

# La polémica entre Augusto Zalazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina

Adriana Arpini

La pregunta que en 1968 formuló Augusto Salazar Bondy –en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*– acerca de la presencia de una filosofía auténtica de nuestra América, puso en tela de juicio los esfuerzos realizados por quienes se dedicaban al estudio de las ideas latinoamericanas. Tal pregunta motivó la respuesta inmediata de Leopoldo Zea en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más*. Zea, insistiendo en la posición historicista de cuño gaosiano, afirmó la existencia de una auténtica filosofía latinoamericana, cuyo desarrollo ulterior resultaría garantizado por la exigencia de que los latinoamericanos se ocupen, no tanto en enfatizar los regionalismos, cuanto de practicar la reflexión filosófica sin más.

Ambos autores fueron protagonistas de una polémica que rápidamente trascendió el marco de su formulación inicial y que resultó fecunda en la medida en que puso de manifiesto las limitaciones del historicismo, aun de aquél que con Gaos había alcanzado suficiente madurez y plasticidad para abordar el estudio de la Historia de nuestras Ideas.

No es nuestra finalidad hacer una exégesis de la polémica, que en su momento fue objeto de análisis prolijos por parte de varios autores<sup>1</sup>. Nos limitaremos a señalar los aspectos

---

1 Cfr. GALLARDO, Helio, "El pensar en América Latina. Introducción al problema de la confrontación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea", en: *Revistas de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica, vol. XII,

centrales de la misma con el objeto de mostrar, en primer lugar, la confluencia de diversas líneas de análisis además del historicismo, tales como la filosofía analítica, la llamada teoría de la dependencia y las diferentes comprensiones de la problemática de lo ideológico. Advertimos en segundo lugar, que se plantea la necesidad de ampliar el ámbito teórico de la Historia de las Ideas de modo que sean incorporadas, junto a las ideas filosóficas, las que provienen de la economía, la política, las ciencias jurídicas y sociales, la literatura, el arte. Ello trae aparejado, en tercer lugar, la incorporación de nuevos instrumentos de análisis, lo que implica una mirada crítica sobre los aportes del historicismo y del circunstancialismo como herramientas metodológicas, a fin de redimensionarlos y superar sus límites. Tal revisión crítica no afecta solamente al uso instrumental del historicismo, sino que tiene que ver, sobre todo, con los supuestos teóricos del mismo; es decir, con la forma de afirmar al sujeto histórico y con el modo de relacionar la teoría y la praxis histórica. Consideramos, por último, que la renovación teórica y metodológica suscitada a partir de la polémica, permitió trascender los marcos académicos tradicionales y abrió un ámbito de discusiones enriquecido por aportes procedentes de múltiples disciplinas, entre las cuales se encuentra también la filosofía.

Salazar Bondy se propone con su pregunta dilucidar tres cuestiones: 1°) cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si ha contado con una filosofía original, genuina o peculiar; 2°) cómo debe ser (en sentido normativo) una filosofía hispanoamericana auténtica; 3°) si es posible y cuál es la significación de tomar a lo hispanoamericano como tema para la constitución de una filosofía propia. Estas cuestiones son abordadas sobre la base de ciertas limitaciones expresas: la de ocuparse

---

n° 35, julio-diciembre, 1974; OLMEDO LLORENTE, Francisco, "El problema de la filosofía latinoamericana", en: *El Guacamayo y la serpiente*, Cuenca, N° 5, agosto de 1972; CERUTTI GULBERG, Horacio, "La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea", en: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), 1983; SANTOS, Manuel I., "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en: *Pucará*, Cuenca, N° 2, 1977.

solamente del pensamiento filosófico, la de atender con exclusividad al área hispanoamericana (aunque las afirmaciones que se hacen pueden extenderse al conjunto de América Latina), y la de considerar al pensamiento de nuestra América como una unidad en lo esencial (sin desconocer las diferencias nacionales).

Para cumplir con la finalidad propuesta el autor apela, por una parte, a la descripción del proceso histórico del pensamiento filosófico hispanoamericano y al examen de la calidad y alcance de sus productos intelectuales; por otra parte, al análisis de los argumentos más utilizados en relación con nuestra filosofía, tratando de establecer los acuerdos y desacuerdos básicos en torno al problema. La conclusión a la que arriba es, a primera vista, desalentadora.

Sin negar que pueda existir en el futuro –dice Salazar–, creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia sabia doctrinaria [...] En síntesis, concebida la peculiaridad del filosofar hispanoamericano, no se ha establecido 1) que sea genuino y 2) que haya dado frutos originales (Salazar Bondy, A., 1973a, 107–108).

La peculiaridad concebida en nuestro filosofar consiste en la presencia de rasgos históricos–culturales diferenciales, que le dan un tono local o personal, pero que no significan una innovación sustantiva. La falta de genuinidad o autenticidad significa que el producto filosófico se da como falseado, equivocado o desvirtuado; mientras que la inexistencia de frutos originales implica que no se han hecho aportes de ideas y planteos suficientemente discernibles como creaciones, que puedan ser calificados en alguna medida como nuevos con respecto a los anteriores.

Tras la respuesta negativa a la primera de las cuestiones planteadas, Salazar Bondy considera que no son convincentes los argumentos que se esgrimen para explicar tal situación. Dichos argumentos se basan en el “genio de la raza”, la escasa aptitud para la especulación teórica, la “juventud” o corta vida que ha tenido el cultivo de la disciplina filosófica en nuestros

países, la prevalencia de una vocación artística antes que filosófica, entre otros. No obstante, puede rescatarse como elemento positivo que, tanto en el pasado como en el presente, se ha puesto la atención en los conflictos y procesos de la historia. Este elemento no podrá ser ajeno al futuro filosofar.

La causa de la inautenticidad se encuentra en que el filósofo construye una imagen de sí mismo y del mundo, como individuo o como grupo social, que resulta una representación mixtificada, ilusoria. La filosofía no es más que pensamiento imitado:

transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan [...] La ilusión y la inautenticidad prevalecen en este caso y se pagan con la esterilidad (*Ibidem*, 114).

El problema de la inautenticidad de la filosofía es, en un análisis de mayor profundidad, el problema del hombre y los valores. Se trata de un sujeto histórico que expresa a través de la mixtificación sus defectos y carencias, es decir que no logra una afirmación plena de sí mismo sino que es, paradójicamente, la afirmación auténtica de un sujeto defectivo, que no vive cumplidamente su existencia histórica y, consecuentemente, no logra una valoración correcta de su realidad. El sujeto filosofante tiene una existencia alienada en su propia realidad social y cultural, de ahí que su pensar sea un producto “sin sustancia ni efecto en la historia”. Pero la alienación no es vista por Salazar Bondy como un problema de conciencia individual, sino como un problema estructural que afecta no sólo a nuestra América sino a todas las comunidades del Tercer Mundo y que se explica en términos de subdesarrollo, dependencia y dominación.

En última instancia, la inautenticidad de la producción filosófica hispanoamericana es una más de las manifestaciones de la cultura de la dominación, producida por la situación de dependencia en que nacieron las naciones de esta América y

que con variantes históricas se ha mantenido en lo sustancial hasta el presente (Cfr. Salazar Bondy, A., 1968). Salazar Bondy incorpora los elementos de la Teoría de la Dependencia al análisis, que no por ello deja de ser estrictamente filosófico, para lograr la explicación concluyente de cómo la filosofía deja de cumplir su cometido como conciencia veraz de la realidad.

La Teoría de la Dependencia, en sus diversas vertientes, contribuyó, por una parte, a criticar con intención superadora, las teorías convencionales del desarrollo, impuestas como modelo de despegue económico para América Latina en la década del '60; y señaló, por otra parte, la posición teórica respecto de la cuestión acerca de "lo nacional" en el marco de las relaciones de producción y de las relaciones de clase, lo que permitió abarcar a la dependencia como un problema estructural en el que se combinan las relaciones de poder externas e internas.

Atendiendo al estado de la cuestión de la dependencia por aquellos años, suelen distinguirse dos grupos: el de los "viejos" teóricos desarrollistas de la dependencia y el "nuevo" grupo que insiste en el análisis del conjunto de las relaciones imperialistas y en la participación activa de América Latina, tal como lo propone André Gunder Frank en sus escritos de 1963-65, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (Gunder Frank, A., 1973), que es señalado como punta de lanza de una nueva teoría. En Chile, alrededor de 1967 y motivada por la situación política de ese país, se produce una serie de investigaciones fecundas bajo la acción nucleadora de Theotonio Dos Santos. Simultáneamente otro grupo, representado por Fernando Cardoso y Enzo Faletto, insiste en la posibilidad de hablar de situaciones de dependencia con desarrollo capitalista circunscrito. Los cambios en la economía y la política mundiales que se produjeron por las crisis de los años '70 marcaron la decadencia de esta teoría y la exigencia de replantear los análisis y formular nuevas alternativas de solución. Otro escrito de Gunder Frank es señalado como remate de la teoría de la dependencia: *Lumpenburgesía: Lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica* (Gunder Frank, A., 1973).

Esta teoría caracteriza a la dependencia, en su acepción más generalizada, como la situación de los países subdesarrollados cuyas decisiones son tomadas en función de los intereses de las economías desarrolladas, situación que condiciona la estructura económica y social interna de los países dependientes.

Augusto Salazar Bondy adhiere a esta teoría y hace extensivo el marco de referencia del subdesarrollo y la dependencia a la cultura de América Latina,

¿Acaso –se pregunta– la dominación que prevalece en Latinoamérica puede tomarse como un hecho aleatorio y episódico que no llega a manifestarse decisivamente en el espejo de la vida nacional que es la cultura? [...] en la América Latina hay una cultura tipificable por el subdesarrollo [...] [a la que] es correcto llamar *cultura de la dominación* (Salazar Bondy, A., 1974, 19).

Tal forma cultural es considerada por el autor como una variante general de la cultura, que se particulariza por su carácter inorgánico, o sea por la falta de un principio rector que le preste unidad por la ausencia de creatividad en favor del mimetismo. De ahí el carácter alienado y alienante de sus productos que motivan conductas inauténticas, con predominio de una conciencia falsa de lo propio, sujeta a patrones exógenos de evolución y a la mixtificación de sus valores que se polarizan en el seno de la sociedad. Reconocer el carácter defectivo de las realizaciones culturales lleva implícito, en primer lugar, la aceptación consciente de la situación de crisis y, en segundo lugar, la posibilidad de potenciar sus virtualidades capaces de generar una *cultura de la liberación*.

La relación insoslayable que une la actividad económica y política con la producción intelectual de una comunidad, es expresada en el paralelo que señala el autor entre las características que marcan la evolución histórica de la sociedad y de la filosofía, como expresión más alta de la cultura hispanoamericana. Así, las etapas de la dependencia se corresponden con las etapas de la filosofía,

... nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo de acuerdo a los intereses de la corona y la Iglesia españolas. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o elites oligárquicas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económica extranjera. En todos los casos operan el subdesarrollo y la dominación (Salazar Bondy, A., 1973a, 122).

Por otra parte, el rasgo de “vivir hacia fuera” dependiendo de las decisiones de las potencias dominantes, se muestra a nivel filosófico en la receptividad y el carácter imitativo de las ideas. También la condición deprimida de la economía deja su huella en la falta de sello propio del pensamiento que carece del vigor suficiente para generar aportes originales. Al mismo tiempo se abre una brecha infranqueable entre la cultura de elites, confeccionada según el modelo extranjero, y la cultura de las masas pauperizadas sujetas a tradiciones y creencias remotas. La frustración es, consecuentemente, el sentimiento característico del intelectual que se debate en la ambigüedad cultural generada por la dependencia.

Al incorporar los elementos de la Teoría de la Dependencia al análisis y explicación de la inautenticidad de la filosofía hispanoamericana, Augusto Salazar Bondy lo hace desde una concepción antropológica y axiológica que lo separa, en muchos puntos, de la tradición historicista gaosiana, en la que él mismo se había formado y que había puesto en práctica a propósito de las ideas peruanas, como lo atestigua su *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*, obra de indiscutible valor dentro del marco en que fuera concebida. En la “Introducción” el autor advierte que:

... siendo éste un estudio de historia de las ideas y no estrictamente de historia de la filosofía, no hemos descartado sino, por el contrario, hemos tratado siempre de tomar en cuenta las varias corrientes ideológicas y los trabajos individuales que han podido ser influidos por escuelas y autores filosóficos. De ahí que hayamos concedido importancia a figuras y obras que, vistos desde la perspectiva de una crítica

rigurosa y exigente, no poseen valor intrínseco suficiente. Su significación para nosotros es la de síntomas o elementos representativos de la acción de ideas filosóficas en nuestro país, no la de aportes de probada originalidad especulativa o de mérito científico (Salazar Bondy, A., 1967, "Introducción").

Esa diferencia con el historicismo clásico está señalando un camino para las futuras investigaciones filosóficas, que podemos hacer extensivo al campo de las ciencias humanas. Según deja entrever el autor, ese camino pasa por la crisis de los métodos convencionales del historicismo y el circunstancialismo, cuyo instrumental hermenéutico resulta insuficiente para abordar una realidad que se revela mucho más compleja, problemática y conflictiva de lo que aquellos métodos permitían descubrir.

Dos cuestiones teóricas perfilan la exigencia de renovación metodológica, ellas se refieren, como hemos anticipado, al hombre y a los valores. El hombre se comprende por su historicidad, su libertad y su originalidad, como un ser que se va construyendo progresivamente, tanto en lo que respecta a su ser individual como social. La comunidad no le es ajena, tampoco lo son su pasado y su corporalidad, desde ellos se proyecta, "no hay un hecho humano que comience de cero", pero el futuro es la dimensión principal del tiempo humano, ya que es *el lugar del tiempo* en el cual se cumple la obra de los hombres.

La flecha humana –que ningún modelo físico puede reproducir adecuadamente– tiene esto de peculiar: va construyéndose a lo largo de su trayectoria, distanciándose de sí misma, o integrándose consigo misma, no existe como entidad acabada sino que se conforma y se da su propio blanco después de ser lanzada (Salazar Bondy, A., 1973b, 163–166).

Por lo mismo que es inacabada, la existencia humana es una tensión permanente entre el pasado y el cuerpo, por una parte, y la apertura al surgimiento de una realidad inédita, por otra parte. El cuerpo y el pasado son la base material y cultural de toda posibilidad futura, pero también pueden convertirse en

lastre, comprometiendo seriamente la libertad, degradándola, enajenándola. La apertura al surgimiento de una realidad inédita emerge del trabajo como mediación y momento positivo de la praxis humana. Las diversas formas de praxis están mediadas, a su vez, por valoraciones.

La elección, momento decisivo de la experiencia valorativa –tal como lo describe Salazar Bondy echando mano al método analítico–, presenta una dificultad en relación con la praxis cotidiana, ella es la imposibilidad de eliminar dos situaciones enfrentadas: la arbitrariedad y la no equivalencia de las elecciones. La solución propuesta consiste en utilizar, con las salvedades del caso, el esquema kantiano y avanzar hacia una interpretación de lo valioso como condición de posibilidad de la acción humana. Ello implica postular una nueva instancia trascendental capaz de hacer inteligible la praxis, con los requisitos de: 1– eliminar toda especulación metafísica que convierta a los valores en entidades susceptibles de predicación, 2– tomar en cuenta el complejo entero de la existencia histórica, personal y social (Salazar Bondy, A., 1971, 165).

Los valores no son entendidos, entonces, como entidades ontológicas fijas, sino como mediaciones, categorías al estilo kantiano pero históricas, ligadas a la cotidianidad del existir. Cada individuo, cada grupo social pone en juego su imagen de la vida de acuerdo con lo que considera bueno o malo, beneficioso o perjudicial; así se integra la textura de la realidad social. Lo contrario sucede cuando se pretende postular la absolutez de los valores y la universalidad de los patrones, esto conduce al encubrimiento de la diversidad real y promueve conductas imitativas, mixtificadoras e inauténticas, propias de la cultura de la dominación. Al utilizar palabras como “subdesarrollo” o “dependencia” para caracterizar la realidad social en América Latina, se hace referencia a tonalidades semánticas que implican minusvaloración de la calidad de vida de las comunidades. Pero “frente a la situación de dominación –afirma Salazar Bondy– se halla la de libertad, en oposición claramente valorativa” (Salazar Bondy, A., 1974, 31).

En el análisis realizado por el filósofo peruano se advierte, por una parte, la incorporación de elementos críticos de la teoría de las ideologías, sobre todo en lo que respecta al manejo de las nociones de encubrimiento, mixtificación, enajenación, falsa conciencia, entre otras. A ello se agregan, por otra parte, elementos metodológicos procedentes del análisis lingüístico que, si bien le permiten superar posiciones ontologistas tradicionales en la consideración del problema de los valores, limitan las posibilidades del análisis al quedar circunscripto dentro del marco de la lingüística de la frase. El análisis lingüístico resulta estrecho en relación con la posibilidad de acceder, en aquellos discursos que presentan mayor riqueza o densidad, al reconocimiento de otros discursos incorporados y referidos, o bien desestimados y silenciados; discursos que están siempre presentes en el contexto socio-histórico, fermento de toda producción escritural, y que son expresión de sujetos sociales diversos. Esta limitación dificulta la posibilidad de percibir que el discurso filosófico forma parte de los acuerdos, desacuerdos y conflictos del entramado social que en él están referidos en la forma de la alusión-elusión, y que permiten descubrir matices en la producción filosófica. Con esto queremos señalar una característica de las formas discursivas típicamente ideológicas, por la cual un mensaje enunciado a nivel histórico (en este caso bajo la forma de texto filosófico) contiene el discurso contrario, ya sea que lo refiera directamente, indirectamente, o que se lo soslaye sin más.

Ahora bien, la conclusión negativa de Salazar Bondy no condiciona una mirada pesimista hacia el futuro. La respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de salir de la situación de inautenticidad del pensar es positiva. Ello depende, para el autor, de que el hombre pueda empinarse sobre su circunstancia en un gesto capaz de provocar un cambio en el conjunto de la realidad. La filosofía debe ser, entre otras creaciones espirituales, “mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro” (Salazar Bondy, 1973a, 124 -125). La posibilidad de

autenticidad para la filosofía hispanoamérica radical, entonces, en constituirse en la reflexión crítica y rigurosa de nuestro status antropológico; reflexión destructiva, en parte, en cuanto canceladora de prejuicios, pero en definitiva, liberadora, en cuanto conciencia clara de las “trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano”.

Se ha objetado al filósofo peruano que, el proponer la construcción de un pensamiento filosófico auténtico supone un comenzar de cero la reflexión sobre lo hispanoamericano. Este es uno de los principales argumentos sobre los que se articula la objeción de Leopoldo Zea a la postura de Salazar Bondy. Argumento que no compartimos ya que la autenticidad que éste reclama para la filosofía, se encuentra ceñida por ciertas exigencias que constituyen los antecedentes históricos y el ámbito social e intelectual desde donde es posible la reflexión genuina. Esas exigencias son, en primer lugar, constituir un pensar riguroso y estricto por la utilización de los métodos e instrumentos de análisis más perfilados de la producción filosófica mundial, sin que ello lleve a hispostasiarlos o convertirlos en modelos absolutos. En segundo lugar aparece la exigencia de sumergirse en la sustancia histórica de nuestras comunidades, en búsqueda de los valores y categorías que las sustentan y expresan positivamente, vigorizando la capacidad de traducir necesidades y aspiraciones en acciones tendientes a cancelar el subdesarrollo y la dependencia. Se requiere, además, un obrar conjunto, ordenado al logro de la unidad Hispanoamericana. Finalmente, se refuerza la exigencia de una actividad filosófica, señalada por su carácter teórico estricto, que no debe significar el divorcio de la práctica, situación que de producirse, haría peligrar seriamente todo intento de reflexión fecunda (*Ibidem*, 126-130). Todas estas exigencias encaminan a la filosofía por “el filo acerado que separa la autenticidad de la alienación”, pero que no implican negar el pasado ni desconocer la realidad para partir de cero.

La dificultad que los resultados de la reflexión de Salazar Bondy ofrece a la Historia de las ideas, no radica única ni

principalmente en que pretenda un comienzo absoluto de la filosofía, aunque efectivamente de su escrito de 1968 surge una caracterización negativa de la tradición filosófica hispanoamericana en bloque, por considerarla producto intelectual de un sujeto alienado como consecuencia de la situación de subdesarrollo y de dependencia. Consideramos que la dificultad radica en el modo como se procede a dicha caracterización.

Por una parte, se toman en cuenta exclusivamente aquellas expresiones que representan un alto grado de especialización, lo que viene a coincidir con la producción académica “normalizada”. Expresiones indudablemente valiosas, pero que no agotan el ámbito discursivo susceptible de ser abordado por la Historia de las ideas. Por otra parte, el sujeto de aquella producción está representado por el intelectual alienado en pos de las ideas procedentes de los centros considerados “de avanzada” en cuanto a la creación intelectual; sujeto que, en el mejor de los casos, consigue “adaptar” o “aplicar” la idea extranjera a la circunstancia propia, lo cual no alcanza para superar la situación de alienación. El intelectual no lograría una autoafirmación plena, sino defectiva, en cuanto alienada, lo cual se refleja en sus expresiones escriturales.

En lo referente a la decodificación de la producción filosófica, la utilización del método analítico y la incorporación de una posición crítica frente al problema de lo ideológico, si bien le permitió al pensador peruano importantes avances, superadores de la hermenéutica clásica por una parte, y le evitó, por otra, caer en posiciones esencialistas, sobre todo en lo que respecta al desencubrimiento ideológico en el ámbito de las valoraciones; sin embargo, no le permitió superar la linealidad textual, es decir, la consideración del texto filosófico como manifestación acabada de una única voz: la de aquel sujeto defectivo, sin tener en cuenta los matices y fisuras que, en el complejo juego de la referencialidad discursiva, permiten atravesar la trama textual hasta el momento mismo de la productividad. Productividad que no es otra cosa que la práctica social e histórica a través de la cual los sujetos sociales buscan, por múltiples

caminos, formas cada vez más plenas de autoafirmación. Esta limitación metodológica, la de permanecer en la linealidad de la frase, llevó a Salazar Bondy a la conclusión polémica sobre la ausencia de originalidad y autenticidad de la filosofía hispanoamericana. Otros elementos contribuyen a ello: la consideración de la ideología exclusivamente como engaño o falsa conciencia y la tendencia a privilegiar al intelectual como portador de producciones discursivas. Sin embargo, el habernos colocado en las puertas de esta problemática es lo que hace fecundo el pensamiento del peruano, porque abrió la posibilidad de hallar la autenticidad en medio de la inautenticidad, porque sospeché que aquellos “síntomas” –de los que habla en la Introducción a su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*– podían constituir la instancia canceladora de prejuicios, mitos e ídolos y el comienzo, vehementemente reclamado, de una filosofía del alba.

El hecho de cuestionar la existencia de una filosofía hispanoamericana auténtica fue un detonante eficaz. La más conocida entre las reacciones que motivó es, sin duda, la de Leopoldo Zea. Su propuesta de una *Filosofía americana como filosofía sin más* (Cfr. Zea, L., 1969) es una reafirmación de posturas ya desarrolladas con anterioridad<sup>2</sup>. En síntesis esa postura consiste en afirmar que la existencia de una filosofía americana depende de que exista una cultura americana; en una mirada retrospectiva advierte que ésta no ha sido más que una *imitación* de la cultura europea, a la que nos adaptamos con dificultad pues “sentimos grande” el traje ajeno; por lo tanto nuestra filosofía ha resultado una “mala copia”. El sentimiento de inferioridad surge a causa de la dificultad para adaptar adecuadamente las ideas europeas a nuestras circunstancias. Sin embargo, al sobrevenir la crisis de la cultura europea, como consecuencia de las Guerras Mundiales, el sentimiento

---

2 Cfr. ZEA, Leopoldo, “En torno a la filosofía americana”, en: *Ensayos sobre filosofía de la historia*, México, 1948; “El sentido de la filosofía en Latinoamérica”, en: *Revista de Occidente*, Madrid, N° 38, mayo de 1966, 207; *América como conciencia*, México, 1953; *La filosofía como compromiso*, México, 1952; *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, 1952.

de inferioridad se trueca en reconocimiento de nuestra propia diferencia. De modo que aquello que había sido considerado como “mala copia” constituye, en realidad, la forma propia en que nuestros pensadores han interpretado, utilizado o adaptado las ideas europeas a la circunstancia americana. La originalidad radica, entonces, en la *adaptación* de aquellas ideas a nuestras necesidades y conveniencias.

A esta tesis, que se encuentra claramente dentro de la posición historicista de Zea, se suma en su escrito de 1969 una peculiar consideración del tema de la dependencia.

El historicismo del mexicano no difiere en lo sustancial de la posición gaosiana. Así se evidencia en la que seguramente es su obra sistemática más importante: *El positivismo en México*. Intenta, allí, indagar acerca de las “aportaciones” del positivismo mexicano, que radican en la “personal forma de interpretar los filosofemas de la filosofía positiva”. Para ello es necesario ver al positivismo en relación con la “circunstancia” mexicana, ya que “los filosofemas de toda filosofía no valen por sí mismos, sino por su contenido, que siempre es circunstancial, histórico”. La unión entre historia y filosofía es tan indisoluble como la que existe entre contenido y forma, “cada historia tiene su filosofía; es decir, *una forma de expresión conceptual* que le es propia; y cada filosofía tiene su historia, es decir, *un contenido* o realidad que le es propia” (Zea, L., 1984, 21)<sup>3</sup>. La historicidad del contenido de la filosofía da lugar al método histórico de interpretación, ya que la filosofía no encuentra verdades eternas, sino verdades que valen para una circunstancia dada. De modo que los cambios –a veces contradictorios– que se encuentran en las afirmaciones o negaciones de un autor o en los filosofemas de la filosofía, sólo pueden ser analizados a la luz de la circunstancia que los provocaron.

---

3 Nos interesa destacar el manejo que Zea hace de la terminología introducida por Gaos para el estudio de la Historia de las ideas hispanoamericanas: “aportaciones”, “personal forma de interpretar los filosofemas”, “contenidos circunstancial, histórico”, entre otras, son expresión característica de aquel historicismo con que Gaos propone abordar el estudio de nuestra Historia de las ideas.

Zea esgrime el método histórico como medio adecuado de interpretación de los diversos sentidos que un concepto puede tener. Sentidos que varían según el ambiente cultural, la situación social, la educación, las creencias, los intereses de los grupos que los utilizan. Eso nos remite al tema de las ideologías, que es incorporado por el autor mexicano desde la perspectiva de la sociología del conocimiento.

Karl Mannheim sostiene la tesis, a la que adhiero, –dice Zea– de que toda ideología es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que le son propios por medio de una doctrina o teoría que es la que Mannheim llama *Ideología*. Cada clase o grupo social determinado tiene una serie de ideas, un conjunto doctrinal, que es expresión de sus intereses (*Ibidem*, 40)<sup>4</sup>.

Ahora bien, la versión mannheimniana de la sociología alemana del conocimiento se propone superar el relativismo histórico mediante la comprobación de que él mismo está históricamente condicionado. De acuerdo con el concepto total de ideología que propone Mannheim, todas las realizaciones humanas que puedan ser consideradas como expresiones objetivas de la cultura, no son más que “reflejos” o manifestaciones de un alma cultural cambiante en continuo despliegue. La estructuración de una imagen del mundo por parte de un determinado grupo –clase– condicionado social e históricamente, está integrada no sólo por determinados contenidos, sino también por un aparato categorial que implica modos precisos de conocer, valorar y obrar.

La incorporación de esta noción de ideología como instrumento de análisis para nuestra Historia de las ideas plantea algunas dificultades. Por una parte, en la perspectiva de que todo pensamiento socio–histórico aparece como *ligado al ser*, la pretensión de verdad queda enmarcada en la antítesis entre la verdad finita e infinita, o en la confusión entre cosmovisiones determinadas

---

4 Cfr. SCHELER, Max, *Sociología del saber.*, Trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1ª edición, 1935; MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía*, Trad. Salvador Echeverría, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

históricamente y el postulado de una posible comprensión total del curso de la historia. Así, al cuestionar la ideología de un grupo social, se pone en duda su posibilidad de pensar correctamente y se desacredita por completo su estructura de conciencia (contenido y aparato categorial). Con la afirmación del vínculo que une pensamiento y ser, esta concepción se pone a salvo del relativismo, al tiempo que considera posible hacer la historia total de las formas de conciencia en cuanto a su respectiva ligazón al ser. Tal posibilidad sería privilegio de los intelectuales como *inteligencia libre* –esto es, como grupo carente de intereses de clase–, con lo cual se recorta como una forma de pensamiento historicista que no se aparta de la concepción diltheyana de las ciencias del Espíritu. Una y otra están vinculadas al idealismo clásico.

Por otra parte, desde esta visión de la ideología, se corre el riesgo de interpretar las contradicciones de la realidad como antítesis entre ideas, estilos de pensamiento o sistemas de cosmovisiones. Si la historia no es más que la sucesión de mostraciones circunstanciadas de una naturaleza humana idéntica, entonces se dificulta la posibilidad de descubrir a los sujetos sociales como protagonistas reales de la historia. Historia que, por lo demás, lejos de revelar un desarrollo lineal armónico, se construye por el juego dinámico de oposiciones y conflictos, muchas veces dolorosos, a través de los cuales los grupos sociales logran formas de autoafirmación, avanzando hacia una realización más plena de su propia humanidad.

La dificultad para superar la posición esencialista, a la que ya Gaos había objetado por el hecho de considerar a la historia como un accidente de la naturaleza humana, conlleva la dificultad para adoptar una posición crítica frente al problema de las ideologías, reduciéndolo a una *historia sociológica del Espíritu*.

Con respecto a la polémica, Zea organiza su respuesta partiendo de una afirmación que presenta a la filosofía latinoamericana como problema del hombre. El “hombre” es definido por su *logos* universal y colocado en una circunstancia, la americana.

Circunstancia que debe ser entendida como histórica, desde luego, pero accidental en relación con la naturaleza universal del *logos*. Se produce, así, un juego de historización–deshistorización del sujeto de la filosofía, que viene a justificar la afirmación acerca de que lo “americano” –de la filosofía americana– es producto de hacer filosofía sin más en una determinada circunstancia (Zea, L., 1969, 9 y ss.).

¿En qué consiste, entonces, la originalidad? En partir de sí mismos –dice Zea– pero no en forma que nada se tenga que ver con la filosofía (universal). Es decir que la originalidad está dada por el origen: por el problema de la realidad concreta (circunstancia) frente al cual se origina la filosofía. *Adoptar* y *adaptar* un pensamiento para solucionar un problema propio no significa renunciar a la originalidad; por el contrario, ello implica que la filosofía funciona como *ideología*.

Así pues, no se trata de eludir, como tampoco de imitar y copiar a la filosofía occidental para dar origen a una filosofía que sea propia de esta América. Se trata pura y simplemente de hacer lo que ya aconsejaba Alberdi, esto es, seleccionar, adaptar, la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a nuestras necesidades, a nuestra realidad (*Ibidem*, 50).

Esta afirmación conduce a establecer una diferencia entre dos modos de darse la filosofía: como ciencia y como ideología. En el primer caso quedan abarcados –para el autor mexicano– los intentos de formular sistemas metafísicos semejantes a los de la filosofía occidental. Empeños que, aun si hubieran tenido éxito entre nuestros pensadores, no garantizarían la originalidad; ya que ésta existe sólo cuando la filosofía es el resultado de una “necesidad vital, el respaldo ideológico de una acción”. En tanto ideología, la filosofía tiene valor instrumental, es decir que se compromete en la resolución de los problemas cercanos, dando razones del orden político y social antes que del ser o del ente. Por lo tanto lo que se debe exigir de la filosofía latinoamericana es:

Primero, la conciencia de que es parte de una gran unidad cultural que la expresión occidental ha hecho expresa, partes de lo que hemos llamado Humanidad; segundo, la conciencia de que siendo partes de esta gran unidad nada de lo realizado, nada de lo hecho, ninguna experiencia puede serles ajena, y, no siéndolo, puede y debe apropiársela, no como curiosidad o recuerdo sino como instrumento para enfrentar los problemas de su propia realidad. Lo original, si ello ha de tener alguna importancia, se dará por sí solo, independientemente del instrumento y, lo que es más, por la forma como este instrumento ha sido y puede ser usado (*Ibidem*, 77).

Zea tiene razón cuando enfatiza acerca de que la experiencia de la humanidad no debe ser ajena y puede, por tanto, ser utilizada originalmente como instrumento de nuestro pensamiento; afirmar lo contrario sería pretender ingenuamente partir de cero.

Ahora bien, esta manera de concebir la filosofía como ideología se apoya en supuestos que se remontan a la intención diltheyana de tomar como punto de partida aquello que es común a toda la filosofía; dejando en segundo plano las diferencias. Esto supone que “la unidad de todas las filosofías se funda en definitiva en la unicidad del mundo exterior e interior” y que “la naturaleza humana es siempre la misma”. También para Mannheim todo el proceso histórico de la filosofía tiene su verdad, pero ésta permanece como utopía, ya que es imposible indagar la verdad de lo singular desde la perspectiva de la totalidad. Ello conduce a la neutralización del concepto de la ideología y a la justificación de todos los puntos de vista singulares por igual, en virtud de que –como ya se ha visto– todo saber se halla ligado al ser. Se elude, así, el problema de descubrir condiciones sociales (conflictivas e históricas) en las que se producen las ideologías<sup>5</sup>.

---

5 Cfr. DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Trad. de Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1944, p. 196 y sig.; MANNHEIM, K., “Das problem einer Soziologie des Wissens”, en: LENK, Kurt, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, p. 218 a 225. También la posición crítica de HORKHEIMER, M. “¿Un nuevo concepto de ideología?”, en: LENK, K. *Op.cit.* p. 245 a 263.

Digamos, para completar el panorama, que es justamente frente a esta línea de interpretación de lo ideológico, que sale al cruce Augusto Salazar Bondy, abriéndose, desde el ejercicio de una “filosofía de la sospecha”, hacia una consideración de la conciencia como “falsa” o “mixtificada”, y dando lugar a las preguntas por las condiciones sociales e históricas objetivas desde donde es posible la formulación de un pensamiento auténtico.

Por otra parte, siguiendo el hilo de pensamiento zeánico, es la crisis del hombre europeo contemporáneo y de su filosofía, que conlleva el reconocimiento de sus limitaciones –“el europeo se reconoce como hombre entre hombres”–, la que induce la toma de conciencia de las posibilidades del pensamiento latinoamericano. En este proceso de toma de conciencia le caben al historicismo, tal como lo había visto Ardao<sup>6</sup>, y al existencialismo, como instrumento de conocimiento al servicio de una realidad concreta, lugares de privilegio. Ellos, historicismo y existencialismo, nos han enseñado según lo afirma Zea que “la filosofía no es ya una moda, sino una reflexión con pretensiones de universalidad pero a partir de una realidad concreta: la historia, la circunstancia o el hombre que la hace y la vive”; ellos han motivado la preocupación por el hombre concreto de esta América, colonizado y enajenado, hasta ahora, por proyectos que consideraba extraños; por lo tanto es gracias a la captación del espíritu de la cultura europea que el hombre americano “inicia la búsqueda de una originalidad a partir de la cual pueda expresar lo que le es propio como parte de lo humano, su aporte en las experiencias del hombre” (Zea, L., 1969, 98 y 105).

En el reverso de esta toma de conciencia encontramos que la filosofía occidental “tropieza” con el hombre. Las catástrofes de nuestro siglo han mostrado al hombre occidental como el verdugo, el asesino, el subhombre; han provocado la duda (la

---

6 ARDAO, Arturo, “El historicismo y la filosofía americana”, en: *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963. Este escrito de Ardao es citado por Zea, quien parece adherir a las afirmaciones de Uruguayo. Cfr. *Ut supra*: “El historicismo. Una alternativa metodológica para la Historia de las Ideas latinoamericanas”.

angustia, la culpa) acerca de la humanidad de quien se enajena en la red de sus propias creaciones. En “contra” de esto se hace hombre el no-occidental, y en ese sentido se entiende el “tropiezo” del occidente.

En un extenso y emotivo capítulo en el que Zea refiere, mediadas por su propia interpretación, afirmaciones de Albert Camus, Hebert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Pierre Trotignon, entre otros, intenta ejemplificar ese “tropiezo”: la sociedad industrial altamente desarrollada ha uniformado al hombre y a sus productos, “uniformidad a través de la cual el hombre de esta sociedad va cediendo lo que le hace ser hombre, su individualidad”. Frente a la maquinaria del Estado absoluto sustentado en la más poderosa tecnología de guerra, se encuentran quienes han quedado al margen del orden totalitario, quienes no han sido calculados por su juego y se niegan a jugarlo.

Su oposición –dice Zea parafraseando a Marcuse– golpea al sistema desde fuera y por tanto no es derrotado por el sistema; [...] hace entrar en crisis al superhombre que ha construido esa maquinaria. Crisis de impotencia, de impotencia frente a una libertad que no se doblega y que hace expresa la enajenación de la propia (*Ibidem*, 108 a 133).

¿Qué es lo que se hace patente a través de la red de referencias discursivas entretejidas por Zea? Por una parte, la enajenación del hombre europeo como fruto del proyecto histórico de la modernidad, basado en la dominación de la naturaleza y del hombre como parte de ella (mediante la utilización de la ideología junto a otras armas materiales); la crisis del sujeto, la angustia, la conciencia de culpa, que incluso en posiciones extremas como la de Trotignon llega a afirmar la necesidad de la propia autodestrucción (“El camino de la libertad pasa por nuestra muerte”). Por otra parte, el descubrimiento de la humanidad del no-occidental es visto como llamado de atención y posibilidad para el occidental de recuperar su propia humanidad. “Ahora vuelve a repetirse la historia”, dice Zea, igual que lo fue América para la modernidad, es ahora el

mundo no-occidental la utopía del hombre occidental, allí existe la aventura, la iniciativa individual, la posibilidad de morir la propia muerte en pos de un ideal al que no se llega mecánicamente, sino poniendo en juego las capacidades más propias del hombre. También la nueva filosofía se preocupa por el Hombre cuando pregunta por “los otros hombres”, los que sufren el impacto de la maquinaria de dominación, “la verdad viene ahora al occidental del mundo no-occidental”, confirma Zea.

Zea nos describe dos caras de una misma moneda: tropiezo de la filosofía occidental por un lado, toma de conciencia americana por el otro. Detrás de ello el supuesto de la unidad esencial del hombre y la accidentalidad del acaecer histórico. Con ello se acentúa una visión armónica de la historia donde se esfuman los contornos marcados por las diferencias, los conflictos, los momentos de negación, las rupturas movilizadoras del devenir histórico. Visión que implica una superación convergente de los posibles antagonismos evitando, así, el “partir de cero”.

¿Qué significa empezar de cero para Zea? Es una “vieja actitud latinoamericana” –dice– que expresa el afán por “estar a la moda”, pero que se sustenta sobre la negación de lo propio, “siempre expresiones de lo humano como esquemas por realizar, como modelo por alcanzar, no lo humano como reconocimiento de sí mismos”. Esta actitud desemboca en posiciones utópicas, pero en el sentido negativo de lo utópico. “Esto es que realicemos el sueño de Europa en América, que seamos el futuro de esa Europa, el futuro del mundo occidental” (*Ibidem*, 140 y 141).

Ahora bien, la utopía cumple positivamente su función cuando surge como crítica social e histórica, ubicándose, en cuanto tal, en el momento dialéctico de la negación, pero a partir del autorreconocimiento y la autoafirmación valorativa del sujeto.

“Seguir buscando al hombre por encima de nuestra propia realidad” es –según Zea– una forma de enajenación, lo mismo que lo es, para el occidental, el estar subordinado a los instrumentos y fines que la técnica ha originado. La desenajenación es

entonces un proceso que implica una doble toma de conciencia. El no-occidental, por una parte, debe tomar conciencia de su propia humanidad; el occidental, por otra, debe hacerse consciente de su inhumanidad. Coherentemente con su concepción de lo ideológico, Zea coloca los problemas de la enajenación y la desenajenación en el terreno de la conciencia. De ahí que, en relación con la inautenticidad de la filosofía, afirme contundentemente en contra de Salazar Bondy que “la inautenticidad de la filosofía no es un problema de subdesarrollo”.

Coincidimos plenamente con la posición zeañiana que reclama no partir de cero, es decir, no pretender ingenuamente negar el pasado y desconocer los lazos que nos unen a la tradición filosófica occidental. Sin embargo, la historia de nuestras ideas no es ajena a la historia de los conflictos que han atravesado y atraviesan en todas las direcciones a nuestras sociedades y que contienen momentos de negación y de autoafirmación, que constituyen las distintas formas históricas de autorreconocimiento del “nosotros” latinoamericano en el dificultoso camino de la efectiva desenajenación.

¿Cómo superar –siguiendo el planteo zeañiano– la inautenticidad? Si la inautenticidad en filosofía radica en crear una idea de hombre que es la negación del hombre mismo, tanto en el subdesarrollo como en el supradesarrollo, lo esencial no pasa –para Zea– por lo económico, lo político o lo social, sino que “lo esencial estará en la *actitud* del hombre”. Toda posibilidad de revolucionar las condiciones económicas o sociales “será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento”.

Al colocar en la “actitud del hombre” el problema central de la autenticidad, el planteo zeañiano gana en generalidad lo que pierde en concreción. Ya no se trata del quehacer filosófico producido por un sujeto histórico, sino del pensamiento del hombre en general, posición que supone una visión armónica de lo humano y de la historia dentro de los límites de la conciencia. “Algún día –dice el autor– la autenticidad de la filosofía, no sólo de nuestra filosofía, se expresará unificando las más altas expresiones de su historia, mostrando lo más acendrado de su

humanismo". Ello implica la aceptación de la hermenéutica clásica como método conducente a develar el sentido único de la filosofía, que se va manifestando en las diversas concreciones a lo largo de la historia. De ahí que Zea concluye afirmando que la filosofía americana es posible y lo ha sido como *filosofía sin más*. "No sólo hay una filosofía de nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre". (*Ibidem*, 152, 153, 154 y 160).

Algunas opiniones acerca de la polémica coinciden en señalar que las cuestiones planteadas por Augusto Salazar Bondy no resultan cabalmente asumidas por Leopoldo Zea, ya que son diferentes los supuestos que cada uno de ellos pone como punto de partida, y es diferente también la intención con que es utilizada en cada caso la categoría de "autenticidad", de modo que el problema sobre la existencia y la autenticidad de la filosofía latinoamericana quedaría sólo señalado (Gallardo, H., 1974; Santos, M., 1977). Se ha afirmado por otra parte que no obstante las diferencias entre ambos autores, quedan marcados los límites de problematicidad de un campo teórico que se abre para el debate posterior (Cerutti Guldberg, H., 1983, 166–167).

Coincidimos en afirmar que los supuestos que sostienen las argumentaciones de uno y otro autor son diferentes y que sus respectivas reflexiones no agotan el problema de la originalidad y autenticidad de nuestra cultura y de nuestra filosofía. En el libro sobre *La filosofía americana como filosofía sin más* –título que puede ser considerado una respuesta a la pregunta con que el peruano encabeza el suyo– la argumentación gira en torno de un par de elementos que vienen a enriquecer la problemática sin que ello signifique cancelar la polémica. Estos elementos son, en primer lugar, la afirmación de que existe y ha existido una filosofía latinoamericana "auténtica", aceptando la concepción de filosofía como *ideología* en el sentido mannheimiano; y en segundo lugar, la advertencia acerca del riesgo que supone la actitud ingenua de "partir siempre de cero", con lo que queda relativizada la noción de *originalidad*.

Consideramos valioso señalar, más allá del intento de determinar si la polémica queda o no cancelada, que el sólo hecho de haberse suscitado marcó un hito importante en nuestra Historia de las Ideas. Arturo Andrés Roig sostiene que el provocativo libro del pensador peruano señaló el “momento eje de la gran mutación”, su actitud hipercrítica tuvo un efecto purificador que permitió la apertura de nuevas posibilidades en el camino que parecía sin salidas y destinado a reiterarse (Cfr. Roig, A., 1984, p. XV y ss.).

Efectivamente, la polémica cerró un ciclo en lo que se refiere a las investigaciones en Historia de las Ideas, el que estuvo signado teórica y metodológicamente por el historicismo y el circunstancialismo, cuyas insuficiencias y limitaciones se pusieron de manifiesto.

Entre los resultados positivos que se desprenden del marco de la polémica nos interesa destacar que:

- Desde el punto de vista metodológico, la incorporación de elementos provenientes de la filosofía analítica y del lenguaje abrió las puertas para explorar las ricas posibilidades instrumentales de la lingüística y la semiótica.

- El haber asumido la problemática de la dependencia permitió colocar sobre reales bases materiales, históricas y socio-económicas, el tratamiento de las ideas.

- La Historia de las Ideas se vio enriquecida, también, por los aportes de la teoría crítica de las ideologías y por el desarrollo de la amplia problemática sobre la crisis de la moderna subjetividad, ambos críticamente incorporados.

Todo ello significó:

- La necesidad de trascender los marcos académicos dentro de los cuales se cultiva tradicionalmente la Historia de las Ideas.

- La conveniencia de no circunscribir esta disciplina exclusivamente al ámbito de lo filosófico, reiterada expresión de deseo que no siempre ha sido adecuadamente interpretada, es decir, que no se trata de poner unas junto a otras ideas concernientes a distintos campos epistemológicos, sino de advertir que

éstas no son más que el producto expresado de una praxis histórica previa.

– Lo cual nos coloca frente a la tarea inexcusable de precisar nuevas categorías, tanto a nivel teórico como metodológico, para penetrar la realidad latinoamericana a través de sus ideas.

## Bibliografía

- Cerutti Guldberg, Horacio, “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea”, en: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), 1983.
- Gallardo, Helio, “El pensar en América Latina. Introducción al problema de la confrontación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea”, en: *Revistas de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica, vol. XII, n° 35, julio-diciembre, 1974.
- Gunder Frank, André, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2ª. Edición, 1973.
- Gunder Frank, André, *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*, Buenos Aires, Periferia, 1973.
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, Traducción Salvador Echeverría, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.
- Roig, Arturo Andrés, “La historia de las ideas cinco lustros después”, en *Revista de Historia de las ideas* (edición facsimilar), Quito, Banco Central del Ecuador, 1984.
- Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Francisco Moncloa Editores, 1967.
- Salazar Bondy, A., *Perú problema*, Lima, Moncloa Editores, 1968.
- Salazar Bondy, A., “La dificultad de elegir”, en: *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971, 152–165.
- Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI, 1968. 2ª edición, 1973a.
- Salazar Bondy, A., *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2ª edición, 1973b.
- Salazar Bondy, A., “Cultura y dominación II”, (Publicado en: *Expreso*, Lima, 16 de abril de 1972, p. 23), recapitulado en: *Textual*, Revista del Instituto Nacional de Cultura, Lima, N° 9, diciembre de 1974.

- Salazar Bondy, A., "Valor, cultura y sociedad", en: *Textual*, Revista del Instituto Nacional de Cultura, Lima, N° 9, diciembre de 1974.
- Santos, Manuel I., "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en: *Pucará*, Cuenca, N° 2, 1977.
- Scheller, Max, *Sociología del saber*, Traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1ª edición, 1935.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (Primera edición 1943-44).
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.