EL PROYECTO DE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA

Por *Enrique* DUSSEL
UNAM

En honor a los ochenta años de Leopoldo Zea, a más de cincuenta del origen de su proyecto filosófico (1941), en agradecimiento.

Filosofía como compromiso... pero no como lo entienden algunos profesores de filosofía..., sino compromiso inevitable que todo hombre, filósofo o no, tiene con sus circunstancias, *realidad o mundo... El no haber querido tomar conciencia de nuestra* situación *explica en parte por qué no hemos podido tener una filosofía propia.*

Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, 1948.

EL PRIMER ENUNCIADO se inspira en Ortega y Gasset, el segundo en Jean-Paul Sartre, grandes filósofos que Zea cultivó en su juventud, desde fines de la década de los treinta, junto a José Gaos. Es un proyecto inspirado entonces dentro de una tradición de la filosofía ''continental'', como suelen denominarla los anglosajones. Por ello, tanto los positivistas historiadores como los filósofos analíticos (hoy en crisis de fundamento, como lo muestra la obra Richard Rorty, entre tantos otros) no pueden dejar de ver dicho proyecto como de dudosa consistencia metodológica. No es raro entonces la crítica, desde el positivismo histórico, como la de Charles Hale[1] o de William Raat,[2] o desde el naciente pensamiento

---

[1] Charles Hale, ''Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea'', en *Historia mexicana* (México), vol. XX, núm. 2 (1970).

[2] William Raat, ''Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología'', en *Latinoamérica* (México), núm. 3 (1970).

analítico en México, como es el caso de Luis Villoro.[3] Zea se defenderá de dichas críticas distinguiendo entre "Historia de las Ideas" en América Latina —que puede ser inventariada sin contradicción absoluta con la posición de Hale o Raat—, y una "Filosofía de la historia" latinoamericana,[4] para cuya construcción se inspira en autores tales como Hegel —cuya oposición no significa diferencia en el método, sino al contrario—, Dilthey, Toynbee, Schweitzer, Sorokin, y tantos otros. Sobre el tema vuelve años después:

> La interpretación filosófico-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa u Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al decir de Gaos. El punto de vista propio sobre la más propia realidad, incluyendo la conciencia de la relación de dependencia.[5]

El tema se había descubierto a Zea desde el comienzo. Por ello se autodefine como "historicista": "Los estudiosos de la filosofía en México son colocados dentro del grupo que se orienta por la segunda corriente", la historicista.[6] En sus primeros trabajos puede observarse, además, una dirección que él mismo denominaba la de los filósofos que emprendían "el camino de la universalidad".[7] Su artículo "Superbus Philosophus" es un buen ejemplo, donde inspirándose en la *Imitatione Christi*, descarta la soberbia del filósofo griego, el escapismo del cristiano, la terrenalidad del judío, para afirmar la posición de Agustín ("El filósofo deja de ser el soberbio

---

[3] Véase por ejemplo el juicio de Luis Villoro, "Perspectiva de la filosofía en México para 1980", en *El perfil de México en 1980*, México, Siglo XXI, 1972, vol. 3., cuando expresa, hablando de la filosofía mexicana de ese decenio futuro: "Serán trabajos con escaso *color local* y la producción filosófica mexicana se asemejará a la que se haga en cualquier otro lugar del mundo". Difícil es expresar un proyecto filosófico más contrario al de Zea (aunque Zea defenderá un cierto universalismo, en su expresión "filosofía sin más" contra Salazar Bondy). Para Villoro esta decisión fue clara, ya que en su juventud había producido excelentes trabajos en la línea de Zea, como por ejemplo *Los grandes momentos del indigenismo en México* México, El Colegio de México, 1950, y también investigaciones en la tradición de la historia de las ideas sobre la ideología en el proceso de la emancipación nacional.

[4] Véase la cuestión planteada en Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, p. 11.

[5] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 27.

[6] Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.

[7] *Ibid.*, p. 11.

que todo sabe y se convierte en el humilde intérprete de la Divinidad'').[8] Zea expondrá en otras obras filosóficas ese ''camino de la universalidad'' (como por ejemplo en *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía*,[9] en la que nos da una visión de la historia de la filosofía occidental hasta Pascal),[10] donde nos muestra el horizonte categorial teórico-filosófico dentro del cual se moverá metodológicamente. Zea no clasifica estas obras propias cuando habla de su proyecto filosófico:

> ¿En qué sentido tenían que ser continuados mis anteriores trabajos? Éstos han marchado, relativamente y veremos por qué, en *dos direcciones*. Una, la empeñada en elaborar una *historia de las ideas de nuestra América*... Otra, buscando *una interpretación de esta historia*, su sentido como totalidad y como parte de la historia universal, la historia del Hombre.[11]

A la *historia de las ideas*, en un sentido más positivo (y que sería el más aceptable para Hale y Raat) pertenecen principalmente tres obras: *El positivismo en México*, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* y *El pensamiento latinoamericano*;[12] aunque también: *América como conciencia*, *Esquema para una historia de las Ideas en Iberoamérica* y *Antología de la filosofía americana contemporánea*,[13] las de filosofía de la historia latinoamericana son más numerosas: *América como conciencia*, *El Occidente y la conciencia de México*, *América en la conciencia de Europa*, *América en la historia*, *América Latina y el mundo*, *La esencia de lo americano*, *Dialéctica de la conciencia americana*, *Filosofía latinoamericana*, *Filosofía de la historia*

---

[8] Leopoldo Zea, ''Superbus Philosophus'', en *Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del cristianismo y la Edad Media*, editada por José Gaos, México, El Colegio de México, 1943, p. 30.

[9] Leopoldo Zea, *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1953.

[10] Cabe destacar que aquí Zea no plantea la cuestión de la filosofía latinoamericana. Es evidente que es una obra de juventud, pero sería importante siempre introducir la cuestión del pensar latinoamericano en obras filosóficas ''universalistas'', ya que es inevitable si pensamos desde nuestra realidad.

[11] Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, p. 10.

[12] *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943; *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949; *El pensamiento latinoamericano*, México, Pormaca, 1965.

[13] *Esquema para una historia de las Ideas en Iberoamérica*, México, UNAM, 1956; *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, Costa-Amic, 1968, etcétera.

americana, *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*,[14] y parcialmente, como prehistoria, *Discurso desde la marginación y la barbarie*,[15]

Vemos que, biográficamente, esta segunda vertiente es la que ocupará más y más a Zea, concretamente a partir del fin de la década de los cincuenta, ya que la obra de 1965, *El pensamiento latinoamericano*, es ampliación de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, de 1949. *Del romanticismo al positivismo*; y lo mismo acontece con *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, de 1975,[16] con respecto a *El positivismo en México*, de 1943. Creo que existe, aunque no pareciera dársele la misma importancia, además de la tercera dirección (la universalista), una cuarta dirección, que yo denominaría de *definición de un horizonte problemático* (cuestión siempre presente en todas sus obras, pero explícita en trabajos como "América y su posible filosofía", ensayo de 1941[17] —hace ya más de cincuenta años, y por ello hemos indicado esta fecha en la dedicatoria de este corto trabajo—, ampliado en 1942, "En torno a una filosofía americana", reimpreso en 1945,[18] y, además, otros en "La filosofía como compromiso" (1948), *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969), *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1974), etcétera.[19] En las obras de esta cuarta dirección (de "definición de un horizonte problemático") —que él mismo denomina: "una forma que combina ambas for-

---

[14] *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953; *América en la conciencia de Europa*, México, Los Presentes, 1955; *América en la historia*, México, FCE, 1957; *América Latina y el mundo*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1960; *La esencia de lo americano*, México, Pleamar, 1971; *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976; *Filosofía latinoamericana*, México, ANUIES, 1976; *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978; *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, México, UNAM, 1981.

[15] *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

[16] *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1975.

[17] "América y su posible filosofía", en *Letras de México* (México), núm. 11 (1941).

[18] "En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos* (mayo-junio, 1942). Reimpreso en *Jornada* (México), núm. 52, 1945.

[19] "La filosofía como compromiso", en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1948; *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1952; *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.

mas'' anteriormente nombradas—,[20] se plantea el proyecto *filosófico* que se desarrolla en la segunda dirección (de la ''filosofía de la historia'' latinoamericana). Pienso que en ese ''horizonte problemático'' se observa un cierto cambio de perspectiva en torno al de 1973 donde la ''dependencia'', visualizada principalmente en una dimensión cultural y cuestión ya presente desde 1949,[21] es ahora pensada desde su superación como ''liberación'' (como por ejemplo, ''La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación''[22]), fruto de la discusión comenzada en 1969, no ya con positivistas o analíticos, sino con filósofos latinoamericanos con conciencia y pretensión de hacer *filosofía latinoamericana*, pero que se sitúan de otra manera con respecto a la interpretación histórico-filosófica y a la filosofía misma.[23]

Pienso entonces que, para un diálogo fecundo, todo debe centrarse en torno al proyecto de una ''filosofía de la historia latinoamericana'', que es el aporte central de Zea, y que tiene carácter de definitivo (y que, no está de más decirlo, sitúa sin lugar a dudas a Zea como uno de los grandes pensadores latinoamericanos del siglo XX), proyecto en el que nuestro filósofo se ha mantenido con extrema firmeza y constante fidelidad durante más de cincuenta años, y que lo ha desarrollado de manera ejemplar e inimitable (en todo aquello que tenga de positivo y de situacional, es decir, propio de un filósofo que es fruto de su tiempo, como todos, formado fundamentalmente en las décadas de los años treinta y cuarenta, y en especial por su maestro José Gaos cuando, en su *Carta abierta*, éste juzgaba a la obra juvenil de Zea como ''una nueva filosofía de la historia hispanoamericana'').

Gaos consideraba, además, que esa filosofía juvenil de Zea (1949) ''podría ser considerada como propia de esta América'',[24] es decir, ''una filosofía de la historia que, por serlo de la realidad de esta América, se expresará en forma distinta de lo que ha sido la filosofía de la historia europea u occidental''.[25] Téngase en cuenta, sin embargo, que Gaos se está refiriendo a una obra de ''historia de

---

[20] *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 10.

[21] *Cf. Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, p. 15.

[22] *Cf. Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1974), pp. 32-47.

[23] Véase la cuestión en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969), en la ponencia de 1974 ya citada, pp. 39-44, y en otras obras de esos años.

[24] *Carta abierta.*

[25] *Filosofía de la historia americana* (1978), p. 19.

las ideas'' de 1949 (*Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*), —primera dirección de las obras de Zea— y no de lo que para Zea es ''filosofía de la historia'' latinoamericana (la primera de ellas, formalmente sólo en *América como conciencia* (1953), o aún ya en *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) —la segunda dirección. Pero esto no es la cuestión esencial.

Preguntémonos ahora: ¿en qué consiste esa *filosofía de la historia latinoamericana*? Pienso que es una *hermenéutica histórica*, una interpretación como autoconciencia de la propia historia (historia en su sentido de ''acontecimiento'' [*Geschichte* en Heidegger] o del nivel del ''mundo de la vida cotidiana'' [*Lebenswelt* de Husserl o Habermas], en el de a historia como el relato de la ''ciencia histórica'' [*Historie*], y, en un tercer sentido, como historia ya reflexionada por los pensadores [no necesariamente estrictamente filósofos] latinoamericanos, que Zea estudia positivamente como incansable lector para sus obras de ''historia de las ideas''). Debe retenerse como teóricamente central el concepto de ''conciencia'' (con un contenido específico y crecientemente hegeliano: como ''auto-conciencia'' histórica), y esto se efectúa en cuatro círculos concéntricos: ''Nuestra historia como mexicanos, como latinoamericanos, como americanos y como hombres sin más. Preocupación que se encuentra en la totalidad de mis trabajos''.[26]

Esto le permitirá a Zea afirmar el nivel concreto (mexicano, latinoamericano y americano), pero tendiendo siempre hacia el nivel universal (el ''sin más'' tan frecuente en él).[27] Aquí habría que preguntarse si ese universal es concreto (''toda la humanidad'') o abstracto (''la humanidad en cuanto tal'').

Zea usa *materiales* diversos en esta hermenéutica histórica, en esta interpretación de autoconciencia histórica, que él denomina ''filosofía de la historia latinoamericana'': obras especialmente *de latinoamericanos* (o de otros horizontes), historiadores, sociólogos, literatos, pensadores, filósofos, etcétera. Su *metodología* depende de las filosofías de la historia de los pensadores estudiados desde su juventud (desde Ortega y Gasset o el mismo José Gaos, hasta Hegel, Toynbee, etcétera). Su obra breve *El occidente y la conciencia de*

---

[26] *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), p. 10.

[27] ''¿Filosofía latinoamericana? No, filosofía sin más; que lo latinoamericano se dará ineludiblemente. Será la respuesta de la filosofía latinoamericana a la pregunta sobre su propia existencia'' (*La esencia de lo americano*, 1971, p. 186). La universalidad es la pretensión hacia la que se tiende desde una particularidad que parte de una realidad latinoamericana propia.

México (1953), no sin relación con *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz, es un excelente ejemplo metodológico del Zea que cruzaba los cuarenta años. Es quizá esta complejidad metodológica la que espantó a Luis Villoro, pero en ella estriba su éxito como intérprete de la cultura de nuestro continente (mundialmente reconocido hoy en todos los centros de estudios dedicados a América Latina). Es evidente que para una ''razón analítica'' —por ejemplo de Mario Bunge— el mismo psicoanálisis no podía tener estatuto de ''ciencia''. Era entonces cuestión de la definición de ''ciencia'': para una razón puramente instrumental matematizante no puede el psicoanálisis ser ciencia (ni el marxismo tampoco), mientras que para una definición de ciencia ''más amplia'' (con un sentido más estricto de ''racionalidad'', como razón práctica, hermenéutica o pragmática), el psicoanálisis recupera el estatuto de ''ciencia hermenéutica'' (y es la posición por ejemplo de Paul Ricoeur). La misma filosofía analítica, de la *linguistic turn*, por su parte, ha sido asumida hoy en una filosofía práctico-pragmática mucho más rica y profunda (en la tradición de Austin, Searle, transformada radicalmente por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas). De manera que Zea tendría hoy el apoyo de muchos buenos filósofos, aun de la ''comunidad filosófica hegemónica europeo-norteamericana'' en su favor. El haber abandonado simplemente el ''pensamiento latinoamericano'' por un proyecto de positivismo histórico o de filosofía analítica se mostró al fin sin los resultados esperados. Zea siguió, en cambio, su ruta emprendida.

Lo mismo puede decirse de la crítica que el marxismo filosófico economicista (aun althusseriano) lanzó contra Zea en cuanto a la metodología de la ''historia de las ideas''. No quiero indicar que Zea no tenga limitaciones, pero se ha demostrado, sin embargo, que no puede estudiarse la historia de las ideas *sólo como reflejo* de los procesos de la ''infraestructura''. Está hoy claro, también, que la crítica del marxismo economicista, incluso el latinoamericano, debía ser tarea propia del filósofo latinoamericano que pretenda producir una *filosofía latinoamericana*, exigencia de una ''reconstrucción'' del marxismo mismo que Zea no incluía en su proyecto hermenéutico (pero que una vez realizado sirve para mejor fundamentar ese proyecto de un filosofar latinoamericano).[28]

---

[28] Ésa fue nuestra intención en las tres obras de *filosofía latinoamericana* denominadas *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, 1988, y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, 1990, cuestiones que Zea no incluye como tarea de una *filosofía latinoamericana*.

En un tercer momento (después de la crítica del positivismo y la filosofía analítica o del marxismo), en cuanto filósofo de la historia de América Latina, se produce un nuevo debate, como ya hemos indicado, cuya toma de posición deja Zea plasmada en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969). El argumento central, que se viene desarrollando en el pensamiento de Zea desde 1941, consiste en afirmar que no puede negarse el pasado latinoamericano (como parece que lo pretendía Augusto Salazar Bondy en su obra *¿Existe filosofía en América Latina?*[29] En palabras de Zea:

> Pasado propio y pasado impuesto y, por impuesto, también propio, han de formar el pasado que ha de ser dialécticamente asimilado por pueblos como los nuestros. De allí esa lucha con la filosofía y la cultura occidentales que parece propia del pensamiento latinoamericano.[30]

Sin embargo, parece extraño que se critique por negar el pasado a historiadores que se han ocupado reiteradamente de América Latina (Salazar Bondy tiene dos hermosos tomos sobre historia de la filosofía peruana [en el nivel de historia de las ideas],[31] y,

---

[29] Augusto Salazar Bondy, *¿Existe filosofía en América Latina?*, México, Siglo XXI, 1968. Salazar Bondy escribía: ''nuestra filosofía con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental'' (*ibid.*, p. 131). A lo que nosotros agregábamos: ''Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente (y por ello subdesarrollado) y oprimido aun cultural y *filosóficamente*'' (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, t. 1, p. 154). Al respecto véase la ''Destrucción de la filosofía europea'' (cap. 2, pp. 31 *ss.*) y ''Hacia la concepción filosófica-histórica e histórica-filosófica de Enrique Dussel'' (cap. 3, pp. 57 *ss.*), en Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg, Herder, 1992).

[30] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana* (1978), p. 32.

[31] *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Francisco Moncloa, 1965 2 vols. En su conclusión dice sobre la filosofía peruana: ''La meditación ha tenido esencialmente un carácter imitativo; su evolución puede ser reducida todavía a sucesivas influencias extranjeras... Con ello ha perdido en gran parte su sentido de reflexión auténtica, quedándose sólo en repetición y divulgación de ideas y doctrinas'' (vol. II, p. 456). Exigente con su propia realidad nacional dice todavía: ''La frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido especialmente grave para la filosofía hasta nuestros días'' (*ibid.*, p. 459). Aquí se encuentran ya todas las tesis de su obra posterior, con la que polemiza Zea. En nuestro encuentro en Buenos Aires en 1973 habíamos pensado comenzar a colaborar activamente en la construcción filosófica futura. Augusto se murió ''demasiado pronto'', en plena juventud creativa, en 1974.

por mi parte,[32] tengo más de una decena de obras sobre historia latinoamericana [en el ámbito de la ciencia histórica, en alguno de sus aspectos],[33] varias sobre una interpretación de la historia latinoamericana,[34] desde su proto-historia,[35] y aun en historia de las ideas).[36]

No se pretende negar el pasado de un pensamiento latinoamericano liberador. Lo que negamos con Salazar Bondy es la exis-

---

[32] Zea critica mi posición reiteradamente, aunque no puedo sino agradecer el tono con el que lo hace, como cuando escribe: ''Salazar Bondy, Dussel, Fanon y quienes como ellos pugnan o han pugnado por una filosofía de la liberación...'', *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, 1974, p. 42.

[33] Por ejemplo, la primera de ella en los nueve tomos de *El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, Cuernavaca, CIDOC, 1969-1971, producto de cuatro años de investigaciones en el Archivo General de Indias en Sevilla (y como tesis de *historia* en la Sorbona).

[34] Véase, por ejemplo, ''Iberoamérica en la historia universal'', en *Revista de Occidente*, núm. 25 (1965), pp. 85-95, y sobre la ''autoconciencia'' de la historia latinoamericana dos artículos en *Esprit* (París), julio de 1965. Debo expresar que en esos años, la obra de Zea *América como conciencia* (1953) me impactó de tal manera que desde aquel momento hasta hoy todo mi intento es justamente posibilitar la ''entrada'' de América Latina en la historia mundial (en cuanto a la autointerpretación histórica de la Humanidad, y en cuanto a la ''comunidad filosófica hegemónica'', de la que hablaré más adelante). Debo agradecer a Zea, y por ello lo menciono en la dedicatoria, el haberme enseñado que América Latina estaba *fuera* de la historia. Años después repite: ''*Fuera* quedan, Asia por anacrónica y América y África por jóvenes o primitivas'' (*Filosofía de la historia americana*, 1978, p. 36). Vuelvo a plantear este tema en mi última obra *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del ''mito de la Modernidad''*, que deberé dictar como conferencia en la Universidad Goethe de Frankfurt en octubre de 1992.

[35] Mis tres obras *El humanismo semita*, escrito en 1963 (Buenos Aires, EUDEBA, 1969), *El humanismo helénico*, escrito en 1961 (Buenos Aires, EUDEBA, 1975) y *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (Buenos Aires, Guadalupe, 1974), al igual que el inédito *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (Resistencia, Argentina, Universidad del Nordeste, 1966, t. I, 268 págs.). Como puede observarse, no sólo no hemos negado nuestra historia, sino que le hemos dedicado, como pocos filósofos, muchos años y muchas obras, y hemos partido, para situar América Latina en la Historia Mundial, desde varios milenios antes de Cristo —como lo indicamos explícitamente en el prólogo a *El humanismo semita*, y como presupuesto para una *filosofía latinoamericana*.

[36] Como por ejemplo, ''Sentido de una historia de las ideas dentro de una teoría de la cultura'', en *Cuyo* (Mendoza), núm. 4 (1968), pp. 117-119; ''Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina'', en *Cuyo*, núm. 4 (1979), pp. 79-106; o ''Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina'', en *Ponencias*, USTA (Bogotá), 1982, pp. 405-436.

tencia de una filosofía crítica latinoamericana en la ''etapa de normalidad filosófica'',[37] y que haya podido en cuanto filosofía latinoamericana afirmarse a sí misma y ser *reconocida* como expresión de filosofía universal, la que se practica en los programas centrales de los estudios filosóficos y no en la especialidad de estudios latinoamericanos, o como cátedra específica: filosofía en un sentido *restringido*, o según la define la ''comunidad filosófica hegemónica euro-norteamericana''. Se debe distinguir esa filosofía *en sentido restringido* de la filosofía como ''filosofía de la historia latinoamericana'' o como hermenéutica histórico-fundamental del ''mundo de la vida cotidiana'' (la *Lebenswelt* husserliana, desde *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, y ciertamente por el impacto que causó en el *Ser y tiempo* de Heidegger). La ''filosofía de la historia latinoamericana'' de Zea, en mi interpretación, es una *hermenéutica que hace explícita una actitud presupuesta* en la ''comprensión'' del mundo (el *Verstehen* en el sentido heideggeriano) desde donde puede partir el trabajo de la misma filosofía ''en sentido restringido'' (para no enjuiciar si lo es en sentido ''estricto''). Se encuentra en la ''pre-comprensión'' propiamente fundamental de la *Weltanschauung* histórico-cotidiana (en el sentido diltheiano) que ya se da siempre al comenzar el acto del filosofar. El filósofo imitativo eurocéntrico (pretendidamente ''universalista'') en América Latina, ya está *fuera* de América Latina cuando comienza a filosofar. En este punto, Salazar Bondy (y yo mismo) proponemos la misma tesis que Zea, cuando escribe:

> México, como el resto de los países de Iberoamérica, no ha dado aún origen a una filosofía[38] a la que se pueda llamar propia. Más bien ha venido glosando las grandes corrientes del pensamiento europeo.[39]

¿No es acaso esto *exactamente* la posición de Bondy y la mía propia? Por un lado, todos pensamos que es necesario tener autoconciencia de la realidad o del ''mundo de la vida cotidiana''

---

[37] Esta expresión es de Francisco Romero (''Sobre la filosofía en Iberoamérica'', en *La Nación*, Buenos Aires, 24 de diciembre de 1940), citada por Leopoldo Zea en *Jornada*, núm. 52 (1945), p. 20.

[38] Es evidente que aquí ''filosofía'' para Zea tiene un sentido restringido, que no incluye a Bolívar, Alberdi o Martí, o entonces se contradiría.

[39] Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, México, Libro-Mex, 1955, p. 47.

latinoamericana (como pasado), y que en este sentido ha habido auténticos pensadores latinoamericanos (no ''filósofos normalizados''). Pero, por otro lado, en América Latina la filosofía *en sentido restringido* (que se autoafirma como universal y es reconocida por la ''comunidad filosófica hegemónica euro-norteamericana'') no había producido una filosofía ''propia''. ¿Es esto una contradicción? Creo que no, porque se dan en dos niveles distintos; en uno se sitúan los autores interpretados en la ''filosofía de la historia'' de Zea, y, en otro, los filósofos de la ''filosofía'' normalizada, a la que nos estamos refiriendo con Salazar Bondy.

Por una parte, el filósofo latinoamericano debe efectuar la hermenéutica que descubre[40] el *sentido* de su propia historia, de su propia realidad, tarea impresionante efectuada por Zea, al modo como Aristóteles exigía que en el uso del método más fundamental de todos, el dialéctico, ni la ciencia ni la filosofía servían, porque debía pensarse directamente *ta endoxa* (las opiniones del ''mundo de la vida cotidiana'' desde donde pueden ser pensados los ''principios'' de la ciencia y de la misma filosofía en sentido estricto o restringido),[41] y para ello sólo valía la *paideia* (una como ''cultura'' fundamental).[42] Pienso que la ''filosofía de la historia latinoamericana'' de Zea se encuentra en este nivel histórico-fundamental, advirtiendo al filósofo tener autoconciencia refleja sobre el ''mundo de la vida cotidiana'' (*Lebenswelt*) que está ya siempre *a priori* presupuesto bajo sus pies, en cuanto mundo dependiente, marginal, históricamente situado como latinoamericano. En esto, pienso (contra todos sus detractores que piden métodos específicos), Zea tiene razón. En este sentido todos los grandes pensadores latino-

---

[40] Este descubrimiento es como un acto inverso del originario de América: ''El descubrimiento de América —escribe Zea—, había sido en realidad su encubrimiento. Encubrimiento de la realidad de los hombres y pueblos de esta América'' (*Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, 1981, p. 53).

[41] Véase *Tópicos* I, 1; 100 a 18-b 23. Hemos expuesto esto en *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, pp. 17 *ss*., reimpreso por la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1992.

[42] ''En todo género de especulación y de método, desde el más cotidiano al más elevado, parece que hay dos tipos de actitudes: a la primera podríamos denominarla ciencia del ente, y a la otra una como cultura (*paideían*). En efecto, es del hombre culto (*pepaideuménou*) el poder efectuar la crítica (*Krísis*). Y es precisamente esta actitud la que pensamos que pertenece al hombre que tiene cultura universal y como resultado de la cultura'', Aristóteles, *De Part. Anim.*, I, 1; 639 a 1-10.

americanos (por nombrar algunos, desde Bartolomé de Las Casas, Clavijero, Bolívar, Alberdi, Martí, etcétera) han pensado desde su propia realidad y en vista de la afirmación de lo latinoamericano. No es en este sentido que, tanto Salazar Bondy como yo mismo, hemos hablado de ''filosofía imitativa'' (o como escribe el mismo Zea: filosofía que ''ha venido glosando las grandes corrientes del pensamiento europeo''). ¿En qué sentido han sido ''glosadores'' o ''imitadores'' inauténticos? No ya en el sentido de los autores que permiten efectuar una hermenéutica histórica (a la manera de la ''filosofía de la historia latinoamericana'' de Zea), sino en algo muy distinto que querría explicar con algún detalle.

La ''comunidad filosófica hegemónica euro-norteamericana'' (desde un Popper, Austin, Ricoeur, Vattimo, Habermas, Charles Taylor o Rorty, por nombrar un filósofo de algunos países filosóficamente ''hegemónicos''), y aun la ''comunidad filosófica'' hegemónica en América Latina (en facultades, institutos, consejos de investigación, etcétera) dejan *fuera* todo el pensamiento filosófico periférico (de América Latina, África o Ásia), como pensamiento no relevante, ni pertinente, ni central. El ''*fuera* de la historia'' que Zea descubre en las ''filosofías de la historia'' europeas (como la de Hegel) ahora es interpretado como un ''fuera'', como una ''exclusión'', como una ''exterioridad'' de la misma ''*comunidad de comunicación* filosófica'', en concreto la que domina el discurso filosófico (por ello la denominamos hegemónica), situada en el eje Europa-Estados Unidos, posición de exclusión imitada por los filósofos ''universalistas'' coloniales. Es con respecto a esa ''filosofía'' pretendidamente *universal* (en concreto: europeo-norteamericana) de la que estamos *excluidos*. La cuestión es triple: 1) hay que pensar autoconscientemente ''desde América Latina'' (con autoconciencia del lugar en la historia mundial), 2) pensar filosóficamente ''sobre nuestra realidad'' (desde nuestra positividad, pero igualmente como dominados, empobrecidos, etcétera), y 3) pensar de una manera tal que podamos ''entrar'' en la discusión con esa ''comunidad filosófica hegemónica''. Como ''excluidos'' de ella debemos ''interpelarla'' para que nuestro discurso filosófico propio sea ''reconocido''. El ''reconocimiento'' de dicha comunidad hegemónica *no es el origen* de nuestro filosofar (que arranca de nuestra realidad negada, de nosotros mismos), pero dada la condición colonial de nuestra filosofía ''normalizada'' (o académica,

"filosofía como compromiso... pero no como lo entienden algunos profesores de filosofía"[43] es necesario pasar por la autoafirmación y el reconocimiento de una tal comunidad hegemónica para establecer entre nosotros mismos las condiciones para un diálogo filosófico creativo, respetuoso, riguroso.

Es en este aspecto en el cual no basta ya una "historia del pensamiento latinoamericano" (aun como "filosofía de la historia latinoamericana"). Ahora es necesario usar todo el lenguaje, la problemática, el método de dicha "comunidad filosófica hegemónica", para plantear desde sus propias *reglas* nuestro desafío: como realidad distinta (marginal, dominada y explotada), como filosofía estricta todavía excluida. Esta exigencia de una argumentación que usa el discurso de la filosofía hegemónica desde *una realidad como exterioridad no pensada por ellos*, obliga, al mismo tiempo, a ir construyendo y reconstruyendo categorías universales innovadas, desarrollando aspectos metodológicos nuevos (válidos para África y Asia, pero igualmente para Europa o Estados Unidos). Desde la pregunta planteada en 1969 por Salazar Bondy se ha avanzado mucho. Pienso que, poco a poco, dicho desafío de una filosofía latinoamericana va siendo "recibido" por la comunidad filosófica hegemónica,[44] lo que le fuerza, por su parte, a "incluir" una problemática, una temática, unas categorías, etcétera, no pensadas antes por ellos, y así se pone en cuestión, desde un *afuera* de la historia (indicado por Zea), el eurocentrismo, la falacia desarrollista, tan propias de toda la filosofía euro-norteamericana contemporánea.

Creo que ambos proyectos, el de una "filosofía de la historia latinoamericana", como hermenéutica histórica de los presupuestos concretos de "mundo de la vida cotidiana" latinoamericana (el proyecto de Zea), y la expresión de una filosofía que partiendo de esa hermenéutica se proponga construir una filosofía latinoamericana instrumentada con el lenguaje, con la discursividad de la

---

[43] Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), p. 11.

[44] Quizá sea, por ejemplo, indicador de ese avance el artículo de Karl-Otto Apel, "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung" [La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación], en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen, Augustinus, 1992, pp. 16-54; o de Paul Ricoeur, "Filosofia e Liberazione", en *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Lecce, Capone Editore, 1992, pp. 108 *ss*.

comunidad filosófica hegemónica,[45] son dos proyectos complementarios (de ninguna manera excluyentes).[46]

Estas cortas páginas, una vez más, están dictadas por un espíritu de respeto al gran maestro del pensar latinoamericano, y de agradecimiento por aquella primera lectura de sus obras, cuando en París, al comienzo de la década de los sesenta, me descubrí ''fuera de la historia'' gracias a Leopoldo Zea. Es la afirmación de esa nuestra exterioridad latinoamericana, como el Otro, como el pobre, la que me ha impulsado en un proyecto filosófico que intenta negar dicha negación, y subsumirla en una mundialidad futura (tanto humana en general como filosófica sin más, que pienso es el proyecto de Zea), y esto durante mis treinta últimos años.

---

[45] Se denomina ''Filosofía de la liberación'' a la filosofía que usa categorías universalizables, a partir de la situación de dependencia, dominación, explotación de América Latina. Pero, al mismo tiempo, de toda otra posición de opresión: de la mujer, de las razas no-blancas, de la juventud, de la cultura popular, de los obreros explotados por el capitalismo, de continentes excluidos de los beneficios del capitalismo central, etcétera. Un metalenguaje universalizable, que parte desde América Latina.

[46] Habría todavía muchos otros temas que exponer, tales como la diferencia entre un ''proyecto asuntivo'' (*Filosofía de la historia americana*, pp. 269 ss.) y un ''proyecto de liberación'' popular (que no es ni el de los criollos libertarios, ni de los conservadores o liberales, sino de las etnias, clases explotadas, de los marginales, del ''bloque social de los oprimidos'': el pueblo latinoamericano); el problema del mestizo y la necesaria inclusión del indio y el negro en un proyecto latinoamericano; la articulación de la dependencia cultural con la económica (y de allí la importancia todavía actual de Marx), etcétera. Es decir, hay un diálogo a efectuar aún en el nivel mismo de la hermenéutica histórica del mundo de la vida cotidiana, o la ''filosofía de la historia latinoamericana'' de Zea.

OBRAS DE LEOPOLDO ZEA CITADAS EN ESTE TRABAJO

"América y su posible filosofía", en *Letras de México* (México), núm. 11 (1941).

"Superbus Philosophus", en *Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del cristianismo y la Edad Media*, edición de José Gaos, México, El Colegio de México, 1943.

"En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos* (mayo-junio 1942).

El positivismo en México, México, 1943-1944.

"En torno a una filosofía americana", en *Jornada* (México), núm. 52 (1945).

La filosofía como compromiso y otros ensayos, Tezontle, México, 1948.

Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo, México, El Colegio de México, 1949.

Conciencia y posibilidad del mexicano, México, Porrúa, 1952.

América como conciencia, México, Cuadernos Americanos, 1953.

La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía, México, UNAM, 1953.

El Occidente y la conciencia de México, México, Porrúa, 1953.

La filosofía en México, México, Libro-Mex, 1955.

América en la conciencia de Europa, México, Los Presentes, 1955.

Esquema para una historia de las Ideas en Iberoamérica, México, UNAM, 1956.

América en la historia, México, FCE, 1957.

América Latina y el mundo, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1960.

El pensamiento latinoamericano, México, 1965.

Antología de la filosofía americana contemporánea, México, Costa-Amic, 1968.

La filosofía latinoamericana como filosofía sin más, México, Siglo XXI, 1969.

"Definición de la cultura popular", en *Características de la cultura nacional*, México, UNAM, 1969.

La esencia de lo americano, México, Pleamar, 1971.

Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana, México, Joaquín Mortiz, 1974.

El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia, México, FCE, 1975.

Dialéctica de la conciencia americana, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.

Filosofía latinoamericana, México, ANUIES, 1976.
Filosofía de la historia americana, FCE, México, 1978.
Negritud e indigenismo, México, UNAM, 1979.
Latinoamérica en la encrucijada de la historia, México, UNAM, 1981.
Discurso desde la marginación y la barbarie, Barcelona, Anthropos, 1988.
"12 de Octubre de 1492. ¿Descubrimiento o encubrimiento?", en *El descubrimiento de América y su sentido actual*, edición de Leopoldo Zea, México, FCE, 1989.