la utopía₂**.

*La utopía que Zea exige no es la que descuida u oculta la realidad, ni la que hace prevalecer los intereses de un grupo social sobre los de otros, sino una utopía₂ radicalmente orientada al proceso de universalización, esto es, una utopía₂ con espíritu de objetividad y verdad y enriquecida con los intereses y los puntos de vista de todos los grupos sociales.*¹⁶

En este punto es oportuno destacar dos supuestos de la misma dialéctica, uno valorativo y otro epistemológico. Desde un punto de vista ético-político, la dialéctica de la utopía permite organizar los datos históricos poniendo de relieve los procesos orientados a la transformación del orden social y las estructuras que se oponen y resisten a esos procesos. Por otra parte, desde una perspectiva epistemológica, dicha

¹⁵ Para mostrar la fecundidad del concepto de **universalización de la utopía**, que es central en el marco de la dialéctica de la utopía, considero conveniente introducir una nota larga indicando de qué manera ese concepto propicia el diálogo con los estudiosos de la obra de Zea. En primer lugar, y contrariamente al planteamiento de Z. Kourím (cf. 1974, pp. 98-99) respecto a que en la obra de Zea el concepto de “conciencia” carece de “dynamismo interior”, el concepto de **universalización de la utopía** consiste en un movimiento interno de la conciencia, pero un movimiento que se orienta a trascender la conciencia incluyendo efectivamente —y no sólo en el plano de las ideas— a todos los grupos sociales en el ejercicio del poder. En segundo lugar, si bien para Real de Azúa (1976, p. 204-206) en el pensamiento de Zea existe la idea de que “los valores humanos pasan de una civilización a otra” (*ibid.* p. 205), el concepto de **universalización de la utopía** implica que la utopía no se apoya en valores “eternos” o “tranhistóricos”, sino que, al llegar al poder, tiene que construir sus valores integrando los intereses y puntos de vista del conjunto de los grupos sociales. En tercer lugar, la **universalización de la utopía** constituye una forma alternativa de describir la comunidad universal en que, según M. A. Weinstein (1983, pp. 152-153), consiste la utopía antiimperialista de Zea. En cuarto lugar, la afirmación de Guerra (2018, p. 22) de que para Zea la filosofía “implica una actividad de diálogo y concertación”, puede entenderse en el sentido de que Zea ve a la filosofía como uno de los cauces de la **universalización de la utopía**, y, por tanto, como una labor de integración de intereses y puntos de vista. Y, por último, aunque autores como Aricó y Real de Arzúa (según Espeche, 2017), entre otros, tuvieran razón al cuestionar directa o indirectamente a Zea por sustancializar o simplificar ideas como la de “Occidente”, “Latinoamérica” o “Modernidad”, el concepto de **universalización de la utopía** permite desustancializar o dar complejidad a tales ideas, pues exige su enriquecimiento mediante la concreta historicidad de los diversos intereses y puntos de vista.

¹⁶ La dialéctica de la utopía conlleva, sin duda, una forma de entender y valorar a dos grupos sociales que han sido considerados por Zea como palancas del cambio en el orden social: la burguesía nacional y la clase media mexicana, latinoamericana y tercermundista (*vid.* López Portillo: 1992, y Cerutti: 1986, pp. 52-54). Pero este aspecto del tema deberá ser desarrollado en otro lugar.

dialéctica hace posible relacionar esos procesos transformadores y esas estructuras conservadoras con el descuido y ocultamiento de la realidad, o con el rechazo de —y la lucha contra— tal descuido y ocultamiento. La dialéctica de la utopía, así, es importante por su sentido progresista y por su compromiso con la verdad y la objetividad. En este sentido, esta dialéctica hace suyo el espíritu de la sociología de Mannheim y del pensamiento filosófico de Zea.

Pasemos, pues, a dar sustento documental a los análisis efectuados en las dos primeras secciones del presente artículo.

3. DOCUMENTACIÓN DE LA DIALÉCTICA DE LA UTOPIA

El objetivo de esta última sección consiste en documentar la presencia de la dialéctica de la utopía en un trabajo específico de Zea en su *Primera época*.

El trabajo que analizaré e interpretaré es el que lleva por título “Esquema para una historia del pensamiento en México”, de 1946, incorporado por Zea en 1948 a *Ensayos sobre Filosofía de la Historia*, y, en 1955, al primer tomo de *La filosofía en México*. En tal trabajo este filósofo traza el marco hermenéutico de dos de sus principales obras de historia de las ideas de esta época (*El positivismo en México*, de 1943, y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, de 1944).

En el “Esquema...”, Zea interpreta de la siguiente forma la historia de su país. Durante la Época Colonial, el Imperio español impone un orden político, mental y social, y la historia de México en el siglo XIX y la primera parte del XX consiste en la progresiva transformación de ese orden. La Guerra de Independencia, al triunfar, rompe con el orden político colonial; la Guerra de Reforma, al afirmar sobre la herencia cultural española una nueva mentalidad, una mentalidad liberal, supera el orden mental colonial; y la Revolución Mexicana, a través de sus cambios sociales, consume esta serie de transformaciones subvirtiendo el orden social colonial. El orden colonial, por tanto, no termina con la independencia política de México, sino que debe ser demolido posteriormente en sus aspectos mental y social.

En seguida descompongo en ciclos y momentos, *conforme a la dialéctica de la utopía*, el relato que este filósofo expone acerca del desarrollo de las ideas en la historia de México así interpretada. Por restricción de espacio, no cuestiono ni evalúo tal relato, sólo resalto la presencia de la dialéctica de la utopía en él.

Primer ciclo: Guerra de Independencia (*cf.* Zea: 1948, pp. 204-208). *Primer momento*: el Imperio Español impone un orden político, mental y social, y lo mantiene, entre otros medios, a través de una determinada ideología: la filosofía escolástica. *Segundo momento*: la ciencia y la filosofía modernas permiten la asimilación de las ideas de la Revolución Francesa y la germinación de una conciencia nacional. *Tercer momento*: la lucha y la victoria de los independentistas. *Cuarto momento*: la división de los independentistas en conservadores y liberales.

Segundo ciclo: Guerra de Reforma (*cf. ibid.* pp. 208-211). *Primer momento*: Se trata del mismo cuarto momento del ciclo anterior, pero considerado como comienzo de un nuevo ciclo. Se refiere a la lucha de los conservadores (el clero y los militares) por mantener el orden mental y social establecido por España, pero sin España. *Segundo momento*: simultáneo del anterior, corresponde a la lucha de la burguesía mexicana por transformar el orden mental. En este grupo destaca José María Luis Mora, influenciado por Bentham, Benjamín Constant, Destutt de Tracy y Cabanis. *Tercer momento*: la victoria de los liberales en 1867, después de vencer a los conservadores y de superar una invasión francesa. *Cuarto momento*: Ya en el poder (a partir del mismo 1867, en que Gabino Barreda pronuncia su *Oración Cívica*, pero sobre todo con Porfirio Díaz) los liberales sustituyen el liberalismo por el positivismo, con el doble fin de llevar adelante la transformación del orden mental y religioso heredado por España, y de imponer un orden contrarrestando la anarquía de los liberales radicales.

Tercer ciclo: Revolución Mexicana (*cf. ibid.* pp. 211-217). *Primer momento*: De nuevo, se trata del mismo cuarto momento de la etapa anterior, pero considerado como comienzo de un nuevo ciclo. La oligarquía

porfirista impone su orden sirviéndose para ello, entre otros medios, del positivismo; inicialmente el positivismo comtiano, y, en un momento posterior, el positivismo de Mill y de Spencer. *Segundo momento*: La Revolución Mexicana, la cual, con sus reivindicaciones políticas (el “Sufragio efectivo, no reelección”, de Madero) y sociales (el “Tierra y Libertad”, de Zapata), se orienta a destruir el último vestigio colonial: el orden social implantado por España. Un grupo de intelectuales (Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, entre otros), reunidos inicialmente en el Ateneo de la Juventud e influidos por filósofos europeos como Bergson y Boutroux, efectúan la crítica al positivismo. *Tercer momento*: No es explícito en el “Esquema...”, pero se sobreentiende que corresponde a la terminación de la Revolución Mexicana y a la realización de sus ideales a través de los gobiernos emanados de ese movimiento armado. *Cuarto momento*: conforme a la dialéctica de la utopía, Zea debería considerar la posibilidad de que la utopía₂ revolucionaria se convierta en una nueva ideología₂, pero no lo hace.¹⁷

Hasta aquí el relato del “Esquema”, organizado *de acuerdo con la dialéctica de la utopía*.

Notemos que, en dicho relato e interpretación, por un parte, hay tres ciclos, y que en cada uno de ellos se cumplen los cuatro momentos de la “ideología de la utopía”; y, por otra parte, que el cuarto momento de cada ciclo constituye, a la vez, el primero del ciclo siguiente. Conforme a esto, el primer momento de cada ciclo corresponde, en la dialéctica de la utopía, al **Predominio de la ideología₃**; el segundo, a la **Toma de conciencia**; el tercero, al **Triunfo de la utopía₂**; el cuarto, a la **Autonegación de la utopía₂**.

En el relato de Zea hay aspectos que no corresponden exactamente a la dialéctica de la utopía. En el primer ciclo, no es la utopía₂ independentista en bloque la que se convierte en ideología₃, sino que la utopía₂ se escinde, de manera que sólo una de las partes escindidas (el movimiento conservador) opera esa conversión. Por consiguiente, en la segunda etapa no se cumple el predominio total de una ideología₃ en el primer momento, y, en cambio, ese primer momento es simultáneo al segundo momento, puesto que de principio a fin se desarrolla una lucha entre la ideología₃ conservadora y la utopía₂ liberal. En la tercera etapa, Zea no se refiere explícitamente al triunfo de la utopía₂ revolucionaria ni considera la posible conversión de esa utopía₂ en una ideología₃.

Pero estas variantes no impiden que, en lo fundamental, constatemos la presencia de la dialéctica de la utopía en el “Esquema...”, y, por tanto, en obras de Zea de 1943 y 1944 que ya señalé y a las cuales el “Esquema...” da marco hermenéutico.

Adicionalmente, en ese texto podemos observar la presencia de las *Características de la sociología del conocimiento* y de los diferentes sentidos de la ideología y de la utopía, de la siguiente forma. Por una parte, este filósofo efectúa un estudio que, tomando como base el *vínculo ideas-circunstancias*, se propone la *búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada, a través de una visión superadora*, y tiene como resultado la *valoración de las ideas estudiadas*.

Por otra parte, el relato de Zea trata a las corrientes de pensamiento ubicadas en cada etapa como ideología₂ o como utopías₂. (Nótese que en el “Esquema...”, al igual que en la antes analizada reseña sobre Mannheim, también está presente implícitamente un nuevo sentido, un sentido positivo, de la utopía.) Zea considera que la filosofía escolástica constituye la ideología₂ de la Época Colonial, y el positivismo la del Porfiriato, mientras que la filosofía de la Ilustración representa la utopía₂ de la Guerra de Independencia; el liberalismo, la de la Guerra de Reforma; y la “búsqueda de la mexicanidad”, la de la Revolución Mexicana.

Con lo anterior, he documentado la presencia de la dialéctica de la utopía, de las *Características de la sociología del conocimiento* y de los diferentes sentidos de la ideología y de la utopía, en un trabajo específico de historia de las ideas de Zea. En seguida aportaré algunas indicaciones adicionales, referentes a otras obras de Zea en su *Primera época*.

¹⁷ En el último ciclo de su relato, Zea se sitúa a sí mismo como parte de la utopía₂ revolucionaria, pues el grupo filosófico Hiperión, que él encabeza, ejemplifica la cultura nacionalista de la Revolución Mexicana. El filósofo mexicano aún guardaba confianza respecto a la eventual universalización de esa utopía. De ahí que Hurtado (2006) vea en la actividad intelectual de Zea un caso de ideología₃. A mi juicio, y con base en lo explicado hasta aquí, lo que caracteriza el filosofar de Zea no es la ideología₃ sino la utopía₂, es decir, una actitud progresista enlazada a un espíritu de objetividad y verdad.

Un texto que puede ser analizado e interpretado en términos de la dialéctica de la utopía es *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, de 1949, en el que este filósofo extiende a Hispanoamérica las líneas generales de su “Esquema...”, al menos en lo que toca a la emancipación mental en su etapa romántica y en su etapa positivista.

En *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, el filósofo mexicano plantea la distinción entre una lucha vertical, que se da al interior de una sociedad entre el grupo en el poder y los grupos fuera del poder, y una lucha horizontal entre sociedades dominadoras y sociedades dominadas (cfr. “La filosofía como compromiso”, Zea: 1952a, p. 36), y la aplica a la historia de su país (cfr. “Dialéctica de la conciencia en México”, *ibid.* pp. 192-215), mientras que en *El Occidente y la conciencia de México*, de 1953, retoma la distinción y, en diálogo con Arnold J. Toynbee, la extiende a la historia americana.¹⁸

En *América como conciencia*, de 1953, este filósofo retoma las ya indicadas ideas de *Dos etapas...*, de *La filosofía como compromiso...* y de *El Occidente...* En tanto reproduce, reescribe o desarrolla las principales ideas de sus obras anteriores, *América como conciencia* recupera las líneas generales del “Esquema...” y la distinción entre lucha vertical y lucha horizontal.

En *La conciencia del hombre en la filosofía*, de 1953, Zea describe las diferencias entre filósofos y sofistas en la Grecia antigua como expresión de la lucha entre la aristocracia en decadencia y la emergente democracia, una lucha que puede ser analizada de acuerdo con la dialéctica de la utopía (cfr. Zea: 1953c, pp. 115-128).¹⁹

Además, en *En torno a una filosofía americana*, de 1945; en *América como conciencia*, de 1953; en *Conciencia y posibilidad del mexicano*, de 1952; y en *La filosofía en México*, de 1955 (retomando textos de 1947, en este último caso), Zea aporta elementos para desarrollar el concepto de universalización de la utopía. En *En torno...* y *América como conciencia*, lo hace a través de la ya mencionada idea de los grados de circunstancialidad (cfr. Zea: 1945, pp. 30-31; 1953a, pp. 43-44), pues, tanto el aspecto ético-político (el integrar los intereses de todos los grupos sociales a los del grupo en el poder), como en el aspecto epistemológico (la lucha contra el descuido y ocultamiento de la realidad), la universalización de la utopía tiene como condición la posibilidad de circunstancias y verdades universales, compartidas por todos los hombres. En *Conciencia y posibilidad del mexicano*, este filósofo enfatiza el carácter concreto de tal universalidad: “En lo concreto, lo más concreto, se oculta lo universal” (Zea: 1952b, 36), y plantea que el nacionalismo de la Revolución Mexicana se orienta a una utopía₂ universal a través del “reconocimiento de sus valores por otros pueblos” (*id.*). De acuerdo con la misma línea de ideas, en la sección final de *La filosofía en México* (“Los últimos años”), Zea caracteriza al grupo Hiperión por su búsqueda de la universalidad a través de lo concreto.

Pero tales indicaciones exigen un desarrollo más amplio del que es posible conceder en este lugar.

CONCLUSIONES

En el presente artículo he mostrado que, en la *Primera época* (1940-1954) de la obra de Zea, está presente un esquema interpretativo, la dialéctica de la utopía. Este esquema, como ya señalé, no constituye un planteamiento explícito o un desarrollo indirecto del filósofo mexicano, ni tampoco es mencionado en la bibliografía secundaria, sino que ha de ser entendido como una *estructura implicada*, una *forma de interpretar a Zea*, y un *método histórico* separable de los planteamientos de este filósofo.

¹⁸ El nexo de la dialéctica de la utopía con la distinción entre los dos tipos de lucha no carece de importancia; considérese que, con el tiempo, Zea atenderá cada vez más a la lucha horizontal desarrollada en el “Tercer mundo” (*vid.* Rodríguez: 1962), y que el concepto de lucha horizontal tiene un papel central en la recuperación que los estudiosos están haciendo de las ideas de Zea en nuestros días para construir una modernidad alternativa e incluyente (*vid.* Mendes & Mendes: 2017) y como respuesta válida al persistente problema del neocolonialismo (*vid.* Macías, 2015).

¹⁹ Dadas a conocer originalmente en 1947, las ideas de Zea sobre la relación entre filósofos y sofistas fueron incorporadas el año siguiente a la sección II de *Ensayos sobre Filosofía de la Historia*.

Además de la presencia de la dialéctica de la utopía, hice visible la de las *Características de la sociología del conocimiento* y su espíritu de verdad y objetividad implicado en las mismas, distinguí los sentidos de la ideología y de la utopía, y desarrollé el concepto de universalización de la utopía. A través de todo esto puede comprenderse que, en la obra de Zea en esta época, la utopía, además de tener un sentido progresista (es decir, además orientarse al cambio del orden social), está animada por aquel espíritu de objetividad y verdad, y, por tanto, ha de ser distinguida radicalmente de las ideologías que, llevadas por el interés, descuidan u ocultan la realidad.

Dado que comencé analizando y contextualizando un *Pasaje clave* de *El positivismo en México*, de 1943, pasé a examinar una reseña de Zea sobre Mannheim, de 1954, y concluí estudiando un esquema sobre la historia de la filosofía en México, de 1946, y no obstante que hice referencia a las otras obras coetáneas y a la bibliografía secundaria relevante, las conclusiones del presente artículo no pueden generalizarse sin más al conjunto de la *Primera época* en la obra de Zea; antes bien, han de ser entendidas como hipótesis fundadas. Es decir, tienen base suficiente para pretender ser correctas, pero exigen un proceso adicional (imposible de incluir aquí, debido a la restricción de espacio) para ser consideradas definitivas.

Queda pendiente una cuestión: ¿hasta qué punto puede atribuirse a Zea un esquema que él no planteó explícitamente ni desarrolló de manera indirecta, y del cual la bibliografía secundaria no da noticia?

Mi respuesta es la siguiente: la visión que un autor tiene de su propia obra no tiene por qué reflejar todo lo que esa obra contiene, sobre todo debido a que parte del contenido de la obra no proviene de las intenciones del autor, sino del juego de la obra misma con sus lectores y con las cambiantes circunstancias que le dan contexto. Podemos atribuir a Zea la dialéctica de la utopía en la medida en que ese esquema trae consigo una lectura más fecunda y significativa de sus obras, y en la medida en que ellas mismas permiten ser interpretadas en ese sentido.

Este artículo deja abiertos, al menos, dos caminos para proseguir la reflexión: por una parte, la exploración de los límites de la dialéctica de la utopía en la obra de Zea; y, por otra parte, la determinación de la capacidad explicativa de esta dialéctica en contextos distintos a la obra del filósofo mexicano.

La dialéctica de la utopía tendrá importancia en la medida que veamos en el espíritu de objetividad y verdad una condición indispensable para el cambio social. Zea nos da ejemplo de esa actitud a la vez progresista y epistemológicamente rigurosa; a nosotros nos toca seguir ese ejemplo, con Zea, pero resueltamente también más allá de Zea.

BIBLIOGRAFÍA

ARDAO, A. (1977). "La historia de la historiografía de las ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica*. Núm. 10, pp. 25-38.

BELTRÁN, I. (2017). "Dialéctica del reconocimiento. Universalidad y particularidad en la filosofía de la historia de Leopoldo Zea", *Thémata*. Núm. 55, pp. 249-266.

CARRANCO, A. (c1991). "Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia americana", en M. Magallón, A. Oliver, A. Lucero y M. Casaña, *Destino y contradestino de un quehacer filosófico*. México: UAEM, pp. 125-211.

CERUTTI, H. (1986). "Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea", *Prometeo*. Año 2, núm. 7, pp. 45-60.

CRESPO, H. (2015). "En el umbral de Leopoldo Zea. Alberto Zum Felde: dramatismo ontológico de la conciencia y voluntad de ser en la incertidumbre de la entidad americana", *De Raíz Diversa*. Vol. 2, núm. 4, pp. 23-49.

- DAVIS, H. (1972). "Problemas en la historia de las ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica*. Núm. 5, pp. 43-54.
- DAVIS, H. (c1979). *La historia de las ideas en Latinoamérica*. México: UNAM.
- DUSSEL, E. (1992). "El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana", *Cuadernos Americanos*. Vol. 5, núm. 35, pp. 203-218.
- ESPECHE, X. (2017). "Los límites de la ausencia. Un ensayo sobre historia de las ideas: José Aricó, Leopoldo Zea y Carlos Real de Azúa", *Orbis Tertius*. Vol. 22, núm. 25, pp. 1-14.
- FOURNET-BETANCOURT, R. (1988). "Leopoldo Zea o la pasión por el tránsito de la dependencia a la liberación", *Anthropos*. Núm. 89, pp. 51-53.
- GUERRA, V. (2018). "Hacia la construcción de la identidad latinoamericana. Las visiones de Leopoldo Zea y Alberto Masferrer", *Humanidad*. Núm. 1, pp. 1-27.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. (1997). *Leopoldo Zea (1912-)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- GUADARRAMA, P. (2013). "América en la historia, de Leopoldo Zea", en VV. AA. *El pensamiento latinoamericano y el centenario de Leopoldo Zea (1912-2012)*. México: UNAM, pp. 35-60.
- HALE, C. H. (1970). "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", *Historia Mexicana*. Vol. 20, núm. 2, 285-304.
- HERNÁNDEZ, G. (2004). Del "circunstancialismo" de Ortega y Gasset a la "filosofía mexicana" de Leopoldo Zea. México: UNAM.
- HURTADO, G. (2006). "Zea: existencia, moral y Revolución", en VV. AA. *Homenaje a Leopoldo Zea*. México: UNAM, pp. 33-50.
- KOURÍM, Z. (1974). "Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea", *Latinoamérica*. Núm. 7, pp. 77-100.
- KOURÍM, Z. (1992). "Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años", en VV. AA. *América Latina. Historia y destino*. México, UNAM, pp. 119-147.
- KOZEL, A. (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano*. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea. México: El Colegio de México.
- KOZEL, A. (2015). "Diamantes y herrumbre: Leopoldo Zea y el espíritu de comunidad", *Cadernos Prolam/USP*. Vol. 14, núm. 26, pp. 11-25.
- LIZCANO, F. (2004). *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*. 2ª ed. México: UAEM / UNAM.
- LÓPEZ DÍAZ, P. (1989). *Una filosofía para la libertad. (La filosofía de Leopoldo Zea)*. México: Costa-Amic.
- LÓPEZ PORTILLO, F. (1992). "Leopoldo Zea y el problema de la burguesía nacional", en VV. AA. *América Latina. Historia y destino*. México, UNAM, pp. 307-314.
- MACÍAS, K. (2015). "El neocolonialismo en nuestros días: la perspectiva de Leopoldo Zea", *Universitas Philosophica*. Vol. 32, núm. 65, pp. 81-106.
- MANNHEIM, K. (1941). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.
- MEDIN, T. (1983). *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. México: UNAM.

- MEDIN, T. (1998). Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea. México: UNAM / FCE.
- MEDIN, T. (2005). "Tres senderos y un norte: Leopoldo Zea y la reivindicación de la humanidad latinoamericana", en VV. AA. Leopoldo Zea y la cultura. México: UNAM, pp. 39-47.
- MENDES, R. & MENDES, V. (2017). "Leopoldo Zea: Eurocentrismo, colonialidade e a teoria crítica latinoamericana", Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade. Vol. 3, pp. 1-11.
- MIRÓ, F. (1977). "La filosofía de lo americano: Treinta años después", Latinoamérica. Núm.10, pp. 11-23.
- MORA, J. (2018). "Utopias and dystopias of our History: Historiographical approximation to 'the Latin American' in the Mexican social thought of the 20th century (Edmundo O'Gorman, Guillermo Bonfil Batalla and Leopoldo Zea)", História da historiografia. Vol. 11, núm. 28, pp. 195-218.
- PALTI, E. (2003). "Leopoldo Zea y la historiografía de ideas en América Latina", en A. Saladino y A. Santana, Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea. México: IPGH / FCE, pp. 159-165.
- RAAT, W. (1969). "Leopoldo Zea y el positivismo: Una reevaluación", Latinoamérica. Núm. 2, pp. 171-189.
- RAAT, W. (1970). "Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología", Latinoamérica. Núm. 3, pp. 175-188).
- RAAT, W. (1975). El positivismo durante el Porfiriato (1876-1910). México: SEP.
- REAL DE ARZÚA, C. (1976). "Filosofía de la historia e imperialismo", Latinoamérica. Núm. 9, pp. 191-210.
- RODRÍGUEZ, M. (1962). "El Tercer mundo en la obra de Leopoldo Zea", Anuario de Historia. Año 2, pp. 179-193.
- ROIG, A. (1981). "Leopoldo Zea: una pasión en busca de síntesis", en A. Roig, Filosofía, universidad y filósofos en América Latina. México: UNAM, pp. 265-271.
- SALADINO, A. (2017). Leopoldo Zea. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi.
- SHULGOVSKY, A. (1979). "Romanticismo y positivismo en América Latina", Latinoamérica. Núm. 12, pp. 27-55.
- VILLEGAS, A. (1960). La filosofía de lo mexicano. México: FCE.
- WEINSTEIN, M. (1983). "Lamento y utopía: respuestas al imperio norteamericano en George Grant y Leopoldo Zea", Nuestra América. Año III, núm. 8, pp. 145-169.
- VARGAS, G. (comp.) (1992). Bibliografía de Leopoldo Zea. México: FCE.
- VERA, M. (1982). "La obra filosófica de Leopoldo Zea a la luz de sus críticos", Diánoia. Vol. 28, núm. 28, pp. 289-307.
- ZEA, L. (1943). El positivismo en México. México: El Colegio de México.
- ZEA, L. (1944). Apogeo y decadencia del positivismo en México. México: El Colegio de México.
- ZEA, L. (1945). En torno a una filosofía americana. México: El Colegio de México.
- ZEA, L. (1946). Esquema para una historia del pensamiento en México. México: Stylo.
- ZEA, L. (1948). Ensayos sobre Filosofía de la Historia. México: Stylo.

- ZEA, L. (1949). Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo. México: El Colegio de México.
- ZEA, L. (1952a). La filosofía como compromiso y otros ensayos. México: FCE.
- ZEA, L. (1952b). Conciencia y posibilidad del mexicano. México: Porrúa y Obregón.
- ZEA, L. (1953a). América como conciencia. México: Ediciones Cuadernos Americanos.
- ZEA, L. (1953b). El Occidente y la conciencia de México. México: Porrúa y Obregón.
- ZEA, L. (1953c). La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía. México: Imprenta Universitaria.
- ZEA, L. (1954). "La historia en Karl Mannheim", *Filosofía y Letras*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Núm. 53-54, pp. 75-91.
- ZEA, L. (1955). La filosofía en México. México: Editora Ibero-Mexicana.
- ZEA, L. (1993). *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México: UNAM.

BIODATA

Iver A. BELTRÁN GARCÍA: Licenciado, maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Líneas de investigación: Historia de la Filosofía en México durante el siglo XX, Antropología filosófica, Filosofía de la cultura. Actualmente Profesor Investigador en la Universidad de Chalcatongo (Oaxaca, México). Publicaciones recientes: (2019). "Correspondencias en la Epistemología y la Filosofía política de Luis Villoro. Análisis y evaluación de una propuesta interpretativa", *Tópicos. Revista de filosofía*. Núm. 56, pp. 237-272. (2017). "Dialéctica de la creación y la innovación en la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez", *Revista de filosofía*. Vol. 42, núm. 2, pp. 229-245. (2017). "Eduardo Nicol: filosofía científica y autocomprensión histórica", *Éndoxa: Series Filosóficas*. Núm. 40, pp. 247-273. Scopus Author ID: 57200121265