



AVISO LEGAL

Artículo: Filosofía y autenticidad en la cultura latinoamericana hoy

Autor: Vargas Lozano, Gabriel

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 4, año VIII, núm. 46 (julio-agosto de 1994), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Vargas, G. (1994). Filosofía y autenticidad en la cultura latinoamericana hoy. *Cuadernos Americanos*, 4(46), 163-171.

<https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1994 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México, México.

<https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

FILOSOFÍA Y AUTENTICIDAD EN LA CULTURA LATINOAMERICANA HOY

Por *Gabriel VARGAS LOZANO*
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

NOS ENCONTRAMOS en Latinoamérica, y en México en particular, en un período complejo y difícil. Complejo porque estamos inmersos en una profunda recomposición mundial frente a la que nuestro país debe definir su lugar y destino; difícil porque a pesar de que se ha dado ya un paso trascendental (el T.L.C) en la vía de una interrelación económica (infortunadamente asimétrica) entre México y dos de los países más industrializados del planeta, existe una serie de problemas que requieren nuevas soluciones. Uno de ellos atañe al significado futuro de nuestra identidad nacional y de nuestras identidades posnacionales, teniendo como núcleo orientador el logro de una sociedad más justa y democrática.

En nuestro país actúan ya en todos los ámbitos de la vida poderosos procesos de integración económica que tienden a eliminar todo lo que podría constituir un obstáculo para la realización plena del capital. Desde esta perspectiva, se consideran superados, o en crisis, los conceptos de nación, soberanía, integración latinoamericana, de crítica a la dependencia e inclusive de búsqueda de una sociedad justa. Desde la óptica de la lógica del mercado se declaran vigentes el individualismo, el neoliberalismo, las concepciones relativistas y algunos tipos de posmodernismo, con argumentos extraídos de las filosofías de Hegel, Wittgenstein o Heidegger. Se declara asimismo el "fin de la historia", el fin de los metarrelatos y el fin de la política. Se trata, a mi juicio, de un período destructivo que tiene como propósito disolver las anteriores identidades propias de la modernidad para la preparación del consenso de una nueva etapa cuyos primeros rasgos ya se avizoran y que, de no cambiar los parámetros del desarrollo que se han implantado hasta ahora, podrían tener resultados desastrosos para la humanidad en su conjunto.

Vivimos entonces un momento de crisis y nosotros nos encontramos en medio de ella. Y es en este momento que se requiere

que la filosofía, las ciencias naturales, sociales, el arte, la literatura, la cultura popular, la historia, cumplan el papel que les corresponde y logren extraer de dicha crisis los nuevos caminos por los que han de transitar las sociedades latinoamericanas.

En el caso de la filosofía, existe ya una larga tradición que se inicia a fines del siglo XIX y que ha buscado responder al tema de ¿en qué medida la filosofía puede contribuir al análisis de la identidad y en qué sentido puede responder con autenticidad a los problemas que demanda nuestra sociedad y nuestra cultura latinoamericana? A esta tradición pertenecen pensadores desde Alberdi hasta Caso y desde Vasconcelos, Ramos, Gaos, Frondizi, Salazar Bondy, hasta Zea y Miró Quesada.

Siempre me ha parecido verdaderamente extraño que otras corrientes filosóficas, como la analítica, la tomista, la metafísica y algunas versiones del marxismo, no sólo no hubieran tomado a su cargo este problema, sino que inclusive lo hubieran hecho a un lado de sus preocupaciones centrales. A mi juicio, se trata de una ceguera con respecto a un problema fundamental que requiere el concurso de la filosofía: la identidad cultural latinoamericana.

Un momento importante de esta reflexión fue la crítica a la que sometió Leopoldo Zea, en su libro titulado *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, a las tesis sostenidas por Augusto Salazar Bondy, en su también clásico libro titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*.¹ Zea responde a la tesis desencantada del filósofo peruano, en el sentido de que en nuestros países sólo había existido imitación, considerando que lo importante en Latinoamérica no es tanto la importación de corrientes filosóficas sino el hecho de que responda a nuestros problemas. La filosofía occidental podía ser asumida como legitimación de un dominio colonial, pero también como fuerza liberadora.

Sin embargo, entre Zea y Salazar Bondy existen, más allá de las diferencias, profundas coincidencias. Por ejemplo, Salazar Bondy considera que la filosofía latinoamericana debe ser conciencia lúcida de una comunidad para desvelar su profundo significado y contribuir a la superación del subdesarrollo. Y, por su lado, Zea acepta lo anterior, pero considerando que se trata de la construcción de un verdadero humanismo universal que emerja del reconocimiento del "otro", y que se puede hacer filosofía auténtica, y se ha hecho filosofía auténtica, al reflexionar sobre nuestros propios problemas.

¹ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1967.

Pero más allá de estos autores existen otras posiciones. En efecto, Francisco Miró Quesada, en su ensayo "La filosofía y la creación intelectual", publicado en 1984,² consideraba que hasta ese momento podrían reconocerse cuatro perspectivas: la *desarrollista*, planteada por Francisco Romero, la *liberacionista*, expuesta por Augusto Salazar Bondy, la *afirmacionista*, de Leopoldo Zea y la *integracionista*, que alentaría el propio Francisco Miró Quesada, quien asume la posición de Zea pero agrega los aspectos científicos del filosofar, como la lógica y la epistemología.

Pero donde se ha producido una verdadera confrontación entre dos perspectivas diferentes, entre dos modos de entender la filosofía y sus relaciones con la sociedad latinoamericana, es en el largo y un tanto soterrado debate entre Luis Villoro y Leopoldo Zea. El debate se inicia con la aparición en nuestro país, en 1976, del positivismo lógico, que de hecho descalificó la temática abordada y los métodos utilizados por todas las demás corrientes. Independientemente de la pertinencia o no de las posturas asumidas, siempre me ha parecido una injusticia el que se dijera que se trataba de una "falta de profesionalismo" o "de rigor". Proponer una nueva corriente en nuestro país no requería tales calificativos, a los que siguieron otros, con lo que se impidió un diálogo productivo y enriquecedor. A pesar de ello, dentro del grupo analítico, Luis Villoro fue el único que continuó preocupado por definir sus coincidencias o sus diferencias,³ posiblemente porque él había participado intensamente en la corriente que buscaba definir el papel de la filosofía en el proceso de constitución de la identidad nacional en la década de los cincuenta.

La coincidencia de Villoro con el grupo latinoamericanista es que participa de la preocupación por que las sociedades latinoamericanas se liberen de la dependencia y del subdesarrollo, pero su diferencia surge de la función que Zea asigna a la filosofía. El problema es abordado en su ensayo titulado "Sobre la problemática de

² Francisco Miró Quesada, "La filosofía y la creación intelectual", en *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Pablo González Casanova, coord., México, Siglo XXI, 1984.

³ Luis Villoro ha abordado el problema en los trabajos siguientes: "Sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII (enero de 1968); "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en Varios Autores, *El perfil de México en 1980*, México, Siglo XXI, 1972; "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", *Prometeo*, núm. 7 (1986). Por su lado, Leopoldo Zea ha respondido a las objeciones de Villoro en sus libros *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969 y *Dependencia y liberación de la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.

la filosofía latinoamericana".⁴ Allí sostiene que existen dos modos de entender la autenticidad de una filosofía: lograr la autonomía de la razón y ser congruente con las creencias profesadas.

En el primer caso, autonomía consiste en dar razones o fundamentos para sostener la verdad o probabilidad de lo creído. "Todo filósofo —dice Villoro— presenta argumentos, pruebas de diferentes tipos, demostraciones o mostraciones, ejemplos que intentan fundar sus aseveraciones. Estas razones pretenden ser objetivas, esto es, válidas con independencia del sujeto que las aduce".⁵ Inauténtica es la dependencia de la razón ajena, lo que constituye una forma de enajenación. Un segundo sentido de la autenticidad es la congruencia entre las necesidades reales de la persona y las creencias profesadas, mientras que la inautenticidad se expresa en el afán de novedades o en el "querer estar al día".

Para Villoro, la filosofía es universal por las razones aducidas y particular por los motivos de quien la sustenta. Su propuesta es entonces: la vía para realizar una filosofía auténtica en Latinoamérica es la puesta en práctica de una *filosofía rigurosa*. La filosofía rigurosa es una reflexión que aspira a ser "clara, precisa, radical. En ese sentido, la filosofía es liberadora; pero su labor liberadora no consiste en prédicas de acción o adoctrinamientos políticos, sino en poner en cuestión los sistemas de creencias recibidos y las convenciones aceptadas que tomamos como propias".⁶

Por los motivos anteriores, la filosofía debe ser crítica y, de esta manera, disolvente de las ideologías.

El punto fundamental de discrepancia entre las posiciones de Zea y Villoro radica en una concepción distinta que tienen ambos filósofos de la disciplina, y una forma diferente de entender sus relaciones con la sociedad (en este caso, la realidad latinoamericana). Se trata, como hemos dicho, de una confrontación entre dos concepciones que tienen una gran tradición en la filosofía: el historicismo y el positivismo. Para el historicismo (al menos en una de las muchas acepciones del término), la filosofía surge de un proceso histórico y forma parte constituyente de él. Para el positivismo (también en una de sus acepciones) la filosofía sería un tipo de reflexión independiente de las condiciones sociales. Este problema

⁴ El ensayo fue publicado originalmente en *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía* (México, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara y CCYDEL-UNAM), núm. 7 (1986).

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

es abordado, desde otro ángulo, por Francisco Miró Quesada en su ensayo titulado "Historicismo y universalismo en la filosofía",⁷ y recientemente también por Ofelia Schutte en su libro *Cultural identity and social liberation in Latin American thought*.⁸

En mi opinión, se puede aceptar, con Villoro, que una auténtica reflexión filosófica (en uno de los sentidos del concepto *autenticidad*) debe buscar como un imperativo necesario la autonomía de la razón, pero el problema es qué entendemos por dicha razón (tema extraordinariamente debatido en la filosofía) y por dicha autonomía.

Existen diversos tipos de razón: razón científico-técnica, razón práctica, razón comunicativa, razón emancipatoria, entre otras.

Autonomía podría ser, en un primer sentido, capacidad de determinación propia. En el caso de un filósofo sería la capacidad de pensar por sí mismo y sin depender de otras concepciones. En su sentido radical sería aquél que pudiera proponer un nuevo sistema filosófico o desarrollar alguna propuesta original. Autenticidad aquí sería sinónimo de originalidad. Si lo entendemos así, ningún filósofo podría dejar de estar de acuerdo con este sentido.

Autonomía tendría, sin embargo, en Villoro, un segundo sentido que sería el de validez universal. Esta tesis es desarrollada en su libro *Creer, saber y conocer* (1982), el cual busca establecer las condiciones de la objetividad de los enunciados filosóficos. Esta tesis es mucho más compleja y nos llevaría a una concepción de la filosofía que sólo puede ser sostenida, a mi juicio, en un plano formal (sin que este concepto tenga nada de peyorativo) y, por tanto, sin ponerla en relación con los conocimientos científicos, los valores o las ideologías que suponen las aseveraciones filosóficas.

El segundo concepto de autenticidad planteado por Villoro es el de la posición individual del filósofo. Estoy de acuerdo con Villoro cuando dice que un filósofo tiene motivos personales para sostener tal o cual filosofía y que debería ser congruente con ella, empero, lo importante para el mundo social en que vive es si algunas de sus razones íntimas son, en cierta medida, compartidas por grupos más amplios, y en ese sentido aparece un nuevo significado de la autenticidad no mencionado por Villoro y que es justamente lo propuesto

⁷ Véase *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, Marcelo Dascal, comp., México, UNAM, 1992.

⁸ New York, State University of New York Press, 1993.

por Zea: el de la relación entre la filosofía y las necesidades de una sociedad.⁹

El problema de fondo que se encuentra aquí es que para Villoro la filosofía no es ni ciencia ni ideología sino un saber autónomo. Siguiendo la tradición de Descartes, Husserl y Kant, considera a la filosofía como el más alto tribunal de la razón y esta razón debe tener un fundamento objetivo y universalizable. Esta concepción de la razón es la que hoy ha venido a relativizarse aun dentro de muchos filósofos que han devenido postanalíticos. Por tanto, el dilema que encontramos es el siguiente: o bien declaramos que nuestra forma de entender a la razón es la única válida o bien consideramos que la nuestra es una entre otras muchas que dan cuenta de un mundo plural y sumamente complejo. Esta última posición fue la asumida por Zea en su conferencia de clausura en el XI Congreso Interamericano de Filosofía.¹⁰

Si sostenemos que sólo existe una forma válida de hacer filosofía, descalificaremos por definición cualquier otro intento de hacer filosofía. Ya Bertrand Russell decía en su *Historia de la filosofía occidental* que existen filosofías del sentimiento, filosofías teóricas y filosofías prácticas; las primeras estarían inspiradas en el amor a la felicidad, las segundas al conocimiento y las terceras a la acción.

Sobre esta cuestión considero que, independientemente de que adoptemos una posición, no podemos validar "como filosofía" sólo a la nuestra. Esto no quiere decir que debamos asumir un eclecticismo sino sólo considerar que nuestra forma de entender la filosofía

⁹ A pesar de que en el ensayo citado Luis Villoro no menciona este problema, sí lo hace en su artículo titulado "En torno al nacionalismo cultural", publicado en el folleto *La cultura nacional*, que recoge las ponencias de un coloquio que sobre ese tema se celebró en diciembre de 1982 y se editó por la Coordinación de Humanidades, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1984. En este trabajo dice que la afirmación de nuestra cultura no se hace por la vía de insistir en nuestras características peculiares frente a otros pueblos, sino mediante la "autonomía del pensamiento y su congruencia con nuestros intereses y necesidades reales" (p. 31) y concluye: "Lo que se opone a una cultura congruente con nuestra vida real, por otra parte, no es la atención de actitudes y valores originados en otras sociedades, sino el desprecio y la ignorancia de los intereses y necesidades reales de las comunidades a que pertenecemos". Por mi parte, estoy plenamente de acuerdo con esto, pero entonces se requeriría determinar cuáles son esos intereses y esas necesidades para poder actuar en consecuencia.

¹⁰ Leopoldo Zea, "La filosofía como instrumento de comprensión interamericana", incluida en *Filosofar a la altura del hombre*, México, Cuadernos Americanos, UNAM, 1993 (*Cuadernos de Cuadernos*, 4), pp. 147-157.

es una entre otras, siempre y cuando se cumpla con ciertas condiciones trascendentales. Lo contrario podría generar una posición dogmática.

Ahora bien, existe otro problema que ha sido motivo de amplios debates y que es el de la confusión entre la filosofía y otras disciplinas. Esto nos lleva a preguntarnos ¿cuáles son los límites de la filosofía? En otras palabras, independientemente de que se pueda y deba distinguir entre filosofía y ciencia, filosofía e ideología, filosofía y concepción del mundo, filosofía y práctica, la verdad es que no se puede dejar de reconocer que existen zonas de intersección donde se entremezclan estos diversos géneros.

Tiene razón Villoro en que no deben confundirse los géneros: filosofía con historia de las ideas, filosofía con alguna ciencia social o filosofía con política, hecho que ha ocurrido efectivamente. Es posible que la llamada de atención fuera necesaria en su momento para rescatar a nuestra disciplina de su disolución en otras, pero este señalamiento ya cumplió su cometido al igual que el llamado al profesionalismo y al rigor allí donde no existiera. Pero ello no quiere decir que la filosofía no se nutra de otras disciplinas sin perder su propia dimensión, y tampoco que en el caso de ciertas ramas como la ética, la filosofía política o la filosofía de la historia, por ejemplo, pueda evitarse o fuera deseable no tratar con problemas sustantivos.

Mi propuesta es que se podría distinguir entre filósofos que se encuentran interesados en el núcleo ontología-gnoseología-lógica y otros en la reflexión ética-filosofía política-filosofía de la historia, sin que su preocupación les quite un ápice su carácter de filósofos. A pesar de ello, lo que ocurre es que la relación entre lo filosófico y lo sustantivo se presenta de diversas formas si se trata de un lógico o de un filósofo de la historia o de la política. Así que la relación entre filosofía y conocimientos sustantivos depende de los problemas de que se trate.

En relación con el tema que la filosofía tiene como uno de sus cometidos la disolución de las ideologías, en forma muy breve diría, ya que he examinado en otra parte y en forma muy detenida las tesis de Villoro,¹¹ que este autor entiende a la ideología sólo en su sentido político y negativo como creencias injustificadas para el acceso o

¹¹ Véase mi ponencia "El debate sobre la ideología en Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez", presentada en el VII Congreso Nacional de Filosofía, Cuernavaca, México, 1993.

mantenimiento del poder; que considero que la ideología no puede ser concebida sólo en sentido negativo, sino también en el positivo, y no sólo en su dimensión política, sino también religiosa, filosófica, cultural o científica; que la filosofía puede ser disolvente de las ideologías pero también formadora de ellas, y que existe una compleja relación entre filosofía e ideología que se presenta con mayor intensidad en ciertas filosofías respecto de otras pero cuya función positiva sólo podría ser comprendida si no tenemos una concepción negativa de las ideologías. Agregaría aún que si la ideología nos remite a sistemas de valores, uno de los cuales sería el de los valores éticos, se podría aceptar que también existe una relación entre ética y filosofía.

Por otro lado, si estudiamos cualquier gran filosofía, veremos que existe una relación profunda con su suelo nutricional: histórica, cultural, científica, filosófica. Una relación que se presenta en el momento de la creación y en el de sus efectos. ¿Por qué existe entonces un desacuerdo tan pronunciado en la filosofía que se practica en nuestros países sobre la importancia que tienen las condiciones históricas en la propia filosofía o en el reconocimiento de temas tan importantes como la identidad y la cultura latinoamericana?

A mi juicio esto ocurre, entre otras cosas, por la falta de una teoría de la filosofía que permita establecer las relaciones entre los discursos filosóficos y las condiciones sociales en diversos momentos y que permita una autorreflexión sobre el significado social de sus propias aseveraciones. Una filosofía de la filosofía, como quería Gaos, o una metafilosofía. En efecto, en muchas reflexiones filosóficas no se reconoce la interrelación existente entre filosofía y cultura. Éste sería el legado de un historicismo que rectificado o asumido convenientemente podría seguir dando frutos en el análisis de la relación entre filosofía y sociedad dependiente.

Para la constitución de esta metafilosofía debería considerarse, a mi juicio:

Primero: que toda filosofía puede contener en su seno varios tipos de proposiciones, tales como proposiciones universales (ejemplo lógicas o epistemológicas), con pretensiones de universalidad (algunas proposiciones éticas) o relativas (ejemplo, proposiciones sobre el mundo histórico específico). El tema de la identidad corresponde a estos dos últimos aspectos.

Segundo: que toda filosofía latinoamericana puede plantear estos tres tipos de proposiciones sin que implique ningún obstáculo. Si son originales tendrán universalidad, y si además son auténticas significará que responden a las necesidades históricas de una sociedad

en un momento dado. La interrelación universal-particular es inevitable en muchos problemas de la ética, filosofía política, filosofía de la historia, antropología filosófica o influencia de las concepciones filosóficas en nuestra sociedad, en las que resulta necesario abordar problemas de dos tipos: los que atañen a todas las sociedades pero que aquí se manifiestan de una manera peculiar, o los propios de las sociedades dependientes. Ejemplo de los primeros sería el tema de la crisis de la modernidad; ejemplo de los segundos es la propia situación de dependencia y la forma de liberarnos de ella.

Tercero: podemos decir que se hace filosofía *en* Latinoamérica cuando la problemática de las sociedades dependientes no forma parte de la reflexión, y se hace filosofía *de* Latinoamérica cuando se abordan problemas que nos interesan y que adquieren una forma específica en nuestra situación. ¿Cuáles son estos problemas? El mismo eurocentrismo, la función de la filosofía en nuestra cultura, la identidad cultural y las pretensiones de universalidad de las filosofías, entre otros.

Una de las razones por las cuales la filosofía latinoamericana no ha logrado liberarse de esa concepción ha sido el eurocentrismo, que hoy puede convertirse en norteamericano-centrismo. La conciencia de ello sería de suma importancia para plantearse las cosas de otro modo.

Desde esta perspectiva, entonces, podemos superar el dilema entre una filosofía universalista y otra que queriendo serlo se mantenga supuesta o realmente lastrada por lo particular.

La filosofía tiene múltiples funciones en una sociedad como la nuestra: función conceptual, normativa, dar origen a concepciones del mundo que potencian a las ideologías, una reflexión ética, reflexión sobre la racionalidad, y finalmente, la filosofía puede tener una destacada función en la situación actual de Latinoamérica: contribuir a la construcción de sus nuevas identidades, contribuir al conocimiento interdisciplinario de la sociedad, reflexionar sobre el estado global de nuestra cultura y contribuir a su consolidación y, finalmente, señalar caminos para su conformación auténtica, libre y justa en este mundo tan necesitado de equidad y democracia.