



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Sobre el problema de la filosofía latinoamericana

Autor: Villoro Toranzo, Luis

Forma sugerida de citar: Villoro, L. (1987). Sobre el problema de la filosofía latinoamericana. *Cuadernos Americanos*, 3(3), 86-104.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año I, núm. 3, (mayo-junio de 1987).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo 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>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



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. Puede 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.

LATINOAMERICA

SOBRE EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Por *Luis VILLORO*
UNAM, MÉXICO

La posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica

LA reflexión filosófica en América Latina se ha puesto en cuestión continuamente a sí misma. En 1842, Juan Bautista Alberdi se planteaba ya el problema de la existencia de una filosofía latinoamericana y creía que ésta podría iniciarse al reflexionar sobre problemas propios del nuevo continente. Desde entonces, muchos pensadores volvieron sobre el mismo tema: ¿Cómo sería posible una auténtica filosofía latinoamericana? Porque en nuestros países la filosofía parece tener todos los rasgos de la inautenticidad: falta de originalidad, superficialidad, carencia de continuidad y, sobre todo, dependencia imitativa de la producción filosófica de otros países. Al igual que en otros campos de la cultura, la filosofía parece ser, en América Latina, un reflejo de la actividad que se realiza en las metrópolis culturales. Cobrar conciencia de esta situación, proponer vías para superarla, fue obra de pensadores como Alejandro Korn, José Carlos Mariátegui, Francisco Romero, Samuel Ramos.¹ Una parte importante de la reflexión de Leopoldo Zea responde a ese tema.

Ya desde 1942, en un ensayo que puede considerarse como la exposición de toda su filosofía posterior, Zea plantea el problema de "la posibilidad o imposibilidad de una filosofía americana".²

¹ Una excelente reseña de las opiniones de pensadores latinoamericanos sobre ese tema puede verse en Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América*, México, Siglo XXI, 1968.

² "En torno a una filosofía americana", recogido en: José Luis Martínez ed., *El ensayo mexicano moderno*, México, FCE, 1958. vol. II pp. 281 y ss.

Unos años antes, Samuel Ramos había hablado del carácter derivado e imitativo de la cultura mexicana.³ Siguiendo la misma línea de pensamiento, Leopoldo Zea escribe que nuestra concepción del mundo consiste en "una mala copia" de la europea. "No la sentimos nuestra. Nos sentimos como bastardos que usufructúan bienes a los que no tienen derecho. Nos sentimos igual al que se pone un traje que no es suyo, lo sentimos grande". La falta de autenticidad de nuestra filosofía se caracteriza, desde el principio, en términos de ajenez, de extrañeza. Es comprensible entonces que el logro de una filosofía auténtica se conciba como un regreso a lo propio. Zea propone, en efecto, dos vías para lograr la autenticidad. Primera: tratar temas universales, "vistos desde la circunstancia propia del hombre americano". "De aquí que al proponernos temas abstractos, los enfocaremos como temas propios". Segunda: tratar temas propios, "problemas que sólo se dan en nuestra circunstancia".⁴ En ambas vías, la autenticidad se interpreta como aceptación de un punto de vista o una temática propios frente a los ajenos. Supone una reivindicación teórica de la circunstancia concreta de nuestros países. Sin embargo, Zea es plenamente consciente de que la filosofía siempre ha tratado de problemas universales, aplicables a todo hombre. La atención a lo propio no es, pues, un fin último, sino un medio para alcanzar lo universal; tampoco puede proponerse como un programa expreso, opuesto al tratamiento de los problemas universales. "No basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar lo americano como un fin en sí, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura".⁵ Desde el inicio de su reflexión, Zea 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; por el otro, si ha de ser auténtica, debe atender a lo propio.

La contraposición entre lo propio y lo universal como objetos de la filosofía americana prosigue en todos sus escritos posteriores. Tiene dos formulaciones complementarias: la contraposición entre la circunstancia (o la "situación") concreta y la universal; la relación entre un hombre concreto y una pretendida "naturaleza

³ *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, 1934.

⁴ Leopoldo Zea, *Op. cit.*, pp. 290-291.

⁵ *Ibid.*, p. 296.

humana". En ambas formulaciones, Zea sostiene que sólo puede alcanzarse lo universal a través de lo singular y concreto. Si bien "parte" de nuestra situación es universal, la que nos corresponde como humanos —piensa Zea—, otra es específica nuestra: "la que nos corresponde como pueblos latinoamericanos". Con esta circunstancia concreta debemos comprometernos, pues "comprometerse con lo universal y eterno, sin concretizar un solo compromiso, no es comprometerse con nada".⁶ Una filosofía auténtica 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 búsqueda filosofía".⁷ Por otra parte, sólo a partir del examen del hombre en situación puede captarse lo que constituye a todo hombre en cuanto tal. "En lo concreto —un hombre especial— se encierra lo universal, lo que es válido para todos los hombres".⁸ Y en otro escrito: "En lo concreto, en lo que forma el mundo humano, se va captando, sin más, al único hombre posible".⁹ Percibimos, en estos párrafos, la influencia de la filosofía de Ortega y Gasset y del historicismo, que tuvieron una parte importante del pensamiento latinoamericano de los años treinta a los cincuenta. Toda filosofía sería relativa a una circunstancia histórica; la de América Latina debería tomar como objeto la suya propia. A esa influencia se une la del existencialismo francés, con su insistencia en el hombre concreto, en situación, como tema central de la filosofía. Historicismo y antropologismo filosóficos suministraban una justificación teórica a la preocupación de muchos países latinoamericanos por afirmar su identidad nacional. La vuelta a lo propio, la reflexión sobre nuestro "ser", nuestra "realidad", formaba parte, en efecto, de un movimiento cultural más amplio que intentaba una recuperación y revaloración de las culturas nacionales.

Por desgracia, nunca se aclaró suficientemente cuál era esa relación entre la circunstancia que nos es "propia" y lo "universal". La manera como se alcanzaría algo universal a partir del examen de un objeto concreto nunca se precisó. No puede ser mediante una operación inductiva, pues en ninguna lógica es válido inducir las

⁶ "La filosofía como compromiso", en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952, p. 213.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸ "Dialéctica de la conciencia en México", en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, FCE, 1952, p. 213.

⁹ *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952, p. 20.

notas universales de una clase de objetos a partir de un caso singular. Tampoco podemos pensar en una abstracción eidética, en la que se captara una esencia a partir del examen de un solo ejemplar, porque Zea rechaza expresamente una esencia del hombre.¹⁰ La contraposición entre lo singular concreto y lo universal no se resuelve. Abelardo Villegas señaló con acierto esa tensión entre una filosofía que tiene por tema la circunstancia propia y su pretensión de alcanzar un pensamiento válido para toda circunstancia. Vio en ella una "contradicción" inherente a la llamada "filosofía de lo mexicano". "Si nos declaramos partidarios, como Zea, de la universalidad de las verdades filosóficas, no estaremos diciendo nada nuevo, pero sí damos cabida a la crítica en el sentido de que es imposible una filosofía de lo mexicano o americano".¹¹ Habría efectivamente contradicción si la filosofía auténtica latinoamericana se concibe como reflexión sobre caracteres peculiares de una realidad histórica. La contradicción se disolvería, en cambio, si el logro de una filosofía auténtica no se hiciera depender del carácter peculiar o distintivo de su objeto. La atención a la propia circunstancia, de que habla Zea, no habría que entenderla entonces como un examen de sus características singulares, sino como una adaptación del pensamiento a sus necesidades y propósitos. El intento de responder a la crítica de Villegas nos llevaría así a dar otra caracterización de lo que habría que entender por filosofía latinoamericana auténtica.

Otras expresiones del propio Zea sugieren una interpretación del concepto de autenticidad que no consiste ya en la atención a lo propio frente a lo ajeno. En *América en la Historia* rechazaba expresamente que la originalidad de la cultura —y de la filosofía, por ende— se entienda como "la creación de algo único, especial, ajeno, irrepetible". "No se busca lo distintivo —decía— para enfrentarlo a algo, sino para colaborar con algo. Se busca la diversidad, pero en función con un todo del que es parte. Este todo lo es la cultura occidental, de la cual se sabe parte el hombre de América". La originalidad consistiría, más bien, en la "capacidad... para participar activamente en la creación o recreación de la cultura occidental".¹² En un libro posterior insistió en una idea que ya había presentado en otros trabajos. Filosofía auténtica sería la que toma conciencia de su realidad y adapta a ella ideas que le son "supuestamente ajenas". Citando a Arturo Ardao, acepta como

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 19.

¹¹ Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, FCE, 1960, p. 152.

¹² *América en la historia*, México, FCE, 1957, pp. 11-12.

forma de autenticidad la adaptación crítica del pensamiento ajeno a "nuestras reales situaciones y circunstancias, a nuestros efectivos problemas y necesidades; pero también a nuestro estilo o espíritu, a nuestra manera de ser".¹³ La asimilación de las ideas a la propia realidad formaría parte de lo que llama el "proyecto asuntivo", que trataría de asumir nuestra realidad histórica para superarla, asimilando a ella las expresiones de otras culturas. "Lo que no se puede hacer es imitar sin crear, sin asimilar. Y esto es lo que se hace al querer anular lo que es propio, queriéndolo cambiar por lo que le es ajeno".¹⁴ En estos párrafos, aunque se sigue presentando la autenticidad como una atención hacia lo "propio", se pone énfasis en otras notas que permitirían interpretar el concepto de autenticidad en un sentido distinto: la capacidad creadora y crítica por una parte, la adaptación de la cultura a nuestras necesidades y problemas, por la otra. De acuerdo con estas ideas, habría, pues, que precisar el concepto de filosofía *auténtica* y deslindarlo del de filosofía *propia* o *peculiar*, para no caer en la contradicción señalada por Villegas.

Augusto Salazar Bondy marcó una distinción entre tres conceptos que no se implican con necesidad: originalidad, autenticidad o genuinidad y peculiaridad.¹⁵ La primera se refiere "al 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". La autenticidad o genuinidad se emplea, en cambio, "para significar un producto filosófico... que se da propiamente como tal y no falseado, equivocado o desvirtuado". La peculiaridad, por último, se refiere a "la presencia de rasgos históricos que dan carácter distintivo a un producto espiritual". Es claro que una filosofía puede ser "original" y "auténtica" sin ser "peculiar", aunque sea frecuente, de hecho, que un pensamiento original y auténtico manifieste rasgos peculiares, esto es, tenga cierto tono distintivo, propio; pero lo contrario también es cierto: no todo pensamiento "peculiar" es auténtico. Pero Salazar Bondy no analiza suficientemente el concepto de autenticidad. En las páginas siguientes intentaré precisarlo.

¹³ *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 17-18.

¹⁴ *Ibid.*, p. 275.

¹⁵ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, pp. 100-101.

Autenticidad como autonomía de la razón

UNA filosofía puede considerarse como un conjunto de proposiciones creídas. Ahora bien, podemos distinguir entre dos tipos de causas de las creencias, que llamaremos "razones" y "motivos".¹⁶ Veamos las primeras.

Llamaremos "razones" o "fundamentos" a las justificaciones aducidas para sostener la verdad o probabilidad de lo creído. Todo filósofo presenta argumentos, pruebas de diferentes tipos, demostraciones o mostraciones, ejemplos que intentan fundar sus aseveraciones. Esas razones pretenden ser objetivas, esto es, válidas con independencia del sujeto que las aduce. El signo de la objetividad de las razones es que puedan valer para cualquier sujeto que esté en situación de comprenderlas. Cualquier sujeto racional, que cumpla con ciertos requisitos mínimos (nivel de información adecuado y condiciones que permitan su comprensión), si considera suficientemente esas razones, podrá juzgar sobre su validez y estará en condiciones de aceptarlas o rechazarlas. Per peculiar que fuera una filosofía, por condicionada históricamente que esté, las razones en que se funda han de tener validez para cualquiera. Aunque las circunstancias en que surgieron las filosofías de Aristóteles o de Kant sean muy lejanas, aunque su mentalidad o su estilo de pensamiento pudiera ser distinto del nuestro, nosotros podemos juzgar sobre la validez de los argumentos y explicaciones que adujeron. Que los problemas y enunciados filosóficos sean "universales" quiere decir que pretenden fundarse en razones objetivas, válidas para cualquier sujeto pertinente que las considere y pueda comprenderlas.

La actividad filosófica auténtica implica un cambio de actitud: el paso de la simple reiteración de opiniones recibidas a su examen y crítica personales. Desde Sócrates hasta Wittgenstein la filosofía ha tenido un aspecto negativo: el análisis y examen racional de los supuestos de cualquier creencia aceptada sin discusión. Y ese examen debe realizarlo cada quien, mediante el ejercicio de su propia razón. Cada quien debe ser capaz de poner en cuestión las razones en que pretenden fundarse las opiniones y doctrinas recibidas y atenderse, para juzgarlas, a sus propias razones, tal como a él se le presentan. Éste es el requisito de la autonomía de la propia razón. En un primer sentido llamamos "auténtica" a una filosofía que cumple con ese requisito. Autenticidad es autonomía de la razón.

Es inauténtico, en cambio, un pensamiento que tiende a aceptar sin discusión personal suficiente las razones ajenas, a repetir

¹⁶ Sobre las relaciones entre razones y motivos de las creencias, puede verse mi libro *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982, caps. 4 y 5.

filosofemas aprendidos sin haberlos puesto en cuestión. El pensamiento imitativo, que con tanta frecuencia se ha dado en nuestros países, es inauténtico por no consistir en un examen personal de las razones que pretenden justificarlo. Tan inauténtico es un pensamiento que reitera, sin ponerlas en cuestión, ideas heredadas de la propia cultura nacional, como el que repite ideas importadas. Porque la falta de autenticidad no consiste, en este sentido, en seguir doctrinas de otras culturas, sino en repetir un pensamiento que no está fundado en las propias razones. Inautenticidad es falta de crítica y de radicalismo en la reflexión. Cuando Leopoldo Zea propone, para lograr una filosofía auténtica, "adoptar el espíritu crítico"²⁷ toca este tipo de autenticidad.

El pensamiento inauténtico es heterónomo, está pendiente de una razón ajena. Por ello es una forma de enajenación. El pensamiento inauténtico suele ser ideológico. Consiste, en efecto, en la reiteración de doctrinas y opiniones que suelen servir a los intereses de quienes las formularon. En una situación de dependencia, es frecuente la imitación sin examen personal de sistemas de pensamiento de las metrópolis culturales. Pero su carácter inauténtico no consiste en el origen de esos sistemas de pensamiento, sino en su actitud reiterativa, aunque los pensamientos que reitere sean propios de grupos nacionales y no extranjeros. El pensamiento imitativo es inauténtico, no por dejarse influir por ideas "extrañas a la realidad", sino por aceptarlas sin una discusión y examen personales; es un pensamiento enajenado, no por no ser propio o peculiar, sino por carecer de autonomía racional. Una filosofía podría ser "peculiar" frente a la de otros países y, sin embargo, ser repetitiva e inauténtica; sería el caso de muchas doctrinas nacionalistas. A la inversa, una filosofía podría carecer de todo color local que la distinguiera de la de otras naciones, y ser auténtica filosofía, por ser crítica y autónoma. En consecuencia, la superación de la inautenticidad no consiste en reflexionar sobre lo propio, sino en lograr las condiciones que permitan el desarrollo de una actividad filosófica autónoma.

*Autenticidad como congruencia
entre pensamiento y vida*

PERO nuestras creencias no sólo están causadas por razones, también por motivos. Entendemos por "motivos", en un sentido muy

²⁷ *Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, p. 35.

general, cualquier causa psicológica que induce a una acción. Comprendemos en ellos desde los fines conscientes y los propósitos racionales (también llamados "razones prácticas"), hasta los impulsos emotivos, inconscientes o no, que nos pueden mover a pesar nuestro. En el rubro de "motivos" incluimos, pues, cosas tan diversas como intereses, deseos, preferencias, querer, propósitos, etcétera. Pues bien, toda filosofía responde a motivos. Por una parte, los problemas que se plantea, los temas que elige suelen estar determinados por intereses y necesidades del filósofo, los cuales pueden no ser sólo personales sino propios del grupo social al que pertenece. Por otra parte, el proceso mismo de razonamiento no es inmune a la influencia de los motivos. Éstos intervienen para aducir o rechazar razones, conceder a unas mayor peso probatorio que a otras, proseguir el proceso de justificación o detenerlo en el momento deseado.

Si las razones que justifican la verdad o probabilidad de una creencia han de ser objetivas, los motivos que influyen en su aceptación o rechazo son subjetivos. Los motivos que inducen a plantear determinados problemas filosóficos y a aducir cierto tipo de razones para solucionarlos no tienen que ser compartidos por cualquiera que examine esa filosofía. Por sus razones una filosofía es universal, por sus motivos, singular. La singularidad de los motivos no afecta el carácter objetivo y universal de la justificación racional, pues la verdad de las proposiciones filosóficas se funda en razones y éstas son objetivas. La singularidad de los motivos afecta, en cambio, la función que cumple una filosofía en relación con el sujeto que la sustenta.

Habría, pues, un segundo sentido de inautenticidad que ya no atañe a las razones sino a los motivos del pensamiento. A menudo decimos que el pensamiento de una persona no es auténtico cuando no responde a motivaciones propias sino prestadas, esto es, cuando no satisface necesidades reales de esa persona, no contesta a los problemas que le preocupan realmente, o cuando no es un medio para lograr fines que efectivamente se plantea. Al no responder el pensamiento a motivaciones personales, se advierte que la esfera de las creencias profesadas se encuentra disociada de las necesidades, inquietudes y preocupaciones reales de la persona. El pensamiento se convierte entonces en un juego intelectual desligado de la vida. Su consecuencia es la superficialidad o el filisteísmo: el frío malabarismo de los conceptos o la falsa seriedad académica.

Una filosofía es inauténtica cuando no está integrada a la personalidad de quien la sustenta, cuando es inconsistente con sus creencias inconscientes, sus deseos profundos, los problemas que

realmente le preocupan, cuando, en suma, no responde a motivaciones personales del filósofo. En un segundo sentido, podemos entender, pues, por inautenticidad, la falta de congruencia con el resto de la vida personal. Por ello una filosofía inauténtica produce un sentimiento de frustración, de artificialidad, de falsía.

La filosofía académica de los países dependientes y atrasados es a menudo inauténtica porque adopta problemas, discusiones y doctrinas filosóficas que no responden a motivaciones —necesidades, deseos, propósitos— propias sino ajenas. Esta escisión entre el pensamiento y la vida es frecuente cuando la actividad académica se limita a seguir las modas filosóficas en vigor en otros países o a reflejar sus últimas discusiones. El "afán de novedades" es siempre signo de inautenticidad en la reflexión.

Cuando Leopoldo Zea habla de la necesidad de adaptación del pensamiento a la realidad, toca este sentido de autenticidad. Una filosofía adaptada a la realidad es aquella en que las ideas son congruentes con las necesidades y fines de quienes las sustentan.

La falta de congruencia entre vida y pensamiento puede proyectarse de la actividad individual a la colectiva y verse como rasgo característico de la labor filosófica de todo un país. La falta de autenticidad se presenta entonces como escisión entre la labor de discusión incesante de doctrinas importadas y las necesidades y carencias espirituales reales de la sociedad. Puede entonces plantearse el problema en los términos de Salazar Bondy. La filosofía es una "representación mistificada de una comunidad", escribe, cuando "se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan".¹⁸ La filosofía académica forma parte entonces de una cultura de "enclave", aislada del resto de la vida real de una sociedad.

Las dos formas de inautenticidad que señalamos como heteronomía de la razón y como incongruencia entre pensamiento y vida, suelen darse simultáneamente.¹⁹ Es frecuente que un pensamiento

¹⁸ Augusto Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 114.

¹⁹ En una ética de las creencias como la que expuse en *Creer, saber, conocer*, cap. 12, el primer sentido de autenticidad correspondería a la norma 2, la de autonomía de la razón; el segundo sentido sería un corolario de la norma 3, que estipula la congruencia entre creencias y práctica. El caso que nos ocupa muestra que debería ampliarse esa norma para abarcar la congruencia entre creencias profesadas, por un parte, y creencias reales (que pueden ser inconscientes) y motivaciones, por la otra.

que pretende justificarse en la reiteración de razonamientos aceptados sin una discusión personal no responda a necesidades espirituales propias, y viceversa. Es el caso del pensamiento enajenado —e inconsciente de su enajenación— frecuente en los grupos dominantes de los países coloniales o semicoloniales. Con todo, las dos formas de inautenticidad no se implican necesariamente. Parece, al menos, que una filosofía puede carecer de autenticidad en el primer sentido y ser auténtica en el segundo. Por ejemplo, puede un filósofo sustentar sistemas de pensamiento repetitivos de ideas ajenas que no pone en cuestión, y satisfacer con ello motivaciones reales, individuales o de grupo. En el caso de muchos ideólogos, cuyo pensamiento heterónomo, carente de crítica, satisface las necesidades de poder de una clase o de un grupo. La falta de autonomía racional responde, en estos casos, a necesidades reales de un grupo, aunque no de la comunidad en su conjunto. En otros casos puede darse un pensamiento que responda plenamente a motivaciones vitales profundas (auténtico en el segundo sentido) pero que, por falta de radicalismo en la reflexión, no alcance a ser autónomo (auténtico en el primer sentido) y permanezca en la reiteración superficial de ideas comunes.

Parece, en cambio, imposible concebir una situación en que se diera una filosofía auténtica en el primer sentido (autonomía de la razón) que no lo fuera también en el segundo (congruencia con la vida). No se ve claro cómo un pensamiento fundado en el libre examen de las propias razones podría dejar de responder a las motivaciones propias del pensador. La autonomía de la razón parece implicar un pensamiento congruente con motivos personales. Acceder a ella sería, pues, la mejor vía para romper con un pensamiento enajenado.

La falta de autenticidad en el pensamiento tiene causas sociales, históricas. Zea señaló entre ellas la marginalidad histórica y la dependencia. Más tarde, Salazar Bondy expresó una idea semejante, en forma dramática: la nuestra es una "cultura de dominación" y por ello nuestro pensamiento está enajenado.²⁰ Con todo, la dependencia limita pero no excluye la posibilidad de un pensamiento filosófico genuino. Aún en esas condiciones podría darse una actividad filosófica auténtica, esto es, autónoma y congruente con motivaciones personales reales. El mismo planteamiento de la pregunta por la inautenticidad de nuestra filosofía es ya —como señalaba el propio Zea— un primer paso hacia la autenticidad. Cabe pues preguntar: una vez cobrada conciencia de la inautenticidad ¿cuál sería la vía para superarla? Esta pregunta ya no se

²⁰ Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 112.

refiere a las características que, de hecho, *tiene* una filosofía, sino a las que *debería tener* para llegar a ser una actividad plenamente racional y libre.

Entre las respuestas que se han ofrecido, dos son las más claras. *Primera*: Puesto que la inautenticidad tiene por causa principal la dependencia, nuestra filosofía deberá ser un instrumento de liberación. *Segunda*: Puesto que sólo es auténtica una filosofía autónoma, nuestra filosofía deberá acceder al rigor y al radicalismo que conducen a la autonomía racional. En mi opinión, esas dos respuestas no sólo no se excluyen sino que se complementan. Examinémoslas por separado.

La filosofía como instrumento de liberación

SALAZAR Bondy pensaba que el logro de la autenticidad estaba ligado a la superación del subdesarrollo y la dominación. Pero no necesitamos esperar esa superación; la filosofía "puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces". La filosofía tiene así una posibilidad de autenticidad: "convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión *sobre* nuestro *status* antropológico o, en todo caso, *consciente* de él, con vistas a su cancelación". Esta tarea sería a la vez un "autoanálisis" y una reflexión crítica de las formas de pensamiento enajenadas. "Porque debe ser una consciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una consciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos".²¹

Enrique Dussel, por su parte, ha desarrollado una serie de reflexiones bajo el tema de "filosofía de la liberación". Sostiene la posibilidad de "filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y coloniales, en una formación social periférica, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, si se descubre otro discurso". Este discurso nuevo sería a la vez "el pensamiento de la praxis de liberación" y la "crítica radical, destructiva, de la situación dominante".²²

Estas ideas coinciden con la posición de Zea, manifestada, so-

²¹ *Op. cit.*, pp. 125-126.

²² Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977, pp. 178-179 y 186.

bre todo, en su libro *América en la historia*, publicado en 1957; no es, pues, extraño que, en dos libros más recientes, las suscriba expresamente. Allí sostiene que una filosofía auténtica puede contribuir a la liberación revolucionaria. 'La autenticidad —escribe— no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de su posibilidad. Auténtica no sólo ha de ser la filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma como vencerlo'. Se trataría de una "filosofía de la acción, encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada".²³

Los tres autores mencionados han 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. No puedo menos que coincidir con esos dos puntos.

Pero si en el planteamiento de la meta de una filosofía que contribuyera a la liberación no tengo discrepancias, la caracterización de los procedimientos que se conciben adecuados para alcanzar esa meta sí amerita aclaraciones. Ese planteamiento ha solido dar lugar, en efecto, a varias confusiones.

En primer lugar, puede pensarse que es filosofía cualquier pensamiento que pretenda contribuir a la liberación de nuestros pueblos. Por filosofía se entiende entonces una reflexión política o económica, o bien se confunde la filosofía genuina con reflexiones históricas, psicológicas o sociológicas. No siempre se traza una delimitación entre lo que podría llamarse "historia de las ideas", "antropología cultural", "crítica de la cultura", "sociología de las creencias" y la reflexión filosófica propiamente dicha. Las primeras son indispensables en el desarrollo de una cultura y aún pueden cumplir un papel importante para cobrar conciencia tanto de nuestra situación dependiente como de los medios para superarla, pero sus problemas y métodos son distintos a los de la filosofía. La confusión no pasaría de ser un error semántico sin importancia si no contribuyera a mantener un defecto tradicional de nuestra manera

²³ *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, pp. 153 y 160. Cf también "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, pp. 32 y ss.

de hacer filosofía: propiciar el "ensayismo" fácil, la escasa precisión en el pensamiento y en su expresión, así como el abandono de los temas centrales de la filosofía universal por otros más circunstanciales y efímeros. Por otra parte, la falta de limitación entre la filosofía y la reflexión política, histórica y sociológica tiende a considerar "academicista", "elitista" o incluso "colonialista" cualquier forma de actividad filosófica que trate de temas universales y se atenga a métodos específicos de análisis y argumentación filosóficos. Nada de eso ayuda al progreso de la filosofía.

En segundo lugar, al plantear la liberación como función principal de la filosofía latinoamericana, habría que cuidar de no confundir la actividad crítica propia de la filosofía con un pensamiento puramente instrumental, destinado a guiar una práctica política inmediata. Esta confusión no puede atribuirse, tal vez, a los tres autores mencionados, pero resulta un lugar común en artículos periodísticos y aun en discusiones en universidades y congresos. "El apasionamiento ha llegado a ser tan grande —advierte Francisco Miró Quesada— que hoy día es frecuente escuchar tanto en medios universitarios como políticos, que las creaciones culturales no tienen ningún sentido fuera de la función que puedan desempeñar en el proceso de liberación que permitirá a los hombres, en el futuro, forjar una sociedad plenamente humana. Si no cumplen esta función no son sino medios de opresión". La filosofía, entonces, sólo tiene sentido como un instrumento de combate y, no como reflexión sobre las metas mismas a que tiende ese combate. "Si el único sentido de la filosofía es contribuir a la liberación de los hombres, quiere decir que la justificación de la liberación queda fuera de la filosofía".²⁴

Toda labor filosófica tiene, sin duda, un aspecto instrumental y práctico. Como ideología, cumple una función en un sistema de poder; como crítica del pensamiento ideológico, cumple una función disruptiva frente al sistema, pero esa función no puede reducirse a una incitación a la acción política ni a una teoría de los procesos de cambio. La labor disruptiva de la auténtica filosofía no necesita ser explícita, ni *tiene que* tomar por tema el proceso revolucionario; la labor disruptiva de la filosofía está implícita en su actividad propia de análisis conceptual y de crítica de toda creencia aceptada sin discusión racional.

²⁴ Francisco Miró Quesada, "Función actual de la filosofía en América Latina" en *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 85-86.

La filosofía como pensamiento riguroso

LA pregunta por la función de la filosofía latinoamericana ha recibido una segunda respuesta. La vía hacia la autenticidad es la del rigor y la disciplina en el pensamiento. En filosofía ello implica acceso a un pleno profesionalismo. Francisco Romero insistió en la necesidad de ir creando un "clima filosófico" con el desarrollo de una opinión pública especializada, mediante la lectura corriente de escritos filosóficos, el intercambio, la discusión de ideas y el cultivo de la seriedad, la información y la disciplina profesionales.²⁵ En una mesa redonda, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y yo planteamos una alternativa a la búsqueda de una filosofía de lo propio, en el desarrollo de la disciplina y el rigor profesionales. "Sólo habrá una escuela de filosofía propia —decía yo entonces— cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países más avanzados. El punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica". De esta manera podríamos superar una filosofía imitativa y superficial, pensaba, "porque imitación es carencia de radicalismo en la reflexión". Y Alejandro Rossi sostenía: "Lo que ahora es urgente es lograr un profesionalismo que controle y potencie la imaginación filosófica. Pienso, en suma, que nos encontramos, dicho sea con un poco de exageración, en una etapa de aprendizaje".²⁶

Leopoldo Zea ha creído ver en esta postura una oposición a su planteamiento de la filosofía de la liberación y la ha criticado en dos trabajos.²⁷ Creo, sin embargo, que las tesis sustentadas por Rossi, Salmerón y por mí no se oponen a lo que constituye —si lo he entendido bien— el núcleo central del *proyecto* filosófico propuesto por Zea, la función liberadora y crítica que tendría que tener la reflexión filosófica, sino a las confusiones, que antes señalamos, a que puede dar lugar ese proyecto. Por otra parte, la mayoría de las objeciones que Zea presenta a nuestro proyecto alternativo derivan, en mi opinión, de equívocos a los que yo mismo pude haber dado lugar, tal vez, con las expresiones empleadas.

²⁵ Francisco Romero, "Sobre filosofía en Latinoamérica", en *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944.

²⁶ Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro, "Sentido actual de la filosofía en México" en *Revista de la Universidad de México*, vol. xxii, núm. 5 (1968), pp. iii y iv.

²⁷ *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, pp. 65 y ss. y *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, pp. 12 y ss.

El maestro Zea nos achaca un ideal "cientificista" en filosofía. En verdad no hay tal. Por mi parte, no creo que la filosofía sea ciencia, ni por sus temas de conocimiento ni por sus métodos. La filosofía no descubre ni postula nuevos objetos, como las ciencias; sólo analiza, justifica e interpreta enunciados y conceptos. Con todo, al oponer ciencia a ideología, la filosofía auténtica está más cerca de la primera que de la segunda. Notemos que cuando empleo el término "ideología" lo tomo en el sentido de un conjunto de creencias distorsionadas por intereses y al servicio del poder de un grupo o clase; tiene pues la connotación de "consciencia falsa" que siempre guardó en la teoría original de Marx. Estoy seguro que Leopoldo Zea coincidiría en que la filosofía deseable para América Latina debería superar la ideología *en ese sentido*. Y en este sentido también, una filosofía crítica se acercaría más a la labor científica que a la ideológica, en su búsqueda de precisión y claridad racionales y en su afán de alcanzar creencias justificadas, sin que por ello se identifique con ninguna ciencia ni mucho menos —como interpreta Zea— se ponga a su servicio.

Al pedir profesionalismo en la actividad filosófica no quisiéramos tampoco reducir la filosofía a una simple técnica. "Profesionalismo puro y simple, el filósofo visto como técnico —apunta Zea en referencia a nuestra tesis—. Y la filosofía limpia de todo compromiso que no sea el que le señalan los hacedores de una política que necesariamente seguirá haciéndose. Frente a ellos será simplemente un instrumento, una técnica".²⁸

En ningún lado ni Salmerón, ni Rossi, ni yo hemos sostenido esa tesis de la "instrumentalidad" de la filosofía. Señalar que la filosofía debería intentar abandonar la vaguedad y la improvisación y utilizar las mejores técnicas filosóficas de análisis, argumentación y demostración, no equivale a reducir el contenido y los fines de la reflexión a esas técnicas; todo lo contrario, quiere decir poner esas técnicas al servicio de los fines de conocimiento que el filósofo se plantee. De la misma manera, afirmar que, en la situación actual de nuestra sociedad, la filosofía debe cumplir una función auxiliar en el desarrollo armónico de las ciencias, no significa reducir *toda* la filosofía a ese papel —que es uno entre muchos y quizás no el más importante— ni mucho menos convertirla en *ancilla scientiarum*. No; creo coincidir plenamente con el maestro Zea en no confundir rigor crítico con "simple técnica", aunque pudiéramos tener alguna discrepancia en la manera en que concebimos ese "rigor crítico".

²⁸ *Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana*, p. 14.

Quizás esos equívocos se deban en parte a que cuando algunos autores propugnamos por una filosofía más profesional y rigurosa (lo cual, después de todo, es una pretensión de sentido común), se piense que en realidad estamos promoviendo una corriente filosófica particular: la filosofía analítica. Y a esa corriente filosófica se le aplican los estereotipos que una crítica superficial ha solido divulgar. Siguiendo la interpretación (tan falta de información y tan prejuiciada) de Marcuse, suele tildarse a esa filosofía de "cientificista", "logicista", "tecnocrática", despreocupada por problemas sociales, etcétera. Entonces se desplazan contra nosotros los mismos calificativos. Pero hay que notar varios puntos, no por elementales innecesarios de aclarar.

En primer lugar, cuando se pide rigor y profesionalismo en la filosofía latinoamericana se está siguiendo un proyecto *anterior* a la influencia de la filosofía analítica en nuestro medio. Esa exigencia cobró fuerza, más bien, con la introducción de la fenomenología y la filosofía de los valores. Es entonces cuando empezó un sesgo significativo hacia un profesionalismo creciente en los medios académicos. El profesionalismo de que hablamos se inicia, en América Latina, con filósofos como Francisco Romero, José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo García Máñez, Rizieri Frondizi y otros de esas generaciones. Ciertamente que es aún muy reciente y que precisa ser afianzado continuamente. Ciertamente también que, en nuestros días, el tratamiento más profesional de la filosofía suele darse en filósofos influidos por alguna corriente "analítica", pero no es exclusivo de ellos; en muchos filósofos marxistas también se manifiesta esa exigencia. Quien pide un mayor profesionalismo no está abogando por ninguna escuela filosófica en particular, sino por una actitud, tanto personal como social, ante el quehacer filosófico.

En segundo lugar, es inexacta la visión estereotipada que en América Latina algunos tienen de la llamada "filosofía analítica". Muchos autores, que podrían incluirse en alguna de las múltiples corrientes que caen en ese rubro general, se han ocupado intensamente de problemas sociales, morales e históricos, y muchos de ellos con un sentido progresista. En los países de lengua española, la influencia de la filosofía analítica se ha acompañado, a menudo, de posiciones críticas e impugnadoras de los sistemas políticos imperantes.

Por último, tampoco responde a la realidad la afirmación de Zea de que la filosofía analítica trate de "hacer de lo instrumental un fin en sí" y de que se restrinja a estudios de lógica y de

metodología.²⁹ Esa corriente filosófica ha tenido un desarrollo importante en América Latina en las últimas décadas. Las obras de autores latinoamericanos influidos en mayor o menor medida por esa corriente han tratado de todos los campos de la filosofía;³⁰ no conozco, en cambio, una sola obra dedicada a metodología y sólo un par de ellas —excelentes por cierto— dedicadas a la lógica.³¹

Pese a que, en esos puntos, la crítica de Zea responde a equívocos, su prevención ante el enfoque sostenido por Rossi, Salmerón y yo no deja de ser comprensible, en la medida en que la exigencia de rigor y profesionalismo podría ser interpretada como una invitación a olvidarse de nuestros problemas históricos y sociales y a conservar la labor filosófica en la "pureza" incontaminada de la academia. Más aún, su prevención es plausible y oportuna porque, de hecho, muchos interpretan "rigor" y "profesionalismo" en ese sentido. En este punto Zea tiene razón. No podemos volver a una filosofía imitativa de la que se hace en las metrópolis de poder, desligada de nuestras motivaciones propias. Una filosofía auténtica, hemos visto, a la vez que debe perseguir una fundamentación racional rigurosa, debe ser congruente con las necesidades, los fines y los intereses del filósofo.

Por "filosofía rigurosa" no debe entenderse filosofía académica, informada de las últimas publicaciones en lengua inglesa; tampoco significa filosofía aséptica frente a las motivaciones de la realidad en que vive el filósofo. Filosofía rigurosa quiere decir simplemente filosofía que lleva hasta el final, con el ejercicio de la propia razón, el examen de los fundamentos de las opiniones y

²⁹ *Ibid.*, p. 70.

³⁰ A modo de ejemplos, recordemos varias de las disciplinas filosóficas de que se han ocupado filósofos latinoamericanos influidos por alguna de las múltiples tendencias filosóficas que suelen agruparse bajo el rubro de "filosofía analítica": filosofía de la ciencia y ontología (M. Bunge, G. Klimovsky, A. Coffa, C. U. Moulines, F. Miró Quesada, J. A. Serrano, entre otros); filosofía del lenguaje (T. M. Simpson, E. Rabossi, R. Orayen, A. Rossi, H. Margáin, M. Beuchot, por ejemplo); teoría del conocimiento (F. Miró Quesada, A. Salazar Bondy, J. Nuño, W. Trejo, L. Villoro y muchos más); filosofía de la mente y filosofía de la psicología (W. Trejo, E. Villanueva, M. Valdés, O. Hansberg y otros); ética (F. Salmerón, E. Rabossi, por citar dos); filosofía del derecho (J. Carrió, C. Alchourrón, E. Boulyguin, C. S. Nino, J. Esquivel, como ejemplos); filosofía de la historia y teoría de las ideologías (F. Miró Quesada, J. Nuño, H. Margáin, L. Villoro y otros). La lista es, por supuesto, incompleta y he dejado de citar otros autores cuya contribución es valiosa; valgan éstos sólo para mostrar el absurdo de reducir la llamada filosofía analítica, en América Latina, a metodología y lógica.

³¹ Las de N. da Costa y F. Miró Quesada,

doctrinas recibidas, filosofía que no se detiene en razonamientos vagos o figuras retóricas, que no toma prestadas, sin ponerlas en cuestión, opiniones manejadas por otros. Filosofía rigurosa es reflexión que aspira a ser clara, precisa y radical. En ese sentido toda filosofía rigurosa 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.

La función de la filosofía puede ser ideológica. Consiste entonces en la transmisión y reiteración de doctrinas aceptadas que tienen por función mantener una situación de poder. Pero también puede ser disolvente de las ideologías. Tiene entonces una función disruptiva; consiste en un análisis y clarificación de las creencias recibidas, que puede ponernos en libertad frente a ellas. Alejandro Rossi ya señalaba, con agudeza, esta función de una filosofía más metódica: "La filosofía en su aspecto técnico podrá tener una cierta neutralidad, pero es terrible como instrumento de crítica, es un arma fatal contra la estupidez y la estulticia, contra los falsos argumentos esgrimidos a veces en contextos que nos afectan a todos, no sólo como filósofos, sino como ciudadanos; es un arma terrible para desenmascarar ideologías mistificadoras".³² Francisco Miró Quesada, en un excelente artículo, ha dejado clara esta función liberadora propia de la actividad filosófica genuina. "El aspecto positivo de la razón, descubierto y sistematizado por la filosofía rigurosa, produce un efecto negativo: disuelve todos los argumentos que los grupos dominantes han esgrimido para justificar su poder. El aspecto positivo de la razón, la existencia de principios evidentes que permiten constituir conocimientos de valor universal, le confiere, cuando se trata del orden constituido, *poder subversivo*".³³

En este sentido, una filosofía que busca el rigor y el radicalismo en la justificación de sus enunciados parte de una actitud contraria a la ideológica. Mientras las ideologías son producto de un pensamiento reiterativo que tiene por función mantener creencias insuficientemente justificadas, la filosofía rigurosa tiene una función liberadora frente a las creencias injustificadas. Su fin es, en último término, el establecimiento de una comunidad racional y libre. En su meta, coincide con los objetivos de una revolución libertaria. En palabras de Miró Quesada: "La razón como facultad de lo no arbitrario, conduce, como término de una larga evolución, a la sociedad racional o justa, en la que todo hombre pue-

³² Rossi *et al.*, *op. cit.*, p. iv.

³³ Miró Quesada, *op. cit.*, p. 95.

da realizarse plenamente como hombre. Para hacer esto hay que hacer una revolución radical, porque los grupos de poder resisten a la voz de la razón".³⁴ Esta tarea, propia de la filosofía auténtica, disruptiva, no puede confundirse con la prédica política, con la incitación a la acción ni con la formulación de teorías sobre el cambio social y, sin embargo, es indispensable para dar un fundamento racional a esas actividades y aclarar sus metas.

Así, el proyecto de una filosofía que se guíe por un afán de precisión y rigor racionales no se opone al de una filosofía de la liberación, propugnada por Leopoldo Zea; en su versión más radical, procura la emancipación del pensamiento respecto de un sistema de dominación. Las dos vías convergen en su meta.

³⁴ *Ibid*, p. 96