

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO UN DISCURSO CRÍTICO DE SU PROPIO FILOSOFAR. UN ACERCAMIENTO AL DIÁLOGO DE LEOPOLDO ZEA CON AUGUSTO SALAZAR BONDY Y LUIS VILLORO

Glafira Espino Garcilazo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

En Latinoamérica parte importante de nuestra reflexión filosófica adquirió un carácter social, impuesto por el desarrollo socio-histórico, cultural, económico y político de nuestro continente. De ahí que el término filosofía latinoamericana –al menos en este trabajo– se refiera no al amplio conjunto de corrientes filosóficas practicadas en los distintos países de América Latina sino a un proyecto filosófico que pugna por una contextualización de la filosofía en el ámbito latinoamericano, a una filosofía surgida desde América Latina y enfocada en la reflexión sistemática sobre sus problemas y situaciones propias. Sin embargo, no se trata de un pensamiento que pueda ser calificado como regionalista, ya que busca asimilar las doctrinas prevaletentes en su época y reaccionar ante estas tendencias, pero sin desatender su propia herencia filosófica. Por ende, pretende entablar un diálogo con el pasado a partir de su realidad presente y de esta manera participar en el concierto del filosofar universal en un contexto de igualdad y libertad de pensamiento.

El proyecto de elaborar una filosofía propia anclada en la idiosincrasia y en las realidades latinoamericanas se desarrolló en varias corrientes a lo largo del siglo XX, en las que destacaron varios autores y obras que fueron generando importantes debates en todo el continente acerca de la existencia o no de una filosofía original y auténticamente latinoamericana; discusiones que —dado sus resultados— contribuyeron en demasía a su conformación y desarrollo.¹ Ello propició que la filosofía latinoamericana también tuviera como característica distintiva —entre otras cosas— no sólo pensar y preocuparse por su contexto o por establecer una crítica a la conciencia de universalidad que promueve la filosofía moderna occidental europea desde la diferencia colonial americana, sino también por pensarse a sí misma, por reflexionar sobre su propia producción filosófica, su viabilidad y existencia, por saber si su labor reflexiva es o no filosofía, sobre su fundamentación, originalidad, validez, legitimidad, autenticidad o genuinidad. Temas que conllevan necesariamente al problema de la universalidad y la particularidad de la filosofía, lo que ha permitido que esta corriente de la filosofía general vaya delimitando mejor su campo, enriqueciéndose y haciendo sus propios aportes al pensamiento universal.

En sus propuestas y su pensar intercultural desarrollado a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, este pensamiento se ha preocupado por el problema de su legitimidad, por lo que ha puesto atención e intentado analizar seriamente las principales críticas realizadas tanto de filósofos latinoamericanos como también de otras regiones: la carencia de originalidad, de autenticidad, de provincialismo o localismo cultural y la particularización de la razón. De ahí que la pregunta: ¿cómo es posible una filosofía latinoamericana?, sea fundamentalmente un autocuestionamiento que coloca a este pensamiento no sólo frente a la filosofía en general como práctica social humana, sino también y sobre todo frente a sí mismo. Para el filósofo de esta región es fundamental preguntarse sobre el sentido y la razón de su reflexionar con relación a su pertenencia a su aquí y ahora, con relación a su contexto sociocultural del que forma parte. En consecuencia, resulta de gran relevancia cuestionarse acerca de esta pertenencia y nombrarla de alguna manera.

La filosofía latinoamericana comienza preguntándose sobre las condiciones de su propia existencia y el carácter de autenticidad y originalidad de la misma, no por una especie de complejo de inferioridad, por un rasgo de

inmadurez o de inseguridad, que se manifestaría en una falta de confianza en su capacidad para hacer filosofía. Todo lo contrario, lo hace para comenzar –como toda filosofía– con la emergencia de un espíritu crítico, como la primera etapa en el proceso de producción de originalidad y autenticidad filosófica ejerciendo la función crítica sobre sus propios argumentos. Por ende no es la duda sobre sí misma la que propicia la pregunta, sino su propia voluntad de afirmación y de fundamentación de sí.

Este preguntar por sí misma ha sido ejercido fundamentalmente de dos maneras: una de ellas fue tomar la tradición filosófica europeo-occidental y comparar lo producido en América con las normas, los criterios y categorías que rigen dicha tradición. Esto propició que la filosofía latinoamericana fuera calificada de reflejo, eco débil, copia inmadura carente de rigor y originalidad, o simplemente como inexistente. Otra forma, en cambio, fue insertar la pregunta en su propio contexto sociocultural y asumir el riesgo de preguntarse desde adentro. Se niega a aceptar la creencia de que existe una especie de forma pura, ideal y perfecta de la filosofía “en cuanto tal”, cuya definición serviría como criterio de verdad para decidir si un pensamiento que se asume como filosofía es o no filosofía.

Esta forma de ejercer esa interrogación fundante implica un replanteo de la praxis filosófica. Se dirá –de acuerdo con el filósofo mexicano Leopoldo Zea– que quizás ponemos en peligro la esencia misma de la filosofía, o que lo que estamos haciendo no es filosofía.² Pero quien así juzgue no ha comprendido que está asistiendo a un suceso que señala el final de la época en que sólo la cultura europea determinaba la forma del pensar filosófico; quien pregunte: ¿es eso todavía filosofía?, ignora –parafraseando al filósofo Raúl Fornet Betancourt– que está frente a una filosofía que ha tocado fondo en su propia tradición cultural, al pasar por un periodo doloroso, pero pasajero, que en el fondo significa en realidad la crisis de una forma de comunicación lograda a costa de la diferencia cultural y el anuncio de una nueva forma respetuosa de la diferencia y la pluralidad en la reflexión filosófica.

Así, la filosofía latinoamericana arraiga la reflexión filosófica en su propia tradición sociocultural, y desde ahí expone también las razones por las cuales la particularidad tomada como una diferencia propia, fue considerada por algunos filósofos latinoamericanos y de otras partes

como una deficiencia, frente a la cual sólo cabía la aspiración de ingresar a una “universalidad” entendida solamente como una plenitud ajena. Sin embargo, para la filosofía latinoamericana la universalidad es un programa orientador de la praxis filosófica, que tiene que ser llevado a cabo, desde el perspectivismo circunstancionalista según Zea y desde la pluralidad del punto de vista según Fornet Betancourt.³ Otra argumentación crítica es aquella que sostiene que esta consideración respecto de la filosofía implica una especie de “particularización de la razón que operaría en menoscabo de la universalidad de ambas. Frente a este problema complejo se hace necesario indagar acerca de las relaciones que se establecen entre la filosofía como praxis humana y la razón como su instrumento más propio”.⁴

Dos debates teóricos de la filosofía latinoamericana

Entre los problemas que la filosofía latinoamericana ha tenido que ir dilucidando están los que se refieren a su status epistemológico, es decir, a las condiciones de su posibilidad, existencia, originalidad, autenticidad o genuinidad, que a su vez, conllevan necesariamente el problema del universalismo y particularismo o culturalismo (universal concreto) de la filosofía y al de cultura auténtica-cultura de la dominación. Según testimonios como el del filósofo israelí Tzvi Medin, en general entre los pensadores hispanoamericanos contemporáneos se encuentran respuestas radicalmente negativas al problema de la autenticidad. Pero ya casi nadie cuestiona la existencia de una filosofía hispanoamericana; sólo que para algunos, como el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, esta filosofía surgirá en un futuro cuando el subdesarrollo y la dependencia se hayan extinguido. Temas abordados en distintos encuentros y en discusiones dadas a lo largo de la historia de la propia filosofía latinoamericana que coadyuvaron para que ésta fuera perfeccionando y delimitando con mayor claridad y rigurosidad su quehacer filosófico, epistemológico, metodológico y conceptual.⁵ De ahí la importancia y justificación de hacer referencia a la disputa iniciada en 1968 entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, toda vez que en ésta se recogen distintos planteamientos que se venían haciendo sobre los mismos temas desde principios del siglo XX hasta 1973. Debate que

continuó enriqueciendo al pensamiento latinoamericano con el encuentro que Zea sostuvo posteriormente con Luis Villoro, quien retomando algunas de las ideas básicas de Salazar Bondy y añadiendo las suyas propias –que seguiría mejorando a lo largo de todos estos años–, expresó sus diferencias con el primero.

a) Encuentro intelectual Zea-Bondy

La discusión sostenida entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy se dio a fines de la década de 1960, cuando este último publicó su libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), al que le siguió el de Zea bajo el título: *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Obras importantes que, por un lado, vienen siendo los antecedentes más inmediatos de la filosofía de la liberación y, por el otro, muestran las líneas teóricas de la filosofía latinoamericana en ese momento. Con su aparición se problematizaron temáticamente dos aspectos en ese campo: el tema-problema de las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana y el de la filosofía americana como liberación. En esta querrela intelectual se ponen en juego tres cuestiones fundamentales íntimamente relacionadas: una es el problema de las condiciones de posibilidad de la existencia y permanencia de una filosofía propia de América, la cual conduce al problema de la recepción americana de la tradición filosófica occidental, y ambas a su vez, remiten a la doble relación filosofía-cultura y filosofía-política, envolviendo la problemática del sujeto.⁶ El problema sobre las condiciones de posibilidad de la existencia y permanencia de una filosofía americana se da bajo la forma de la autenticidad (genuinidad) alrededor del alcance semántico del término “original”. Aquí lo que está en juego no es la cuestión del contenido del mismo, sino la función del marco teórico conceptual para el desarrollo de la argumentación; es decir, lo que se busca dirimir es el lugar epistémico desde el cual cada filósofo habla y quiere instalarse. Este punto de partida convierte en epistemológica a la disputa, e impregna del mismo carácter a las otras cuestiones mencionadas, deja sin sustento a la discusión de si fueron o no los latinoamericanos los primeros en interrogarse acerca de la

posibilidad de una filosofía además de su capacidad para practicarla, y ubica geoculturalmente la problemática en torno a la relación universal-particular.⁷ En la polémica sostenida, ambos parten de la convicción de que: “la filosofía no puede concebirse sino como el efecto de una reflexión auténtica, de un pensar que sea filosofía simple y llanamente, pues lo hispanoamericano vendrá por añadidura”.⁸ Pero, a partir de este postulado común, el proceso que ambos siguen es radicalmente distinto:

La interrogación que constituye el título del texto de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), abarca tres cuestiones principales que tienen a su vez algunas derivaciones: la cuestión, fundamentalmente descriptiva, de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y de si ha habido una filosofía original, auténtica (genuina) o peculiar en esta parte del mundo; la cuestión más bien prospectiva y normativa, de cómo debe ser la filosofía hispanoamericana si quiere lograr autenticidad y asegurar su progreso futuro; y la pregunta de si lo hispanoamericano debe o puede ser tema de nuestra reflexión filosófica, y la de qué significación tiene tal tema para la constitución de una filosofía propia. Las respuestas que elabora el filósofo peruano a estos problemas pasan por afirmar la existencia de una filosofía en América, pero sólo en la forma de la mera recepción repetitiva del pensamiento europeo sin ninguna reelaboración crítica. Esta negación de originalidad lo lleva, en consecuencia, también a considerarla alienada e inauténtica, es decir una “filosofía defectiva”. Así sostiene la tesis —que después Luis Villoro hace suya dándole un nuevo matiz, y más tarde, Richard Rorty entre otros más—⁹ de que sólo podrá florecer una filosofía auténtica en una sociedad que haya superado el subdesarrollo y la dominación, ya que la inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. “La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental”.¹⁰ Y Salazar Bondy cree —al igual que Zea desde muchos años atrás— que la mejor manera de hacer filosofía auténtica en nuestro medio es utilizar el pensamiento filosófico para dar respuesta a los problemas urgentes y concretos de nuestra realidad histórica y social. Empero, a diferencia de Zea —como se verá más adelante—, piensa que la condición deprimida de la economía iberoamericana

disminuye el dinamismo y fuerza necesarios para una creación original, por lo que, deduce, acaba por negar la existencia de un pensamiento original en los países latinoamericanos. Por ende, plantea que para conseguir que en América se dé una filosofía que ostente estas características de las que carece, se vuelven necesarias ciertas condiciones culturales, económicas y políticas que se reflejarían en la cancelación del subdesarrollo como efecto de la situación de dependencia que vive Latinoamérica. Mientras tales condiciones estén ausentes, la filosofía seguirá teniendo un carácter enajenado que impedirá la posibilidad de reflexionar sobre América desde un pensar liberador. No obstante –como se explica más adelante– también deja abierta la posibilidad de que, de alguna manera, la filosofía pueda impulsar un cambio a partir de la conciencia de su necesidad.

Para argumentar su idea sobre la enajenación que padece la filosofía americana, por un lado, Salazar Bondy menciona lo que considera son las características más distintivas de la evolución del pensamiento filosófico en América, destacando –entre otras culpas y carencias– el sentido totalmente imitativo de la reflexión filosófica en Hispanoamérica; y por el otro, conceptualizando los términos básicos para formular las conclusiones de su exposición; siendo uno de los más importantes el que se refiere al concepto de originalidad “que emplearemos con respecto a filosofías, para significar el aporte de ideas y planteos nuevos, en mayor o menor grado, con respecto a las realizaciones anteriores, pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios”.¹¹ Por ende –según el pensador peruano–, una filosofía original será identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido.¹² Al parecer –como lo hiciera anteriormente Luis Villoro en el tiempo en que perteneció al grupo *Crítica*–, el filósofo peruano busca al ser humano “universal” que identifica con la abstracción del hombre, también concreto, europeo-estadounidense; aunque luego, por desconocer su circunstancia, sólo podrá identificar aquellos problemas ya reconocidos como tales en sus centros de origen. Surge así la importación de las interrogantes que la ciencia y la técnica imponen a los centros industriales y, al igual que en ellos, propondrá una filosofía de cepa analítica, profesional, científica, hecha con rigor y seriedad, de acuerdo a las técnicas más depuradas y seguras.¹³ En este caso, la comprensión del

concepto de originalidad se define con relación a lo nuevo y por lo tanto, contra todo tipo de repetición. Afirmación que lo lleva a negar la existencia de originalidad de la filosofía latinoamericana: “respecto a la alternativa entre la existencia o inexistencia de una filosofía genuina y original de la América hispanoindia, nos inclinaremos por el segundo término”.¹⁴

En su texto de 1968 Salazar Bondy afirma su vocación de filósofo al interrogarse sobre las razones por las cuales “nuestra filosofía es una mala copia de la filosofía europea”,¹⁵ por las que “creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia savia doctrinaria”.¹⁶ Dentro de la insuficiencia general del estudio de la historia y de la situación latinoamericana, la elaboración de su respuesta comienza con la apelación al rescate de un elemento que considera positivo, esto es, los conflictos históricos que no pueden quedar ajenos a la filosofía, al ser considerada ésta desde la situación social global. Para el filósofo peruano la filosofía inauténtica oculta el ser que las asume pero, al mismo tiempo, deja al desnudo su carencia de plenitud y originalidad.¹⁷

En su ensayo *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), Zea se muestra en desacuerdo con respecto a las cuestiones planteadas por Salazar Bondy en su ya mencionado libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), en donde éste último se refiere a la existencia de una filosofía americana, pero ella –asegura– está falta de autenticidad (genuinidad) y originalidad. En clara respuesta al filósofo peruano –en el sentido de que sólo podrá haber una filosofía auténtica en una sociedad que haya superado el subdesarrollo y la dominación debido a su dependencia, y que será original cuando haya rebasado la enajenación por su sentido imitativo, aportando ideas y planteos nuevos, es decir, cuando tal filosofía sea identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido–, Zea sostiene lo contrario al afirmar que se ha dado en el pasado y se sigue dando en el presente americano una filosofía auténtica y original; que dicha filosofía está estructuralmente presente en los cambios deseados para la situación americana, y que por lo tanto, puede y debe intervenir en el proceso de cancelación del subdesarrollo y la dependencia de herencias coloniales diversas.¹⁸ Finalmente, que éste debe ser, si no el único, sí el tema privilegiado de reflexión de un pensar auténticamente americano, que tiene ya delineada una antropología como su

objeto más propio, la cual va mostrando y desplegando progresivamente en la historia las facetas del hombre americano. Para Zea tanto la originalidad como la autenticidad de la filosofía latinoamericana residen en meditar, en reflexionar sobre la realidad americana, pues por medio de esta meditación se hace patente el empeño por alcanzar la autoafirmación que caracteriza el ser del mexicano y latinoamericano y de otras partes en iguales o parecidas condiciones vivenciales, donde está presente el anhelo de todo ser humano por el reconocimiento de su ser.

Es por lo mismo que Zea desde el inicio de su filosofar, constantemente habla de la necesidad de adaptación del pensamiento a la realidad donde las ideas son congruentes con las necesidades y fines de quienes las sustentan. Dentro de esta orientación, escribe sus trabajos sobre *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1943-1944), y *Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo* (1949), buscando lo que pudiera haber de original y auténtico en el pensamiento mexicano y latinoamericano. Así es como va descubriendo que aun tratando de imitar, donde lo que parecían simples “malas copias” del filosofar por excelencia, van resultando ser expresiones originales de un pensamiento que ha adoptado lo supuestamente imitado a la realidad que le presenta problemas que urge resolver. Para Zea esa interpretación de la historia implica una cierta idea que sobre su propia identidad tiene el hombre actor de esta historia. Por ende, cuestiona: ¿Qué clase de hombre es éste que tiene que preguntarse sobre la posibilidad o existencia de una filosofía; sobre la posibilidad o la existencia de una literatura, una cultura, una ciencia y una filosofía, que pueda considerar como auténticamente propias? ¿Qué clase de hombre es éste que duda, que tal implican los interrogantes, que posee, como todos los hombres, un logos capaz de pensar y expresarse y una cultura que dé sentido a ese su concreto ser hombre? Recuérdese que desde los inicios de los años cincuenta toma sentido la pregunta sobre la existencia o posibilidad de una filosofía, una literatura, una ciencia y una cultura propiamente americanas.¹⁹ Tal interrogante a su vez conlleva otra pregunta más en el sentido de si la reflexión sobre nuestra realidad social latinoamericana ¿puede o no ser considerada como propiamente filosófica? Al dar una respuesta positiva, Zea arguye que: “Nunca en la historia de la filosofía se había dado este tipo

de interrogante. Los filósofos griegos, como los que les siguieron en este campo, no se preguntaron nunca si podían o no hacer filosofía, si lo que hacían era o no propiamente filosofía; simplemente se pusieron a filosofar. Lo que se plantea en este preguntar sobre la posibilidad o existencia de una filosofía propiamente americana es la capacidad para reflexionar, para pensar, para hacer filosofía, que nunca puso en duda el griego sobre sí mismo, como tampoco lo hizo el francés, el inglés o el alemán en los tiempos modernos”.²⁰ “A ningún griego se le ocurrió preguntarse por la existencia de una filosofía griega, así como a ningún latino o medieval, ya fuera francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de la filosofía”.²¹ Sin embargo, esas mismas filosofías occidentales, que no se cuestionaron su propia existencia, sí negaron, o cuando menos pusieron en duda, la existencia de la filosofía latinoamericana. “Fue la Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad... la que impuso el problema”.²² Es Europa –los filósofos europeos– la que duda de la existencia de una filosofía latinoamericana, la que especula sobre su posibilidad. A diferencia de Salazar Bondy, Zea está más interesado –y así se observa desde el principio de su filosofar– por la relación que guarda la filosofía con las situaciones sociales y políticas que rodean la vida del ser humano en su historia, en su presente y en su proyección futura. De este modo, para él, una filosofía será original en la medida en que ésta sepa enfrentar, buscar y proponer soluciones a los acuciantes problemas que se plantean a los hombres y a los pueblos en sus relaciones.²³ En su mencionado ensayo –como acertadamente destaca María Cristina Liendo–, “la comprensión del concepto de originalidad cambia de contenido en razón de que es considerado desde otra localización epistémica, y en consecuencia, se transforma en el punto preciso donde se muestra la ruptura que lleva a revestir de un carácter epistemológico a la totalidad de la discusión”.²⁴ De acuerdo con ello, la relocalización epistémica del concepto de originalidad que Zea realiza ya desde su libro *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía* (1953), queda de esta manera: “ser original implica, partir de sí mismo, de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que sean ajenos a la realidad de la que hay que partir.”²⁵ Y con relación a los planteamientos del filósofo peruano en torno al

concepto en cuestión, afirma que una filosofía es original “no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y un determinado tiempo, ha originado”.²⁶

Contrario a las mencionadas tesis de Salazar Bondy, el pensador mexicano va en busca del ser humano concreto, de aquél que surge de la misma circunstancia de la que él forma parte; trata de identificar sus problemas y establece una reflexión filosófica en un intento de comprender tales problemas y de iniciar la búsqueda de soluciones. Del ser humano mexicano por afinidad de contextos se eleva al iberoamericano. Arranca de lo concreto pero, al ir profundizando en la problemática particular, va desvelando y desenmascarando una comunidad de problemas basados precisamente en el referente humano (universal) de su temática. Así lo plantea en su ensayo en cuestión, donde alude al enjuiciamiento de lo americano como una constante en la historia, en que enlaza a Ginés de Sepúlveda con Salazar Bondy. Refiere que antes se le negaba alma al americano y, hoy, su humanidad o las manifestaciones propias de ésta, es decir, su filosofía. Algunos pensadores –a decir de Zea– creen que el hombre y su historia deben ser temas ajenos a la auténtica filosofía. Semejante manera de pensar convierte a la filosofía en una mera metodología que renuncia al conocimiento del hombre y su historia en su polifacética realidad. Esa filosofía empieza por negar la validez filosófica a tal preocupación por considerar que la misma es sólo propia de las ciencias sociológica, histórica y acaso antropológica, pero nunca filosófica.²⁷

Y para adelantarse a las casi seguras objeciones que pudieran presentarse de que esta argumentación es una manera de “racionalizar” y justificar así lo que Salazar Bondy llama una “filosofía defectiva”, al negarle el carácter de originalidad y autenticidad a la filosofía americana por considerarla alienada e inauténtica debido a su carácter enajenado que impide la posibilidad de reflexionar sobre América desde un pensar liberador, destacando entre otras culpas y carencias, el sentido totalmente imitativo (mala copia) de la reflexión filosófica en Hispanoamérica respecto a la filosofía europea, Zea sostiene que la historia de las yuxtaposiciones, adopciones acríticas y diversas formas de adaptaciones críticas, selecciones o aplicaciones,

que caracterizan la historia del pensamiento filosófico americano, no son simples imitaciones, sino que ella es la historia de una respuesta cuya lógica y sentido corresponde desentrañar a una filosofía de la historia americana, a su vez construida desde una razón poscolonial/postoccidental. Ella es la que considerará la cuestión de la adecuación de la respuesta a la situación del sujeto que responde, y por ende, al problema de la originalidad y la autenticidad de la misma.

Como puede verse —y destaca con certeza María Cristina Liendo— la discusión del sentido del término original produce el mismo efecto con el del término de imitación y compromete asimismo la cuestión de la recepción del legado de la filosofía europeo-occidental en Latinoamérica. También parte de lo histórico para plantearse las relaciones aludidas entre la filosofía, la cultura y la política, de una manera en que se involucran conjuntamente los pares categoriales de originalidad-autenticidad e imitación-inautenticidad. De acuerdo con la filósofa chilena, más allá de las posiciones encontradas en algunos aspectos entre los dos filósofos en disputa, ambos autores se ubican en el mismo espacio epistémico de la filosofía, es decir, en el de un discurso interpretativo y capaz de otorgar un sentido o de articular la diversidad de ellos que pueden atravesar una determinada formación cultural, ya sea en forma sucesiva o simultánea. La disputa Salazar Bondy-Zea es una polémica sobre la preeminencia de uno de ellos para leer el pasado y, sobre todo, el presente de la filosofía en América Latina, ya que coloca en el centro mismo de la cuestión el problema de la existencia de un sujeto americano y su praxis filosófica en relación con el legado de la filosofía de tradición europeo-occidental. En esta relación es donde fundamentalmente radica la importancia de la discusión, porque es ella la que hace visible a la filosofía latinoamericana como un deslizamiento crítico de aquella tradición. Como puede apreciarse, “aunque los dos pensadores tienen algunas afinidades, los separa su visión sobre el estatuto de dominación, dependencia y subdesarrollo de la filosofía de nuestra América, pues mientras el peruano observa con desconsolado pesimismo la eventualidad de salir de ese marasmo, Zea mantiene todo el tiempo una antorcha de la esperanza en lo genuino y promisorio del ser latinoamericano”.²⁸

b) Intercambio filosófico entre Leopoldo Zea y Luis Villoro

Aparte de Salazar Bondy, de los filósofos más importantes con los que Zea debate acerca de la originalidad y especialmente sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana destaca Luis Villoro, con quien tiene una segunda polémica de gran envergadura.²⁹ Filósofos estudiosos de la filosofía de Villoro como Francisco Lizcano y en especial Mario Teodoro Ramírez —quien ha dedicado gran parte de su quehacer filosófico de los últimos años a realizar un profundo análisis de dicho pensamiento— coinciden en que Villoro ha sido uno de los pensadores más profundos del siglo xx con los que Zea ha tenido algunas discrepancias, pese a que ambos comparten indudablemente su preocupación por la realidad mexicana y latinoamericana.³⁰ En la comprensión de este encuentro intelectual, también se hace necesario recurrir —como en el caso de Salazar Bondy— a su obra *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), y a otras posteriores, en las que Zea hace alusión a la interesante discusión intelectual que sostiene con Villoro en este tiempo, la cual gira en torno a dos ideas básicas de Villoro: la idea de que el sentido de originalidad de la filosofía latinoamericana no se logrará por la peculiaridad sino por el rigor filosófico y el acceso al profesionalismo, misma que guarda cierta semejanza con los planteamientos primarios del filósofo peruano y posteriores a Villoro, con los de Richard Rorty entre otros. Y la segunda, que sostiene que incluso la filosofía puede ser original, pero no por ello auténtica, ya que para serlo debe tratar problemas universales, es decir, tener un carácter universal.

Conjuntando estas dos ideas básicas, se puede decir que para Villoro lo importante no es tanto una filosofía peculiar sino una filosofía universal que tenga como función primordial llevar a cabo la clarificación de conceptos y la reflexión racional.³¹ A fines de los años sesenta y principios de los setenta, desde su visión filosófica, con una interesante experiencia en la corriente de pensamiento denominada filosofía del mexicano y de lo mexicano, y después en su incursión en el campo de la filosofía analítica, Villoro sostiene que la filosofía plantea problemas universales y no particulares. Así, opina que en la década de los cincuenta se justificaba la existencia de la filosofía mexicana o de lo mexicano, pero el momento de esa corriente ya pasó y no logró producir un pensamiento original. De ahí deduce que ya no interesa tanto

la filosofía como una forma de expresión histórica peculiar sino, de nueva cuenta, como tarea reflexiva sobre los problemas que carecen de carácter circunstancial. Por ende, el camino a seguir por la filosofía en México ya no debe ser la búsqueda de la originalidad. Alude al agotamiento y previsible abandono en años posteriores de la preocupación por la realización de una filosofía genuinamente latinoamericana. Asegura que el punto de partida de una tradición filosófica no radica en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica y, por último, sostiene que el profesionalismo, la especialización, el rigor, son la base de todo pensamiento original en filosofía. Asimismo, critica la falta de rigor en las reflexiones de los pensadores que defienden la validez de tal preocupación, y destaca de manera alternativa que el ejercicio de la filosofía “como análisis conceptual” y como “crítica radical” es el camino necesario para superar ese defecto.³² Por ende –coincidiendo con Salazar Bondy– piensa que sólo tendremos una escuela de filosofía genuina cuando se alcance un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados: “sólo habrá una escuela filosófica propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados”.³³ Esta es –en su opinión– la única vía para lograr una filosofía latinoamericana aun sin proponérselo.³⁴

En torno al primer planteamiento de Villoro en el sentido de que la originalidad de la filosofía latinoamericana no se logrará por la peculiaridad sino por el rigor filosófico y el acceso al profesionalismo, por clarificación de conceptos y la reflexión racional, Zea mismo dice estar de acuerdo al respaldar la necesidad del rigor en la elaboración filosófica, así como la exigencia de vincular la filosofía con la ciencia y la técnica, cuestión también reclamada por Villoro. Pero también advierte acerca del peligro que percibe en aquellas corrientes filosóficas como la filosofía analítica, que centran su preocupación solamente en la importancia de la precisión conceptual del discurso filosófico y se despreocupan del análisis de la realidad como tal de donde ha de derivar la creación conceptual –entendida por Zea como un instrumento o medio, no como fin– para explicarla y comprenderla. Para él, es una tarea ineludible del filósofo la de cuestionarse sobre la realidad social y política en su propia reflexión y frente a las relaciones de dependencia y dominación imperantes en el planeta que desde su perspectiva benefician a pocos y perjudican a

muchos, como es el caso de los mexicanos y latinoamericanos. De ahí que Zea piense que si el filósofo no atiende a esta cuestión, es probable que aun sin pretenderlo se convierta él mismo en instrumento de determinados intereses hegemónicos supranacionales al confundir su misión.³⁵ “Bienvenido este rigor pero entendiéndolo como un instrumento para cambiar una situación que debe ser cambiada, y para mejor entender, también, una tradición que debemos asimilar tal como la filosofía occidental ha hecho con su propia tradición”.³⁶ Se puede decir que, a fin de cuentas, Zea otorga la razón a Villoro al reconocer sus señalamientos en el sentido de que haya un mayor rigor teórico, metodológico y conceptual en el quehacer filosófico, pues ello es necesario para ir construyendo una filosofía auténtica y que es, además, una exigencia y preocupación en el filosofar latinoamericano de fines de los años sesenta. Reconoce que aunque la filosofía latinoamericana auténtica debe referirse a la propia y problemática realidad que urge ser transformada, para la consecución de este objetivo primordial se requiere la conjunción de todos los aportes teóricos, metodológicos, científicos y técnicos que a él puedan contribuir.³⁷

Empero, para Zea sencillamente basta reflexionar sobre los temas americanos para hacer filosofía latinoamericana, no es necesario esforzarse por realizar un pensamiento original, ya que al filosofar la originalidad se dará por añadidura, como se dio y se ha dado lo alemán, lo griego o lo francés en sus respectivas filosofías.³⁸ Destaca que no se debe olvidar que ese instrumental es sólo eso, un medio que debe servir para la solución de los múltiples problemas que reclama el mundo actual, pues no debemos desentendernos del cómo se pueden hacer las cosas, de lo propio de la técnica rigurosa y profesional, pero el qué, el por qué, y el para qué de ese hacer son también propios de una dimensión ética e ideológica que es componente esencial de la filosofía. “Hay que pensar bien pero hay que pensar para algo”, escribe Zea, recordándonos que en una tradición filosófica como esta es posible ubicar también a filósofos europeos como: Carlos Marx, a William Dilthey, Karl Mannheim, Max Scheler, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Herbert Marcuse, etc. Todos ellos filósofos que, más allá de sus diferencias, tienen en común su preocupación humana, social y política, por el qué y el para qué frente a una realidad a superar en función

de diversos fundamentos axiológicos. Se trata de intelectuales que buscan los instrumentos más adecuados para transformar su realidad y que, frente a la filosofía como “análisis conceptual” y como “crítica radical”, en palabras de Luis Villoro, postulan el pensamiento filosófico como ideología, o sea –de acuerdo a como Zea conceptualiza este término–, como instrumento de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural.³⁹

Así, desde su concepción filosófica Zea se pronuncia en contra de una filosofía que se vuelva sierva de la ciencia así como en la Edad Media lo era de la Teología. La filosofía –dice– es algo más que ciencia rigurosa, algo más que lógica capaz de deslindar con precisión lo que se supone que es de lo que no es; la filosofía es también ideología como ha sido y es ética. Alude a esto último en referencia a que la filosofía es un instrumento de conocimiento, reflexión y crítica de su realidad, pero también es un medio con base en el cual se pueden abanderar cambios en beneficio de la sociedad. La filosofía es además una filosofía comprometida con su tiempo y su realidad, una filosofía que desde la percepción zeiana debe ser asumida por el filósofo de manera responsable para impulsar el cambio hacia una sociedad más plena e igualitaria, que dé al traste con el dominio y la dependencia histórica en que se ha tenido a América Latina y a muchos otros pueblos del mundo. Con base en esta idea, Zea asume una postura afirmativa sobre el problema de la originalidad de la filosofía hispanoamericana. Aquí la filosofía entendida como un quehacer y como un medio o instrumento adquiere su originalidad por la forma como afronta sus problemas de una realidad concreta. Bajo esta concepción, la filosofía hispanoamericana se muestra como una filosofía que asimila, analiza y hace suyo todo lo valioso de la producción filosófica universal, sin asomo de imitación o autocolonización cultural; busca crearse en lo valioso desde la impronta de una realidad circunstancial e histórica. Es esta –piensa– una originalidad que nos hace diferentes pero no ajenos a la comunidad humana. “Hacer filosofía original es dar respuesta a los problemas propios de esta América. Es el comercio de las propias ideas con las ajenas, buscando incidir por el análisis crítico, en lo común de lo propio y lo ajeno, y establecer las características distintas de cada cual”.⁴⁰ En la conceptualización que hace sobre la originalidad, Zea recurre nuevamente a la idea de una filosofía de la historia derivada de su concepción historicista orteguiana para

dar sustento a la filosofía latinoamericana. Para él la filosofía no es una mera especulación, sino un compromiso y una responsabilidad del ser humano por cambiar su circunstancia; un instrumento de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural. De esta manera es como problematiza el concepto de originalidad de la filosofía, y establece un deslinde entre la “problemática” que se considera y el “instrumental” que se utiliza; ello le sirve de primer paso para asentar los parámetros de una reflexión iberoamericanista.⁴¹

En lo que toca a la segunda postura de Villoro que sostiene que incluso aunque la filosofía pudiera ser original, no por ello sería auténtica ya que, en su opinión, para serlo debe tratar problemas universales y tener por lo tanto un carácter universal, Zea piensa que para que la filosofía sea auténtica no forzosamente tiene que plantearse problemas universales. “La universalidad debe ser una de las aspiraciones de nuestra cultura, pero partiendo siempre de nuestra realidad. La universalidad debe dar a nuestras obras una seguridad creadora: la realidad, la seguridad de lo creado. En esta forma todo lo que hemos realizado, por poco que sea, tendrá siempre algo que decirnos. Será expresión de nuestra realidad, expresión de lo que nos es más inmediato y propio. La valorización de esta realidad nuestra depende, así, de nuestra propia actitud frente a ella. Si bien ‘parte’ de nuestra situación es universal, la que nos corresponde como humanos, otra es específicamente nuestra: la que nos corresponde como pueblos latinoamericanos”.⁴² “Con esta circunstancia concreta debemos comprometernos”; “comprometernos con lo universal y eterno, sin concretizar un solo compromiso, no es comprometerse con nada”.⁴³ “Una filosofía latinoamericana tendría, por lo tanto, que plantearse como tema nuestra propia circunstancia: ¿cuál es entonces nuestra situación desde el punto de vista de lo que somos?, ¿cuál es nuestro ser? He aquí una tarea para nuestro filosofar. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra buscada filosofía”.⁴⁴ En síntesis, queda claro que según la perspectiva zeiana sólo a partir del examen del hombre en situación puede captarse lo que constituye a todo hombre en cuanto tal. En lo concreto, en un hombre especial se encierra lo universal, lo que es válido para todos los hombres:⁴⁵ En lo concreto, en lo que forma el mundo humano, se va captando, “sin más”, al único hombre posible”.⁴⁶ En fin, para Leopoldo Zea, filosofía auténtica será la que cobre

conciencia de su realidad, cree nuevas ideas y conceptos, y además –porque así ha sido a lo largo de nuestra historia filosófica– la que adapte a ella ideas que le son supuestamente ajenas. Es decir que él acepta como forma de autenticidad la adaptación crítica del pensamiento ajeno a nuestras vivencias, a nuestros efectivos problemas y necesidades; pero también a nuestro estilo o espíritu, a nuestra manera de ser. La asimilación de las ideas a la propia realidad formaría parte de su método o proyecto asuntivo mediante el cual se trata de asumir nuestra realidad histórica para superarla, asimilando a ella las expresiones de otras culturas. Todo esto, obviamente, dejando en claro que lo que no se puede hacer es imitar sin crear ni asimilar. Porque en su opinión, lamentablemente, “esto es lo que se hace al querer anular lo que le es propio, queriéndolo cambiar por lo que le es ajeno”.⁴⁷

Esta postura zeiana es claramente percibida por Villoro. Años después, en su ensayo titulado: “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”,⁴⁸ posterior al encuentro sostenido con Zea, Villoro alude de nueva cuenta a la cuestión de la autenticidad. Aquí explica desde su perspectiva que Zea sigue preso del dilema conceptual “propio-ajeno” y continúa presentando el pensamiento auténtico como el que presta atención a lo propio. Pero destaca que también en Zea hay otras notas que permiten interpretar el concepto de cultura auténtica en otro sentido: como la participación en la creación de la cultura occidental y como la adaptación o asimilación de la cultura a la propia realidad. Con base en esta lectura, Villoro deduce que filosofía auténtica ya no sería la que diera primacía a lo propio frente a lo ajeno, sino la que mostrara especificidad creadora y adecuación a nuestras necesidades, independientemente de si es propia o ajena, particular o universal.⁴⁹ Empero, observa que Zea sigue manejando esas parejas de términos (“propio-ajeno o universal”) ya que, desde el inicio de su reflexión, plantea a la filosofía americana una doble exigencia: por un lado, si ha de ser filosofía, debe tener como fin un conocimiento válido para todos los hombres y, por el otro, si ha de ser auténtica, debe atender a lo propio. Así, destaca la contraposición entre lo propio y lo universal como objetos de la filosofía americana, lo cual se observa en varias de sus obras como en: *La filosofía como compromiso* (1952); *América como conciencia* (1953) y *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). De esa apreciación, Villoro deriva

que Zea tiene dos formulaciones complementarias: la contraposición entre la circunstancia concreta y la universal, es decir, la relación entre el hombre concreto y una pretendida “naturaleza humana”.

Como se puede apreciar hasta aquí, posterior al encuentro intelectual sostenido con Zea a fines de los años sesenta y a principios de los setenta, Villoro —quien ha estado delineando y profundizando en su análisis teórico filosófico sobre temas nodales de la cultura y la interculturalidad— ha venido retomando la obra zeiana presentándonos a principios de los años ochenta y continuando con los siguientes un análisis crítico-reflexivo de la misma, con base en nuevos conceptos y a la luz del acontecer del siglo xx.⁵⁰ Un testimonio de Zea de mediados de los noventa alude en este sentido a la modificación de la postura primaria de Villoro sobre el tema en cuestión: “Él ha cambiado; en uno de mis libros recientes yo saqué un artículo de él donde ya ha cambiado”.⁵¹ En la actualización de su análisis crítico-filosófico de la obra zeiana, Villoro da la razón a Zea en lo tocante a que la filosofía no debe olvidarse de nuestros problemas históricos y sociales en vez de conservar la labor filosófica en la pureza incontaminada de la academia, como muchos interpretan en pro del rigor y el profesionalismo. Coincidiendo con él plantea que no podemos volver a una filosofía imitativa de la que se hace en las metrópolis de poder, desligada de nuestras motivaciones propias, ya que “por filosofía rigurosa no debe entenderse filosofía académica... tampoco significa filosofía aséptica frente a las motivaciones de la realidad que vive el filósofo”.⁵² En ese sentido, establece que toda filosofía es liberadora y puede ser ideológica.

Esta visión más ponderada de Villoro frente a este tipo de filosofía que tiene como tema principal de reflexión la realidad latinoamericana, se observa en concreto en sus trabajos publicados en 1983, aunque sigue manteniendo serias críticas acerca del rigor y el carácter filosófico de los materiales instrumentales con los que opera. Como bien recuerda el filósofo Mario Teodoro Ramírez “es en la discusión con Leopoldo Zea en donde emerge de forma explícita en el pensamiento de Villoro, el concepto de autenticidad”;⁵³ de ahí que el problema para él sea la consecución de una filosofía latinoamericana auténtica, misma que irá fundamentando con base en nuevos planteamientos que vienen a enriquecer su postura filosófica en torno al tema: en la “autonomía de la razón” y en la “congruencia entre pensamiento y vida”.⁵⁴ Frente a sus pronósticos

anteriores, Villoro considera que existen dos respuestas encaminadas a ese logro: “la filosofía como instrumento de liberación” y “la filosofía como pensamiento riguroso”. Desde esta perspectiva, Zea se ubicaría dentro de la “filosofía como instrumento de liberación”, como uno de los pensadores más destacados, toda vez que en opinión de Villoro él es quien “ha expresado con vigor una doble característica que debería tener nuestra filosofía para superar su inautenticidad. En primer lugar, tiene que ser una reflexión crítica, radical, de las creencias recibidas, susceptible de desenmascarar el conjunto de opiniones que nos esclavizan. En segundo lugar, la filosofía tiene que tener presente el problema mismo de la dominación y reflexionar con autonomía sobre las vías para liberarnos de ella”.⁵⁵

A manera de conclusión general se puede decir que los encuentros intelectuales que Zea tuvo con otros filósofos, de entre los que destacan los sostenidos con Salazar Bondy y Villoro, fueron de gran relevancia, toda vez que —como reconocen varios filósofos latinoamericanistas como Mario Magallón y Tzvi Medin— coadyuvaron a que se concretara un discurso filosófico latinoamericano que, con el paso del tiempo y nuevos esfuerzos, se ha venido delimitando y perfeccionando: primero, como una forma teórica de filosofar; segundo, como una reflexión de un estilo propio del filosofar sobre una realidad histórica peculiar (iberoamericana); y tercero, como una contribución de Latinoamérica al pensamiento occidental, al problematizarlo y hacer posible que éste pudiera trascender su logocentrismo. Se trata, pues, de una filosofía en desarrollo que cada vez adquiere mayor conciencia de formar parte de Occidente y del proceso de occidentalización global de nuestros días, y de la necesidad de asumir la cultura occidental como experiencia y como instrumento para enfrentar a la propia realidad y problematizar el proceso mismo de la occidentalización de nuestro mundo.⁵⁶

Bibliografía

CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Pensador ¿incómodo?”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004.

ESPINO GARCILAZO, Glafira, “Necesitamos de una filosofía de la liberación, para liberarnos e integrarnos en la libertad, no en la dependencia”: Leopoldo Zea (Entrevista

inédita con el filósofo mexicano), Hotel La Soledad, Morelia, Michoacán, miércoles 11 de enero de 1995.

FORNET BETANCOURT, Raúl, "Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural", en *Revista de Filosofía. Latinoamérica y Ciencias Sociales*, Año IX, núm. 19, 2^o época. Bs. As., 1994.

GAOS, José, "Carta abierta a Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1957 (1^a ed., 1950).

GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, 96 pp. (Reproducida en versión digital por el autor en octubre de 1998).

LIENDO, María Cristina, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía, Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, 2003. Tesis presentada para optar al grado de doctor en Filosofía. Mención: filosofía política. Profesor guía: Dr. Carlos Ruiz, Scheneider.

LIZCANO FERNÁNDEZ, Francisco, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*, México, UNAM-UAEM, 2004 (1^a ed., 1986).

MAGALLÓN ANAYA, Mario, "La filosofía de Leopoldo Zea: una filosofía en la historia", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp. 162-175.

_____, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, UNAM, 1994.

MEDIN, Tzvi, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, FCE, 1998.

PÉREZ CORREA, Fernando, "La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p. 195. Testimonios periodísticos.

RAMÍREZ, Mario Teodoro, *De la razón a la praxis. Vías bermenéuticas*, México, Siglo XXI-UMSNH, 2003, 213 p.

_____, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM-IIF, 2010, 178 p.

RUEDAS DE LA SERNA, Jorge, "El maestro Zea: un visionario", en *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 2003.

VARIOS AUTORES, *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, tomo 2, México, UNAM, 1992.

VILLORO, Luis, *México entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE, El Colegio Nacional, 1995.

_____, *El perfil de México en 1980*, núm. 3, Siglo XXI Editores, México, 1972.

_____, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Paidós, 1998.

_____, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi, “El sentido actual de la filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5, Fascículo; México, enero de 1968, p. VIII.

ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972 (1ª ed., *Cuadernos Americanos*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953). Edición digital de Hernán Taboada.

_____, “Diálogo epistolar”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, México, 1987. Reproducido en: Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, 2003, edición digital.

_____, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, UNAM, 1994.

_____, *El Pensamiento Latinoamericano*, México, Ariel Seix Barral, 1976, 540 pp. (1ª ed., 1965). Edición a cargo de Liliana Jiménez, con la colaboración de Martha Patricia Reveles Arenas y Carlos Martínez López, México, diciembre 2003. La edición digital se basa en la tercera edición del libro (Barcelona: Ariel, 1976) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez.

_____, “Autopercepción intelectual” (escrita en tercera persona), *Anthropos*, Revista de Documentación Científica de la Cultura, 89, México, 1988 pp. 11-19 (Reproducida en Edición digital).

_____, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

_____, “En torno a una filosofía americana”, en: *Cuadernos Americanos*, núm. 3, UNAM, México, mayo-junio de 1942, pp. 63-78 (Edición digital).

_____, “La filosofía como compromiso”, en Leopoldo Zea, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, UNAM, 1993, 391 pp.

_____, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, UNAM, 1993.

_____, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974.

_____, *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano. Del romanticismo al positivismo*, México, El colegio de México, 1949.

_____, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. México, UNAM, 1991, undécima edición, 257 pp. (1ª ed. 1952).

_____, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI Editores, 1994 (1ª ed. 1969), 119 pp.

_____, *La filosofía latinoamericana*, México, UNAM, Edicol/ANUIES, 1976 (1ª ed.).

Notas

¹ Buscando en una historia del pensamiento iberoamericano, se encuentra que desde 1842 el argentino Juan Bautista Alberdi ya se planteaba la interrogante sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica, poniendo de manifiesto una peculiaridad más de nuestra filosofía, pues esta es la única que se cuestiona a sí misma y con ello ya tenemos una característica distintiva del pensamiento filosófico iberoamericano. Ya avanzado el siglo XX podemos observar que dicha característica asume mayor fuerza y la vemos reflejada por ejemplo en los siguientes textos: *Filosofía argentina* (1940) de Alejandro Korn; *Sobre la filosofía en Iberoamérica* (1940) de Francisco Romero; *¿Hay una filosofía iberoamericana?* (1948) de Rizieri Frondizi; *¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?* (1958) de Victoria Caturra de Bru; *El problema de la filosofía hispánica* (1961) de Eduardo Nicol; *Filosofía española en América* (1967) de José Luis Abellán; y *La filosofía Iberoamericana* (1968) de Francisco Larroyo, entre otros más.

² Véase al respecto las siguientes obras de Leopoldo Zea: *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. México, UNAM, 1991, undécima edición, 257 pp. (1ª ed., 1952), pp. 17-20, y “Diálogo epistolar”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, México, 1987. Reproducido en: Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, (2003), edición digital.

³ Raúl Fornet Betancourt. “Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”, en *Revista de Filosofía. Latinoamérica y Ciencias Sociales*, Año IX, núm. 19, 2º época. Bs. As. 1994, p. 67.

⁴ Véase en este sentido a: Mario Teodoro Ramírez, *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*, México, Siglo XXI-UMSNH, 2003.

⁵ Para un recuento detallado de todos esos encuentros, consúltese a María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía, Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, 2003. Tesis presentada para optar al grado de doctor en Filosofía. Mención: filosofía política. Profesor guía: Dr. Carlos Ruiz, Scheneider, p. 3.

⁶ Esta polémica aún continúa bajo diversas formas. Empero se hace necesario su replanteamiento en el cual es necesario que el iberoamericano participe con voz propia como plantea Zea. Varios autores, *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, tomo 2, México UNAM, 1992, p. 39; Horacio Cerutti Guldberg, “Pensador ¿incómodo?”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p. 152.

⁷ María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana...*, p. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 72, 125; Fernando Pérez Correa, “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p. 195. Testimonios periodísticos.

⁸ José Luis Gómez-Martínez. “I. El hombre y su obra. La filosofía iberoamericana como filosofía sin más”, en José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, 96 pp. (Reproducida en versión digital por el autor en octubre de 1998). Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, p. 102. Esa postura es asumida por el filósofo mexicano de manera muy temprana desde el principio de su filosofar. Véase al respecto su obra: “En torno a una filosofía americana”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, UNAM, México, mayo-junio de 1942, pp. 63-78, edición digital, p. 44. Idea nodal que va sosteniendo en sus libros posteriores como: *América como conciencia*, México, UNAM, 1972. (1ª ed., *Cuadernos Americanos*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953). Edición digital de Hernán Taboada, p. 6 y *El Pensamiento Latinoamericano*, México, Ariel Seix Barral, 1976, 540 pp. (1ª ed., 1965). Edición a cargo de Liliana Jiménez, con la colaboración de Martha Patricia Reveles Arenas y Carlos Martínez López, México, diciembre 2003. La edición digital se basa en la tercera edición del libro (Barcelona: Ariel, 1976) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez), p. 14, iniciando así un interesante discurso filosófico sobre la problemática iberoamericana que llega a su auge en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI Editores, 1994 (1ª ed. 1969), p. 29; y que retoma en publicaciones posteriores como en su libro *La filosofía latinoamericana*, México, UNAM, Edicol/ANUIES, 1976 (1ª ed.) y otros más.

⁹ Al respecto, Zea cita unos comentarios que el filósofo estadounidense Richard Rorty hizo en México, mismos que son muy semejantes a los planteados años atrás por Augusto Salazar Bondy y otros pensadores en el sentido de que: “la filosofía sólo puede florecer en ‘enclaves de libertad’, toda vez que el discurso filosófico creativo no puede prosperar bajo situaciones de crueles privaciones físicas, de hambre y pobreza o bajo la opresión política”. Leopoldo Zea, “Diálogo epistolar”, en *Cuadernos Americanos* núm. 3..., Edición digital.

¹⁰ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, p. 125.

¹¹ *Ídem*.

¹² En este sentido, el filósofo Francisco Lizcano, estudioso de la filosofía latinoamericana y concretamente de la obra de Zea, menciona que Salazar Bondy llega a esta conclusión porque conceptualiza el término original de distinta manera a Zea, al entender por éste aquello que es “identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido”. Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*, México, UNAM-UAEM, 2004 (1ª ed., 1986), pp. 121-122.

¹³ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, pp. 72, 125; Fernando Pérez Correa, “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p. 195, testimonios periodísticos.

¹⁴ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, p. 107.

¹⁵ *Ibidem*, p. 67.

¹⁶ *Ibidem*, p. 77.

¹⁷ Y esto ocurre porque "...Si en lugar de producir sus propias categorías interpretativas, una comunidad adopta ideas y valores ajenos, si resulta imposible para ellas darles vida nueva y potenciarlos como fuente de proyectos adecuados a su salvación histórica, si los remeda en su carácter extraño y hace de ellos principios de conducta pese a su no adecuación, es porque en su mismo ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales ...los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico ...vivimos en el nivel consciente según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia; ...un caso muy significativo de esta inautenticidad y de este ser carencial es justamente el de la filosofía hispanoamericana ...que ofrece ese sello de negatividad que antes apuntamos". *Ibidem*, pp. 81, 82, 83, 84. María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, p. 76.

¹⁸ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p. 153. A decir de Mario Magallón —especialista en estudios latinoamericanos—, en realidad las conclusiones de Salazar Bondy sólo pueden explicarse partiendo de una posición de desarraigo frente a la realidad iberoamericana de su tiempo, ya que la opresión o el subdesarrollo no son impedimento para la creación en otros campos: la calidad y repercusión internacional de las artes plásticas y de la literatura iberoamericana constituyen un poderoso testimonio de ello. Lo anterior explica el por qué a pesar de que Zea y Salazar Bondy parten de una formulación común y de unos deseos compartidos de autenticidad, llegan a conclusiones contrapuestas. Véanse al respecto las siguientes obras de Mario Magallón Anaya: "La filosofía de Leopoldo Zea: una filosofía en la historia", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp. 162-175; y *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, UNAM, 1994.

¹⁹ A la pregunta de si ¿existe o es posible una filosofía americana? el propio José Gaos da su respuesta al comentar el libro de Zea, *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano. Del Romanticismo al positivismo* (1949): "Usted ha podido —le dice— encuadrar el material de su investigación, porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica". En ella está presente la necesidad de "en vez de deshacerse del pasado, practicar con él una *aufhebung* cuyo nombre es la primera palabra del texto de la introducción; y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro [...] El sentido unitario y la significación instructiva del proceso histórico que es tema de su libro, sería lo más valioso de éste si no lo fuera lo que lo hace posible, la nueva filosofía a que acabo de aludir. Este libro de usted quedaría prendido inestablemente de su introducción, si usted, suficientemente preparado y maduro ya para ello, no procediese a desarrollar la interpretación filosófico-histórica adelantada en ella, a llevar por su parte a plenitud la nueva filosofía iniciada". José Gaos, "Carta abierta a Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1957, (1ª ed. 1950).

²⁰ Leopoldo Zea, "Autopercepción intelectual" (escrita en tercera persona), *Anthropos*, Revista de Documentación Científica de la Cultura, 89, México, 1988, pp. 11-19 (Reproducida en Edición digital como "Autobiografía intelectual").

²¹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p. 11.

²² *Ibidem*, p. 12.

²³ Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p. 122.

²⁴ Para producir el mencionado desplazamiento Zea hace una opción teórica por el historicismo en la línea ya trazada por José Ortega y Gasset, Samuel Ramos y su maestro José Gaos. María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, p. 119.

²⁵ Véase de Leopoldo Zea sus dos obras ya citadas: *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía...*, p. 33 y *La filosofía americana como filosofía sin más...*, pp. 26-27.

²⁶ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p. 34.

²⁷ “El que la filosofía plantee problemas como los de dependencia y su correlato de la liberación es visto como expresión de inautenticidad, como falta de rigor, como elucubración abstracta y sin justificación, la filosofía, si ha de ser tal, deberá conformarse con una tarea metodológica. Esto es, en todo caso dotar a otras ciencias, como la sociología o la antropología, de métodos rigurosos, de conocimientos que les permitan avanzar en el difícil conocimiento de la realidad”. *Ibidem*, p. 153.

²⁸ María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, pp. 10, 79; Fernando Pérez Correa, “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, p. 195.

²⁹ Cabe destacar aquí que el importante trabajo de Villoro en torno al pensamiento de Zea en lo que corresponde al tema de la originalidad y sobre todo a la autenticidad de la filosofía requiere de un análisis de mayor profundidad, tal vez mediante una investigación de carácter comparativo propositivo que destaque las similitudes y diferencias en sus perspectivas teórica, epistemológica, conceptual y metodológica de sus aportes a la filosofía latinoamericana y a la reflexión filosófica en general o, como diría Zea, “sin más”, en alusión a esta última. Empero, como este trabajo tiene como fin acercarse a la comprensión de la obra zeiana, se decidió por lo menos dejar breve constancia de la relevancia y contribución de los encuentros filosóficos que Zea tuvo no sólo con Salazar Bondy, sino también con Villoro, a una mejor estructuración y fundamentación de su pensamiento; hecho que el mismo Zea siempre reconoció.

³⁰ Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM-IIF, 2010, pp. 19; 70-71.

³¹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p. 49.

³² Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p. 29; Luis Villoro, “Perspectivas de la filosofía en México para 1980”, en Luis Villoro, *El perfil de México en 1980*, núm. 3, Siglo XXI Editores, México, 1972, p. 613. Véase también del mismo autor: *México entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE, El Colegio Nacional, 1995.

³³ En una de sus conferencias, Villoro opinó: “Sólo habrá una escuela filosófica propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados”. Luis Villoro; Fernando Salmerón y Alejandro Rossi, “El sentido actual de la filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5, Fascículo; México, enero de 1968, p. VIII.

³⁴ Luis Villoro, "Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana", en Luis Villoro, *México, entre libros. Pensadores del siglo XX...*, p. 93.

³⁵ Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974, p. 14.

³⁶ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, (1969), p. 81.

³⁷ Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p. 131.

³⁸ Así lo expresa este pensador latinoamericanista en varias de sus obras, tales como: *En torno a una filosofía americana* (1942), p. 44; *América como conciencia* (1953), p. 6; *El Pensamiento Latinoamericano* (1965), p. 17; y *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), p. 29.

³⁹ Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, FCE, 1998, p. 220-221.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 240.

⁴¹ Respecto a esto último, desde el punto de vista de Villoro, en su formulación programática inicial, Zea no considera la interdependencia que existe entre el instrumental y los presupuestos epistemológicos y la problemática para la cual se ha concebido. Con ello, al comienzo, se dificulta el diálogo al orientarse la reflexión en torno a posiciones controvertibles, muchas de las cuales se formulan con el objetivo explícito de articularse a través de un discurso polémico.

⁴² Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, pp. 12-13.

⁴³ Luis Villoro. "Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana", p. 92; Leopoldo Zea, "La filosofía como compromiso", en *Leopoldo Zea. Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, UNAM, 1993, p. 33.

⁴⁴ Leopoldo Zea, "La filosofía como compromiso"..., p. 37.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 213.

⁴⁶ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p. 81. Con apoyo en la historia, Zea explica que han sido varios los grandes filósofos que han reflexionado sobre condiciones muy concretas de su época y de su región y no por ello se debe demeritar su pensamiento y obra. Así es precisamente como se ha venido conformando esta filosofía que se ha caracterizado por atender problemas concretos de una realidad concreta. Por ello es que pregunta: "¿Estamos por ello fuera de la órbita de lo que debe considerarse filosofía? Nuestra filosofía, si lo vemos desde este aspecto, resultaría una filosofía comprometida con su realidad. Y por comprometida, poco o nada preocupada por ajustarse a los cánones de la estricta filosofía; pura y simplemente se pensaba, se filosofaba. Esto es, se enfrentaba a la realidad tratando de resolver los urgentes problemas que ésta le planteaba". *Ibidem*, pp. 54-55.

⁴⁷ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 17-18.

⁴⁸ Luis Villoro, "Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana", en Luis Villoro, *México, entre libros. Pensadores del siglo XX...*, pp. 92-93.

⁴⁹ Para una explicación más amplia en la distinción entre cultura propia y cultura auténtica véase: Luis Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”, en Luis Villoro, *Estado plural y pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.

⁵⁰ De acuerdo con las investigaciones realizadas sobre la obra y el pensamiento de Luis Villoro por el filósofo Mario Teodoro Ramírez, Villoro ha buscado afrontar el problema de la diversidad cultural y de la interculturalidad, tratando de abrir una tercera vía, más allá del relativismo cultural y del universalismo abstracto. Esta vía consiste esencialmente en asumir el sentido y la especificidad del concepto y la realidad de la interculturalidad. Véanse al respecto las últimas publicaciones de Mario Teodoro Ramírez: *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp. 95-96, 99-100, 102, 104, 111-115 y *Humanismo para una nueva época...*, pp. 121-186.

⁵¹ Glaflira Espino Garcilazo, “Necesitamos de una filosofía de la liberación, para liberarnos e integrarnos en la libertad, no en la dependencia: Leopoldo Zea” (Entrevista inédita con el filósofo mexicano), Hotel La Soledad, Morelia, Michoacán, miércoles 11 de enero de 1995. El pensador mexicano se refiere al artículo de Luis Villoro titulado: “El problema de la filosofía latinoamericana”, publicado en 1993 en el libro recién citado: *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, coordinado por el propio Zea.

⁵² Luis Villoro, “Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *México, entre libros. Pensadores del siglo XX...*, p. 17.

⁵³ Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p. 122.

⁵⁴ “Para Villoro la autenticidad no es un hecho sino un proceso que se alcanza con el ejercicio de la razón, se trata de una autenticidad reflexiva. De ahí que frente al dilema de repetir la filosofía europea o elaborar una filosofía propia, opta por esta última. Villoro defiende la idea de filosofía auténtica y cultura auténtica en contraposición tanto a las posturas universalistas, meramente legitimadoras del colonialismo cultural, como a los particularismos nacionalistas, meramente ideológicos”. Mario Teodoro Ramírez, “Autenticidad y frónesis. De Ferrara a Villoro”, en Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp. 118, 122-125.

⁵⁵ Luis Villoro, *Ídem*; Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p. 130-131. A decir de Mario Teodoro Ramírez, hoy en día Villoro a sus más de ochenta años sigue desarrollando su pensamiento filosófico, discutiendo con conocimiento y rigor conceptual grandes temas y problemas nodales de la filosofía y haciendo valer los derechos y aportes de una perspectiva histórico-social y cultural concreta como es la mexicana-latinoamericana. Para él “no podremos desarrollar la filosofía en nuestro país ni hacer ver su valor práctico y su relevancia socialmente vinculante mientras no asumamos con seriedad el esfuerzo del trabajo conceptual y crítico del pensamiento filosófico”. Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p. 33. De ahí que plantee en palabras de Ramírez que “la doble tarea crítica que desde siempre define

al pensamiento filosófico auténtico es la reforma del entendimiento y la elección de una vida nueva. La filosofía posee un carácter disruptivo en cuanto que es crítica racional de las creencias y las convenciones establecidas en una sociedad y, de esta manera, en cuanto que abre a la posibilidad de otras formas de vida y de sociedad más libres y auténticas, fundadas en el ejercicio autónomo de la propia razón y en la capacidad de comprensión de cada cual". *Ibidem*, p. 27. Se trata "de ejercer no sólo un 'pensar sobre lo propio', sino de un 'pensar propio', esto es, un pensar autónomo, auténtico y creativo que parte sin duda de sus condiciones y circunstancias concretas, pero que no se reduce a convalidarlas o ensalzarlas sino de afrontarlas críticamente y de comprenderlas en el horizonte de un pensar universal. Esto es lo que para él debe significar filosofía auténtica". *Ibidem*, pp. 33-34. Por ende, concluye: "Accedemos a lo universal, desde y sólo desde nuestra capacidad de existir en la particularidad –vital, cultural, histórica– que nos ha correspondido: accedemos a nuestra particularidad desde nuestra irrenunciable y universal –dialógica, crítica, hermenéutica– capacidad de comprender e interrogar nuestra singularidad irremontable". *Ibidem*, p. 37.

⁵⁶ Véase: Fernando Pérez Correa, "La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea* (2004)..., p. 195, testimonios periodísticos.

Recepción del artículo: 4 de diciembre de 2012

Aceptación del artículo: 8 de enero de 2013