

# El giro antropológico en la filosofía latinoamericana

Tristes trópicos (detalle) de Federico Herrero, 2014.  
Fuente: Google Arts & Culture.

FIGURAS REVISTA ACADÉMICA  
DE INVESTIGACIÓN  
ISSN 2683-2917  
Vol. 6, núm. 2,  
marzo - junio 2025  
[https://doi.org/10.22201/  
fesa.26832917e.2025.6.2](https://doi.org/10.22201/fesa.26832917e.2025.6.2)



Esta obra está bajo una licencia  
Creative Commons Atribución-  
NoComercial-CompartirIgual  
4.0 Internacional

## *The Anthropological Turn in Latin American Philosophy*

<https://doi.org/10.22201/fesa.26832917e.2025.6.2.407>

**Recibido:** 7 de agosto de 2024

**Revisado:** 11 de septiembre 2024

**Aceptado:** 9 de octubre de 2024

**ID Tezkoatl Mitzin Pérez-Alvarado**

Universidad Nacional Autónoma de México. Programa de Posgrado  
en Estudios Latinoamericanos de la UNAM (PPELA-UNAM). México  
[lenincillopanzon.tp@gmail.com](mailto:lenincillopanzon.tp@gmail.com)

**Resumen:** El artículo aborda la problemática en torno a la exigencia de una filosofía latinoamericana auténtica. Se propone mostrar que esta exigencia puede ser leída como la búsqueda de una inserción canónica del pensamiento latinoamericano dentro de un proceso global de reflexión filosófica. Se llevará a cabo una recuperación historiográfica de carácter arqueológico y de análisis discursivo de la disputa que se dio alrededor de ella en la segunda mitad del siglo xx. De esta manera se pretende dar cuenta, tanto de las condiciones de posibilidad sobre las cuales se ha constituido la idea de la existencia de una filosofía latinoamericana original, así como de la estrategia argumentativa que se empleó para legitimarla.

**Palabras clave:** Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, filosofía, liberación, autenticidad.

---

**Abstract:** The article addresses the issue surrounding the demand for an authentic Latin American philosophy. It proposes to demonstrate that this demand can be interpreted as the search for a canonical insertion of Latin American thought within a global process of philosophical reflection. A historiographical recovery of an archeological nature and a discursive analysis of the dispute that took place around it in the second half of the xx century will be conducted. In this way, the aim is to create awareness of both the enabling conditions on which the idea of an original Latin American philosophy has been constructed, as well as the argumentative strategy employed to legitimize it.

**Keywords:** Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, philosophy, liberation, authenticity.

---

## Introducción

Una filosofía auténtica, en tanto gesto racional y civilizatorio, ha sido la aspiración permanente e idealizada de un sector de la *intelligentia* latinoamericana. Al interior del desarrollo del pensamiento filosófico de América Latina existe un conocido planteamiento denominado “segunda emancipación” puesto en circulación por Leopoldo Zea (1978, 2016), con ese, el filósofo pretendía explicar que la emergencia de una práctica filosófica propia, implicaba el ejercicio pleno del derecho al *logos* que la condición colonial había negado de facto a los entes subyugados. Su uso y posesión se ha entendido entonces como el empleo de un “instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar” (Zea 2016, 9).

La aspiración genuina por una filosofía propia implica, entonces, un cuestionar sobre la posibilidad de una emancipación de segundo orden que dote a los entes latinoamericanos de la capacidad de auto producir un hogar que se corresponda con su realidad, y la consecuente superación del mundo colonial que les fue largamente impuesto. Bajo esta concepción, la filosofía latinoamericana se entiende como el signo incuestionable de un proceso emancipatorio pleno, que asciende de la liberación política a una autoafirmación consciente de sí. Por esta razón, la pregunta

por la existencia efectiva de dicha filosofía sigue siendo hoy tan relevante para el pensamiento latinoamericano y el derrotero decolonial por el cual transita.

Este artículo busca recuperar historiográficamente la disputa<sup>1</sup> que hubo en torno al problema de si existe o ha existido una filosofía latinoamericana,<sup>2</sup> proceder que, irremediablemente, reconducirá la reflexión hacia la interrogante de si el sujeto latinoamericano es capaz de filosofar o no. Dado que actualmente, como consecuencia de la mentada disputa, se asume como *factum* la existencia de una filosofía latinoamericana original y auténtica, por lo tanto se pretende explicitar qué características han revestido a esta filosofía y si posee alguna singularidad que la distinga cualitativamente del devenir histórico de la filosofía del mundo occidental.

El problema sobre el cual girará el desarrollo del presente trabajo es la respuesta que la tradición del pensamiento filosófico latinoamericano ha construido históricamente en torno a la necesidad de afirmar la existencia de una filosofía propia. Para tal efecto se plantea, en primer lugar, llevar a cabo una recuperación historiográfica de la evolución del planteamiento y las modalidades de respuesta a las interrogantes que el pensamiento latinoamericano se planteó a comienzos de los años setenta del siglo pasado, como hoja de ruta de su propio desarrollo. Posteriormente se efectuará un análisis discursivo de índole arqueológico a la respuesta que se instauró como solución a dicha problemática, para evaluar si ésta sigue siendo satisfactoria o no. La pertinencia de este análisis radica en que a partir de ella se ha fundado una tradición y una escuela que, historiográficamente, ha sido definida por el filósofo peruano, Francisco Miró Quesada (1981), como la línea afirmativa, cuyas resonancias actuales nos llegan bajo el nombre de filosofía de la liberación.

---

<sup>1</sup> Se podría establecer el ya canónico y paradigmático debate, sostenido entre el filósofo mexicano Leopoldo Zea y el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, entre los años de 1969 y 1974, como el momento sintético de dicha controversia. La importancia de este evento es seminal, en tanto ambas producciones teóricas: Zea (1969) y Salazar Bondy (1969) se han convertido en bibliografía obligada para comprender la posibilidad, o no, de una filosofía propiamente latinoamericana. Pero también sirvió como acontecimiento germinal de un movimiento filosófico vigoroso posterior en la región, cuyas producciones teóricas y propuestas sistemáticas se han asentado como expresiones válidas y dominantes de una filosofía auténtica, Así como de numerosas publicaciones que buscaron contribuir a la discusión y fundamentación de una línea americanista dentro de la filosofía: Abellán (1980), Ardao (1980), Ardiles (1973), Cerutti (1986, 2000), Dussel (1974), Ellacuría (1985), Fornet-Betancourt (1989), Miró Quesada (1974, 1981) y Zea (1986, 1976). (Todos los anteriores son estudiados y citados por Carlos Beorlegui en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, 2010).

<sup>2</sup> Un ejemplo bastante ilustrativo de esta condición particular, se puede encontrar en las palabras justificadoras, vertidas por el filósofo peruano Francisco Miró Quesada en el prólogo a su obra *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* de 1981 en el cual sentencia que “esta obra no es de historia sino de tesis. Su finalidad es mostrar la existencia de una filosofía auténtica en América Latina”.

En resumen, la reflexión que propongo se inscribe entonces en una amplia tradición de discusión filosófica, que se desarrolla en torno a la problemática que el filósofo español Carlos Beorlegui ha condensado acertadamente en las siguientes preguntas que, de algún modo, fueron adelantadas líneas arriba:

¿Existe una *filosofía latinoamericana*? ¿Qué características tiene o ha tenido esa supuesta filosofía latinoamericana? ¿Ha habido en Latinoamérica algún filósofo, o filósofos, suficientemente representativo(s) como para que pueda constar en una historia de la filosofía? ¿Qué es *filosofía* para poder utilizar esa definición como muestra comparativa dentro del ámbito cultural latinoamericano, y decidir si ha habido o no filósofos y filosofía latinoamericana?, [...] eso no parece ocurrir con las naciones más representativas del entorno de la Europa occidental. A nadie se le ocurre plantear la pregunta sobre la identidad y la valía de filosofías como la alemana, inglesa o francesa, o también la griega o latina (Beorlegui 2010, 33).

Es necesario aclarar que el presente trabajo se plantea como un acercamiento crítico a la pregunta planteada sobre las características que ha tenido una cierta tendencia filosófica latinoamericana<sup>3</sup> que tiene a Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy y a la Filosofía de la liberación, con Enrique Dussel, como protagonistas. Es decir, se partirá metodológicamente de la asunción de que, en efecto, una filosofía latinoamericana existe, por lo menos como un presupuesto fáctico de carácter histórico. Esto con el fin de analizar y develar tanto los supuestos teóricos y metodológicos sobre los cuales se ha constituido, así como la *episteme*<sup>4</sup> que la fundamenta, con el objetivo de visualizar sus alcances y limitaciones. En este sentido el análisis que se propone se distancia de la historia de las ideas, tan recurrida en los estudios sobre filosofía latinoamericana, en tanto es un esfuerzo por reencontrar aquello a partir de lo cual ha sido posible sustentar la existencia de una filosofía latinoamericana.

De esta manera se pretende dar cuenta de cómo la propuesta filosófica señalada se asienta sobre una característica metodológica particular, que en este trabajo se denominará como giro antropológico, particularidad que denotará cómo la pregunta por la viabilidad de una filosofía latinoamericana se desenfunda hacia

---

<sup>3</sup> “Del pequeño pero significativo grupo de los que forman parte de la corriente *afirmativa* es de donde surgirá, a finales de la década de los sesenta, la filosofía de la liberación” (Beorlegui 2010, 357).

<sup>4</sup> Se va a entender *episteme* en su acepción foucaultiana, en la cual denota un espacio de orden del saber, es decir, el *a priori* histórico y el elemento de positividad que funcionan como fondo sobre el cual aparecen las ideas, las ciencias, las filosofías y las racionalidades. En este sentido, la *episteme* manifiesta la historia de las condiciones de posibilidad de un saber (Foucault 2022,16).

una pregunta de orden moderno<sup>5</sup> sobre la condición de posibilidad de la filosofía misma. Es decir, la finalidad del presente trabajo es mostrar cómo el proyecto de un filosofar auténtico latinoamericano se constituyó como una expresión filosófica de la modernidad y, para ello, necesitó virar hacia una muy particular argumentación de orden antropológico, entendida como una “reflexión general, mitad positiva, mitad filosófica, sobre el hombre” (Foucault 2022, 17), para justificarse a sí misma como el resultado de un proceso más amplio que se pregunta por el ser humano. Esto en el entendido de que:

el modo de ser del hombre tal como se ha constituido en el pensamiento moderno le permite representar dos papeles: está a la vez en el fundamento de todas las positividades y presente, de una manera que no puede llamarse privilegiada en el elemento de las cosas empíricas [...], el hombre se convirtió en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática; *a fortiori*, se convirtió en aquello que autoriza poner en duda todo el conocimiento del hombre (Foucault 2022, 357-358).

## Definición de “El giro antropológico” y su relación metodológica con la línea afirmativa

La línea afirmativa de la filosofía latinoamericana es la postura teórica que defiende la necesidad de “una filosofía específica latinoamericana, que si aún no es suficientemente autónoma lo será en el futuro, en la medida en que se consiga una liberación cultural, puesto que la condición de posibilidad de una filosofía es la posesión de una cultura autónoma y específica” (Beorlegui 2010, 43).<sup>6</sup> Es decir, esta línea postula la necesidad de un enfrentamiento entre particularismo y universalismo que, desde su perspectiva, se ha olvidado de teorizar la realidad latinoamericana.

---

<sup>5</sup> Esta noción se fundamenta en la argumentación foucaultiana que establece una discontinuidad en la *episteme* de la cultura occidental entre el orden clásico y la modernidad, la cual se caracteriza porque “el hombre, a su vez, entra, por vez primera, en el campo del saber occidental” (Foucault 2022, 16). Esto quiere decir que “el campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antemano: ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica sea la que fuere, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones conoció jamás, en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía” (Foucault 2022, 357). Cabe aclarar que en el presente texto haremos uso del término “ser humano”, para denotar en su sentido más amplio, es decir, del género humano en su totalidad, aquello que la tradición mentó simplemente como “hombre”. Esta aclaración es pertinente, porque, por cuestiones de citación, no se podrá modificar arbitrariamente las referencias de los autores en los que éstos empleen la palabra “hombre”, por la de ser humano.

<sup>6</sup> Es una línea de reflexión y una postura teórica “más cercana a su realidad y centrada en orientaciones más sociológicas e históricas” (Beorlegui 2010, 356).

Esta estrategia de argumentación filosófica se convirtió, paulatinamente, en canónica dentro de la rama americanista<sup>7</sup> –permeando su influencia hasta la actualidad del siglo XXI– de la filosofía latinoamericana, hasta llegar al grado de homologarse la línea afirmativa como expresión única de la tendencia americanista.

En contraste, y siendo más numerosa –con tendencia a la hegemonía académica dentro de los espacios universitarios y los centros de investigación– encontramos la línea asuntiva, de corte universalista. Los filósofos que la practican no consideran que América Latina sea un problema filosófico, sino que están “adscritos cada uno de ellos a una corriente o escuela de la filosofía predominante en Europa o en los Estados Unidos” (Beorlegui 2010, 804)<sup>8</sup> y profundizan e investigan los temas que para dichas corrientes son de interés. Esta línea “centra sus esfuerzos en asimilar la filosofía europea y norteamericana” (Beorlegui 2010, 585) porque no considera necesaria la existencia de una filosofía específicamente latinoamericana; ya que la reflexión sobre la condición particular de la circunstancia americana estaría asegurada dentro de la universalidad de la filosofía misma. Esta “línea” parte del supuesto de que: “la función del filósofo se limita sobre todo a asumir la filosofía universal” (Beorlegui 2010, 558). Es una línea universalista de corte etapista, en tanto que considera la condición suficiente para el advenimiento futuro de una filosofía particular, radica en el ejercicio y fomento de la filosofía, con el propósito de igualar el atraso estructural latinoamericano a las honduras que la cultura occidental ha alcanzado en sus centros civilizatorios. Es decir, aduce “la juventud histórico-cultural de nuestros pueblos. La filosofía es producto de madurez; cuando ésta se logre en la América hispanoindia, aparecerá la filosofía que extrañamos” (Salazar Bondy 1969, 75).

Ante esta búsqueda de “normalización” de la teoría filosófica occidental hegemónica en la filosofía latinoamericana, la línea afirmativa ha establecido, como contraofensiva, un estilo muy particular de filosofar que se pretende original y auténtico, en la medida en que ha tenido que definir desde cero las líneas generales

---

<sup>7</sup> Por rama americanista se comprende a “la que entiende el filosofar como un ejercicio de reflexión que abarca necesariamente la propia circunstancia del filosofar y, por tanto, se preocupa de la identidad de lo latinoamericano y de los rasgos de una filosofía propiamente americana o latinoamericana” (Beorlegui 2010, 28).

<sup>8</sup> “Debido al cada vez más fácil acceso de la producción escrita en cualquier parte del mundo, así como a la estancia de muchos profesores latinoamericanos en las principales universidades del mundo para realizar estudios de postgrado o de especialización, las líneas filosóficas que predominan en Latinoamérica son las mismas que en Europa y los Estados Unidos. Así, la filosofía analítica y del lenguaje, con su giro pragmático, la racionalidad dialógica, la hermenéutica, los estructuralismos y post-estructuralismos, los marxismos renovados, entre otros, se encuentran presentes y vivos en los diferentes países latinoamericanos” (Beorlegui 2010, 804).

de su quehacer reflexivo. Sin embargo, a cinco décadas de distancia, esta propuesta amerita un análisis crítico con el fin de evaluar sus características específicas y su derrotero metodológico.

Para tal efecto, se propone el concepto de giro antropológico como vía analítica para dar cuenta de la estrategia discursiva y metodológica que la línea afirmativa de la filosofía latinoamericana adoptó, a partir de los albores de los años setenta del siglo xx, para diferenciarse a sí misma tanto de la filosofía europea y estadounidense como de la línea asuntiva. Por giro antropológico en la filosofía latinoamericana se va a entender entonces el paradigma de un filosofar de carácter primordialmente práctico, asentado en la investigación del ser humano dentro de un orden social y político específico, en este caso el latinoamericano, y alejado de las preguntas metafísicas. De esta manera, para la línea afirmativa el problema del ente latinoamericano parte de su dimensión ontológica para inscribirse en una visión pragmática efectiva de la filosofía como instrumento político-social de liberación. Este giro antropológico como fundamento del filosofar propio en América Latina, tiene su origen en el abrupto y fatídico cese de una fértil polémica filosófica en la cual se jugaba el todo de la autenticidad filosófica.

En el crepúsculo de la década de los sesenta del siglo pasado, la corriente historicista de la línea afirmativa, que hasta entonces había fungido como calle de dirección única en la búsqueda y construcción de un filosofar propio, sufrió su primer y único gran cisma –al haber sido sus dos protagonistas discípulos de José Gaos en la UNAM– con la aparición del emblemático libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969), del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, quien considera que:

Respecto a la alternativa entre existencia o inexistencia de una filosofía genuina y original de la América hispanoindia, nos inclinamos por el segundo término. Sin negar que pueda existir en el futuro, creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de propia savia doctrinaria. No nos parece que se haya dado ninguna razón suficientemente valedera [...], para probar que, frente al pensamiento occidental que conocemos que estamos acostumbrados a acoger, pueda ponerse, con igual carácter y rango, es decir, como instrumento eficaz de reflexión y como alimento doctrinario, ese producto endeble y remedado que elaboran nuestros filósofos (Salazar Bondy 1969, 77).

La respuesta a la interrogante de Salazar Bondy por parte de Zea, fundador y principal promotor del historicismo latinoamericano, no se hizo esperar. Ese mismo año publicó *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969), un texto apoloético de su propia apuesta teórica, que se veía frontalmente cuestionada por Salazar Bondy. La postura del filósofo mexicano se sustenta en la asunción de que:

Lo que en Occidente es crisis se transforma en América en solución. La filosofía occidental se descubre como filosofía entre filosofías, al mismo tiempo que en Latinoamérica se hace expresa la capacidad del latinoamericano para filosofar, pura y simplemente como una expresión concreta de todo filosofar [...], todo ello como si el historicismo, expresión de la crisis cultural europea, fuese para Latinoamérica algo así como el acta constitutiva de su independencia filosófica (Zea 2016, 69-70).

La polémica continuó en un encuentro filosófico compartido en Argentina en el año 1973, en las *Jornadas de Filosofía* en la Universidad del Salvador, donde ambos expusieron ante un atento grupo de jóvenes académicos argentinos, quienes, a partir de dicha concurrencia, confeccionarían el movimiento teórico conocido como la filosofía de la liberación.<sup>9</sup> El diálogo entre ambos pensadores continuó, pero se vio abruptamente interrumpido por la sorpresiva muerte de Salazar Bondy en 1974, a la edad de 48 años. Ante la ausencia del filósofo peruano, Zea “da por zanjada la polémica, reiterando su opinión de no ser posible desatender el pasado filosófico a la hora de plantearse un auténtico modo de filosofar latinoamericano” (Beorlegui 2010, 689). La consecuencia de ésta inesperada desaparición de uno de los dialogantes, fue de enorme trascendencia para el desarrollo de la práctica filosófica latinoamericana en su línea afirmativa.

Al quedar apenas bosquejada la obra *Antropología de la dominación* de Salazar Bondy, se pueden extraer los ejes de su propuesta. En esencia el pensador peruano planteaba una dicotomía entre dominación y liberación. Latinoamérica está, para Salazar Bondy, subsumida ante una filosofía europea dominante y la condición para una filosofía latinoamericana auténtica sería la liberación absoluta de esa dominación. Esta liberación consiste en el abandono radical de la imitación del modelo europeo, importado e impuesto con la colonización de América. Sin esa liberación, la filosofía en América Latina es el resultado del trasplante de un determinado sistema de pensamiento a una realidad desconocida y nueva (América), y se entiende como la adaptación de ésta a la construcción de sentido del dominador, creando un ente postizo que responde a la necesidad de hacerse inteligible para el extraño. En este sentido, América sería entonces una *mímesis* del ser que llegó con el “descubrimiento” y, por lo tanto, América es, en términos de O'Gorman (2006), una “invención” del dominador.

---

<sup>9</sup> Baste enunciar el nombre de ambas ponencias para mostrar cómo el núcleo argentino mentado se auto erogó arbitrariamente la creación, tanto del término como de la vía del pensamiento y de la filosofía de la liberación. Por parte de Zea fue presentada “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, a la que Salazar Bondy contrapuso “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”.

Esta dimensión mimética remite, ineludiblemente, a una cuestión de carácter ontológica que sitúa la discusión en un nivel eminentemente filosófico.<sup>10</sup> “Lo que quiere defender Salazar con estas ideas y conceptos es que la cultura de un pueblo dominado es necesariamente inauténtica” (Beorlegui 2010, 626), de lo cual se sigue que su producción filosófica será, en consecuencia, inevitablemente inauténtica, en tanto no sea crítica del proceso mimético del que ha sido parte, como extensión del trasplante cultural que la dominación supuso. La dominación será entendida pues como una condición ontológica que “crea cultura de dominación, dominada por ‘mitos enmascaradores’, que le impiden ver con claridad a los subordinados su propia realidad” (Beorlegui 2010, 626). Sin embargo, esta deriva ontológica que apelaba al principio de realidad, quedó inconclusa al no encontrar un continuador después de la muerte de Bondy. Este escenario propició el ascenso y establecimiento del giro antropológico como paradigma *sine qua non* del “filosofar auténtico latinoamericano”. Este paradigma consiste en asumir como horizonte de reproducción la postura historicista de Zea, que da por sentada la existencia de una raigambre filosófica eminentemente americana que, en consecuencia, posee una peculiaridad bastante singular: la de ser, al cabo, “una antropología, que progresivamente se va desarrollando y mostrando en sus virtualidades expresas facetas del ser del hombre nuestro” (Beorlegui 2010, 688).

El proyecto se concibió como una historiografía que ubica el origen del filosofar en América con una pregunta por el “hombre americano”,<sup>11</sup> para concluir con una afirmación categórica: la filosofía latinoamericana es, en su especificidad, eminentemente práctica. Se afirma que ha sido “una filosofía en la que no han cabido disquisiciones sobre Dios, el Alma, la Vida, la Muerte, el Mundo o el Ser, sino una filosofía del orden social y político que nos correspondió una vez que formamos parte de Europa” (Zea 2016, 31). La línea afirmativa se configuró entonces, como una filosofía distante de la cuestión ontológica y cercana a la historia y la cultura “que ha buscado siempre establecer nuestro lugar en el entorno de las demás culturas” (Beorlegui 2010, 688). Así lo asienta también el filósofo argentino Enrique Dussel, en un texto programático de la misma década de los setenta del siglo pasado:

---

<sup>10</sup> La filosofía latinoamericana “puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia” (Salazar Bondy 1969, 132).

<sup>11</sup> “Nuestra existencia en este mundo, ya lo vimos, se inicia con una pregunta respecto a la humanidad de los indígenas y respecto del orden que los descubridores, conquistadores y colonizadores iberos habrán de imponer a los habitantes de estas tierras. *La filosofía funciona como ideología, da razones, no del ser o los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino del orden político y social latinoamericano*” (Zea 2016, 31).

Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento *antropológico* que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico y ético o alterativo. Entre el pensar de la totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica) se debe describir el estatuto de la *revelación del otro*, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la identidad o la totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica (Dussel 2012, 181).

La pertinencia del estudio de esta tendencia en específico, se fundamenta en la hegemonía que ha ejercido sobre las demás propuestas americanistas,<sup>12</sup> llevándola a ser reconocida, por la opinión pública, como *la Filosofía Latinoamericana*.<sup>13</sup> No sorprende entonces, que los nombres de Zea<sup>14</sup> y Dussel<sup>15</sup> aparezcan como la respuesta natural a la tercera pregunta planteada líneas arriba: ¿ha habido en América

<sup>12</sup> Esta afirmación se sustenta en la línea de continuidad que plantea Beorlegui (2010, 635) y que, se considera ha quedado demostrada entre la propuesta filosófica de Zea y la filosofía de la liberación: “En realidad, la <<filosofía de la liberación>> hay que conjugarla en plural, en la medida en que fue el resultado de la confluencia de varios autores y corrientes de pensamiento, comprendidos desde el historicismo de Leopoldo Zea y de Arturo Andrés Roig, las teorías de Salazar Bondy sobre la dominación y la liberación, hasta los esfuerzos concretos de un grupo de jóvenes intelectuales argentinos que reflexionaron juntos en varios seminarios y jornadas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de El Salvador”. Es decir, lo que se conoce actualmente bajo el nombre de filosofía de la liberación, será conceptualizada como el último eslabón de una cadena histórica de reflexión filosófica que comparte un principio común de articulación.

<sup>13</sup> “Por primera vez en la historia, *la filosofía latinoamericana, aquella que germinó del pensamiento de Enrique Dussel...*”. Así comenzaba Mónica Mateos-Vega (2022) su artículo en el periódico *La Jornada*, dedicado a promocionar la última publicación del pensador argentino. La finalidad de esta cita es mostrar cómo uno de los problemas fundamentales que ha presentado la filosofía latinoamericana en su devenir temporal es, por un lado, el desconocimiento de su propio desarrollo histórico por parte de la gran mayoría de sus adeptos y, por el otro, derivada de la anterior, la tendencia a imponer figuras y escuelas como momentos genéticos del filosofar auténtico, llevando a sustanciar dichas propuestas teóricas como la expresión genuina y verdadera de la filosofía latinoamericana.

<sup>14</sup> Dice Beorlegui (2010, 586) que “la figura intelectual de Leopoldo Zea es una de las de mayor peso específico dentro de la historia del pensamiento filosófico hispanoamericano. Por eso, pensamos, al igual que José Luis Gómez Martínez, que <<presentar el pensamiento de Zea es establecer la biografía intelectual de este proceso iberoamericano>>”.

<sup>15</sup> Sirva de ejemplo de su celebridad, la siguiente descripción que se hizo en un artículo periodístico (Mateos-Vega 2022, 6) dedicado a su persona: “También está próximo a publicarse bajo el sello editorial Trotta un artículo de la filósofa estadounidense-panameña Linda Alcoff, sobre el pensamiento de Dussel, en el que su colega lo define como *el Hegel de Coyoacán*”.

Latina algún filósofo o filósofos suficientemente representativos como para que pueda constar en una historia de la filosofía?

Dicho lo anterior, el estudio del giro antropológico se revela en este trabajo como necesario, en tanto fundamento para dar cuenta de eso que se ha dado en llamar *filosofía latinoamericana* y realizar una lectura crítica, con vistas a alumbrar sus posibles limitaciones filosóficas en el intento de construir una filosofía auténtica. Queda entonces planteado que, en lo subsecuente, los esfuerzos del artículo girarán en torno a la conceptualización y clarificación de la propuesta analítica del giro antropológico y de la construcción filosófica que en él se fundamenta.

Tal como se ha mostrado hasta aquí, se podría afirmar que, desde la perspectiva de la línea afirmativa, el problema fundamental de la filosofía latinoamericana consiste en defender la posibilidad de existencia de una filosofía original y auténtica, predicción que, de suyo, impone ya una prueba que vaya más allá de la mera constatación fáctica de la existencia de un discurso y una práctica filosófica en América Latina. De esta manera se exige una demostración de carácter filosófico y, como se verá, tendiente a la autoreferencialidad del pensamiento filosófico mismo, cayendo en una tautología de petición de principio que puede ser resumida de la siguiente forma: la demostración de una filosofía latinoamericana no radica en la constatación objetiva de su existencia, sino en el preguntar mismo por su posibilidad para y desde la realidad de una América Latina, que se coloca ella misma como objeto de su propia reflexión filosófica. La estrategia consiste entonces en demostrar que el tema de la filosofía latinoamericana es un problema que la filosofía sin más debe y puede plantear.

## La filosofía latinoamericana como problema filosófico

En este punto se puede colegir que el caso latinoamericano permite, como ningún otro, encaminar desde el comienzo la pregunta por su filosofar hacia una pregunta más amplia por la filosofía misma,<sup>16</sup> debido a la necesidad de establecer una definición del quehacer filosófico, desde el que se debe realizar el cuestionamiento, que nos permita distinguirlo de las demás actividades intelectuales que se practican en el seno de la sociedad y la academia. Si no se cuenta con este baremo mínimo, no se podría determinar si, en efecto, en América Latina ha florecido no sólo la

---

<sup>16</sup> Se parte de “La delimitación de qué entendemos por *filosofía* y por *filosofía latinoamericana*. Es decir, nos debemos enfrentar con la pregunta sobre el ser de la filosofía, en general, y sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana” (Beorlegui 2010, 36).

práctica filosófica mimética, sino y, sobre todo, una propuesta filosófica propia, capaz de ser predicada como latinoamericana.

Esta peculiaridad de la filosofía es, ya de suyo, paradigmática, en tanto exige la necesidad de demostración de su propia existencia como actividad en la realidad latinoamericana. Esta pretensión tiene una raigambre eminentemente ilustrada que hace eco de la sentencia kantiana que, parafraseando, dicta que no se puede enseñar lo que es la filosofía, pero si se puede aprender a filosofar.<sup>17</sup> Esta postura refleja ya un proyecto de liberación, en tanto presupone que, al fijar la vista en la acción misma del filosofar, se estaría dando cuenta de una mayoría de edad alcanzada por el sujeto racional latinoamericano, que contrastaría con la minoría practicada hasta ese momento hipotético. Esta infancia del pensamiento se traduce en una dependencia que se fundamenta “en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro [...], si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral [...], y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo” (Kant 2004, 33). La prueba filosófica entonces se erige como la demostración necesaria y última de la autonomía del pensamiento latinoamericano, que la línea afirmativa especula debe acontecer como consecuencia obligada de la independencia política arrebatada a los tutores coloniales.

Sin embargo, esta empresa se antoja sumamente complicada en tanto, para las sociedades coloniales, la minoría de edad se ha naturalizado como condición esencial de su propia configuración existencial. Como bien señala Kant (2004, 34) “los grilletes que atan a la persistente minoría de edad están dados por leyes y fórmulas: instrumentos mecánicos de un uso racional”. La cuestión que se dirime entonces es si la filosofía no se ha convertido en uno más de estos instrumentos y si, en efecto, la línea afirmativa ha logrado sobreponerse a ella para alcanzar la anhelada mayoría de edad. Es por esta circunstancia que la filosofía impone una prueba previa de su *posibilidad latinoamericana*. Esto implica que su mera presencia no baste como evidencia contundente de su viabilidad, como sí lo es, por ejemplo, para el conjunto de las ciencias naturales y las ciencias sociales, a las cuales, a lo mucho, se les ha llegado a reclamar una falta de compromiso patriótico y político en su ejercicio profesional o una visión nacionalista en sus objetos de estudio. La filosofía

---

<sup>17</sup> El eco kantiano señalado, sirve para mostrar la paradoja intrínseca de la línea afirmativa que plantea la imposibilidad de no mimetizar una noción europeizante como horizonte de partida para una filosofía auténtica latinoamericana. Así lo expresa Zea (2016, 34): “Latinoamérica es ya consciente de su inautenticidad inicial, del hecho de que utiliza filosofías extrañas para crear la ideología propia de su orden [...], el hombre de esta América se expresa a sí mismo, y expresa su realidad, en la adopción realizada”. Desde esta postura, se asumen como universales todas aquellas posturas europeas que promuevan y fundamenten la libertad. Por eso Kant se convertirá en un referente principal de la línea afirmativa, como se verá posteriormente en el planteamiento de Roig.

reclama más porque su práctica inmediata e irreflexiva –en América Latina– se ha convertido en una prueba categórica de su inexistencia:

Ellos (los poshegelianos y Levinas) son la prehistoria de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como «objeto» o «cosa» en su mundo; no podíamos partir de los que los han imitado en América latina, porque es filosofía inauténtica. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas y los existencialistas latinoamericanos) porque eran igualmente inauténticos (Dussel 2012, 181-182).

Este reclamo se sustenta en la concepción de que la “filosofía no es un saber que posee la seguridad del punto de vista *sub specie aeternitatis*, sino más bien *sub specie circumstantiarum* (Ortega)” (Beorlegui 2010, 38). Dicho en extenso:

Cada uno de los grandes pensadores que se han formado en la filosofía se fueron expresando del hombre y sus problemas: problemas siempre concretos en los que, como decía antes, el hombre se jugaba la existencia, “el ser”. De la solución de los mismos dependían sus ineludibles relaciones con “los otros”, consigo mismos, y con el mundo trascendente en el que fuera posible la supervivencia [...], creo que a la filosofía no se entra, sino se penetra, simultáneamente, en esa vida concreta de que es expresión (Zea 1974, 6).

Bajo esta perspectiva, la filosofía se concibe como “un saber situado, lastrado por las capas inconscientes de los individuos, y de las culturas y clases sociales desde las que se filosofa” (Beorlegui 2010, 38). Surge entonces la petición de principio de una singularidad circunstanciada como momento genético de la reflexión filosófica. Sin embargo, para que esto sea posible, se debe dar por supuesta la capacidad para filosofar de esos “hombres de carne y hueso” que la han expresado en la historia y que no es otra que la capacidad para servirse del propio entendimiento. Por lo tanto, la filosofía, para realmente serlo, necesita ser la expresión de una circunstancia humana, histórica y cultural que posea, de suyo, la capacidad intelectual del filosofar. Se ha llegado a una aporía<sup>18</sup> que, tratando de dar cuenta de la filosofía, no ha dado una definición de la misma, sino sólo ha señalado un par de condiciones para su emergencia.

---

<sup>18</sup> Es gracias a esta condición aporética en donde radica su pertenencia a un problema netamente filosófico: “La filosofía se origina frente a un callejón sin salida de las cosas, es decir, frente a una *aporía*, frente a un problema. La filosofía se encuentra con objetos problemáticos. Objetos que le causan admiración porque *ignora* qué son” (Zea 1974, 16).

Sin embargo, la aporía se complica para el caso latinoamericano en tanto la exigencia mínima para el ejercicio pleno de la razón es el no estar impedido naturalmente para ello.<sup>19</sup> De esta manera, la capacidad de superación queda restringida para aquellos entes que, naturalmente, poseen la capacidad del ejercicio pleno de la razón. ¿Qué pasa entonces, con los entes que han sido catalogados esencialmente como irracionales o, en su defecto, como racionales en proceso, como fue el caso para el sujeto colonial americano? ¿Pueden hacer filosofía? Es así como la pregunta inicial por la posibilidad de una filosofía latinoamericana se ve desplazada hacia el sujeto encargado de efectuar la pregunta por ella: ¿puede el latinoamericano filosofar? La problemática quedará entonces enmarcada dentro de una dimensión antropológica, en tanto la condición misma del filosofar auténtico será el sujeto de su enunciación. ¿Puede el americano pensarse a sí mismo o, por el contrario, dependerá siempre de que un tutor lo piense primero y le diga lo que es?

## De la circunstancia al “yo”

Concebida la filosofía como una práctica, se hace evidente “la necesidad de un *a priori antropológico* como condición del filosofar” (Roig 1981, 12) en tanto es “la autoafirmación del sujeto filosofante, que hace posible justamente su ‘comienzo’” (Roig 1981, 14). La filosofía es racionalizada como “una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica” (Roig 1981, 9). Bajo esta ruta de acción “la necesidad de una filosofía americana se resolvía en la necesidad de la constitución de un sujeto en cuanto tal” (Roig 1981, 16)<sup>20</sup> y, por lo tanto, la pregunta primordial que ha guiado esta búsqueda es “el qué somos”, un eco, pronunciado por los latinoamericanos, de aquel interrogar originario “qué son”, con el cual el sujeto europeo conquistador se pregunta sobre la naturaleza de los habitantes que encontró en sus viajes de expedición a los territorios de lo que hoy en día se conoce bajo el nombre de América.

<sup>19</sup> Así lo señala el propio Kant (2004, 33) cuando afirma que “uno mismo es *culpable* de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él”.

<sup>20</sup> La condición de posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica, al aceptar las normativas de la filosofía occidental como un pensamiento crítico que se cuestiona a sí mismo, queda supeditada a la demostración de la capacidad racional del ente latinoamericano que lo facultaría para poder llevar a cabo el “comienzo” de su filosofar.

En otras palabras, la autenticidad puede ser definida como: la exigencia fundante de carácter antropológico de toda filosofía, que presupone un acto de autorreconocimiento del sujeto como objeto de su propio pensamiento; es decir, es el pensarse a sí mismo filosóficamente. Sin embargo, este paso para el latinoamericano es dependiente en tanto su reconocimiento como sujeto deriva totalmente del “otro” colonizador. Es éste el que le otorgará la facultad racional y el grado en el que puede ejercerla. Por esta razón, Roig (1981, 16) entiende que este proceder “exige la determinación del grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos”. En síntesis, la pregunta por la filosofía latinoamericana es desplazada hacia una indagación por el ente latinoamericano y su capacidad para filosofar. Queda manifiesto más claramente el camino metodológico del “giro antropológico”, que deja pendiente el interrogar por el “ser americano”.

Este proceder implica una retórica colonial que se encubre bajo un universalismo de la razón. Lo que se niega, en todo caso, es la existencia de una filosofía universal, pero se afirma, por el otro lado, la posibilidad universal de la filosofía como el ejercicio de un principio *a priori* formal-lógico que, para ser válido, debe materializarse temporal e históricamente. Esta es la primera manifestación metodológica del “giro antropológico”, en tanto la capacidad de filosofar se presenta como una invariante antropológica; es decir, se sustancializa el hecho filosófico al tener éste como actor principal al ser humano. Por eso la importancia de demostrar que el ente latinoamericano pertenece al género humano. De esta manera el *a priori antropológico* se constituye como la condición de posibilidad de la filosofía latinoamericana. El argumento queda estructurado de la siguiente manera: la filosofía latinoamericana es posible porque se encuentra arraigada a una antropología; es decir, que en tanto haya seres humanos en Latinoamérica la expresión filosófica es viable.

Esta estrategia argumentativa privilegia al actor que lleva a cabo la acción de filosofar y, por la tanto, la pregunta importante desde la cual se determinará la originalidad y la autenticidad de la filosofía será: ¿quién filosofa? Esto es factible gracias a que “el hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-transcendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento” (Foucault 2022, 332). Es gracias a este estatus doble, evidenciado por el método arqueológico, que el ser humano es irreductible a un objeto y, por lo tanto, suministra un fundamento inmejorable para un discurso que se ha fijado como meta la superación efectiva de la objetivación histórica de la que ha sido víctima la realidad latinoamericana. Un ejemplo de esta característica se puede observar en la construcción del método analéctico de Dussel: “entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el «rostro» óntico del otro que en su visibilidad permanece presente

como trans-ontológico, me-tafísico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es ana-léctica” (Dussel 2012, 187).

Empero, este movimiento faculta la permanencia de una ontología colonial, sobre la cual se construye un sustancialismo de dominación que se expresa bajo el concepto de “humanidad”, en tanto deja en paréntesis la pregunta sobre el fundamento cultural sobre el cual la filosofía misma es posible. La diferencia entre el ente dominado y el dominador debe ser cultural, mas no esencial:

The European role in colonial territories depends on the clear demarcation of cultural and moral difference between the civilized and the non civilized. But the ultimate aim of colonial discourse is not to establish a radical opposition between colonizer and colonized. It seeks to dominate by inclusion and domestication rather than by a confrontation which recognizes the independent identity of the Other. Hence the impulse, whether in administrative correspondence or journalistic writing, to see colonized peoples as ultimately sympathetic to the colonizing mission and to see that mission itself as bringing together the peoples of the world in the name of a common humanity (Spurr 2001, 32).

Lo paradójico es que la línea afirmativa de la filosofía latinoamericana ha asumido como necesaria esta ruta, en tanto reclama el reconocimiento del latinoamericano como un ente perteneciente a esa humanidad racional, como baremo necesario para su práctica filosófica. En su investigación historiográfica, encuentra cimientos sólidos para tal efecto en el pensamiento filosófico latinoamericano decimonónico, como el de Juan Bautista Alberdi (1978, 6) quien parte de aceptar que “no hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar”. Este principio le es necesario para poder afirmar que “no hay, pues, una filosofía en este siglo; no hay sino sistemas de filosofía: esto es, tentativas más o menos parciales de una filosofía definitiva” y, por lo tanto, concluir que “hay filósofos; pero no filosofía”.<sup>21</sup>

Este antecedente es cardinal, porque funcionará como baremo histórico para el apuntalamiento del circunstancialismo y el perspectivismo de corte orteguiano, que la línea afirmativa asumirá como sistema para la filosofía latinoamericana. En el entorno mexicano, cuna del historicismo que dará pie a la filosofía de la liberación:

---

<sup>21</sup> Se puede apreciar que Alberdi concuerda con la tesis kantiana expuesta anteriormente y que el *a priori* antropológico está presente como fundamento y posibilidad de una necesaria filosofía americana.

Estas teorías son las que convierten a Ortega en el filósofo en el que se fundamentará la legitimidad de una filosofía de lo mexicano, de lo autóctono, como mirada insustituible acerca del universo y la realidad, combatiéndose de este modo la hasta ahora incontestable creencia de que la filosofía occidental europea era la única filosofía real y posible (Beorlegui 2010, 407).

La influencia de Ortega y Gasset se verá reforzada con la llegada de un grupo de intelectuales exiliados españoles a tierras americanas en 1938-1939, la mayoría de ellos pertenecientes a la denominada generación del 27.<sup>22</sup> De entre ellos,<sup>23</sup> destaca el filósofo asturiano José Gaos, quien “constituye la coronación de la influencia orteguiana, al mismo tiempo que supuso el impulso definitivo ante una parte de la intelectualidad hispanoamericana de cara al empeño de enfrentarse con el problema de la identidad de la cultura” (Beorlegui 2010, 515).

Para Gaos, ante la existencia fáctica de una pluralidad de corrientes filosóficas, “la salvación de la filosofía aparece vinculada a la pluralidad de la verdad y de la realidad. La realidad, lo mismo que la verdad, es histórica, cambiante, esto es, circunstancial, perspectivística” (Beorlegui 2010, 519). Esta postura, le impone la tarea de indagar sobre la historicidad y la verdad de su nueva circunstancia americana, como exiliado en México, lo que “llevará a propiciar entre sus discípulos el estudio de la historia del pensamiento hispanoamericano [...], la figura clave de Leopoldo Zea y el grupo Hiperión no se entenderían sin el influjo de Gaos” (Beorlegui 2010, 519). Esto fue factible, debido a que “en el estudio de su circunstancia mexicana [...], José Gaos veía un gran paralelismo entre España, su patria de nacimiento, y México [...], en la medida en que *ambas partían de un complejo de inferioridad respecto a Europa*” (Beorlegui 2010, 519; las cursivas son mías). Lo que se constata, es que el circunstancialismo surge también como un reclamo ante las potencias coloniales que llegaron a sustituir a España después de su declive imperial, las cuales habían despojado a ésta de toda posibilidad de cultura superior.

---

<sup>22</sup> Fue “un grupo generacional que siguió a la generación de Ortega, muy influidos por él, y resultado del esfuerzo del filósofo raciovitalista por elevar el nivel de la cultura española y acortar su atraso endémico respecto a Europa” (Beorlegui 2010, 496-497).

<sup>23</sup> “En México se asentaron José Gaos, Joaquín Xirau, Eugenio Imaz, Eduardo Nicol, J. Roura Parella, Wenceslao Roces, Manuel Granell y Adolfo Sánchez Vázquez [...], en Argentina se asentaron en un primer momento sobre todo los dirigentes políticos del Gobierno republicano, un puñado de ilustres literatos, y algunos filósofos como Francisco Ayala y Luis Farré. Posteriormente, junto al núcleo mexicano, se convirtió en un polo de influencia filosófica la Universidad Central de Venezuela, con la llegada y definitivo asentamiento en ella de Juan David García Bacca, Manuel Granell, Domingo Casanova y Juan Nuño, entre otros” (Beorlegui 2010, 498).

No deja de llamar la atención esta condición tan particular que la historiografía identifica como el momento clave para la consolidación de un proyecto filosófico auténtico latinoamericano: la necesidad de un impulso externo, venido de una región que, aunque decadente, pertenece a la matriz filosófica europea, para estimular el pensamiento “nativo”. La idea, ampliamente compartida hasta el presente, es que la presencia de la intelectualidad española “sirvió para generar un enorme renacimiento y revulsivo cultural y social en múltiples campos” (Beorlegui 2010, 498). Además de fundar instituciones culturales, abrieron casas editoriales en las cuales publicaron las traducciones que ellos mismos realizaron de filósofos como Heidegger, Dilthey y Sartre. Pero, la labor magisterial que efectuaron en los centros de enseñanza superior, es la tenida en gran estima, ya que se considera que gracias a ella “conformaron un entorno de influencia que *sirvió para elevar de forma considerable el nivel cultural y filosófico de los países hispanoamericanos*” (Beorlegui 2010, 500; las cursivas son mías).<sup>24</sup>

El problema de la legitimidad filosófica radica entonces en que:

La filosofía que hay que hacer, según Gaos, incluye el estudio del contexto histórico-social de nuestros pueblos y se orienta hacia la famosa salvación de las circunstancias que propugnara Ortega. En suma, se trata de hacer en Hispanoamérica una filosofía al modo de la tradición occidental, pues no la hay, aunque en el método de hacerla se tenga en cuenta la realidad de nuestros países y se busque una toma de conciencia de nuestro ser que producirá un contraste con los resultados del pensar europeo (Salazar Bondy 1969, 56).

Sin embargo, se vuelve al problema de la tautología anteriormente planteada: la única vía de hacer filosofía es desde la filosofía misma, esto implica que aquéllos que no necesitan justificar su pensamiento filosófico como tal, lo reconozcan de igual manera en aquéllos que sí necesitan de su reconocimiento. Ahora bien, habiendo llegado a este punto, se va observar un segundo planteamiento del *a priori antropológico* que, recordando, focaliza la atención en el individuo productor del pensamiento filosófico: hay filósofos, porque hay seres humanos, pero éstos no han producido una filosofía propiamente dicha, por lo tanto, su producto intelectual

---

<sup>24</sup> Esta visión parece perpetuar la concepción del pensador “nativo” latinoamericano como un menor de edad necesitado siempre de un tutor filosófico que le enseñe cómo y desde dónde debe pensarse a sí mismo, ya que es incapaz, *per se*, de salir de un estado atávico que lo hace proclive a la imitación acrítica de las escuelas filosóficas extranjeras. Esta postura sólo confirma que tanto la filosofía, como su proceso de innovación, le vienen a América desde fuera, porque hay algo en ella que no permite que la filosofía fecunde como movimiento autónomo.

debe ser identificado con otro tipo de discurso capaz de articular alguna reflexión sobre la propia realidad:

Gaos pone el acento en la existencia en Hispanoamérica de una suerte especial de pensamiento, filosófico a su modo, que difiere del que representan los más renombrados pensadores occidentales. Se caracteriza por ser un pensamiento predominantemente *estético* (es decir, de tono e intención literarios y propenso al ensayismo o a la expresión periodística u oratoria) y, además, *ideológico* (en el sentido de orientado tanto hacia los usos políticos como hacía los pedagógicos de las ideas) (Salazar Bondy 1969, 56).<sup>25</sup>

El resultado será entonces una filosofía híbrida que no nace siendo filosofía, pero que aspira a serlo. Roig (1981, 17) la define como un pensamiento que “habrá de constituirse dentro de un tipo de saber, único compatible con un pensamiento filosófico transformador, el saber de liberación, que excede, sin duda, a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella”. Es por ello que Salazar Bondy (1969, 57) puede concluir que, en efecto, “no hay, pues, filosofía americana como se la entiende en la tradición occidental; hay otra cosa distinta”. ¿Dónde encontrará entonces este historicismo a sus máximos representantes? En la política. Esta filosofía práctica “no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional [...], en particular dentro del discurso político en sentido amplio, se ha dado esa afirmación del sujeto” (Roig 1981, 17).

Enmarcada entonces dentro de una realidad colonial, que niega *de facto* la posibilidad de una filosofía como tal, la pregunta es desplazada hacia el ámbito de la política y la cultura, “precisamente por la carencia de aquella autoafirmación fundante, o por el modo ilegítimo con que se la ha concretado, todo lo cual ha impedido un auténtico comienzo del filosofar” (Roig 1981, 17). Esto implica que, para una filosofía dependiente, su momento genético está sustancialmente ligado a la autoafirmación política del sujeto frente al poder que lo tiene dominado, pero su autenticidad se aplaza hasta que esa emancipación se traduzca en una autonomía cultural capaz de expresarse a sí misma, quedando ésta reducida en el intersticio a un pragmatismo de corte político. Esto quiere decir que los filósofos latinoamericanos, en tanto filósofos dependientes:

---

<sup>25</sup> Resulta muy ilustrativa sobre esta caracterización que se ofrece de la filosofía latinoamericana, la idea que Dussel tiene acerca de la filosofía de la liberación latinoamericana como una “dialéctica pedagógica de la liberación”, para la cual “la significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el <<tema>> de la filosofía latinoamericana [...], es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano” (Dussel 2012, 186-187).

No pueden dispensarse de adquirir las técnicas desarrolladas por el pensamiento filosófico mundial en su larga historia, ni conviene que dejen de lado aquellos conceptos y métodos capaces de servir de soportes a una teoría rigurosa [...], pero todo el tiempo han de tener conciencia de su carácter provisional e instrumental, de su condición de medios y elementos filtrantes de un proceso mental coordinado con el desarrollo nacional, para no tomarlos como modelos definitivos ni como contenidos absolutos. Deben tener siempre presente que son en mucho herramientas teóricas que hay que utilizar en tanto no haya otras más eficaces y más adecuadas al descubrimiento y expresión de nuestra esencia antropológica que han de producirse al hilo de la mutación histórica de nuestros pueblos (Salazar Bondy 1969, 92).

Eso mismo expresa la línea afirmativa cuando plantea la necesidad de una segunda emancipación como condición necesaria para el surgimiento de una filosofía propiamente latinoamericana, basada en “el intento de los intelectuales más conspicuos por definir la identidad de lo hispanoamericano, como camino para conseguir la emancipación cultural” (Beorlegui 2010, 882). Se comprueba nuevamente la pregunta por el “que somos”, como vía metodológica del giro antropológico en tanto paradigma de una filosofía que se concibe a sí misma como una búsqueda incesante de una identidad propia. Esto es lo que se ha tendido a denominar en el pensamiento latinoamericano como “emancipación cultural”. Este reclamo, sin embargo, concibe a la filosofía como un *a priori* necesario para dicha emancipación, razón por la cual, se hace imperativo desligarla de la cultura de la dominación de la cual se ha logrado independizar en el plano político, para poder objetivarla y concebirla como un universal emancipatorio *per se*.

Sin embargo, al realizar este movimiento teórico, la pregunta sobre la posibilidad de la filosofía en América, como una producción “nativa”, queda abierta, porque la preocupación se centra en el sujeto de la acción y no en las condiciones materiales que posibilitan su emergencia. En otras palabras, el giro antropológico concibe a la filosofía como una facultad propia del ser humano en tanto ser racional. El camino asumido por este paradigma queda entonces desvelado: a la pregunta por el “qué somos” se debe responder con un incuestionable “el (latino)americano es un ser racional”. En este tenor, la respuesta se ha planteado en términos de una antropología filosófica que reivindique la humanidad del ente (latino)americano.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Por esto “Roig considera que la figura paradigmática y precursora es Bartolomé de las Casas [...], puesto que es el <<punto cero>> de la identidad americana conquistada y dominada por el europeo” (Beorlegui 2010, 649), en tanto es el primer “colonizador” que le otorga de facto la facultad racional al “indio” (ente nativo americano); es decir, hace extensiva la categoría de “humanidad” a los entes humanos que los exploradores y conquistadores encontraron en sus viajes a América.

## Conclusiones

Lo que hemos podido constatar es que la estrategia discursivo-metodológica de la línea afirmativa, que en el presente trabajo hemos conceptualizado como giro antropológico, presupone a la filosofía occidental no sólo como vía de demostración sino también de construcción para una filosofía auténtica latinoamericana. En consecuencia, ésta debe asumirse como parte de una tradición filosófica universal que postula la “libertad” como teleología y negar su pertenencia a una cultura de dominación que ha sido necesaria como parte del proceso de conquista de América, para defender la universalidad de un filosofar que se pretende liberador.

Es por esta razón que la filosofía, aunque impuesta y desarrollada por el colonizador, es concebida como una herramienta de emancipación necesaria para el sujeto colonial (latino)americano. Sólo así es posible explicar una suerte de argumentación circular, que postula la presencia de la filosofía como baremo necesario de la emancipación política que las colonias hispanas en América realizaron durante el siglo XIX y, al mismo tiempo, como fundamento ideológico de la segunda emancipación, de carácter cultural y mental de las sociedades latinoamericanas independientes a partir de la segunda mitad del siglo XIX hasta la fecha. Pero, en paralelo, exigir que el producto de dicho proceso emancipatorio sea una filosofía latinoamericana auténtica. Esto revela que: el giro antropológico presupone la afirmación política,<sup>27</sup> como condición necesaria de la afirmación filosófica que sería la máxima expresión de una filosofía netamente latinoamericana. Entonces ¿cómo resuelve la tradición del giro antropológico la génesis filosófica en América? Por la “Dominación” original que conlleva a su creación como una entidad colonial dentro de la ontología occidental. Sírvanos una cita de Roig para ilustrarlo:

Los términos “América española”, “América portuguesa”, etc., si bien siguen suponiendo una definición por oposición, no se trata de una oposición que implique radicalmente negación. De alguna manera es ya una definición positiva. Así, la “América Española” es definible por ciertos caracteres intrínsecos, constituidos en particular por lo que se puede llamar su “legado” o “tradición”, que aun cuando en gran parte de origen europeo, ha sido asimilado como americano. De esta manera, a medida que América se fue historizando, en el sentido de que se

---

<sup>27</sup> El problema es que la afirmación política, a su vez, presupone una filosofía importada, como condición para realizar dicha *praxis*. Como ya sentenciaba Alberdi: “en América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa” (Alberdi 1978, 11).

fue incorporando al “proceso civilizatorio” europeo y asimilándolo [...], lo “hispanico”, en efecto, ha sido y es, para la América Española, algo propio [...], de este modo, la historia de los nombres viene a ser la historia de la aparición de un sujeto que los enuncia dentro de un proceso de historización que comienza siendo simplemente de incorporación a la “civilización” europea y que termina siendo de alguna manera de enfrentamiento, aun cuando en adelante se mueva siempre dentro del ámbito de aquella. (Roig 1981, 26-27).

Por esta razón el paradigma del giro antropológico centra su atención en el sujeto de enunciación, ya que el (latino)americano será comprendido como una unidad más de la diversidad componente de la civilización. Y la filosofía, entendida como instrumento de emancipación, será codificada en términos de una historia de las ideas que dé cuenta de esa lucha por la humanización del ente americano.<sup>28</sup> Desde esta perspectiva historicista el giro antropológico aparecerá, en una segunda manifestación metodológica, como la vía para dar cuenta de la conformación de un sujeto histórico en plena búsqueda de su libertad, ya que de “la historización de nuestro pensamiento y el modo y alcance del estudio que hoy dediquemos a su proceso evolutivo, decidirá justamente de la existencia o no existencia de una filosofía nuestra a lo largo de la historia” (Salazar Bondy 1969, 59). De esta forma, la filosofía será entendida como parte de un proceso de recepción cultural colonial que, con el tiempo, derivó en una endogenación que se advierte crítica, en tanto se le caracteriza como liberadora y creativa.<sup>29</sup>

¿Pero quién será el sujeto encargado de ejercer esa tradición de forma crítica? Roig (1981, 74) responde: “mas, la raíz de la cual ha de surgir lo que esos términos significan debe ser siempre el sujeto empírico al cual hay que señalar [...], sostenido sobre la base de un permanente cuestionamiento del modo como se invoca el ‘nosotros’”. Sólo así se habilita que ese “nosotros” sea “realmente potente y renovador y sea un ‘nosotros’ incorporado en el largo y doloroso proceso de humanización”. Se comprueba entonces que la exigencia de la filosofía como un saber situado, es desplazada de la circunstancia, al sujeto propio de la enunciación.

---

<sup>28</sup> He aquí el fundamento del porqué esta historiografía crítica latinoamericana hundirá sus estudios en los actores, actos y escritos políticos, en el entendido de que en ellos ya está presente el germen del sujeto histórico y los fundamentos para la construcción de una autoconciencia latinoamericana, entendida como la subjetividad que tiene el derecho de invocar el nombre de América como su lugar de enunciación.

<sup>29</sup> “Lo creativo aparecerá, en este complejo proceso, cuando, en medio de la situación general de dependencia, aparezca un sujeto que, utilizando las mismas formas culturales impuestas, ponga de manifiesto una transmutación de valores” (Roig 1981, 60).

De esta manera América se revela como el *lebenswelt*<sup>30</sup> por excelencia, en tanto es un mundo prefilosófico en el cual la filosofía no encuentra un *tropos propio* para su emergencia. El paradigma del giro antropológico vendría a demostrar el carácter localizado y contingente de la filosofía y su relación inherente con el poder político para las realidades coloniales. Esta característica, que se ha hecho manifiesta, nos permite formular una serie de interrogantes que podrían marcar nuevos derroteros de investigación filosófica como, por ejemplo: ¿Por qué se ha pensado como necesaria la filosofía para América? O ¿Es posible una filosofía fuera de los discursos de poder coloniales? Esto nos motiva a repensar en las condiciones materiales mismas de la filosofía. —

## Agradecimientos

El presente trabajo fue posible gracias al apoyo de larga duración otorgado por la Coordinación General de Estudios de Posgrado de la UNAM a través de la Subdirección de Programas Institucionales, que me permitió trabajar personalmente bajo la dirección de la Dra. María Carolina Depetris en las instalaciones del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales–UNAM en Mérida, Yucatán.

## Referencias

- Abellán, José Luis. 1980. "Sobre la filosofía hispanoamericana." En *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, editado por Antonio Heredia Soriano, 134–154. Vol. 1, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Alberdi, Juan Bautista. 1978. *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*. México: UNAM.
- Alcoff, Linda Martín. 2021. "The Hegel of Coyoacán." In *Decolonizing ethics: the critical theory of Enrique Dussel*, edited by Amy Allen and Eduardo Mendieta, 42–63. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Ardao, Arturo. 1980. *Génesis de la idea y del nombre de América Latina*. Caracas: CELARG.
- Ardiles, O., 1973. "Bases para una de-construcción de la historia de la filosofía en América Indo-ibérica." *Nuevo Mundo* 1: 5–24.
- Beorlegui, Carlos. 2010. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Blumenberg, Hans. 2013. *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: FCE.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1986. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México: Universidad de Guadalajara.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2000. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Porrúa.

---

<sup>30</sup> El *Lebenswelt* o "Mundo de la vida" es un concepto cardinal dentro de la fenomenología genética de Husserl y es definido como "el 'suelo del mundo dado ya sobreentendidamente por la experiencia', es el 'ser del mundo en sus sobreentendidos indudables', que se han vuelto indudables no sin cooperación del tiempo" (Blumenberg 2013, 118). Es decir, es el mundo de lo dado cuya condición *sine qua non* es el de ser un espacio prefilosófico.

- Dussel, Enrique. 1974. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique. 2012. *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Docencia.
- Ellacuría, Ignacio. 1985. "Función liberadora de la filosofía." *Estudios Centroamericanos* (ECA), no. 435-436: 45-64.
- Fornet Betancourt, Raúl. 1989. "La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico." *Diálogo Filosófico* 5, no. 13 (enero-abril): 52-71.
- Foucault, Michel. 2022. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Herder, Johann Gottfried. 2007. *Filosofía de la historia*. Sevilla: Espuela de Plata.
- Kant, Immanuel. 2004. *Filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.
- Mateos-Vega, Mónica. 2022. "La filosofía de la liberación, en toda Latinoamérica: Dussel." *La Jornada*, 2 de febrero. <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/02/07/cultura/la-filosofia-de-la-liberacion-en-toda-latinoamerica-dussel/>
- Mateos Vega, Mónica. 2022. "El Hegel de Coyoacán." *La Jornada*, 2 de febrero: 6. <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/02/07/cultura/el-hegel-de-coyoacan-20220207/>
- Miró Quesada, Francisco. 1974. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE.
- Miró Quesada, Francisco. 1981. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: FCE.
- O' Gorman, Edmundo. 2006. *La invención de América*. México: FCE.
- Roig, Arturo Andrés. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Salazar Bondy, Augusto. 1969. *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Spurr, David. 2001. *The Rhetoric of Empire*. Durham: Duke University Press.
- Zea, Leopoldo. 1969. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo. 1974. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo. 1976. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.
- Zea, Leopoldo. 1978. *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.
- Zea, Leopoldo. 1986. (coord.), *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI/París, UNESCO.
- Zea, Leopoldo. 2016. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.