

em defesa da pesquisa

El humanismo y lo universal modulado en el pensamiento de Leopoldo Zea

O humanismo e o universal modulado no pensamento de Leopoldo Zea

Humanism and the universal modulated in the thought of Leopoldo Zea

David Sánchez Rubio¹

¹ Universidad de Sevilla, Sevilla, Espanha. E-mail: dsanche@us.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5372-9538>.

Submetido em 26/05/2023.

Aceito em 07/06/2023.

Como citar este trabalho

SÁNCHEZ RUBIO, David. El humanismo y lo universal modulado en el pensamiento de Leopoldo Zea. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, Brasília, v. 9, n. 2, p. 501-528, jul./dez. 2023.

insurgência

InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais | v. 9 | n. 2 | jul./dez. 2023 | Brasília | PPGDH/UnB | IPDMS
ISSN 2447-6684



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons 4.0.
Este trabajo es licenciada bajo una Licencia Creative Commons 4.0.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0.

El humanismo y lo universal modulado en el pensamiento de Leopoldo Zea

Resumen

Este trabajo analiza algunos de los planteamientos del pensamiento de Leopoldo Zea en materia de derechos humanos y su filosofía humanista, destacando sus aportes en torno al concepto de lo universal que se modula y se entiende de manera situada en cada contexto histórico-cultural de la región latinoamericana. Para ello se exponen los distintos proyectos civilizatorios que, desde la llegada de los españoles, se han intentado aplicar a la realidad política, jurídica y socio-económica en América Latina como son los proyectos ibero, sajón, conservador, liberal, liberador y asuntivo. Asimismo, de una manera creativa, se reflexiona sobre el uso “calibanesco” del Derecho, en tanto ejemplo de pluralismo jurídico, utilizando como pretexto, la figura de Calibán, uno de los personajes de la novela *La tempestad* de William Shakespeare.

Palabras-clave

Derechos humanos. Universalismo. Humanismo. Pluralismo jurídico.

Resumo

Este trabalho analisa algumas das abordagens do pensamento de Leopoldo Zea em matéria de direitos humanos e sua filosofia humanista, destacando suas contribuições entorno do conceito do universal que se modula e entende-se de maneira situada em cada contexto histórico-cultural da região latino-americana. Para isso, é apresentado os distintos projetos civilizatórios que, desde a chegada dos espanhóis, tem-se tentado aplicar à realidade política, jurídica e socioeconômica na América Latina como são os projetos ibéricos, saxões, conservador, liberal, libertador e assuntivo. Dessa forma, de uma maneira criativa, reflexiona-se sobre o uso “calibanesco” do Direito, como um exemplo do pluralismo jurídico, utilizando como pretexto a figura do Calibán, um dos personagens da novela *A Tempestade* de William Shakespeare.

Palavras-chave

Direitos humano. Universalismo. Humanismo. Pluralismo jurídico.

Abstract

This paper analyzes some of the approaches of Leopoldo Zea's thought in the matter of human rights and his humanist philosophy, highlighting his contributions around the concept of the universal that is modulated and understood in a situated way in each historical-cultural context of the Latin American region. For this, the different civilizing projects that, since the arrival of the Spaniards, have been tried to be applied to the political, legal and socio-economic reality in Latin America are exposed, such as the Iberian, Saxon, conservative, liberal, liberating and assuming projects. Likewise, in a creative way, it reflects on the "Calibanesque" use of Law, as an example of legal pluralism, using the figure of Caliban, one of the characters in the novel *The Tempest* by William Shakespeare, as a pretext.

Keywords

Human rights. Universalism. Humanism. Legal pluralism.

1 En torno a lo jurídico y sus alrededores desde lo humano y la identidad cultural en conflicto

En la obra de Leopoldo Zea no existe una expresa concepción del Derecho, pero sí existe una clara presencia de sensibilidad humanista, sin que quiero con ello decir que el Derecho va de la mano con el humanismo, aunque sí hay una cierta fe antropológica en cualquier defensor de derechos humanos y en los términos desarrollados por el teólogo de la liberación uruguayo Juan Luis Segundo (SÁNCHEZ, 2023, p. 33). Puede ser casi anecdótico que, en su juventud, antes de adentrarse definitivamente en el mundo de la filosofía, Zea tratara de compaginar la carrera filosófica junto con los estudios de Derecho y su trabajo de mensajero de telégrafos. Son muy pocas las referencias que sobre lo jurídico pueden deducirse de su pensamiento, por no decir casi ninguna. No obstante, y salvando las distancias, debido al humanismo que empapa toda su obra, es factible sonsacar una cierta idea de lo normativo. Si no es tratado de forma explícita, sí podría estarlo implícitamente. Solo conozco un trabajo dedicado a la abstracción de los derechos humanos (ZEA, 1985). A pesar de todo, me lanzaré a la aventura resaltando varios enfoques del maestro mexicano que pueden relacionarse y proyectarse sobre el ámbito jurídico: a) su concepción humanista y una noción de universalidad desde lo concreto y el concepto de liberación; b) y en torno a Calibán y el uso “calibanesco” del Derecho, junto con determinadas ideas asociadas a derechos humanos.

Estas temáticas, pese a los ámbitos de la filosofía de la historia y la historia de las ideas en los que se sitúa el maestro mexicano, están íntimamente ligadas con el problema de los criterios de justicia y la fundamentación de los derechos humanos. Otras hacen una mayor referencia al proceso histórico y, supuestamente evolutivo, que los mismos han tenido en el tiempo y al modo como se han desarrollado hasta adquirir una cada vez más amplia y más completa dimensión universal, pero nunca definitiva ni acabada.

En todo este proceso de proyectas los criterios de justicia de Leopoldo Zea al mundo jurídico, hay que tener en cuenta las ideas del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, quien muy atinadamente ha señalado que detrás de todo discurso filosófico subyace una demanda social (ROIG, 1971, p. 242-243). La filosofía se convierte, en muchas ocasiones, en práctica ideológica al servicio de la práctica política y, de la misma manera que sirve como instrumento de dominación, también puede ser usado como arma de liberación. Junto a los significados que las ideas filosóficas en general poseen como expresión de las demás ideas (especialmente las políticas, las éticas y las jurídicas), gracias a los aportes de Leopoldo Zea se pudo vislumbrar y percibir el uso ideológico que, en determinados momentos de la historia de América Latina, se hizo de las ideas filosóficas para legitimar determinados intereses de clase. Pero en su misma intención filosófica había una

postura ética y política liberadora: que todo ser humano fuese reconocido como tal y en su dignidad.

En este sentido, con el propósito de percibir los usos ideológicos de las ideas en función de determinados intereses de clase y de grupo, el mismo filósofo mexicano Leopoldo Zea elaboró una serie de imágenes o modelos que los grupos humanos más o menos influyentes o con aspiraciones de autoafirmarse en el proceso de desarrollo político, social y cultural de los países latinoamericanos, han tenido como marco justificador de sus intereses y demandas. Zea habla de sucesivos “proyectos” que se han intentado aplicar como respuestas a las adversidades sociales, políticas, económicas y culturales surgidas en cada momento. Estos proyectos son los siguientes: ibero, sajón, conservador, civilizador y libertario y/o asuntivo (ZEA, 1978, p. 104 y ss.; 133 y ss.; 190 y ss.; 244 y ss.; y 270 y ss.; SÁNCHEZ, 2008, p. 150 y ss.).

Mientras que los proyectos ibero y sajón procedían de los procesos colonizadores y expansionistas de Occidente de carácter religioso en el primer caso, con la Corona española y, en el segundo caso, comercial con los ingleses y holandeses, los otros tres proyectos se enmarcan en la herencia de los dos primeros, pero desarrollados de manera más interna a partir de los diversos procesos de independencia.

Los proyectos ibero y sajón se basan en la superioridad de los españoles, portugueses e ingleses, en su versión blanca, propietaria, cristiana, heterosexual, patriarcal y de mayoría de edad frente a los indígenas. El desconocimiento inicial del colonizador de los valores del colonizado, junto a la confluencia y el flujo cultural posterior, consolidan la marginación de los nativos, además de originar nuevos actores y grupos humanos que se encuentran interpelados en su condición de ser sujetos de la historia o de sus propias historias ancestrales. Indios, criollos, negros y mestizos conforman un complejo y heterogéneo colectivo humano que pugna por posicionarse y buscar su lugar como sujetos dignos de significar sus realidades. Se despliega toda una dialéctica de conflictos, luchas, desórdenes y disputas. Desde los inicios de la independencia, germina la fragmentación social y la debilidad política y económica de América Latina. Sin una cohesión interna, un país o nación se verá amenazado tanto interna como externamente.

Para los conservadores, fue el espíritu de la propia independencia y emancipación de España una prolongación y fruto del espíritu español. La organización centralizadora de la burocracia de los Austrias y de los Borbones permitiría enderezar el rumbo frente a la anarquía y el caos. En el mismo pasado colonial se encontraban las bases para un orden político y burocrático regulador de lo propio. Bajo estos argumentos, Gabriel García Moreno en Ecuador, Juan Manuel de Rosas en Argentina, Diego Portales en Chile y Lucas Alamán en México, entre otros, lograron ocupar el vacío de poder dejado por los españoles. Todos ellos

establecieron gobiernos fuertes, rígidos y autoritarios. Importar e imitar ideales democráticos del constitucionalismo europeo y estadounidense no era la solución y el mejor camino. La centralización y la jerarquía social evitaban que las leyes y las constituciones foráneas rigieran en una realidad distinta.

En cambio, para los liberales, el autoritarismo feudal ibero y criollo eran un obstáculo y una obscenidad frente a sus ideales civilizadores. La alternativa para sacar a sus países adelante estaba en subirse al carro del progreso ofrecido por el espíritu del capitalismo. Para ellos, España estaba de capa caída en Europa. La fuerza de la ilustración parecía garantizar mejor la obtención de libertades hasta ahora ausentes. La racionalidad científica y técnica ofrecía los medios necesarios para tramitar las soluciones más adecuadas. Había que abrir las fronteras a las grandes potencias. Inglaterra y Estados Unidos principalmente, material e intelectualmente, les proporcionarían libertad, desarrollo y progreso. Personajes como Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi eran partidarios de la eliminación de la tradición española y de las culturas indias por ser elementos opuestos al avance de la civilización. Por medio de la inmigración y la recolonización de europeos, la libertad de comercio, la importación y la creación de industrias sí estarían garantizadas.

Como contrapartida y culminación, Leopoldo Zea propone lo que denomina proyecto libertario y/o asuntivo inspirado en Simón Bolívar. Sería la alternativa a los proyectos conservador y civilizador, ambos basados en la cultura ibera y sajona respectivamente, ya que ninguno de ellos pretendía incorporar un ideal de reconocimiento de sociedad plural, participativa, justa y solidaria. El libertador se dio cuenta de las razones que ocasionaron las luchas, las guerras, la falsa conciencia y el desarraigo en el que incurrieron los latinoamericanos, rechazándose unos a otros, fomentándose la fragmentación y la división. Se habían formado bajo un régimen que lo había mantenido unido bajo el manto de la autoridad y la dependencia. Esto hacía, en ocasiones, que se extendiera una cultura de servidumbre, de obediencia y docilidad. Además, las constituciones occidentales creaban una igualdad ficticia que ignoraba la rica diversidad del continente. Por este motivo Bolívar defendía que lo circunstancial, lo autóctono debía predominar, pero no como rechazo de todo lo anterior, sino como complemento aglutinador de lo positivo de los proyectos ibero, sajón, conservador y civilizador. Leopoldo Zea habla en términos de mestizaje cultural como una manera de acabar con esa historia de yerros y yuxtaposiciones equivocadas. Si los anteriores proyectos generaban distinto tipo de dependencia, ahora hay que enfrentarla desde un proyecto de liberación que sepa asumir, reconocer y permitir la pluralidad cultural latinoamericana.

Pese a la futilidad y a la inoperancia de los esfuerzos de Bolívar por constituir una república a nivel continental, siendo el Congreso Anfictiónico una clara muestra de ello, no fue en vano su ideal. Algunos años después, como reacción al ideario

positivista y a la sucesiva dinámica de superposición y yuxtaposición cultural, una serie de célebres intelectuales y políticos adquirieron, elaboraron y presentaron una conciencia más lúcida, extensa y comprensiva. José Martí, José Enrique Rodó, Antonio Caso, Alfonso Reyes, César Zumeta, José Vasconcelos, Manuel Ugarte, entre otros, plantearon la necesidad de dejar de renegar del pasado y cerrar las puertas al futuro. Esta generación reclamó una vuelta a la realidad y a la historia propia, obteniendo lo más beneficioso de cada modelo o proyecto, sintetizando los valores heredados tanto de los conquistadores como de los conquistados (ZEA, 1978, p. 274). Cada uno por separado, desde distintos puntos geográficos, elaboraron el denominado proyecto asuntivo.

Gracias a esta perspectiva se descubriría que, antes de renegar del pasado o del futuro hay que saber situarse en el presente, asimilando tanto lo positivo, para conservarlo, como lo negativo, para que no vuelva a repetirse. Por esta razón, el proyecto asuntivo y el pensamiento de Zea proponen acabar con esta historia de yerros y yuxtaposiciones equivocadas. El primer acto de emancipación mental se da con la toma de conciencia de la dependencia y hace expresa la existencia de una cultura de dominación de la que habrá que desprenderse mediante la adaptación de otra que por sus fines, es considerada de liberación (ZEA, 1974^a, p. 19-20).

Como consecuencia de ello, el filósofo mexicano defiende una identidad cultural latinoamericana cimentada en una especie de universalismo mestizo, que respeta las diferencias fruto de esos desencuentros y experiencias de contrastes provocadas por los sucesivos proyectos. La fricción y el conflicto entre ellos, ocasiona que el ser humano se tope con sus semejantes, enriqueciendo la idea de humanidad, cuando se va llegando, en su caso, al entendimiento entre las personas. Lo circunstancial y lo particular de cada experiencia, en tanto que expresiones plurales de los humanos, se van enriqueciendo por el respeto mutuo comprensivo de las partes afectadas. El escritor hispano-uruguayo Fernando Aínsa (1992, p. 82), indica que esta identidad cultural en Leopoldo Zea, está sujeta a una tensión dinámica entre la apertura del otro, en tanto movimiento centrífugo, que tiende a lo universal y el retorno a sí mismo, en tanto movimiento centrípeto, que tiende a lo particular. Su auténtica dimensión la adquiere cuando el ser humano es capaz de hacerse universal a partir de lo concreto, no cayendo ni en la regresión y el encerramiento de lo autóctono, ni en una pérdida de las raíces, dispersándose en un eclecticismo invertebrado. En este sentido, la filósofa feminista Ofelia Schutte (1993, p. 123) afirma que Zea vincula lo concreto con lo universal, haciendo tender el primero, que es el punto de partida, hacia el segundo. Así, el mestizaje hace sinónimas todas las razas con la Humanidad.

El sistema de valores del pensamiento del filósofo mexicano tiene su principal fuente en la herencia de la cultura occidental. Sobre su predominio gira el proceso de conflictos y fricciones de los distintos proyectos ibero, sajón, conservador,

civilizador, libertario y asuntivo que forma parte del *logos* nacido y expandido por el Viejo Mundo. Zea defiende un orden histórico mundial basado en el proyecto de racionalidad de la Europa moderna (SCHUTTE, 1993, p. 117). Por tanto, con esta premisa de sentirse dentro y heredero de la cultura occidental, no se queda parado en ello. Intenta darle un nuevo redimensionamiento, intentando corregir lo que él cree que son sus defectos más graves. En algunos de sus escritos, afirma que los pueblos del Tercer Mundo, pese a que se pretende lo contrario, tendrán que expresarse en la forma que lo han hecho sus dominadores, utilizando sus mismas armas, pero resignificando los conceptos y los aportes para autoafirmarse sin que nazcan nuevas situaciones discriminatorias. El mundo se ha occidentalizado a pesar de Occidente. Hay experiencias suficientes para no caer otra vez en sus mismos errores (ZEA, 1970, p. 10 y ss.; 1971, p. 87 y ss.; 1974^a, p. 25, 36 y 46).

Asimismo, Ofelia Schutte señala la implicación de tres ideas en el concepto de identidad cultural latinoamericana de Leopoldo Zea: la idea de liberación, la de justicia social y la de autonomía o independencia. Esta triada gira y se puede aglutinar dentro del principio y el valor de la libertad. En este sentido, para Zea el ser humano posee un espacio donde poder elegir qué acción tomar. Si se coarta e impide, se produce una terrible injusticia, se anula algo consustancial a su naturaleza. Occidente supo delimitar y traducir esa idea. Pero sólo la reconocía para sí, negándola a otros, oponiéndose a que congéneres con diferentes horizontes de comprensión y de vida, la utilizaran. No los consideraba como iguales. Bajo un exagerado abstraccionismo, incurrió en la dominación y en la explotación de otros seres humanos, cerrándoles posibilidades de elección. No permitió a otros que eligieran su propio rumbo, ni que pudieran desarrollar sus particulares pretensiones. Pero estos no se quedaron con los brazos cruzados. Aprendieron el lenguaje del amo y lo emplearon para reclamar lo que también les pertenecía de ley y justicia. Esto lo explicaré en el apartado de Calibán.

Leopoldo Zea trata de reinterpretar esa idea de libertad para que se respete en cada contexto histórico concreto y, a la vez, no incurran en los mismos defectos. La pluraliza, impidiendo que desde una determinada circunstancia se valore al resto con un patrón de libertad cerrado, exclusivo. Abre así las posibilidades de elección bajo un prisma de respeto mutuo y recíproco. Esta es la razón de que el concepto de identidad cultural adquiriera un carácter integrativo. No lo entiende como noción exclusivista, que se cierre al exterior. Sólo se cierra a lo ajeno en el instante que se decide el destino del colectivo humano en cuestión y es amenazado por otro, no así en relación al vínculo que posee, por ser de carácter humano.

En definitiva, la razón ilustrada elabora un discurso que valora y afirma al ser humano. Evitar que sólo sea el europeo es el primer paso para redimensionar su lenguaje, ya que proporciona las armas y los motivos de la liberación a la que

pondré mayor atención en el próximo apartado. Dice Leopoldo Zea (1974a, p. 29): “De lo que se trata es de que tanto el dominado, que aspira a su liberación, como el dominador, que expresando su propia libertad ha originado el afán por la misma en los hombres que sufren dominación, luchen juntos por su realización”. La modernidad, abanderada por el principio de libertad, es reinterpretada por nuestro autor a favor del respeto por la diferencia. De ella nace el sistema de valores con los que Zea enjuicia la realidad política y cultural latinoamericana. Occidente ofrece un *logos* por medio del cual y hacia el que todos pueden acceder para obtener su pleno reconocimiento. Incluso defiende (ZEA, 1976, p. 103) que el sistema capitalista debe ofrecer a todos, una igualdad de acceso al reparto de las cargas de los daños y de los beneficios. Las partes implicadas son libres porque son iguales y son iguales porque son libres. Se debe equilibrar y eliminar las desigualdades provocadas por la no consideración y el no respeto de unos pueblos con respecto a otros. “El mundo al que dio origen la acción de los intereses occidentales, exige ahora un reacomodo de los mismos, en el que sean considerados los intereses de todos los pueblos sin excepción, así como acomodados y equilibrados” (Zea, 1972, p. 80).

Evidentemente Leopoldo Zea no está en sintonía con el pensamiento decolonial en general de Anibal Quijano, Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Edgar Landier y Santiago Castro Gómez, entre otros, ni con la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, ni tampoco con las epistemologías del Sur y el pensamiento abismal de Boaventura de Sousa Santos en particular, quienes parten de la premisa contraria. En concreto, Dussel (1992) considera que el paradigma del sujeto y la conciencia europeo únicamente se ha limitado a reproducir su imagen, a imponer su propio ser y proyecto de vida, excluyendo y apartando de su actuación lo que considera como no-ser o nada de sentido: la exterioridad, entendida como aquel colectivo humano formado por quienes sufren la dominación y no son respetados ni reconocidos en su inequívocidad, es decir, minorías étnicas (pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes), inmigrantes, proletariado, desempleados, etc.

Por otra parte, Ofelia Shutte (1992, p. 88), que reconoce el uso del concepto de identidad cultural en el pensamiento de Zea para unir y para crear la solidaridad entre individuos y pueblos, lo contrasta con lo que empíricamente sucede en el ámbito de lo público, del conflicto social, en donde, mucho más a raíz del surgimiento de los nuevos sujetos colectivos organizados -homosexuales, lesbianas, indígenas, los “sin tierra”, minorías étnicas...-, cada identidad a la que un individuo puede acceder y pertenecer, compite con muchas otras, siendo la tendencia predominante la multiplicación y la fragmentación, no la síntesis de las mismas. Por eso Schutte prefiere una defensa de las identidades a partir del concepto de diferencia y no desde la unidad.

2 El humanismo concreto zeasiano y su universalismo modulado

Ya se ha comentado que el humanismo concreto de Leopoldo Zea tiene una raíz anclada en el concepto de liberación, con el que explica la idea de libertad concebida por Occidente. La temática de la liberación lleva consigo implícita y explícitamente todo un programa jerarquizado para que las necesidades humanas sean reconocidas y satisfechas. Depende del modo como se interprete. Lo que sí está claro es que liberación y justicia van de la mano. Uno de los primeros pasos para entender ambas, será el de ir al sistema axiológico previo que los inspira, lo informa, influye y forma parte del pensamiento zeasiano. Básicamente será la fuente desde donde se intente coordinar lo universal con lo particular, la identidad con la diferencia, lo absoluto con lo relativo. Incluso para él, toda filosofía posee anhelos amplios vinculados a resolver los problemas humanos, por lo que tiende al valor universal del ser humano. Este humanismo es el que le da la premisa valorativa desde la que lo concreto y lo universal pueden compaginarse. Si no se parte de este fuerte eticismo de su pensamiento, no se puede pensar en esta complementación relacional. Sólo la circunstancia de la humanidad, que es la más general y abstracta, es la que compete a la actividad filosófica. Pero sólo puede ser vista parcialmente porque las demás circunstancias la limitan y la condicionan. Mediante una perspectiva histórica se podrá captar la dinamicidad, la modulación y la graduación de criterios.

Visto desde este circunstancialismo historicista, lo humano se presenta particularizadamente, tiende y está vertido hacia la consecución de un universalismo más completo. En él, las diferentes expresiones de lo humano existen, conforman, conjuntamente, un criterio general de universalidad más rico. Lo universal se adquiere mejor partiendo de lo concreto. No por otra razón, el filósofo israelí, de origen uruguayo, Tzvi Medin asevera que:

... el ideal filosófico universal se da en realidad para Zea como un ideal regulativo, que puede tener la virtud de impulsar constantemente a la ampliación y pluralización de las perspectivas epistemológicas propias, a la vez que la conciencia de la limitación esencial implica un freno consciente al deseo de la imposición universal de nuestra perspectiva particular (TZVI MEDIN, 1983, p. 57).

No hay que olvidar que esta visión y proyecto asuntivo que prefiere ir de lo concreto y de lo universal sin discriminaciones, se aborda desde una posición axiológica previa con pretensiones universalistas, teniendo al ser humano como centro. Ambos marcos están vistos desde el punto de vista ético, donde las relaciones humanas son reguladas bajo la supervisión de un a priori axiológico informador y orientador, de un sistema de valores previos que es el que realmente dota de circunstancial y de universal a unos planteamientos epistemológicos. Lo

humano, que para poder delimitarlo requiere de unos principios generales con los que poder abordarlo, se reconoce partiendo de las singularidades que cada hombre, junto con su cultura, tiene. Aclaro que al hablar de “cada hombre” o de cada ser humano se está utilizando un lenguaje que expresa una intencionalidad universalista anterior basada en una herencia colectiva y en la posición individual del autor, que posee la pretensión de abarcar a tod@s. Es como si se nos estuviera ofreciendo un camino, siempre barnizado, matizado, afectado por un contenido ético, con el que podemos comprender y aceptar en mayor extensión la provisionalidad de las soluciones dadas y la pluralidad de expresiones que de lo humano existen.

Por otro lado, el pensador peruano Francisco Miró Quesada (1969, p. 93), cree ver una tendencia humanista en todos los integrantes de la filosofía de la liberación latinoamericana, incluyendo a Leopoldo Zea. Por tal corriente filosófica entiende Miró Quesada a aquel movimiento que está a favor de la lucha contra la injusticia, la explotación y la brutalidad. Está integrado por todos aquellos que luchan individualmente o agrupados en partidos políticos con el objetivo de la transformación de la sociedad y del mundo con el objetivo de hacerlo la casa y la morada del ser humano. El humanismo lo reconoce como ser respetable y digno de defensa por el solo hecho de serlo. Entre alguna de sus características destaca que es una actitud de rebeldía -que no necesita fundamentación alguna- frente a la crueldad de las sociedades históricas., una actitud de afirmación, construcción y transformación. También cree que es un producto gestado en Occidente, fruto de la confluencia del cristianismo y el racionalismo. Miró Quesada (1993, p. 198) llega a la conclusión de ser la única ideología que expresa el sentido profundo de la civilización occidental, siendo su máxima expresión la formulación ética kantiana del principio de autotelia: todo ser humano debe ser considerado como fin y nunca como medio (1969, p. 99).

No obstante, hablar de humanismo implica contradicciones, múltiples sentidos y no es un concepto con un acuerdo común. Si echamos un vistazo a cualquier historia del pensamiento filosófico y jurídico, nos podemos encontrar con la no sorprendente certeza de haber varias clases y tipos de humanismo. El mismo filósofo peruano lo sabe y se detiene a preguntarse de qué humanismo se trata cuando se habla de la filosofía de la liberación, pues existe el humanismo cristiano, el humanismo ateo, el marxista, el burgués, el humanismo antropológico, el existencialista, el rebelde o sin supuestos como el de Franz Fanon, el de Leopoldo Sedar Senghor y el de Albert Camus, el humanismo racionalista, etc., aparte de las subclases que en cada uno de ellos se puedan, a su vez, dar (MIRÓ, 1969, p. 99). Ante esta compleja variedad, sin dejar de ver en cada uno de los miembros de la filosofía de la liberación algún componente cristiano, racionalista, ateo, marxista, existencialista... la respuesta de Miró Quesada (1993) es la de un humanismo

radical, que lucha por la consecución de una liberación definitiva de todos los individuos. “Mientras haya un solo oprimido, habrá que seguir luchando”.

Las notas mencionadas por el pensador peruano sobre el humanismo, le son perfectamente aplicables a la obra de Leopoldo Zea. Por un lado, la actitud de rebeldía es la reacción ante la adversidad, ante la injusticia, ante el rechazo sufrido por unos debido a la acción cometida por otros. Se trata de un impulso que nace por razón de las situaciones conflictivas, sobre todo de dominio y sujeción. El modo de realizarse puede ser individual o conjunta. Pese a que Miró Quesada considera a Kant el paradigma, se preocupa en evitar caer en un exagerado solipsismo. El hombre es un ser en sí mismo, pero no se pierde en su interioridad e individualidad a la hora de tomar decisiones. Su semejante cuenta. Es un fin que tiene que ser reconocido como tal. Esto es lo que Leopoldo Zea defiende. El ser humano es una mónada abierta, es “al mismo tiempo un individuo y un conviviente” (ZEA, 1969, p. 64 y ss.). Incluso el margen de independencia, autonomía y libertad se consigue en función de y junto a los demás, porque la convivencia, el encuentro del yo con los otros, modula ese espacio dialéctica y tensionalmente.

Por medio de los conceptos de “compromiso” y “responsabilidad, nuestro pensador mexicano explica esta dualidad. Parte de la premisa que, desde que se nace, todo ser humano se encuentra vinculado con sus semejantes. Hay una relación primigenia entre nosotros que nos mantiene abiertos y ligados unos con otros. Este es el “compromiso”. Se caracteriza por ser una situación dada, una condena que está ahí desde que tomamos conocimiento de nuestra existencia. Ahora bien, el espacio de decisión que la razón posee, puede inclinarse hacia una manera u otra de adoptar y asimilar esa ligadura originaria.

La “responsabilidad” se refiere a la libertad de decidir sobre la forma de comprometerse, en tanto acto consciente con el que se enfrenta el estar junto a los otros. Alude pues, a la forma de elegir el compromiso. Se trata de una libertad condicionada por las posibilidades que la presencia de los congéneres delimita. Además, individualiza a cada uno según la forma de afrontar el encuentro con los otros (ZEA, 1971, p. 121 y ss.).

El singular contexto y las circunstancias históricas especiales del continente americano, en donde la dependencia, la negación de humanidad, el origen esclavo y servil de algunos de sus colectivos han marcado los signos de los acontecimientos, inclinan a Leopoldo Zea a responsabilizarse por defender tanto una filosofía comprometida con aquellos pueblos que han sido agredidos e, incluso, se les ha impedido y se les impide elegir sus propias responsabilidades. De conceptos como “asimilación”, “reconocimiento”, “toma de conciencia”, “comprender y hacerse comprender” e “integración”, emanan excedentes con una fuerte carga humanista que delinean la manera como el propio autor concretiza su criterio de responsabilidad (SÁNCHEZ, 2008).

Por otro lado, el humanismo creado por Occidente y transmitido a América, según Leopoldo Zea (1976, p. 78), adolece de un defecto que ya mencioné: impone su modelo sin contar con la opinión y la participación de los demás. Expande un falso universalismo. Al intentar reducir lo diverso a un único y personal criterio formal, elimina, sacrifica los posibles criterios restantes. Peca de abstracto. Se olvida de las singularidades que la realidad presenta, de los hechos concretos. La universalidad queda limitada a sus creadores. Como contrapartida, Zea aboga por un humanismo concreto, que sepa situar las diferencias en su lugar, respetándolas e impidiendo su anulación.

Considero que en el pensamiento del pensador mexicano existe un criterio de universalidad gradual y procesual que se va adquiriendo paso a paso, poco a poco, sin que venga dado de una vez por todas y sin que esté previamente establecido. Desde lo concreto es desde donde se va accediendo a lo general. Su ampliación y su riqueza se obtienen dinámicamente, cuando, por lo menos, se cumple una condición: que entre todos los individuos y todos los pueblos haya un reconocimiento mutuo y recíproco de lo que son, de lo que hacen y de lo que piensan. Tiene, por tanto, un punto de partida, el que se ofrece en cada situación, y un final que llega, sin terminar, pues es dialéctico e inacabado, como resultado de la aceptación y el respeto mutuo de lo que se ofrece en cada circunstancia. Se trata de lo que denomino un universalismo modulado e “inverso” que comienza a partir de un concreto sistema de valores con pretensiones de universalidad que se va confirmando, haciendo, rectificando, transformando y/o completando, dando lugar a otro sistema de valores enriquecido, que sitúa la parte y lo concreto dentro de un todo dialéctico en el que se aceptan, respetan y valoran positivamente las particularidades. Resulta muy parecido al humanismo dialéctico del jurista brasileño Roberto Lyra Filho con los procesos sucesivos de conflictos entre dominadores y dominados dirigidos a mayores espacios de libertad en las organizaciones sociales (SÁNCHEZ, 2023, p. 103 y ss.).

Incluso salvando las distancias, puede relacionarse con la mirada del pensador chileno Helio Gallardo, aunque teniendo en cuenta que el pensador chileno es mucho más socio-materialista, más realista y menos idealista, pues se basa en la praxis de liberación de los movimientos sociales y de los pueblos políticos que luchan, no en el mundo de las ideas de los filósofos y los intelectuales. Algunas conexiones pueden verse con la óptica zeasiana en el modo de interpretar el origen y el desarrollo de los derechos humanos entendido como procesos de lucha en los que entran en conflicto las experiencias de contrastes, las racionalidades diversas y los proyectos de vida diferentes de los múltiples colectivos y movimientos sociales que reaccionan contra el orden hegemónico y el dominio burgués intentando buscar y convocar, desde la praxis de liberación, condiciones de reconocimiento, goce y disfrute de sus derechos (SÁNCHEZ, 2023, p. 71 y ss.).

Desde el pensamiento de Zea, los derechos humanos pueden interpretarse en su génesis y desenvolvimiento a partir de un concepto de universalidad que no es pleno, ni todavía es un logro conseguido, sino que se va ampliando con una gradual toma de conciencia y se va enriqueciendo su modo de entenderlo con las sucesivas fricciones y experiencias de contrastes. A medida que se va accediendo a su discurso desde posiciones divergentes y diferentes y se va obteniendo un real reconocimiento y un mayor margen de satisfacción de las necesidades humanas, la universalidad se amplía. El humanismo de unos y otros se va engrandeciendo y se va haciendo más consciente ante las obligadas, sucesivas y simultáneas relaciones que nacen de la dialéctica reconocimiento/satisfacción de necesidades. Su universalismo puede entenderse como un proceso que sólo puede ser logrado históricamente como una totalidad plenamente conseguida en el sentido de que se convierte en el momento en el que todos los colectivos humanos hayan accedido a un acuerdo común efectivo, teniendo en cuenta todas y cada una de las perspectivas particulares. El acceso a posiciones diferentes confluye en un *logos* común que cada vez se va enriqueciendo. Ofelia Shutte (1993, p. 182-183) incluso añade que la respuesta que el maestro mexicano da al discurso universalista occidental, no es de renuncia, sino que lo concretiza en función de cada circunstancia y de la reacción que en ella produce una mayor ampliación en los círculos de reconocimientos.

El universalismo propuesto por el maestro mexicano se combina con dos dimensiones que denomino a) universalismo tensionado de particularidad y b) particularismo tensionado de universalidad. Dialécticamente, el humanismo de reconocimiento de lo distinto y lo diverso zeasiano es el que propone como el máximo aporte de América Latina a todas las culturas, con la lección aprendida de que, al querer imponerse un único modelo, se amputa la expresión múltiple de lo humano. A través de las afirmaciones y rechazos, podemos comprobar que ha sido procesualmente como la universalidad, la generalidad y el abstraccionismo europeo inicial, reducido a una única cultura, se ha ido enriqueciendo en el momento que otros pueblos han intervenido en su conformación aportando nuevas experiencias. Si acudimos al proceso de expansión de la cultura europea sobre el orbe terrestre, a partir del siglo XVI, comprobamos de qué modo el particularismo de Occidente se ha querido imponer con su propio discurso en una forma que se considera como el único válido y el único verdadero, por ser auténticamente universal. Los pueblos no occidentales lo tuvieron que incorporar obligatoriamente con resistencias, fricciones, resignificaciones y rechazos, con casos excepcionales de voluntariedad querida. Al asimilarlo con sus conflictos, ese discurso procedente de un contexto-cultural concreto, fue introduciéndose y generalizándose situadamente, cada vez más, pero de forma distinta a la que Europa pretendía. Si en un principio procedía de un particularismo dogmático, con pretensiones de universalidad discriminadoras y colonizadoras, posteriormente ha ido cambiando por las interpretaciones que le han ido dando las naciones, países y

pueblos no occidentales. Tal cambio ha sido dirigido hacia una universalización no exclusivista, sino de respeto hacia diferentes formas de expresión de lo humano.

En términos de derechos humanos, lo que era la apuesta occidental de un hombre sin atributos inicial, no dejó de ser la expresión del hombre europeo. Su discurso se limitaba a su proyecto y modo de vida. Al extenderse por otras culturas, en entornos y procesos conflictivos y polémicos, fue confrontado, rechazado, aceptado y resignificado de múltiples maneras, ampliándose el grado de universalidad a medida que se toma conciencia de los diversos modos de ser humano en su pluralidad y su diferencia. En el mismo acto de rechazo de humanidad de determinados pueblos, se reacciona para apelar a una extensión axiológica más grande de un discurso que es reinterpretado emancipadoramente. Será desde cada ámbito histórico-concreto de donde se apelará a una noción más amplia de universalidad (ZEA, 1956, p. 203; 1974b, p. 10-11)

Las fuentes a las que Leopoldo Zea acude para desarrollar su humanismo concreto, de carne y hueso y que le sirven de soporte para realizar la crítica y ofrecer una alternativa, se puede encontrar en el propio pasado histórico-cultural latinoamericano. El racionalismo y el cristianismo que conforman la ideología humanista, según Francisco Miró Quesada, los recibe el maestro mexicano casi en un alto porcentaje, de la propia tradición. Su actitud abierta al pasado, provoca un aprovechamiento de aquello que considera positivo y lo asimila para aplicarlo a su presente. Incluso suele inclinarse preferentemente por aquellas posturas ético-políticas y religiosas que adoptan esa misma actitud. Esto sucede con la herencia cristiano-comunitaria ibera, el ideal bolivariano y el llamado nuevo humanismo de los integrantes del proyecto asuntivo que arriba mencioné, en el que hay que incluir al mismo Leopoldo Zea. Los tres estructuran casi todo el tronco axiológico fontanal de su pensamiento.

El universal ideal erasmista ibero, tramitado por Luis Vives, Juan de Valdés, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, entre otros, ofrecía una concepción bastante abierta y flexible de las relaciones humanas, ajenas al autoritarismo y al dogmatismo del cristianismo tradicional. Por un lado, permitía mantener el vínculo comunitario sin renunciar a la individualidad concebida por la modernidad. Posibilitaba la conciliación de los dos órdenes, el cristiano y el occidental-liberal, sin renunciar del todo a uno de ellos. Por otro lado, sentaba las bases para aspirar a una sociedad universal fraternal, libre y solidaria (ZEA, 1965, p. 13).

Lo que caracteriza a Occidente es la institucionalización liberal democrática, técnica de convivencia social que tiene como eje el interés y la libertad del individuo. Sin renunciar a ello, Leopoldo Zea prefiere contenerlo por medio del humanismo cristiano que, aparte de no renunciar al pasado, eliminó la esclavitud y la servidumbre, permitiendo el vínculo solidario entre los individuos, evitando así la atomización social (ZEA, 1965a, p. 18-19). Las figuras de Bartolomé de Las

Casas y de Simón Bolívar son muy importantes en el modo como concibe la igualdad en la diferencia de la cultura mestiza latinoamericana.

Asimismo, se inspira en José Martí, José Enrique Rodó, Vaz Ferreira, Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Alfonso Reyes, Pedro Henrique Ureña y en José Gaos junto a todos los que se considera articuladores del proyecto asuntivo, para defender un ser humano latinoamericano que no imita, ni copia modelos extraños y externos procedentes de otras realidades, sino que los adapta y resignifica en función de la propia realidad. De esta manera, se aprende a valorar al ser humano en función de su entorno social, regional y nacional. Surge un nuevo humanismo, aquel que va de lo universal partiendo de lo concreto, no haciendo de lo concreto lo universal (ZEA, 1965b, p. 409 a 430). Estamos ante otra forma de captación de lo humano a través del hombre o ser humano concreto entendido como paso inicial y previo que está abierto hacia la obtención del hombre universal. Para Leopoldo Zea, es un movimiento con una lógica diferente a la seguida por Europa. Utilizando las palabras de Samuel Ramos, “mientras el humanismo clásico era un movimiento de arriba abajo, el nuevo humanismo deberá parecer como un movimiento en dirección precisamente contraria... de abajo a arriba.” (Zea, 1965b: 222).

También influye en este humanismo concreto de abajo a arriba, por un lado, los aportes de Franz Fanon, Leopoldo Sedar Senghor y Aimé Césaire, por otro lado, las reflexiones hechas por Jean Paul Sartre, Arnold Toynbee y Richard Morse, entre otros, sobre la crisis que asola a la propia cultura occidental (ZEA, 1969, p. 108; 1988, p. 259 y ss.). Con ambos, el maestro mexicano quiere dejar claro que no hay seres humanos de primera o de segunda. Todos poseen el derecho a ser reconocidos como tales y en dignidad. Además, lo más importante es el hecho que en los mismos occidentales existe una ruptura contra su excesivo etnocentrismo. La alteridad no sólo procede de una exterioridad colonizada, sino también dentro de las entrañas de quien casi siempre ha colonizado. Se mira en los otros tanto para reconocerles sus cualidades como para sacar a la luz los propios errores y defectos.

3 Calibán se rebela

A continuación, voy a intentar recrearme en el pensamiento de Leopoldo Zea proyectándolo sobre el discurso y el mundo jurídico, relacionados ambos con los paradigmas políticos, filosóficos y morales, importados desde Occidente a América Latina y de qué manera pueden ser utilizados y significados en la región. Evidentemente, ya subrayo la dimensión colonial que tiene este modo de interpretar la realidad cultural de toda la región americana, como si el discurso del amo fuera el único condicionante sin visibilizar otros discursos de las culturas no occidentales, como son los casos de las indígenas y las afrodescendientes, que van

más allá y ofrecen modelos de vida distintos y que no se limitan a resignificar lo pautado y marcado por los colonizadores europeos.

El Derecho del continente americano, en tanto heredero de la cultura y el imaginario europeo y estadounidense (usamericano), por lo general funciona a favor de los grupos criollos más poderosos y hegemónicos, pero también se puede interpretar alternativamente como instrumento de defensa de los grupos más desfavorecidos (SÁNCHEZ, 2023). Metafóricamente, denomino como uso calibanesco del Derecho, inspirándome en la figura de Calibán de *La tempestad* de William Shakespeare, el modo tal como el discurso del amo está siendo aprovechado para que los dominados expresen y reclamen, con sus luchas y estrategias de resistencia, una dignidad y una libertad que sistemáticamente se les niega. Aunque ya lo reflejaba en la tesis defendida en el año 1994, en el libro que publiqué en el año 2008 comentaba:

Con respecto a la figura de Calibán, en aquel momento me parecía interesante utilizar los personajes de *La tempestad* como ejemplo de cómo articular un discurso emancipador del Derecho y de los derechos humanos a partir de las enseñanzas que creo contiene el pensamiento zeasiano... a pesar de lo mucho que su obra y su hacer han hecho para que América Latina, al menos, en cierta parte del mundo académico, gane en autoestima. Curiosamente, Calibán ha sido utilizado por el pensamiento pos-colonial o subalterno, como ejemplo de la doble dimensión o el doble rostro “jánico” la Modernidad en el contexto de la globalización y en los lugares colonizados (SÁNCHEZ, 2008, p. 13).

Incluso subrayaba que el ejemplo más claro era el del pensador portugués Boaventura de Sousa Santos (2006: 227 y ss.), aunque no fuera un representante del pensamiento decolonial, por tener tu propio paradigma epistémico del sur simbólico y geográfico. Por razones de espacio, no voy a profundizar ni en ello, ni en el denunciado rostro del dios Jano de dominación y emancipación que expresa un falso universalismo por parte de Occidente.

Pero volvamos al argumento central. En el año 1845, nos cuenta Leopoldo Zea (1976, p. 72-75), que el argentino Domingo Faustino Sarmiento en *Facundo*, planteaba la disyuntiva entre elegir la salida del proyecto ibero (y yo añadiría a los modos de vida o proyectos indígenas) o la del proyecto civilizador, inclinándose por una América sajona, en tanto expresión máxima del progreso y del mundo moderno. La América ibera quedaba así, al margen de la ciencia y de los avances tecnológicos por ser manifestación de lo que Sarmiento llamaba barbarie y primitivismo. El logos europeo se importaba sin cambiar para nada su sentido. No se cuestionaba.

Cincuenta y cinco años más tarde, José Enrique Rodó (1967, p. 195 a 249), en su ensayo *Ariel*, respondiendo a la crítica que Sarmiento hacía al espíritu ibero, hizo uso como recurso literario de dos personajes de la ya mencionada obra teatral de

Shakespeare *La tempestad*. La tradición ibera y su historia, su personalidad, su carácter y su forma de ser espiritual y contemplativa, quedaban ejemplificadas en Ariel. Salía en defensa de la herencia hispana y atacaba los peligros del egoísmo sajón utilitario y materialista, que se expresaba metafóricamente en el personaje de Calibán. Expresaba de este modo el rechazo a renegar de su pasado metiéndose en la dinámica de la “nordomanía”, de la imitación y copia del liberalismo inglés y estadounidense, excesivamente productivista, ajeno a la historia de la región latinoamericana y que suponía reconocer unos valores que no eran los propios, además de implicar la subordinación a los creadores de los mismos. Entre estos dos frentes se manifestaba una eterna lucha hacia la plena independencia mental de los latinoamericanos.

Si hasta entonces, para algunos, tal como hemos visto con los defensores del proyecto sajón, la ideología conservadora, medieval y reaccionaria de España fue la que enclaustró con un cerco mental a la personalidad del latinoamericano, para otros el peligro estaba en una segunda conquista por parte de los pueblos anglosajones. La salida era asimilar con personalidad y carácter. Según Rodó, el idealismo del espíritu latino propio de los pueblos latinoamericanos proporcionaba las metas a realizar con los poderosos instrumentos de la práctica sajona. El Calibán utilitarista no se rechazaba del todo, sino que se ponía al servicio de Ariel. El logos europeo se adoptaba y readaptaba con matices peculiares (ZEA, 1976, p. 72-75).

En el año 1972, el cubano Roberto Fernández Retamar publicaba *Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América*. El intelectual cubano, reformulaba la obra que Rodó tomó de Shakespeare. Ahora se acudía de nuevo a *La tempestad*, pero cambiando los papeles y los roles de los personajes protagonista. Ya no es Ariel quien interesa, sino Próspero y Calibán. Un Calibán sufrido y sufriente que no era el mismo que José Enrique Rodó mostraba al identificarlo con el mundo anglosajón capitalista y utilitarista. El pensador cubano lo interpreta como representante de una nueva actitud latinoamericana. Calibán pasa a ser exponente de una radical diferencia y una nueva dimensión ajena a la metáfora rodosiana.

Ya no se trata de Ariel frente a Calibán. Es Próspero, encarnando al amonizador europeo, quien increpa a este en tanto su esclavo colonizado. Le califica de bárbaro y de salvaje. Lo mira y lo trata despectivamente, le enseña su lenguaje, que es el propio lenguaje del dominador y señor. Quien domina y gana la palabra, domina al mundo e impone su visión. Calibán ha de aprender un imaginario y un proyecto de vida que no es el suyo, ya que pertenece al quien le domina y le oprime. Lo que Calibán puede expresar a partir de sí mismo es un balbuceo de bruto, de no persona humana. Pero sólo si adopta también la razón del amo, algo puede mejorar. No obstante, hay algo más, no solo el colocador establece la totalidad de la realidad. Calibán se da cuenta de su dignidad cuando percibe que también posee su propia

razón. Puede expresarla por medio del discurso que inicialmente se utilizó para ocultarla y negarla. Dice Roberto Fernández Retamar: “Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar su mismo idioma -hoy no tiene otro- para maldecirlo, para desear que caiga sobre él la roja plaga?” (FERNÁNDEZ RETAMAR, 1974, p. 30). Sentirse en la condición de Calibán, sirve de empuje y de pretexto para que los caribeños y los latinoamericanos puedan repensar su historia desde el otro lado, desde el otro protagonista (FERNÁNDEZ RETAMAR, 1974, p. 35). Ahora, más que el logos de Occidente, ya sea el sajón o ya sea el latino, se adopta únicamente su discurso, su lengua y sus instrumentos conceptuales que ya son propios, pero que sirven para expresar uno logos diferentes, más genuinos: los nacidos previa y posteriormente a la mezcla entre indígenas, africanos, zambos, ladino, blancos, mestizos, etc. (FERNÁNDEZ RETAMAR, 1974, p. 83).

El mismo Arturo Andrés Roig, desde un plano más filosófico, también utiliza el personaje shakespeariano (ROIG, 1981a, p. 51 y ss.; 1981b, p. 270-271). Tras criticar el elitismo y la ambigüedad en el que incurrieron los arielistas, intenta que en todo discurso se valore al ser humano, y que de medio pase y se convierta a fin. Al igual que Zea, piensa que toda filosofía parte del supuesto de ser un modo de saber universal, por tanto, resulta integrador. Pero la historia de esta pretensión ha demostrado cómo ha marginado a determinados colectivos, culturas y comunidades. Para evitarlo hay que oponerse al ocultamiento que una cultura realiza sobre otras, imponiendo sus modos de vida, junto a los cuerpos de bienes que le son inherentes.

Asimismo, Roig subraya que hay que evitar el olvido que se hace de la conexión del sistema de relaciones humanas concretas en las que se sitúa cada cultura y de la marginación que Occidente proyecta sobre otras sociedades humanas formadas sobre totalidades existenciales y vitales distintas, como es el caso de los pueblos indígenas (ROIG, 1981a, p. 52). Para el autor argentino, al igual de Leopoldo Zea, toda filosofía parte del supuesto de ser un modo de saber universal y, por tanto, integrador. Pero la historia de esa pretensión ha demostrado cómo ha marginado a determinados colectivos. Para evitarlo hay que oponerse al ocultamiento que una cultura realiza imponiendo sus modos de vida, junto a los cuerpos de bienes que le son inherentes, sobre otras. ¿De forma puede hacerse esto? Abriéndose a la alteridad y a lo nuevo.

Domingo Faustino Sarmiento excluía a los indígenas y a los mestizos de su discurso, además de a los esclavos y los afrodescendientes libres. Rodó y sus intérpretes, los llamados “fundadores”, caían, bien en un ontologismo exacerbado o bien en un eticismo cerrado que no permitía la participación de la mayoría del pueblo. A partir de ahora la filosofía debía bajar a la arena de la praxis social y

romper el miedo a las masas, el horror a lo popular. Si desde siempre han sido tratadas como objetos, como medios, ha llegado el momento de cambiar los valores y concebirlos como fines que dotan de sentido a sus realidades. En palabras de José Martí, en su bello escrito “Nuestra América” alertaba y demandaba la necesidad de estar del lado de los más fustigados y dominados. “Con los oprimidos había que hacer causa común para afianzar el sistema opuesto a los intereses de los opresores, y esto porque los “oprimidos”, con su mirar “natural”, constituyen, aunque no siempre con éxito ni con conciencia, el poder irruptor en la historia” (MARTÍ, 1977, p. 38). Dentro de esa opción “por”, “con” y “de” los oprimidos empobrecidos, se debe entonces buscar nuevos conceptos integradores que permitan su acceso y su protagonismo en el proceso sociopolítico. Dice Arturo Andrés Roig: “Calibán ha llevado a cabo desde sí mismo una transmutación axiológica, ha puesto a su servicio un bien, cambiándole de servicio valorativo. El habla de dominación se transforma en su boca de ahora en adelante, en un habla de liberación”. (ROIG, 1981, p. 51).

Leopoldo Zea, muy cercano a las posiciones de Arturo Andrés Roig, retoma la metáfora de Calibán en varios de sus trabajos (ZEA, 1965a; 1965b; 1976; 1988). El maestro mexicano viene a mostrarnos de qué manera el *Logos* de Occidente se rompe para dar el paso a la alteridad. De ser cerrado y reducido a su inicial creador, los pueblos a los que se les ha negado su acceso, como mucho sólo pueden balbucear su lenguaje. Pero desde esa misma barbarie, desde ese mismo rechazo se produce una autoafirmación y, a la par, una transformación: el *Logos* dominante se convierte en un *Logos* dialógico y más comprensivo, no ya de un hablante, sino de dos que discuten y argumentan en igualdad de condiciones. El discurso de la Modernidad de poseer un único titular, pasa a tener múltiples titulares (ZEA, 1988, p. 28-35). El mismo Roig dice que el presupuesto del que dice partir Leopoldo Zea es la alteridad, pues el discurso liberador no reitera lo dicho antes por el dominador que repite su actuación para asegurar toda relación de dominio. “Mismifica” opresoramente y hace de la historia un proceso cerrado y no abierto, sin alteraciones, desconociendo la alteridad y lo emergente (ROIG, 1981b, p. 267).

En esta línea y siguiendo al pensamiento de Leopoldo Zea, el filósofo mexicano Mario Magallón Anaya (1991, p. 161-163) indica que se aspira a poseer los principios comunes de la cultura occidental con carácter de generales y universales, pero partiendo de la propia realidad, de la propia circunstancia, de lo concreto. Aceptando la circunstancialidad de los seres humanos, se llega a reconocer las distintas formas de ser hombres, evitando, con base en la desigualdad, que nazcan sentimientos de superioridad de unos sobre otros. Occidente marca la pauta. Se realiza un largo viaje hacia la propia realidad desde el punto de vista establecido por la cultura occidental, utilizando sus mismos blasones.

Siguiendo la lógica zeasiana, se produce una interpretación contraria a la tradicionalmente dominadora. Se invierte para ser liberadora. El etnocentrismo es una de las bases del acoso y derribo con las que Leopoldo Zea crítica el discurso dominador. El intento de transformación se dirige para ponerlo en evidencia. El uso ideológico que Occidente realiza de su discurso, antes que rechazar los valores en los que se basa para interpretarlos a favor de sus intereses, se utilizan para darles un uso y un significado distintos. Se lucha para liberarse de esa actitud abstracta de concebir a los seres humanos como objetos, que cuentes solo como números en las estadísticas y sus reglas. Se aspira a que se consideres a los latinoamericanos y a cualquiera de los humanos como hombres vivos, concretos, que buscan trascender la propia condición de ser cosificados mediante la solidaridad de todos (MAGALLÓN, 1991, p. 171).

Tanto la racionalidad como el discurso de Occidente son modificados internamente por otros *logos* diferentes que, básicamente, lo han asimilado tras un complejo y dialéctico proceso de endogenación. La racionalidad moderna actúa permanentemente como un filtro. No se trata de elegir entre dos culturas ajenas y extrañas, sino de tomar posición “sobre” América “desde” América, teniendo en cuenta todas sus herencias, entre ellas la europea que sobresale. Zea no está en contra de la civilización occidental. Más bien se opone a la actitud que afirma al carácter exclusivista de lo humano, impidiendo la efectividad de sus principios con el reconocimiento de otros (MAGALLÓN, 1991, p. 51).

El significado que el recurso literario de Calibán posee en el ámbito de la filosofía latinoamericana y del pensamiento de Leopoldo Zea puede ser extrapolado al mundo del Derecho. Puede servir para ilustrarnos el singular y el complejo fenómeno normativo de sus sociedades y sus heterogéneas interpretaciones. De este modo pretendo bajar de un plano general y abstracto a otro más concreto: aquel donde en un alto porcentaje se cuecen las necesidades humanas y se desarrollan los procesos de lucha por los derechos. Se trata de buscar un posible camino, entre otros muchos, de interacción y de vinculación entre las elaboraciones teóricas de los profesionales del Derecho y la alteridad de la que Roig habla.

Si cualquier filosofía tiene pretensiones de universalidad y de integración, pero deja fuera de su conceptualización a determinados colectivos sociales, lo mismo sucede con el Derecho y con quienes lo interpretan. Como vía procedimental por medio de la cual se reconocen y se satisfacen las necesidades, existen multitud de situaciones donde estas no son tenidas en cuenta en ningún sentido. Esto es lo que sucede casi estructuralmente en todas las sociedades de América Latina. El problema fundamental de los derechos humanos, su separación entre lo que se dice y lo que se hace, entre el discurso y su práctica, se eleva allá a su máxima potencia. Los sistemas políticos de la región están fuertemente influidos por los modelos europeos y estadounidenses. La democracia, el Estado de Derecho, las

constituciones, el principio de legalidad, la separación de poderes, los principios de libertad, igualdad y solidaridad, etc. (ALCÁNTARA, 1991; 1992). son producciones humanas e instituciones que podríamos definirlas como algunas de las oraciones que el lenguaje de Próspero ha enseñado a Calibán y que este adopta para redimensionarlas. Entre ese legado institucional, hay uno que sobresale sobre el resto: el relativo a los derechos humanos, que son una de las creaciones más significativas de Occidente y, en concreto de la Ilustración y el tránsito a la Modernidad con el proceso de conformación de las organizaciones modernas (PECES BARBA, 1982; NORBERTO BOBBIO, 1991; PÉREZ LUÑO, 1984; HERRERA FLORES, 1989).

Hay que decir que los derechos humanos representan no solo procesos de lucha, sino también valores y principios de justicia con los que se intentan establecer las condiciones para posibilitar una vida vivible o digna de ser vivida. Pese a una gran ausencia de una cultura planetaria realmente sensible por derechos humanos, pese a su fragilidad y debilidad en su real efectividad, poseen una fuerza moral tanto por su posible reivindicación tanto a nivel nacional como internacional. Para bien o para mal, con sus limitaciones y deficiencias, con sus luces y sus sombras, es el discurso sobre reclamación de justicia más aceptado por individuos, pueblos, etnias, organizaciones no gubernamentales y países (SÁNCHEZ, 2018). Independientemente de que existan otros caminos o vías de lucha y realización de la dignidad plural humana, Occidente ha creado, ha sistematizado un lenguaje, un sistema de garantías que permite traducir, expresar, formalizar, contrastar, las distintas, ricas y conflictivas defensas de los valores de libertad, igualdad, vida y fraternidad que cada cultura ha ido desarrollando por medio de sus distintas tradiciones históricas de luchas emancipadoras y de liberación. Los derechos humanos posibilitan tanto la defensa de la individualidad libre, autónoma y cimentada desde la autoestima, como de la solidaridad humanas frente a las injusticias y frente a los excesos de poder.

Pero podemos ir más allá. En medio de la actual crisis que asola el mundo, junto al marco político y modo de vida democrático amenazado por distintos populismos, por la guerra de Ucrania, por el cambio climático y por los sistemas financieros, parecen que el sistema de protección de derechos humanos, pese a su fuerte carga eurocéntrica y colonial, es uno de los principales y de los escasos baluartes que posibilita un criterio y una vía con el que intentar salir del maremágnum axiológico en el que vivimos. Incluso hasta en el seno de las situaciones más dramáticas, en todas las reclamaciones en favor de los oprimidos, subyace una cierta idea del posible uso estratégico que con los derechos se puede accionar. Pese al escepticismo, el recelo, la desconfianza, la urgencia, la desesperación y el sufrimiento, a pesar de la realidad adversa, cruda y miserable en la que vive mucha gente, aparece siempre cierta tendencia a intentar reclamarlos por las opciones de esperanza que ofrecen. Se consideren como instancias alejadas de la vida cotidiana

de la gente, que moran en la azotea o en el piso de arriba, o se consideren más relacionados con las prácticas relacionales diarias en cada espacio de convivencia, pueden ser instrumentos y mecanismos de defensa que los más débiles emplean contra los más fuertes, aunque los márgenes de éxito puedan ser azarosos, estrechos y reducidos. La urgencia de ser atendidos por sus contextos de violencia y la paciencia requerida por los tiempos de la norma estatal, se combinan de manera contradictoria, complementaria y siempre conflictiva.

El ejemplo de lo que digo queda reflejado con los movimientos sociales surgidos como consecuencia del proceso dialéctico y marginador levantado por el mismo sistema capitalista. Las sociedades y organizaciones sociales modernas manifiestan sus racionalidades conflictivas distintas y sus experiencias de contrastes con espiritualidades y corporalidades heterogéneas y de origen rural, urbano, étnico, religioso, estudiantil, sexual y/o de género, etario, etc., enfrentándose a la racionalidad y el proyecto de vida burgués para salir así de situaciones multidimensionales discriminatorias y excluyentes, inhumanas, humillantes, de explotación, de sujeción y de dominación. Jurídicamente pueden, al menos, adoptar dos actitudes estratégicas:

- A) Por un lado, hacen uso y tratan de sacar provecho de los resquicios, las lagunas, las zonas ciegas, reconocimientos de derechos no aplicados, etc., del propio ordenamiento jurídico oficial de sus países. Se trata del uso alternativo del Derecho y el positivismo de combate reflexionados por Amilton Bueno de Carvalho, Edmundo Lima de Arruda, Rosa de Andrade y por Jesús Antonio de la Torre Rangel en el marco del Derecho alternativo brasileño, la asesoría jurídica popular y la crítica jurídica latinoamericana (SÁNCHEZ; HERRERA, 1993, p. 87-94).
- B) Por otro lado, ante la incapacidad de que el Estado atienda sus demandas por medio de los cauces jurídicos formales e institucionales propios de los estados constitucionales de Derecho, bien por no poseer una infraestructura adecuada, bien por no tener voluntad de atender y de garantizar sus demandas, muchos son los colectivos que generan sus propios instrumentos normativos reguladores de conductas, de resolución de conflictos y garantizadores de aquellas necesidades cuya satisfacción son ignoradas o privadas por el sistema. Aparecen expresiones de Derecho extraestatal, extralegal y paralelo ejemplificados con el pluralismo jurídico comunitario participativo y el Derecho insurgente (WOLKMER, 1994; 2012; DE LA TORRE, 2023).

En uno y otro caso, el discurso y el lenguaje de los derechos humanos junto con los derechos colectivos serán los que den la forma a las demandas, reclamaciones y/o exigencias populares y comunitarias. Junto a la participación directa de los actores sociales colectivos junto con sus representantes, se les unen, como

colaboradores, una serie de operadores, teóricos y profesionales del Derecho que intentarán acompañar teorizando o buscando marcos categoriales y/o paradigmas con los que se pueda explicar la novedad y la complejidad de estos hechos y estas actuaciones, no sólo para entenderlos sino, sobre todo, para que sean efectivamente practicadas con logros y conquistas siempre renovadas e inacabadas. El marco del Estado (constitucional) de Derecho, la democracia en su diversidad, la división de poderes, el principio de legalidad, los derechos y sus garantías estatales, algunos criterios de racionalidad emancipador, etc., conformarán un potencial uso calibanesco del discurso jurídico que trasciende el sentido inicial dado por la cultura occidental (WOLKMER, 1994, p. 210 y ss.; y 2018; THIMM, 1990, p. 86 y ss.) mezclando y transformando su horizonte de sentido, enriqueciéndolo desde sus propias tradiciones culturales, sus contextos de necesidades y sus entornos relacionales.

Un caso especial es el de los pueblos indígenas y el sistema jurídico que rige sus modos de vida. Aparte del sistema normativo autóctono que regula los comportamientos en función de sus propios criterios de racionalidad y cosmogonía, se han visto en la urgencia y en la necesidad de utilizar tanto el Derecho nacional oficial como el Derecho internacional para que sean respetados en sus demandas. El Derecho indígena se caracteriza tanto por su contingencia como por su alta complejidad. Según Wolf Paul (1991, p. 149), no posee una estructura homogénea, ni presenta un ordenamiento jurídico unitario. Más bien consta de una pluralidad de normas de distinto rango. El jurista alemán manifiesta que el Derecho indígena con pretensiones de validez puede resumirse en tres categorías: a) Derecho consuetudinario, Derecho popular o “fuero indígena”, Derecho tribal o autóctono; b) Derecho nacional, constitucional, administrativo, Derecho civil y agrario, procesal, que regula las relaciones específicas de los indios con la sociedad nacional; y c) declaraciones y convenciones del Derecho internacional y de los derechos humanos, con un alto reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos.

Incluso como ejemplo más concreto de un uso más amplio del legado europeo, en este caso, ibero, las mismas comunidades y naciones indígenas, en muchas ocasiones, apelarán al Derecho indiano en tanto instancia normativa garantizadora y defensora de sus derechos. La tradición y el Derecho antiguo serán, en parte, el lenguaje calibanesco que los indígenas (incluso muchos campesinos en su reclamo de tierras con titularidad reconocida por la Corona Española), van a utilizar cuando se vean cara-a-cara con quienes le conculcan sus derechos y modos de vida colectivos protegidos por el ordenamiento jurídico estatal. En este sentido, Jesús Antonio de la Torre Rangel señala que el Derecho indiano en la actualidad, ha creado en el indio una conciencia de justicia que le hace estar jurídicamente predispuesto a contraponer ese Derecho ancestral que le protege frente al Derecho moderno que le desprotege. El iusfilósofo mexicano, además, con una mira circunstancialista, previene del peligro en el que se incurre cuando se abstrae

demasiado el Derecho del hecho que regula. Esto sucede si se iguala jurídicamente la condición del indígena con a del que no lo es, pues pondrá en riesgo todas las particularidades y peculiaridades de su tradición cultural (DE LA TORRE, 1986, p. 25, 35-37, 42-43).

Lo mismo podría decirse de la cultura afrodescendiente de origen esclavo asentada por el Caribe y toda la región suramericana, con sus estrategias de lucha y de resistencia contra la esclavitud y contra el racismo colonial que dura hasta nuestros días (QUEIROZ, 2011; MARTÍNEZ, 2013, p. 76 y ss.). Los gritos de libertad de la Revolución francesa influyeron marcadamente en las revoluciones caribeñas por la independencia y en épocas posteriores.

Finalmente, faltaría a la verdad si ignorásemos una cuestión de vital importancia. Muchos de los colectivos insertos en los movimientos sociales no se mueven únicamente dentro de la lógica del lenguaje del amo. No son sólo un Calibán hecho a medida del colonizador, ya que caminan desde el pasado, por sus tradiciones y trayectos culturales, fuera de la lógica de la Modernidad. Como dice Enrique Dussel, son su otra cara, aquella que ha quedado apartada de sus efectos positivos. Sería un contrasentido y una crueldad pensar que estos grupos (indígenas y afrodescendientes, principalmente) hicieron un único y exclusivo uso del legado ilustrado cuando han sufrido, en sus carnes, su cara dominadora. Calibán va más allá del sistema axiológico occidental. Su historia y su contexto de sujeción ofrecen una riqueza mayor que la “enseñada” y obligada por Próspero. Aunque hay muchos ejemplos, uno claro lo vemos con los cimarrones haitianos en su proceso de independencia conseguida en 1804. Fueron conformando su propia contracultura sincrética y una original cosmovisión que expresaba sus particulares anhelos de libertad frente al sistema opresivo que los sub-alternizaba. El vodú y el *creole* son exponentes significativos (MARTÍNEZ, 2013, p. 34-35).

En este sentido, también resulta interesante la reivindicación de determinados juristas como los mexicanos Jesús Antonio de la Torre Rangel (1984; 1986; 1991; 2014) y Alejandro Rosillo (2011; 2012), en base al pensamiento latinoamericano de liberación (teología y filosofía), reivindican una tradición de derechos humanos iberoamericana, totalmente distinta a la de la razón moderna, basada en los pobres siempre empobrecidos, entre los que se encuentran indígenas y afrodescendientes (SÁNCHEZ, 2023). No obstante, este es un tema en el que ahora no voy a entrar.

Bibliografía

AÍNSA, Fernando. Reflejos y antinomias de la problemática de las identidades en el discurso narrativo latinoamericano. En: VV. AA. *América Latina: identidad y diferencia*. Universidad Autónoma de Ciudad de Juárez, 1992.

ALCÁNTARA, Manuel. *Sistemas políticos en América Latina*. Madrid: Tecnos, 1991. t. 1

ALCÁNTARA, Manuel. *Sistemas políticos en América Latina*. Madrid: Tecnos, 1992. t. 2.

BOBBIO, Norberto. *El tempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *El derecho como arma de liberación en América Latina*. Aguascalientes: Centro de Estudios Ecuménicos, 1984.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *El derecho que nace del pueblo*. Aguascalientes: Centro de Investigaciones Regionales de Aguascalientes, 1986.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de Las Casas*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *Tradición iberoamericana de derecho humanos*. México D.F.: Editorial Porrúa-Escuela Libre de Derecho, 2014.

DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos,, 1992.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América*. 2ª ed. México D.F.: Editorial Idógenes, 1974.

MAGALLÓN ANAYA, Mario. *Dialéctica de la filosofía latinoamericana*. Una filosofía de la historia. México D.F.: UNAM/CCYDEL, 1991.

MARTÍ, José. *Política de Nuestra América*. México D.F.-Madrid-Buenos Aires: Siglo XXI, 1977.

MARTÍNEZ PERÍA, Juan Francisco. *¡Libertad o muerte! Historia de la revolución haitiana*. Buenos Aires: Ediciones CCC, 2013.

MEDIN, Tzvi. *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*. Ciudad de México: CCYDEL/UNAM, 1983.

MIRO QUESADA, Francisco. *Humanismo y revolución*. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1960.

MIRO QUESADA, Francisco. Filosofía de la liberación. Reajuste de categorías. En: *América Latina, historia y destino*. Homenaje a Leopoldo Zea. México D.F.: UNAM, 1993. t. II.

PECES BARBA, Gregorio. *Tránsito al a modernidad y derecho fundamentales*. Madrid: Editorial Mezquita, 1982.

PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos, 1984.

QUEIROZ, Marcos. *Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico negro*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

RODÓ, José Enrique. *Obras completas*. 2ª ed. Madrid: Aguilar, 1967.

ROIG, Arturo André. Bases para el tratamiento de las ideologías. En: VV.AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum, Enfoques Latinoamericanos, 1971. n. 2.

ROIG, Arturo André. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D.F.: F.C.E., 1981a.

ROIG, Arturo André. *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México D.F.: CCYDEL/UNAM, 1981b.

ROSILLO, Alejandro, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derecho humanos*. San Luis Potosí/Aguascalientes: Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, 2011.

ROSILLO, Alejandro. *Fundamentación de derecho humanos desde América Latina*. México D.F.: Ítaca, 2013.

SÁNCHEZ RUBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín. Aproximación al derecho alternativo em Iberoamérica. *Jueces para la democracia*, v. 20, n. 3, 1993.

SÁNCHEZ RUBIO, David. *El pensamiento humanista de Leopoldo Zea*. Conciencia histórica y derecho humanos. Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí y Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008.

SÁNCHEZ RUBIO, David. *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*. Ciudad de México: Akal, 2018.

SÁNCHEZ RUBIO, David. *Miradas críticas sobre el derecho y la lucha social: confluencias con América Latina*. Madrid: Dykinson, 2023.

SCHUTTE, Ofelia. La creación cultural desde la perspectiva de la diferencia. En: VV.AA. *América Latina: identidad y diferencia*. Universidad Autónoma de Ciudad de Juárez, 1992.

SCHUTTE, Ofelia. *Cultural identity and social liberation in Latin American Thought*. Albany: State University of New York Press, 1993.

SOUSA SANTOS, Boaventura. *A gramática do tempo*. Para uma nova cultura política. Cortez Editora: São Paulo, 2006.

THIMM, A. Necesidades básicas y derecho humanos. *Doxa*, n. 7, 1990.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*. Fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo: Alfa-Omega, 1994.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. 2ª ed. Traducción de David Sánchez Rubio. Madrid: Dykinson, 2018.

ZEA, Leopoldo. *La conciencia del hombre en la filosofía*. Introducción a la filosofía, México D.F.: UNAM, 1956.

ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. México D.F.: Ediciones Pomarca, 1965a. t. 1.

ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, México D.F.: Ediciones Pomarca, 1965b. t. 2.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México D.F.: Siglo XXI, 1969.

ZEA, Leopoldo. Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana. *Cuadernos de Prosa*, Caracas, n. 2, 1970.

ZEA, Leopoldo. *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Editoriar Pleamar, 1971.

ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*. México D.F.: UNAM, 1972.

ZEA, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1974a

ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Occidente y la conciencia de México: dos ensayos sobre México y los mexicanos. México D.F.: Ediciones Porrúa, 1974b.

ZEA, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia de lo americano*. México D.F.: Alianza Editorial Mexicana.

ZEA, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978.

ZEA, Leopoldo. Los derechos humanos y su abstracción filosófica. En: VV.AA., *Los derechos humanos*. Un debate. México D.F.: UNAM-Azcapotzalco, 1985.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988.

Sobre o autor

David Sánchez Rubio

Doctor y profesor titular del Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla.