

Sociocriticism

XXXV-2 | 2021

Nuevas cartografías decoloniales: el sujeto cultural en el Caribe

Identidad y bastardía en América Latina

Identité et bâtardise an Amérique latine

Identity and Bastardy in Latin America

Sara Martínez Vega

🌐 <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3004>

Référence électronique

Sara Martínez Vega, « Identidad y bastardía en América Latina », *Sociocriticism* [En ligne], XXXV-2 | 2021, mis en ligne le 20 juillet 2021, consulté le 21 mai 2023.

URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3004>

Identidad y bastardía en América Latina

Identité et bâtardise an Amérique latine
Identity and Bastardy in Latin America

Sara Martínez Vega

PLAN

Introducción

El balance de más de un siglo de tentativas: Salazar Bondy

El proyecto de una filosofía propia

El ser latinoamericano y la filosofía: Leopoldo Zea

Conclusiones

TEXTE

Introducción

- 1 Latinoamérica fue escenario de un debate de origen decimonónico que vivió su cenit en la controversia entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, materializada en dos trabajos ampliamente estudiados entre quienes se interesan por el pensamiento latinoamericano: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, de 1968 y *La filosofía americana como filosofía sin más*, de 1969. La pregunta por la posibilidad y la promesa del advenimiento de una filosofía “de cepa” americana habían sido instauradas más de un siglo antes por Juan Bautista Alberdi, en su conferencia *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, pronunciada en Montevideo en 1842, momento en que habían arrojado sus frutos las luchas independentistas y la preocupación se centraba en la construcción de identidades nacionales. Se apuesta entonces por la búsqueda del romance nacional¹ y de una filosofía propia.
- 2 A diferencia de los romances nacionales, que rápidamente alcanzaron notoriedad y difusión, el proyecto de una filosofía de América latina se vio pronto enfrentado a la pretensión de universalidad del pensamiento occidental, que apunta a que la filosofía es una sola y viene en línea directa desde los griegos hasta el pensamiento moderno, priori-

tariamente articulado en francés y alemán. A este obstáculo estructural se sumaban las dudas de quienes, en virtud de las independencias, venían apenas de constituirse en sujetos de su propia historia y no tenían claridad sobre su lugar frente al pensamiento. Así, las tentativas de engendrar filosofías nacionales, propias del romanticismo latinoamericano², y luego las de desarrollar una filosofía panamericana, se tuvieron que enfrentar a imperativos con frecuencia contradictorios, impuestos por académicos o autores apegados al canon, que pedían originalidad, universalidad, construcción de sistema, desarrollo de métodos propios, entre otros. La filosofía debía dar cuenta del contexto sin dejar de ser universal, validar la condición humana de quienes la desarrollaban, cuya humanidad había sido puesta en duda, presuponer esta condición para acceder al logos, estar al nivel del pensamiento europeo. Debía, de hecho, ser como este pensamiento; sin copiarlo, debía a la vez asimilar y aportar. Tantos imperativos acabaron por hacer que la pregunta por la legitimidad de un pensar latinoamericano se debatiera por más de un siglo y que aún hoy en la academia se pase por alto o se lea en tono menor el aporte al pensamiento que desde ahí se abre.

- 3 Surgen entonces debates de corte casi escolástico, por el sentido nominal que adoptan. Aparece la cuestión de si puede hablarse de una filosofía de o en América Latina, pues lo primero supondría un carácter específico del pensamiento gestado en este territorio, mientras que, en el segundo caso, el sentido universal de la filosofía se mantendría en las aproximaciones que se generan desde Latinoamérica (Ramaglia, 2009). Esa disyuntiva dará lugar a dos agendas: la de quienes, como el pensador argentino Francisco Romero, consideran que la tarea es acortar distancias con Europa, lo que también implica ponerse al día con la Modernidad; y la de quienes se sitúan en la búsqueda de un pensar que dé cuenta de las circunstancias en las que emerge, cuya originalidad estaría dada por el tinte que le confiera su contexto, como es el caso de José Gaos, pensador español “trasterrado”³ a México a causa de la guerra civil. Gaos (1979) enlaza la problemática de la filosofía latinoamericana con la de una filosofía de habla hispana. En un ensayo de 1942 titulado *¿Filosofía “americana”?* señala el hecho de que no ha habido hasta su momento una filosofía española como hay una filosofía francesa, alemana, etc.; sin embargo, el ser hispano, tanto en el Viejo Mundo como en América, tiene la ne-

cesidad de articular en su lengua un pensamiento que dé cuenta de sus circunstancias.

El balance de más de un siglo de tentativas: Salazar Bondy

- 4 Como se ha señalado en líneas anteriores, a finales de los 60 se publica un trabajo de Salazar Bondy que recoge lo expresado en una serie de conferencias pronunciadas en Perú, México y Estados Unidos, bajo el título *¿Existe una filosofía de nuestra América?* La obra se estructura en torno a tres cuestiones centrales:
 1. El abordaje, fundamentalmente descriptivo, de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y de si ha dado cuenta de una filosofía original, genuina o peculiar.
 2. El eje, más bien prospectivo y normativo, de cómo debe ser la filosofía hispanoamericana si aspira a la autenticidad y al progreso.
 3. La cuestión de si lo hispanoamericano debe o puede ser tematizado en una reflexión filosófica, y qué significación tendría tal tema en el horizonte de la construcción de una filosofía propia (Salazar Bondy, 2006).

- 5 En concordancia con estos tres ejes, la argumentación se despliega en tres partes. La primera describe la llegada del pensamiento filosófico a Latinoamérica, que durante la Colonia sería de corte escolástico (tomista); la posterior circulación de un pensamiento ilustrado que, como es consabido, alimentó las luchas independentistas; y el auge de corrientes como el socialismo utópico y el pensamiento anarquista. Tras pasar revista a una multiplicidad de nombres de pensadores europeos que ejercieron y seguían teniendo influencia en Latinoamérica hasta sus días, Salazar Bondy describe el tipo de recepción que tuvo la filosofía en círculos cultivados o de manera más “vulgarizada”, así como el proceso de normalización, es decir, de inserción en la academia y establecimiento de regímenes de circulación de la filosofía en Latinoamérica y da cuenta del “proceso ideológico” que tiene lugar a partir de esas influencias. Proceso que, según él, presenta, primero, una evolución *discontinua*, pues los sistemas de pensamiento no se desarrollan internamente, de ahí que en lugar de un desarrollo progresivo con frecuencia se de paso a yuxtaposiciones; segundo, una evolución *sinóptica*, por la abrupta

introducción de contenidos y conceptos que no se gestan *insitu*; y finalmente, se da con un *retardodecreciente* y una *aceleracióncreciente*, condiciones que describen la asincronía y la carrera para situarse en la temporalidad que marca el pensamiento occidental, así como el intento por nivelarse conforme a un criterio de contemporaneidad que al latinoamericano aún hoy le es esquivo.

- 6 Entre las otras condiciones que el autor concede al trasiego de la filosofía en Latinoamérica está la ser un *árbol trasplantado*, pues como se ha señalado ya, la filosofía llegó hecha, no hay un proceso de gestación, no aparece, al menos en el formato que Occidente impone al pensamiento filosófico, como un producto de la cultura hispanoamericana. Y sin embargo:

Las filosofías trasplantadas resultaron sujetas a cambios y recortes y ampliaciones, con vistas a un uso práctico. Fueron así insertadas en el contexto local y utilizadas, dentro de ciertos límites, como elementos apropiados para enfrentar los problemas de la realidad. El mundo fue visto y manejado a través de las categorías ideológicas explícita o implícitamente contenidas en esas filosofías europeas y de este modo, a la vez que iluminaron el medio americano con su coloración espiritual propia, se refractaron en él, adquiriendo una dirección distinguible de la original. (Salazar Bondy, 2006, p. 28)

- 7 Es en ese proceso que Salazar Bondy ubica el orden de la refracción, donde aparece la voz propia en un pensamiento que no pretende reelaborar categorías llegadas al continente americano con milenios de debates y reelaboraciones a cuestas que, no obstante, van adquiriendo la tonalidad que le imprimen estas tierras con las problemáticas específicas que presentan.
- 8 Entre las taras y elementos que denotan la carencia de una filosofía propia y la imposibilidad de que lo que se articula sea susceptible de trascender, el pensador peruano enfatiza en la ausencia de aportes originales que se traduzcan en ideas o tesis nuevas susceptibles de insertarse en el curso del pensamiento ecuménico y en la carencia de sistemas filosóficos de cata latinoamericana, lo que se constata en el hecho de que no haya respuestas o polémicas que se pronuncien a nivel “mundial”, es decir, occidental, frente a lo expresado por los pensadores latinoamericanos (Salazar Bondy, 2006, p. 30). Salazar Bondy acaba por reafirmar la necesidad de ser avalados por los

dueños del pensamiento para tener un lugar en el mismo y describe la preocupación frente a la existencia de una filosofía propia como la fuente de la frustración intelectual de quienes cultivan la filosofía en Hispanoamérica, pues este tipo de inquietudes, sostiene, no son frecuentes en los países que han aportado de manera decisiva al desarrollo de la filosofía. Desde esa lógica, la voluntad de gestar un pensamiento propio sería en sí misma un impedimento para que tal propósito tuviera lugar. Es un tópico muy arraigado en la historia de la filosofía ese que prescribe que esta solo se manifiesta entre quienes se entregan al pensar por el pensar, de ahí la idea de un pensamiento puramente conceptual, desinteresado, que en el momento en que se tiñe de pretensiones identitarias pasa a ser algo que ya no puede concebirse como filosofía. Salazar Bondy afirmará, desde esa perspectiva: “Insatisfechos e inseguros, los hispanoamericanos se han sentido como en territorio ajeno al penetrar en los predios de la filosofía” (2006, p. 31).

El proyecto de una filosofía propia

- 9 La segunda parte del estudio del pensador peruano expone el debate en torno a la posibilidad, a la necesidad o a la idea misma de una filosofía latinoamericana. Este se abre con el problema enunciado por Juan Bautista Alberdi en *Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contemporánea*, donde aparecen los lineamientos futuros de una filosofía de carácter nacional que, sin embargo, no abandona la idea de universalidad. Según Alberdi:

Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano.

De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos. (1978, p. 14)

- 10 Es así como, en 1842, Alberdi no solo abre la pregunta sino que traza el programa de una filosofía latinoamericana, que ya en su propio curso histórico tomará una vía distinta de la establecida por el pensador argentino. En líneas posteriores el autor enfatiza en que el punto de partida de este pensamiento sería la nacionalidad, pues cada pueblo necesita conocer su razón de ser y orientar su progreso y, si bien reconoce que la filosofía es una sola en sus elementos fundamentales, de estos se desprenden aplicaciones nacionales y temporales.
- 11 Estos propósitos políticos sitúan el proyecto de una filosofía latinoamericana en conflicto con la idea de una pureza del filosofar, ya no solo por la identidad difusa de quienes buscan hacerse a un lugar en la historia del pensamiento, sino por la manera en que la propuesta alberdiana transgrede la idea de pureza en filosofía, pues lo que se pone en escena no es un pensar por pensar sino un pensar para identificar a unos pueblos, hacerles un lugar en la historia y consolidar sus Estados.
- 12 El trabajo de Salazar Bondy, por su parte, plantea un recorrido a través de los autores que, hasta sus días, se han pronunciado respecto de la tarea de esbozar una filosofía propia. Aparece de manera reiterativa el problema de la originalidad, autenticidad y peculiaridad. Los pensadores que aborda se cuestionan enfáticamente dos puntos: si puede hablarse de una filosofía latino, hispano o iberoamericana y dónde radicaría su “americanidad”, o si el sur del continente puede producir una filosofía original cuyos aportes se den a escala universal –es necesario aclarar que lo que en ese momento consideraban universal era exclusivamente Occidente–. El autor nos sitúa nuevamente ante la idea de la universalidad de la filosofía, tan cuestionada actualmente, no solo por parte de los pensadores del Giro Decolonial, sino incluso desde los escenarios centrales de ese pensamiento occidental. Prueba de ello es la noción de pensamiento débil, desarrollada por Vattimo, y la de pensamientos locales, que no lo son tanto en términos de espacio como por la especificidad de sus problemas. La filosofía parece haber renunciado a la pretensión de universalidad desde sus centros mismos de producción teórica, así como en los constructos conceptuales que se articulan desde la margen.
- 13 Esta renuncia a la vocación ecuménica presente en la tradición filosófica es posterior a la discusión que estamos revisando. Tal vez

en Latinoamérica había un anuncio, un anticipo de ese momento que se abría paso en el pensamiento contemporáneo, pero el desconocimiento de las propias formas del pensar y la constante exigencia de responder a un canon que ya entonces se encaminaba a la caducidad, llevó a los autores de esta América a no conceptualizar el que pudo haber sido un gran aporte. En un ensayo escrito a veinte años de distancia del debate con Salazar Bondy, titulado “*Filosofar desde la marginación*”, Leopoldo Zea expresa, en una versión propia de la célebre frase que abre el Manifiesto del partido comunista, que el fantasma que ahora recorre al mundo y no solo Europa es el fantasma de los marginados, ya no conformado únicamente por los pueblos bajo el yugo del colonialismo, sino por los marginados al interior del Primer mundo, esos que están por fuera de los imaginarios de progreso de Occidente o cuyas identidades de género y posición de clase han sido objeto de exclusión. Ese fantasma “ha cambiado las perspectivas filosóficas en nuestros días, legitimando, sin solicitarlo, el enfoque filosófico que surgió de la América Latina exigiendo el reconocimiento de la ineludible identidad” (Zea, 1998, p. 40).

- 14 En la medida en que este pensamiento emergido de la marginación se universaliza, el filosofar latinoamericano deja de preguntarse por su legitimidad, pues sus inquietudes centrales pasan a enmarcarse en los tópicos que movilizan a Occidente, así sea desde sus bordes. A este respecto cabe preguntar, en el orden de las comunidades de validación del saber, ¿desde dónde es legítimo decir que la filosofía ya no es sistemática y desestimar su pretendida pureza? Naturalmente, este tipo de postulados tendrán un sentido diferente al enunciarse allí donde históricamente se ha dado la filosofía. Así, esa ausencia de sistemas y esa impureza que en América Latina eran objeto de crítica, en Europa empezaban a vislumbrarse como elementos de un nuevo momento histórico en el quehacer filosófico.
- 15 En una línea que oscila entre la crítica y el rescate de algunos aportes se sitúa *¿Existe un pensamiento de nuestra américa?*, obra que no reconoce originalidad ni autenticidad en las propuestas filosóficas surgidas en Latinoamérica. Salazar Bondy aludirá a la peculiaridad para describir el tono local que adopta el pensamiento en un contexto histórico preciso que “no implica innovaciones de contenido sustantivo”, luego se centra en el problema de la inautenticidad para indicar

que una filosofía puede ser una imagen ilusoria de una comunidad al tomar como suya la imagen de otros (2006, p. 72).

- 16 En cuanto a la idea de una condición propiamente latinoamericana, el trabajo de Salazar Bondy, al igual que el de pensadores como Alejandro Rosi (Ramaglia, 2009), tiende a ubicar a Latinoamérica en una especie de infancia, ya que frente a la filosofía se le sitúa o en proceso de aprendizaje (en una fase iniciática y en la espera) o en gestación de condiciones más favorables, en el anuncio de su nacimiento inminente. La filosofía aparece casi como promesa mesiánica en un continente que sigue mirando con escrúpulos el pensamiento que ahí se genera. Lewis Gordon retoma en un artículo la afirmación de Fanon de que ahí donde está la razón, él, en su condición de hombre negro de origen caribeño, no está (Gordon, 2011). Así, no hay un lugar para la voz negra en el horizonte de la racionalidad, así como no lo hay para la del latinoamericano.
- 17 No obstante, pensadores como Francisco Miró Quesada insistían en desvincularse de las problemáticas establecidas por los autores de la negritud o del Caribe, tal vez en su afán de distinguirse como herederos de una tradición filosófica occidental que los desconocía:

La filosofía de lo americano es un movimiento [...] que no tiene parangón. No hay ninguna región del mundo que pueda presentar, como América Latina, un movimiento filosófico orientado hacia la meditación sobre la propia realidad. Los valiosos intentos africanos, por ejemplo, la teoría de la negritud de Senghor y Césaire, la rebeldía furente de Fanon, las tesis sociológicas de Abdel Malek, revelan, en algunos de sus planteamientos, sople filosófico, pero no son contribuciones a un movimiento filosófico organizado. La filosofía de lo americano es un verdadero movimiento, es una investigación coordinada desde los puntos de vista y situaciones de los diferentes pensadores que lo integran (Miró Quesada, 1979, p. 9).

El ser latinoamericano y la filosofía: Leopoldo Zea

- 18 Leopoldo Zea será quien mejor explore el nudo entre identidad y pensamiento presente en el debate sobre la filosofía latinoamericana.

En *La filosofía americana como filosofías sin más* se pregunta hasta cuándo seguiremos articulando los juicios de quienes se toman por la unidad de medida de la humanidad. Luego cuestiona los motivos de la pregunta misma por el pensar en América Latina, pues en la historia del verbo no es habitual la indagación sobre el derecho al mismo. Quienes se sitúan en la filosofía hacen uso de la palabra para preguntarse por el acontecer y concederle cierto orden a través del concepto, no para indagar si están o no en condiciones de pensar dentro del horizonte que la filosofía traza. Zea pone este tipo de cuestionamientos en relación con los regateos de humanidad a los que se vieron sometidos los nativos del “Nuevo Mundo”, pues para él esto constituye una tara que subsiste en la posición que muestran los latinoamericanos frente al pensamiento.

19 Justamente en el periodo en que el humanismo tiene su auge, se reviven los viejos imaginarios sobre lo bárbaro y las antípodas⁴, con toda la carga de monstruosidad que pesaba sobre ellos. Zea parte de analizar el hecho de que los nativos del “Nuevo Mundo” debieran justificar su humanidad mediante pruebas que no eran más que calcas de esa otra humanidad que se mostraba como arquetípica, para afirmar que “(n)uestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado” (Zea, 1989, p. 12). Su argumentación se despliega entonces sobre las implicaciones filosóficas de esa puesta en cuestión de la condición humana de los nativos del “nuevo” continente, que dejó indudables vestigios en sus descendientes mestizos, quienes intentan por medios físicos y simbólicos limpiar su sangre (Castro Gómez, 2005), ser más a la manera del europeo y, en esa lógica, se reprocharán su incapacidad para desarrollar sistemas filosóficos como los que vienen de allá.

20 El trabajo de Zea pone en cuestión la idea de autenticidad en filosofía para sustituirla por la de asimilación, pues, según él, la tergiversación que sufren las corrientes filosóficas al ser asumidas en América Latina no es otra cosa que la transformación que operan sobre ella seres con otras necesidades y preguntas, que han recibido la tradición filosófica al igual que la lengua, la religión y tantos otros elementos que se instalaron con la colonización. En cuanto a la originalidad, indica que no debe ser un fin pues “hay que intentar hacer pura y sim-

plemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura” (Zea, 1989, p. 44). El pensador mexicano confronta las posiciones de autores como Luis Villoro y Alejandro Rossi, que tienen el positivismo lógico por modelo del pensar filosófico y enfatizan en la ausencia de un sistema de pensamiento surgido en América Latina. Zea tiene claro que en el siglo XX la filosofía ha dejado de ser sistemática incluso en Europa y sustituye el intento de inscribirla al horizonte de las ciencias exactas por una aproximación al pensamiento comprometido, a la manera de Sartre, para indicar que figuras como Sarmiento y Alberdi, entre otros, eran ya en su tiempo filósofos *engagés*.

- 21 El historicismo figura en este trabajo como una corriente que abrió las posibilidades de un pensamiento filosófico situado en México y el resto de América Latina, pues permitió asumir la cultura y el acontecer de los pueblos como problemas filosóficos. También el existencialismo aparece bien ponderado, pues el autor considera que la crisis atravesada por el pensamiento europeo tras las dos guerras mundiales lo acerca a las formas y problemas del pensar latinoamericano. Leopoldo Zea cerrará su ensayo esbozando la idea de que entre los pueblos marginados por Occidente se gestan las nuevas páginas de la historia. Sartre será una referencia clave, al igual que Toynbee, para apuntar a un descenso en el lugar que ocupa el mundo europeo en el orden ecuménico y generar expectativa frente a lo que pueda surgir de Asia, África o, por supuesto, Latinoamérica.
- 22 A diferencia de otros autores que buscan situar a América latina en la historia desligándola de escenarios que atraviesan problemáticas análogas, Zea acierta al inscribirla en un extenso plano geográfico que comparte su situación marginal aunque, a excepción de Fanon –a quien se refiere como africano en una evidente confusión (1989, p. 97) – estén ausentes de su ensayo los autores y autoras que puedan alimentarlo desde esos escenarios y, por el contrario, referencias clásicas como Hegel, Heidegger, Marcuse y Sartre sean abordadas a lo largo de toda la obra, así como los pensadores latinoamericanos con los que se encuentra en debate.

Conclusiones

- 23 Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea reconocen, en los trabajos citados, que la identidad en América Latina se ha vivido como un fardo;

sin embargo, Zea vio con más claridad que la pregunta por la filosofía latinoamericana fue siempre la pregunta por el ser latinoamericano. De ahí que la primera parte de su aporte más relevante al debate abordado lleve por título “La filosofía en Latinoamérica como problema del hombre” y se remita a la controversia Las Casas-Sepúlveda⁵ para socavar las raíces de las taras del pensar latinoamericano. En capítulos posteriores dedicará sus letras a otros tópicos recurrentes como el de la autenticidad y originalidad. Pero Zea despliega su obertura sobre esa humanidad, que vuelve a ponerse en cuestión en el momento mismo de establecer la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana. Este es un gesto, una apuesta por cuenta del autor. Hay que tener en cuenta que a lo largo del siglo XX, especialmente en el momento en que se sitúan los trabajos de los dos pensadores aquí analizados, la cuestión de la originalidad, autenticidad o peculiaridad del pensamiento latinoamericano había acabado por rezagar una de las preguntas nucleares, o la que en todo caso fue la pregunta subyacente entre quienes se atrevieron a hacer un uso de la palabra con pretensiones filosóficas: que es si esa palabra les estaba permitida en tanto que latinoamericanos.

- 24 Lo que Salazar Bondy señalaba como frustración intelectual aparece ligado a la idea de un complejo de inferioridad propio del latinoamericano. Esa frustración, como el señalado complejo, hacen parte de un lamento profundo que se origina en la condición bastarda imperante en América Latina. El ser hijos de la tradición colonial nos confiere un carácter espurio que entraña un sentimiento de pertenencia en menor grado y una familiaridad incómoda, siempre en desventaja, así como un deseo de adoptar las maneras del padre y una permanente sensación de que son impostadas, de que se está tratando de llevar un traje ajeno o de articular un verbo prestado, como lo describía Zea.
- 25 Detrás de todo el debate sobre la filosofía latinoamericana se encuentra finalmente en cuestión, como se ha señalado, la pretendida universalidad de la filosofía. De ahí que algunos de los autores vinculados a la controversia apunten a la necesidad de hacer filosofía “sin más” y su condición latinoamericana le vendrá de sí, o no vendrá en el mejor de los casos, pues si un pensamiento consigue ser admitido en el Olimpo filosófico sin apelación de origen, puede significar que se ha ganado el anhelado escaño en la historia de la filosofía.

BIBLIOGRAPHIE

- Alberdi, Juan Bautista, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, México, UNAM, Col. Cuadernos de Cultura Latinoamericana 9, 1978 [1842].
- Castro Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Gaos, José, « ¿Filosofía “americana”? » México, UNAM, Col. Cuadernos de Cultura Latinoamericana 32, 1979.
- Gordon, Lewis, « Quand je suis là, elle n’y est pas: sobre el razonamiento en negro y la inquietud del colapso en la filosofía y las ciencias humanas », *Revista ICESI*, n° 7, enero-junio, 2011, p. 353-376.
- Miró Quesada, Francisco, *Filosofía de lo americano treinta años después*, México, UNAM, Col. Cuadernos de Cultura Latinoamericana 71, 1979.
- Naishtat, Francisco, “La filosofía de la historia en Iberoamérica. El largo siglo XX”, in Reyes Mate, M. et al., *Filosofía iberoamericana del siglo XX volumen II. Filosofía práctica y filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 2017, p. 47-115.
- Paulo III. *Bula Sublimis Deus*. [<http://openbiblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/48172.pdf#page=130> (15 de abril de 2021)].
- Ramaglia, Dante, “La cuestión de la filosofía latinoamericana”, in Dussel, Enrique et al. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, México, Siglo XXI, 2009, p. 377-397.
- Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 2006[1968].
- Salazar Bondy, Augusto, *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*, México, UNAM, Col. Cuadernos de Cultura Latinoamericana 12, 1979.
- Salmerón, Fernando, “Elogio póstumo de José Gaos”, *Diario El Universal*, México, 22 de junio de 1969. [<http://www.filosoficas.unam.mx/~gaos/vida-obra/textos.php> (el 12 de abril de 2021)].
- Sommer, Doris, *Ficciones fundacionales*, Bogotá, FCE, 2004.
- Vignolo, Paolo, “Nuevo Mundo: ¿un mundo al revés? Las antípodas en el imaginario del Renacimiento”, in Bonnett, D. y Castañeda, L. (eds.), *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*, Bogotá, Uniandes, 2003, p. 23-59.
- Zea, Leopoldo, *América Latina: largo viaje hacia sí misma*, México, UNAM, Col. Cuadernos de Cultura Latinoamericana 18, 1979.
- Zea, Leopoldo, “Filosofar desde la marginación”, in *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, Bogotá, Fundación Universidad Central, 1998.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1989 [1969].

NOTES

1 “En 1847, el futuro historiador y presidente de Argentina, general Bartolomé Mitre, publicó un manifiesto con el que pretendía suscitar la producción de novelas que sirvieran de cimiento a la nación. El escrito sirvió como prólogo a su propia contribución literaria, *Soledad*, una historia de amor que tiene lugar en el altiplano boliviano, poco después de las guerras de Independencia. En el prólogo, Mitre deplora que «Sudamérica sea la región más pobre del mundo en cuanto a novelistas originales» (Sommer, 2004, p. 25-26).

2 Es dentro del periodo que se engloba bajo esta definición que surge la cuestión del pensamiento latinoamericano, como lo explica Zea (1989): “El romanticismo latinoamericano, nombre con el que se designa a una serie de corrientes, lo mismo literarias que filosóficas, y que se expresa a mediados del siglo XIX, plantea con toda energía el problema de una cultura original latinoamericana” (p. 18).

3 Era el término que este filósofo empleaba por considerar que había una continuidad, no disuelta pese al derrocamiento de la situación colonial, entre su país natal y los Estados latinoamericanos. Esa idea de continuidad se transfiere a la manera en que este autor sitúa la pregunta por la filosofía latinoamericana en la perspectiva de la carencia de una filosofía hispana. La figura de Gaos en sí misma constituye, para sus estudiosos, un puente que acercará las referencias filosóficas que se debaten en España durante la primera mitad del siglo XX a las corrientes que se gestan en el México de los años 40 y 50, como lo indica Fernando Salmerón: “El doctor Gaos vino de España con un gran acopio de ideas filosóficas y de libros que generosamente puso al alcance de los estudiantes mexicanos a través de una obra extraordinaria de traductor, pero sobre todo a través del comentario personal en la cátedra, en una labor ejemplar de maestro que no se interrumpió ni siquiera en los últimos momentos de su vida” (Salmerón, 1969). El pensamiento trasterrado de Gaos ejercerá especial influencia en uno de los autores centrales en la controversia aquí abordada, Leopoldo Zea, quien señala en el prefacio de una compilación de ensayos suyos: “En mi encuentro con quien será mi maestro por excelencia, José Gaos, aprendí que todo auténtico filosofar parte de realidades concretas, que conocer estas realidades es filosofía”; y continúa: “Con Gaos aprendí a desentrañar las raíces de las que parecían simples abstracciones [...]. Un filosofar que ya me era compren-

sible como el del maestro de mi maestro, José Ortega y Gasset. Un Ortega cuyas raíces filosóficas me dio a conocer Gaos: el historicismo, el culturalismo, el vitalismo y el existencialismo. Un filosofar ya presente en Europa a partir de las catástrofes de sus últimos tiempos. Pero un filosofar que ponía en entredicho la supuesta universalidad de todo filosofar” (Zea, 1998, p. 29).

4 A este respecto hay un artículo de Paolo Vignolo (2003) titulado “Nuevo Mundo: ¿un mundo al revés? Las antípodas en el imaginario del Renacimiento”, donde se analiza toda la imaginería desarrollada durante el Renacimiento frente a los seres de esas antípodas que empezaban a figurar como una referencia fáctica pero no por ello dejaron de ser motivo de ficción.

5 La *polémica de los naturales* tuvo lugar entre 1550 y 1551 en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. En el más trascendente de sus debates, Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda discutieron en torno a las políticas de sometimiento de los indígenas implementadas por la Corona española. Históricamente se habla de la puesta en cuestión de la humanidad de los pueblos aborígenes como motivo de la controversia porque Sepúlveda argüía su inferioridad como justificación de los métodos infames implementados durante la conquista, mientras Las Casas se apoyaba en la humanidad inalienable de los americanos para cuestionar las prácticas propias de la encomienda; no obstante, más de una década antes de la polémica, el Papa Paulo III había emitido la *Bula Sublimis Deus* donde indica que en virtud de su humanidad los “indios” no deben ser sometidos a la esclavitud ni forzados a asumir la fe cristiana.

RÉSUMÉS

Español

El proyecto de un pensamiento propio de América Latina nace hacia mediados del siglo XIX y atraviesa el siglo XX rodeado de expectativa y escepticismo. De ahí surge el debate que se pone en escena en este artículo, con el propósito de determinar en qué medida era la identidad latinoamericana – con todos los rodeos e inconvenientes que esta noción comporta– lo que estaba en juego cuando se discutía si era posible generar una filosofía propia en el centro y sur del continente. Esta relación entre pensamiento e identidad se encuentra anudada en los trabajos del pensador mexicano Leopoldo Zea, en especial hacia los años 60. En estos textos, Zea busca responder a la controversia que sostiene con una serie de autores entre los que destaca Augusto Salazar Bondy. Desde el título mismo de su ensayo *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, el filósofo peruano pone en cuestión el pensamiento que constituye su objeto. Afirmamos que este debate no se ha

resuelto ni agotado aún. Es cierto que existe una irrefutable producción bibliográfica en América Latina en torno a la filosofía y al pensamiento decolonial y del Caribe; pero en la academia contemporánea el pensamiento latinoamericano sigue ausente de la mayoría de programas de estudio, por centrarse estos en la filosofía canónica, “universal”, que se articula “en tono mayor”. Sostenemos que tal ausencia tiene que ver con esa “bastardía” diagnosticada por Zea, que lleva a asumir la asimilación como la mejor vía para entregarse al quehacer filosófico, reafirmando así los mismos criterios de universalidad que condenan al ostracismo a las formas no occidentales del pensamiento.

Français

Le projet d'une pensée propre de l'Amérique latine est née vers la moitié du XIX^e siècle et a traversé le XX^e siècle, s'empregnant à la fois d'espoirs et de scepticisme. C'est ainsi que le débat repris dans cet article vise à établir dans quelle mesure la question de l'identité –avec tous les détours et difficultés que cette notion entraîne– dans les débats autour de la possibilité de concevoir une philosophie propre au centre et au Sud du continent. Ce rapport pensée-identité s'est noué dans les travaux du penseur mexicain Leopoldo Zea, notamment vers les années 60. Dans ses écrits, Zea envisage de répondre à la controverse entretenue avec des auteurs parmi lesquels Augusto Salazar Bondy. Dès le titre de son essai, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, le philosophe péruvien remet en question la pensée qui en constitue son objet. On soutient que ce débat n'est pas encore résolu ni épuisé. Bien que l'on remarque une incontestable production bibliographique en Amérique latine autour de la philosophie et la pensée décoloniale et de la Caraïbe, dans l'académie contemporaine la pensée latino-américaine reste absente de la plupart des programmes d'étude puisque ceux-ci sont attachés à la philosophie canonique, « universelle », exprimée dans un « ton majeur ». On affirme que telle absence par rapport à la « bâtardise » définie par Zea mène à assumer l'assimilation comme la meilleure voie pour se rendre à l'exercice philosophique, en réaffirmant de cette façon les critères d'universalité qui condamnent à l'ostracisme les formes non occidentales de la pensée.

English

The project of a thought proper of Latin America is born in the middle of the 19th century and crosses the XX century surrounded by expectation and skepticism. Hence the debate that is exposed in this article, with the purpose to determine in which way it was the Latin-American identity –with the detours and drawbacks this notion contains– that was at stake in the discussion of the possibility to generate a philosophy proper of the center and the south of the continent. This relation between thought and identity is connected to the works of Mexican thinker Leopoldo Zea, especially towards the 60s. In these texts, Zea tries to answer to the controversy he holds with a number of authors including Augusto Salazar Bondy. From the title of his essay *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, the Peruvian

philosopher questions the thought which constitute its object. We say that this debate is not yet solved nor finished. It is true that it exists an irrefutable bibliographical production in Latin America around philosophy and decolonial thought and the Caribbean; but in the contemporary academy the Latin-American thought continues to be absent from most of the syllabi, because they are focused on canonic philosophy, “universal” which is articulated “in major key”. We propose that such absence is related to that “bastardy” diagnosed by Zea, which leads to assume assimilation as the best way to achieve the philosophical enterprise, and in so, reaffirming the same criteria of universality that condemned to ostracism the non-occidental forms of thought.

INDEX

Mots-clés

philosophie latino-américaine, colonialité, identité, bâtardise, légitimité

Keywords

latin-american philosophy, coloniality, identity, bastardy, legitimacy

Palabras claves

filosofía latinoamericana, colonialidad, identidad, bastardía, legitimidad

AUTEUR

Sara Martínez Vega

Universidad del Norte, Colombia

Profesora del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte. Doctorante en la Escuela de Prácticas y Teorías del sentido de la Universidad París 8. Investigadora, gestora cultural, cuentista y poeta. Entre sus publicaciones se encuentra el artículo (en coautoría con Mercedes Ortega) “«Ciruelas para Tomasa» de Marvel Moreno: la compleja construcción de la feminidad” (2021) y “La danza macabra de Escorcía Gravini” (2019).