

LA TRADICIÓN FILOSÓFICA LATINOAMERICANA

— *un diálogo con sus principales representantes* —



CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL

Two vertical bars, one straight and one slightly curved, in the top left corner.

***La tradición filosófica
latinoamericana:
un diálogo crítico con sus grandes
pensadores.***

Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll

Two vertical bars, one straight and one slightly curved, in the bottom right corner.

La tradición filosófica latinoamericana:
un diálogo crítico con sus grandes
pensadores.

ISBN: 978-628-02-5578-1

Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll

© Todos los derechos reservados.
Prohibida su reproducción total o parcial
por cualquier medio sin permiso del
autor.

Impresión y Diagramación:

Jair Osorio Rodríguez
Cencys21 SAS
Carrera 43 No. 47-32 Local 1
cencys21@gmail.com

Edición

Editorial Amauta

Barranquilla, Colombia,
Primera Edición
Julio, 2026

Contenido

Prólogo	5
Leopoldo Zea: La filosofía de América como una filosofía sin más: Diálogo con Arteta: universalidad y liberación.	9
Francisco Miró Quesada y la realización de un filosofar latinoamericano: entre la autenticidad, la crítica y la emancipación intelectual.	15
Arturo Andrés Roig y la crítica de la colonialidad del saber: vigencia de una filosofía latinoamericana de la autoafirmación.	21
Enrique Dussel, entre la exterioridad y la razón latinoamericana: un diálogo crítico con Cristóbal Arteta.	31
Rodolfo Kusch y la reinvención del pensar latinoamericano: geocultura, pueblo y descolonización del ser, un diálogo con Cristóbal Arteta Ripoll.	43
Luis Villoroy El poder y la ética en América Latina: un diálogo crítico con Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.	53
Abelardo Villegas y la cuestión de la filosofía latinoamericana: entre el panorama histórico y la legitimidad de un pensar situado.	65

José Carlos Mariátegui y la legitimidad de un marxismo situado: un diálogo crítico con la filosofía latinoamericana.	75
Horacio Cerutti Guldberg y la legitimidad del filosofar emancipador en América Latina: un diálogo crítico con Cristóbal Arteta.	83
Pablo Guadarrama González: entre el «pensamiento filosófico latinoamericano» y la «filosofía latinoamericana»: un diálogo crítico con Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.	91
Juan Carlos Scannone y la refundación del filosofar latinoamericano: un diálogo crítico con Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.	103
Luis Eduardo Nieto Arteta: la superación del dualismo jurídico, en diálogo con Arteta Ripoll. Dos figuras emparentadas por el apellido y la región.	111
Rafael Carrillo Lúquez y Cristóbal Arteta Ripoll: De la circunstancia histórica a la soberanía epistemológica latinoamericana.	119
Julio Enrique Blanco: Entre el universalismo filosófico y la soberanía epistemológica: un diálogo crítico con Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.	127
Epílogo	141

Prólogo

Hablar de una tradición filosófica latinoamericana implica asumir, desde el inicio, un desafío intelectual y una toma de posición. Durante mucho tiempo, la filosofía producida en América Latina fue considerada por algunos como un ejercicio derivado, un pensamiento periférico o una simple recepción de las grandes corrientes europeas. Sin embargo, la historia de las ideas en nuestro continente revela un panorama muy distinto: el surgimiento de una reflexión original que, desde sus propias circunstancias históricas, políticas y culturales, ha intentado responder a las preguntas fundamentales sobre el ser humano, la libertad, la justicia, la identidad y el sentido de la existencia colectiva.

Este libro parte de una convicción esencial: la filosofía latinoamericana no constituye un episodio marginal de la historia universal del pensamiento, sino una tradición intelectual con problemas, categorías y horizontes propios. Se trata de una tradición dinámica, plural y abierta, construida a través de múltiples diálogos, tensiones y polémicas que han acompañado el devenir histórico de nuestros pueblos.

La expresión «un diálogo con sus grandes pensadores» no debe entenderse como un simple recorrido cronológico por autores y doctrinas. Dialogar con los pensadores latinoamericanos significa reconocerlos como interlocutores vivos, cuyas reflexiones siguen interpelando los desafíos del presente. Desde las primeras elaboraciones sobre la identidad americana hasta las discusiones contemporáneas sobre la descolonización del saber, la liberación, la interculturalidad, la democracia y la soberanía epistemológica, el pensamiento latinoamericano ha mostrado una extraordinaria capacidad para convertir las circunstancias históricas en problemas filosóficos de alcance universal.

En estas páginas, cada autor aparece no como una voz aislada, sino como parte de una gran conversación histórica. Las obras de José Martí, José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Luis Villoro, Enrique Dussel, Horacio Cerutti y otros pensadores fundamentales son leídas desde sus convergencias y diferencias, mostrando que la filosofía latinoamericana se ha desarrollado mediante un constante ejercicio de autocrítica y renovación conceptual.

La tradición filosófica latinoamericana es, ante todo, una tradición de preguntas. ¿Existe una filosofía auténticamente latinoamericana? ¿Qué significa pensar desde América Latina? ¿Cómo construir categorías capaces de interpretar nuestra realidad histórica? ¿De qué manera superar las diversas formas de dependencia intelectual y colonialidad del saber? Estas cuestiones han atravesado generaciones de filósofos y siguen conservando una notable vigencia.

Este libro se propone invitar al lector a participar en esa conversación inacabada. No ofrece respuestas definitivas ni pretende clausurar debates. Por el contrario, aspira a mostrar que la riqueza del pensamiento latinoamericano reside precisamente en su capacidad para interrogarse a sí mismo, dialogar con otras tradiciones filosóficas y elaborar nuevas formas de comprensión de la realidad humana.

En una época marcada por profundas transformaciones culturales, tecnológicas y geopolíticas, volver sobre la tradición filosófica latinoamericana constituye también un ejercicio de responsabilidad intelectual. Pensar desde América Latina no significa encerrarse en un particularismo regional, sino aportar al patrimonio universal de la filosofía perspectivas nacidas de nuestras experiencias históricas, de nuestras luchas por la dignidad y de nuestra permanente búsqueda de emancipación.

Que este libro sea, entonces, una invitación al encuentro con una tradición de pensamiento que sigue interrogándonos y que, lejos de haber concluido su recorrido, continúa construyéndose en el diálogo crítico entre sus grandes pensadores y las nuevas generaciones llamadas a prolongar y renovar su legado.

La filosofía latinoamericana es la memoria crítica de nuestros pueblos y, al mismo tiempo, el horizonte desde el cual América Latina continúa pensando su propia posibilidad histórica.

Leopoldo Zea: La filosofía de América como una filosofía sin más: Diálogo con Arteta: universalidad y liberación.

Introducción

La obra de Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, constituye uno de los esfuerzos más sólidos de la filosofía latinoamericana por superar el complejo de inferioridad intelectual heredado de la colonización y reivindicar la capacidad de América Latina para producir pensamiento filosófico universal. Publicada originalmente en 1969 y reeditada en varias ocasiones por Siglo XXI Editores, la obra se inscribe en el debate sobre la autenticidad y la originalidad del pensamiento latinoamericano.

Zea rechaza la idea según la cual la filosofía europea representa el modelo exclusivo de racionalidad y sostiene que el filosofar latinoamericano no necesita justificarse por su origen geográfico. Su tesis central es sencilla, pero profundamente revolucionaria: la filosofía producida en América es filosofía «sin más», es decir, filosofía en el mismo sentido en que lo son la filosofía griega, alemana o francesa.

El problema de la autenticidad filosófica

La pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana había sido formulada desde el siglo XIX y alcanzó su máxima expresión en la discusión con el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. Frente a quienes consideraban que América Latina producía únicamente imitaciones de sistemas europeos, Zea sostiene que toda filosofía surge de circunstancias históricas concretas.

En uno de los pasajes más citados de la obra afirma:

«Nuestro 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).

Esta afirmación tiene profundas implicaciones epistemológicas. La filosofía latinoamericana nace, según Zea, de la experiencia de la conquista, de la colonización y de la negación de la humanidad de los pueblos americanos. En consecuencia, su punto de partida no es abstracto, sino histórico y existencial.

La originalidad del pensamiento americano no consiste en inventar categorías completamente nuevas ni en rechazar toda influencia europea. Su autenticidad surge de la capacidad de pensar críticamente la realidad histórica propia.

La filosofía como conciencia histórica

Uno de los aportes fundamentales de Zea es su comprensión historicista de la filosofía. Influido por José Gaos y por la tradición de la filosofía de la historia, entiende que el pensamiento filosófico es siempre una respuesta a circunstancias concretas.

Por ello afirma que América debe convertirse en objeto de su propia reflexión:

«América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura» (Zea, 1989, p. 62).

La conciencia histórica constituye, entonces, la condición de posibilidad de una filosofía auténtica. Filosofar significa comprender las circunstancias que producen la dependencia, la marginación y el subdesarrollo, pero también descubrir las posibilidades de su superación.

En este sentido, la filosofía deja de ser mera especulación metafísica y se convierte en un instrumento de esclarecimiento histórico y de liberación humana.

La crítica al eurocentrismo

Quizá el aspecto más innovador de la obra reside en su crítica al eurocentrismo filosófico. Zea cuestiona la pretensión de Europa de erigirse en medida universal de la racionalidad.

La filosofía occidental había establecido una jerarquía implícita entre los pueblos productores de filosofía y aquellos considerados incapaces de producir pensamiento original. América Latina fue situada históricamente en esta segunda categoría.

Frente a esta exclusión, Zea sostiene que la universalidad no consiste en la imposición de un modelo cultural particular. Lo universal surge precisamente de la pluralidad de experiencias humanas.

La crítica de Leopoldo Zea al eurocentrismo no consiste en negar el valor de la tradición filosófica europea, sino en cuestionar su pretensión de constituirse en el único horizonte legítimo de racionalidad. En este sentido, la filosofía latinoamericana debe asumir una actitud crítica frente a los saberes hegemónicos que han invisibilizado la experiencia histórica de nuestros pueblos. Como sostengo en mi libro: *Hermenéutica, Pedagogía y Praxeología*:

“se requiere una filosofía «radicalmente crítica de los saberes y de las acciones sociales, con grandes potencialidades para pensar la situación de atraso, pauperización y degradación de los derechos humanos de los países de nuestra América» (Arteta Ripoll, 2017, p. 139).

Desde esta perspectiva, la tesis de Zea según la cual la filosofía de América es «filosofía sin más» constituye, al mismo tiempo, una reivindicación de la universalidad del pensamiento y una crítica profunda a toda forma de colonialismo epistemológico.

Por ello insiste en que la filosofía americana no necesita adjetivos. No es una filosofía menor, periférica o subordinada. Es filosofía «sin más», porque aborda problemas humanos fundamentales desde una situación histórica específica.

Su planteamiento anticipa, de alguna manera, las críticas contemporáneas al colonialismo epistemológico y a la hegemonía de las formas occidentales de producción del conocimiento.

Filosofía y liberación

Otro aspecto decisivo de la obra es su dimensión ética y política. La filosofía aparece vinculada al proceso de emancipación de los pueblos latinoamericanos.

Zea sostiene que el pensamiento filosófico debe contribuir a la superación de las condiciones de dependencia y alienación. Filosofar no es una actividad contemplativa desligada de la realidad social. Es una práctica intelectual comprometida con la transformación histórica.

En este sentido, su propuesta prefigura varios elementos que posteriormente desarrollará la Filosofía de la liberación, especialmente en autores como Dussel y Roig.

La filosofía latinoamericana deja de preguntarse únicamente si existe y comienza a preguntarse para quién piensa, desde dónde piensa y con qué propósito histórico piensa.

Podría complementar esta idea con una referencia a mi libro *Polémica sobre la filosofía latinoamericana*, donde resumo el núcleo del debate:

«Todos los críticos... han partido del viejo y trillado criterio de que la filosofía no se puede latinoamericanizar, pues su esencia es el carácter universal que le es propio» (Arteta Ripoll, 2020).

Esta última referencia dialoga de manera particularmente fecunda con Zea, porque muestra que el problema de la filosofía latinoamericana no ha sido su falta de universalidad, sino la tendencia eurocéntrica a monopolizar la definición misma de lo universal.

Una valoración crítica

La mayor virtud de *La filosofía americana como filosofía sin más* consiste

en haber desmontado el prejuicio según el cual la producción intelectual latinoamericana debía ser medida permanentemente con parámetros europeos.

Sin embargo, algunos críticos han señalado que Zea todavía conserva ciertas categorías heredadas del historicismo occidental y que su apelación a la identidad latinoamericana corre el riesgo de homogeneizar la enorme diversidad cultural del continente. Diversos estudios posteriores han insistido en la necesidad de incorporar con mayor fuerza las voces indígenas, afrodescendientes y populares en la construcción de una filosofía verdaderamente latinoamericana.

Pese a estas limitaciones, la obra conserva una extraordinaria actualidad. En un mundo todavía marcado por desigualdades epistémicas y por la concentración de la producción del conocimiento en determinados centros de poder, la propuesta de Zea continúa siendo una invitación a pensar desde nuestras propias circunstancias históricas sin renunciar a la universalidad.

Conclusión

La filosofía americana como filosofía sin más es, ante todo, un manifiesto de emancipación intelectual. Leopoldo Zea demuestra que la filosofía no pertenece a ninguna geografía privilegiada ni a ninguna tradición cultural exclusiva. Toda comunidad humana que reflexiona críticamente sobre su realidad histórica produce filosofía en sentido pleno.

La obra reivindica el derecho de América Latina a pensarse a sí misma, a interpretar su experiencia histórica y a participar en la construcción del horizonte universal del pensamiento humano. Su tesis sigue siendo profundamente vigente: la filosofía hecha en América no necesita pedir permiso para existir; simplemente es filosofía, sin más.

Referencias bibliográficas

Arteta Ripoll, C. E. (2017). *Hermenéutica, pedagogía y praxeología*. Barranquilla: Universidad Libre Seccional Barranquilla.

Arteta Ripoll, C. E. (2020). *Polémica sobre la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Universidad Libre.

Zea, L. (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores.

Zea, Leopoldo. (1984). *Filosofía de lo americano*. México: Editorial Nueva Imagen.

Francisco Miró Quesada y la realización de un filosofar latinoamericano: entre la autenticidad, la crítica y la emancipación intelectual.

La obra del filósofo peruano Francisco Miró Quesada constituye uno de los esfuerzos teóricos más sólidos para pensar la posibilidad y la realización de una filosofía latinoamericana auténtica. En Proyecto y realización del filosofar latinoamericano (1981), el autor sostiene que América Latina ha dejado de ser únicamente un espacio de recepción y reproducción de ideas europeas para convertirse en un ámbito capaz de producir reflexión filosófica original desde su propia circunstancia histórica.

En el presente artículo analizo críticamente los principales planteamientos de esta obra y los pongo en diálogo con la reflexión filosófica latinoamericana contemporánea y con algunas tesis desarrolladas por el autor de estas líneas.

La pregunta por la autenticidad del filosofar latinoamericano

Una de las grandes preocupaciones de Francisco Miró Quesada fue demostrar que en América Latina era posible desarrollar una filosofía genuina, rigurosa y creadora. El filósofo peruano escribió su libro con el propósito de ofrecer «un libro que sirva para orientar la producción cada vez más vasta y profusa de la filosofía latinoamericana».

La preocupación de Miró Quesada surgía en un contexto intelectual en el que todavía pesaba la vieja acusación de que América Latina era incapaz de producir pensamiento filosófico propio. Frente a esta posición, el autor reivindicó la existencia de una tradición filosófica

continental que había transitado desde la imitación hasta la creación. Su tesis central consiste en afirmar que el filosofar latinoamericano no constituye un simple apéndice de la filosofía europea, sino un proceso histórico que ha ido conquistando progresivamente su autonomía intelectual.

En este sentido, Miró Quesada se aparta de toda postura colonialista del conocimiento. Para él, la autenticidad filosófica no depende de romper radicalmente con Occidente, sino de asumir críticamente la tradición universal para repensarla desde la experiencia histórica latinoamericana.

Del proyecto a la realización

Uno de los conceptos fundamentales de la obra es la distinción entre «proyecto» y «realización». Según Miró Quesada, las primeras generaciones de pensadores latinoamericanos concibieron la posibilidad de una filosofía propia como una aspiración o un programa cultural; las generaciones posteriores comenzaron a materializar ese proyecto mediante la producción de obras originales y rigurosas.

El autor distingue varias generaciones de filósofos latinoamericanos. Los llamados «patriarcas» sentaron las bases de una conciencia filosófica americana; los «forjadores» consolidaron el proyecto y la tercera generación inició la producción de filosofías creativas y sistemáticas.

La importancia de esta periodización radica en que permite comprender la filosofía latinoamericana como un proceso histórico de maduración intelectual y no como una sucesión desordenada de autores aislados.

La superación del complejo de inferioridad cultural

Quizá uno de los aportes más significativos de Miró Quesada sea su combate contra el complejo de inferioridad intelectual que durante siglos acompañó a nuestras sociedades. El filósofo peruano considera que la dependencia cultural ha llevado a muchos pensadores latinoamericanos a asumir una posición de subordinación frente al pensamiento europeo.

Su propuesta es profundamente liberadora: la filosofía debe surgir de la realidad concreta de América Latina, de sus problemas históricos, sociales, políticos y culturales. Filosofar significa pensar desde nuestra circunstancia y no simplemente repetir categorías ajenas.

Esta tesis conserva plena actualidad. En buena parte de nuestras universidades todavía subsiste una tendencia a considerar que la validez filosófica depende de la proximidad con las modas intelectuales europeas o norteamericanas. Persisten formas de colonialismo epistemológico que reducen la producción latinoamericana a un lugar periférico.

Precisamente sobre este punto he sostenido que:

«La identidad cultural latinoamericana exige una educación capaz de reconocer el valor de nuestras tradiciones intelectuales y de generar procesos de pensamiento crítico desde nuestra propia realidad histórica.»

Esta afirmación, desarrollada en *Identidad cultural, educación y filosofía*, coincide con la intuición fundamental de Miró Quesada: la emancipación intelectual constituye una condición indispensable para la afirmación de nuestra identidad cultural.

Filosofía y compromiso histórico

La originalidad del pensamiento de Miró Quesada consiste también en rechazar una filosofía encerrada en la pura especulación abstracta. El autor entiende que la producción filosófica latinoamericana nace en medio de profundas contradicciones históricas: pobreza, dependencia económica, injusticia social y exclusión política.

La filosofía aparece entonces como una forma de conciencia crítica que debe contribuir a comprender y transformar la realidad. En este aspecto, Miró Quesada se aproxima a las corrientes más fecundas de la filosofía de la liberación latinoamericana.

He señalado en otra de mis investigaciones que:

«La tarea del intelectual latinoamericano no consiste únicamente en interpretar la realidad, sino en participar críticamente en la construcción de una sociedad más democrática, más humana y más justa.»

Esta idea dialoga directamente con la propuesta de Miró Quesada. La filosofía latinoamericana pierde sentido cuando se divorcia de la vida de nuestros pueblos.

Una crítica necesaria

Sin embargo, la propuesta de Miró Quesada no está exenta de limitaciones. Su confianza en la progresiva realización del filosofar latinoamericano parece asumir que la autonomía intelectual constituye un proceso casi irreversible. La experiencia contemporánea muestra que las formas de dependencia cultural han adquirido nuevas expresiones.

La globalización económica y la hegemonía de ciertos centros de producción del conocimiento continúan reproduciendo relaciones de subordinación epistemológica. En muchos casos, la producción académica latinoamericana sigue condicionada por criterios de validación impuestos desde los centros de poder científico mundial.

La pregunta planteada por Miró Quesada continúa abierta: ¿hemos logrado realmente una filosofía autónoma o seguimos atrapados en nuevas modalidades de dependencia intelectual?

La respuesta probablemente deba ser dialéctica. América Latina ha producido pensamiento original y creador; sin embargo, la lucha por la autonomía filosófica sigue siendo una tarea inacabada.

Conclusión

La lectura de Proyecto y realización del filosofar latinoamericano permite reconocer a Francisco Miró Quesada como uno de los arquitectos fundamentales de la conciencia filosófica de nuestra América. Su obra constituye una defensa rigurosa de la capacidad creadora del pensamiento latinoamericano y una invitación permanente a superar cualquier forma de colonialismo intelectual.

Hoy, cuando las sociedades latinoamericanas enfrentan nuevas formas de dependencia económica, tecnológica y cultural, el mensaje de Miró Quesada adquiere renovada vigencia: filosofar en América Latina significa pensar desde nuestras propias circunstancias históricas, asumir críticamente la tradición universal y producir conocimiento comprometido con la dignidad y la emancipación de nuestros pueblos.

Referencias bibliográficas

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio (coautor). Identidad cultural, educación y filosofía. Barranquilla, Colombia.

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio (coautor). Salud sexual y reproductiva como contribución a una cultura de paz. Barranquilla, Colombia.

Miró Quesada Cantuarias, Francisco. Proyecto y realización del filosofar latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Miró Quesada, Francisco. Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

Rivara de Tuesta, María Luisa. «Francisco Miró Quesada. Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano». Revista Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1976.

Fabelo Corzo, José Ramón. «Francisco Miró Quesada y la autenticidad del filosofar latinoamericano». Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía, núm. 8, 2009.

Referencias para esta sección

Arteta Ripoll, C. (1990). Briznas sobre el ser histórico latinoamericano. Barranquilla: Editorial Antillas.

Arteta Ripoll, C. (2009). «Recepción de la filosofía en América Latina». Amauta, 7(13). Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, C. E. (coautor). Identidad cultural, educación y filosofía. Barranquilla, Colombia.

Roig, A. A. (1981). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, A. A. (2004). El pensamiento latinoamericano y su aventura. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Arturo Andrés Roig y la crítica de la colonialidad del saber: vigencia de una filosofía latinoamericana de la autoafirmación.

Metodología

El presente artículo se inscribe en el campo de la filosofía latinoamericana y adopta una metodología hermenéutico-crítica de carácter cualitativo. La investigación se desarrolla a partir del análisis textual de la obra de Arturo Andrés Roig, particularmente de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, complementada con una revisión de otros escritos del autor y de la literatura filosófica latinoamericanista contemporánea.

El enfoque hermenéutico permite comprender las categorías centrales del pensamiento roiguiano en su contexto histórico de producción, mientras que la perspectiva crítica posibilita evaluar la vigencia de dichas categorías frente a los problemas actuales de la colonialidad del saber y de la dependencia epistemológica en América Latina.

Asimismo, se establece un diálogo teórico con algunas reflexiones de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll sobre identidad, educación y crítica del eurocentrismo, con el propósito de mostrar la continuidad y actualidad del proyecto filosófico latinoamericanista en el escenario contemporáneo.

La filosofía latinoamericana contemporánea encuentra en la obra de Arturo Andrés Roig uno de sus momentos de mayor madurez crítica.

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig desarrolla categorías fundamentales para comprender la constitución histórica de la subjetividad latinoamericana y la necesidad de una filosofía situada,

consciente de sus condiciones de producción y comprometida con la emancipación de los pueblos de Nuestra América.

Resumen

El presente artículo examina críticamente los principales aportes de dicha obra, particularmente las nociones de «a priori antropológico», «nosotros histórico» y «filosofía como ejercicio de autoafirmación». Asimismo, se propone una lectura actualizada de la obra de Roig desde la problemática de la colonialidad del saber y el desafío de construir un horizonte epistemológico descolonizador.

Palabras clave: Arturo Andrés Roig; filosofía latinoamericana; colonialidad del saber; subjetividad; pensamiento crítico; descolonización.

Introducción

La filosofía latinoamericana ha debido justificar reiteradamente su propia legitimidad histórica. Desde el siglo XIX, las élites intelectuales de la región reprodujeron con frecuencia la idea según la cual la filosofía constituía un patrimonio exclusivo de Europa y que América Latina estaba condenada a la condición de mera receptora de ideas ajenas.

Contra esta tradición de dependencia intelectual se alzó Arturo Andrés Roig, cuya obra representa uno de los esfuerzos más rigurosos por fundamentar filosóficamente la existencia de un pensamiento latinoamericano autónomo.

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig sostiene que «todo recomienzo de la filosofía supone un acto de afirmación de un sujeto que se reconoce valioso para pensar». La filosofía deja de ser una actividad abstracta y universalista en el sentido eurocéntrico del término para convertirse en una praxis histórica de autorreconocimiento.

La pregunta central de Roig no es únicamente si existe una filosofía latinoamericana, sino quiénes son los sujetos que la producen y desde qué condiciones históricas la elaboran. La respuesta conduce

necesariamente a una crítica de las formas de dependencia cultural y epistemológica que han acompañado la historia del continente.

El «a priori antropológico» y la afirmación del sujeto latinoamericano

Quizá la categoría más original del pensamiento de Roig sea la de «a priori antropológico». Según el filósofo mendocino:

«Ponernos a nosotros mismos como valiosos es la condición de posibilidad de todo filosofar.»

Esta afirmación constituye una ruptura radical con el universalismo abstracto heredado de la tradición filosófica europea. El sujeto latinoamericano no debe buscar legitimidad fuera de sí mismo. La capacidad de pensar nace precisamente de la conciencia de la propia dignidad histórica.

El «a priori antropológico» implica un acto de autoafirmación colectiva. Pensar desde América Latina significa reconocerse como sujeto histórico y no como simple objeto de observación o aplicación de teorías producidas en otros contextos.

Esta tesis encuentra un importante punto de encuentro con mis reflexiones escritas donde he sostenido que «la educación y la filosofía en América Latina pierden su sentido cuando reproducen mecánicamente formas de pensamiento extrañas a las realidades históricas de nuestros pueblos».

La reflexión filosófica debe partir de las circunstancias concretas de la existencia latinoamericana y no de modelos abstractos descontextualizados.

El «nosotros» como sujeto de la filosofía

Roig rechaza la idea del sujeto filosófico abstracto y universal. En su lugar, propone la categoría del «nosotros» como fundamento de toda racionalidad crítica.

En palabras del autor:

«El pensamiento latinoamericano parte siempre de un nosotros históricamente determinado.»

La filosofía, por consiguiente, no es la expresión de una conciencia individual aislada, sino la elaboración reflexiva de una experiencia histórica compartida.

Este «nosotros» incluye las voces históricamente silenciadas: indígenas, afrodescendientes, campesinos, trabajadores, mujeres y sectores subalternos que la modernidad colonial excluyó de la producción legítima del conocimiento.

La filosofía latinoamericana adquiere así una dimensión ética y política. Pensar es hacer visibles las experiencias históricas negadas por las estructuras de dominación.

En este sentido, he señalado en mis reflexiones sobre identidad y educación que «la identidad no constituye una esencia inmóvil, sino una construcción histórica y dinámica que se configura en el encuentro conflictivo entre memoria, cultura y proyectos colectivos». Esta perspectiva converge con la idea roiguiana de que el sujeto latinoamericano se constituye permanentemente en la praxis histórica.

Filosofía y emancipación

La obra de Roig se distancia de cualquier concepción académica de la filosofía entendida como mera erudición. El pensamiento filosófico posee una responsabilidad histórica.

Según Roig:

«La filosofía es una forma de ejercicio de la libertad.»

La libertad, sin embargo, no puede ser entendida en términos exclusivamente individuales. Se trata de la libertad de los pueblos para pensarse a sí mismos, producir sus propias categorías de interpretación y construir horizontes alternativos de existencia.

Por ello, la crítica constituye una dimensión esencial de la filosofía latinoamericana. Criticar significa desmontar las formas de dominación que se presentan como naturales o universales.

Desde esta perspectiva, la filosofía se convierte en praxis emancipadora.

Roig y la vigencia de la crítica de la colonialidad del saber

Uno de los aspectos más actuales del pensamiento de Roig reside en su capacidad para anticipar muchos de los debates contemporáneos sobre la colonialidad del saber.

La colonialidad opera mediante la producción de jerarquías epistémicas que presentan el conocimiento europeo como universal y las demás formas de racionalidad como expresiones particulares, inferiores o precientíficas.

La crítica de Roig desestabiliza este supuesto al afirmar que todo conocimiento surge desde una determinada situación histórica y desde un sujeto concreto.

La universalidad abstracta aparece entonces como una forma de ocultamiento de relaciones de poder.

La propuesta de Roig adquiere enorme vigencia en un contexto global caracterizado por nuevas formas de dependencia cultural y cognitiva. La circulación mundial del conocimiento continúa reproduciendo relaciones asimétricas entre centros y periferias.

En esta dirección, he insistido en que el eurocentrismo no constituye simplemente una perspectiva geográfica del conocimiento, sino «una estructura de poder intelectual que convierte las experiencias históricas europeas en medida de todas las cosas y condena las demás racionalidades a la condición de periferia epistemológica».

La descolonización del saber exige precisamente aquello que Roig denominaba un acto de autoafirmación: reconocernos como sujetos

capaces de producir conocimiento válido desde nuestras propias experiencias históricas.

La filosofía latinoamericana encuentra aquí una tarea permanente: construir categorías de interpretación nacidas de las necesidades, conflictos y esperanzas de los pueblos de Nuestra América.

El «a priori antropológico» como fundamento de la autoafirmación histórica

Uno de los aportes más originales de Arturo Andrés Roig consiste en la formulación de la categoría de «a priori antropológico», entendida como el acto mediante el cual un sujeto histórico se reconoce a sí mismo como digno y valioso para pensar.¹ La filosofía latinoamericana deja de ser una simple recepción de categorías producidas en otros contextos y se convierte en un ejercicio de afirmación histórica.

En este sentido, el pensamiento filosófico aparece inseparablemente unido a la conciencia de la propia dignidad. La posibilidad misma del filosofar supone el reconocimiento de la capacidad de los pueblos latinoamericanos para producir conocimiento desde sus propias experiencias históricas.

Esta perspectiva dialoga con la tesis sostenida por Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll según la cual la reflexión filosófica latinoamericana solo adquiere autenticidad cuando se construye desde las circunstancias históricas y culturales concretas de nuestros pueblos.²

El «nosotros» y la constitución del sujeto latinoamericano

La filosofía de Roig rechaza la idea de un sujeto abstracto y universal desvinculado de la historia. Por el contrario, el sujeto del filosofar es siempre un «nosotros» históricamente situado.³

La categoría del «nosotros» permite incorporar al horizonte filosófico las voces tradicionalmente excluidas de la producción del conocimiento: pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinos y demás sectores subalternizados por la racionalidad colonial.

Desde esta perspectiva, la filosofía latinoamericana adquiere una dimensión ética y política. Pensar significa también recuperar la memoria histórica de los sujetos negados y hacer visible su capacidad creadora.

Las reflexiones de Arteta Ripoll sobre la identidad cultural convergen con esta posición al entender la identidad como una construcción histórica dinámica, permanentemente configurada por la memoria colectiva y los proyectos de emancipación social.⁴

Roig y la crítica contemporánea de la colonialidad del saber

Aunque Arturo Andrés Roig no empleó de manera sistemática la expresión «colonialidad del saber», muchos de sus planteamientos anticipan las discusiones posteriores sobre las relaciones entre conocimiento y poder.

Su crítica al universalismo abstracto cuestiona las jerarquías epistémicas que convierten determinadas experiencias históricas particulares en supuestos modelos universales de racionalidad.

En este punto resulta especialmente pertinente la observación de Arteta Ripoll según la cual el eurocentrismo constituye una estructura de poder intelectual que pretende erigir la experiencia histórica europea en paradigma único de producción de verdad y racionalidad.⁵

La actualidad del pensamiento de Roig reside precisamente en haber mostrado que la emancipación política de América Latina permanece incompleta mientras persistan formas de dependencia cultural y epistemológica.

Consideraciones epistemológicas finales: de la autoafirmación al giro descolonizador

La principal enseñanza epistemológica de Arturo Andrés Roig consiste en haber comprendido que ningún proyecto de emancipación intelectual puede construirse desde la negación de la propia historicidad. Su noción de «a priori antropológico» representa, en el fondo, una epistemología de la autoafirmación: el conocimiento se hace

posible cuando un sujeto histórico se reconoce a sí mismo como valioso, digno de pensar y capaz de producir categorías de interpretación de su propia realidad. Esta tesis posee una extraordinaria actualidad en el contexto de los debates contemporáneos sobre la descolonización del saber.

El denominado giro descolonizador ha puesto de manifiesto que la modernidad produjo simultáneamente estructuras de dominación política, económica y epistémica que establecieron jerarquías entre los conocimientos y entre los sujetos que los producen. Desde esta perspectiva, la colonialidad del saber no constituye un fenómeno accidental, sino un mecanismo histórico mediante el cual determinadas experiencias particulares de la racionalidad occidental fueron elevadas a la condición de universalidad abstracta.

En este escenario teórico, el pensamiento de Roig aparece como un antecedente fundamental del horizonte descolonizador latinoamericano. Su insistencia en la necesidad de pensar desde un «nosotros» históricamente situado anticipa las críticas posteriores dirigidas contra el eurocentrismo epistemológico y la geopolítica del conocimiento. La filosofía latinoamericana encuentra así una tarea que continúa siendo ineludible: producir formas de racionalidad capaces de dialogar críticamente con la tradición universal sin renunciar a la memoria histórica, a las experiencias culturales y a las necesidades concretas de los pueblos de Nuestra América.

La autoafirmación de la que hablaba Roig no es un repliegue identitario ni un provincialismo intelectual; constituye, por el contrario, la condición de posibilidad de un auténtico diálogo intercultural y de una universalidad construida desde la pluralidad de las experiencias humanas.

Desde esta perspectiva, puede sostenerse que el proyecto filosófico de Roig mantiene plena vigencia en el siglo XXI. La descolonización del conocimiento exige recuperar la capacidad de los pueblos para nombrarse a sí mismos, interpretar críticamente su experiencia histórica y participar en la construcción de horizontes epistemológicos alternativos.

En palabras que sintetizan el espíritu de la filosofía latinoamericana contemporánea, pensar desde América Latina no significa pensar contra el mundo, sino pensar el mundo desde la legitimidad de nuestra propia experiencia histórica. En ello radica, precisamente, la actualidad filosófica y política de la obra de Arturo Andrés Roig.

Conclusiones

La obra de Arturo Andrés Roig constituye una de las contribuciones más significativas al pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo. Sus categorías de «a priori antropológico», «nosotros histórico» y «autoafirmación» permiten comprender la filosofía como un ejercicio de liberación intelectual y de recuperación de la dignidad histórica de los pueblos.

La crítica de Roig continúa siendo extraordinariamente vigente porque las formas de colonialidad del saber persisten bajo nuevas modalidades de dependencia epistemológica y cultural.

Pensar desde América Latina exige hoy, como ayer, afirmar nuestra capacidad de producir conocimiento desde nuestras propias circunstancias históricas.

La lección fundamental de Roig permanece intacta: no hay filosofía auténtica allí donde los pueblos renuncian a reconocerse como sujetos valiosos de pensamiento e historia.

Notas

1. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: Fondo de Cultura Económica, edición consultada), p. XX.
2. Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll, [Título de la obra consultada] (Barranquilla: [Editorial], [año]), p. XX.
3. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. XX.
4. Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll, *Identidad cultural, educación y filosofía* (Barranquilla: [Editorial], [año]), p. XX.

5. Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll, [Título de la obra consultada], p. XX.

Referencias bibliográficas

Arteta Ripoll, C. E. (2017). *Identidad y globalización: entre la razón y la guerra*. En *Identidades y expectativas de paz: aportes desde las ciencias sociales y humanas*. Barranquilla: Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, C. E. (2017). *Las revoluciones en América Latina*. En *América Latina, entre revoluciones y búsqueda de la paz*. Barranquilla: Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, C. E. (s.f.). *Briznas sobre el ser histórico latinoamericano*.

Arteta Ripoll, C. E. (s.f.). *Breves anotaciones sobre ética, derechos humanos y educación en América Latina*.

Arteta Ripoll, C. E. (s.f.). *Hermenéutica y pedagogía*.

Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, A. A. (1981). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM.

Roig, A. A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, A. A. (2009). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.

Enrique Dussel, entre la exterioridad y la razón latinoamericana: un diálogo crítico con Cristóbal Arteta.

Resumen

El presente artículo establece un diálogo filosófico entre la propuesta de la Filosofía de la Liberación de Dussel y la interpretación de la razón latinoamericana desarrollada por Arteta Ripoll. Se sostiene que la categoría de exterioridad formulada por Dussel encuentra en la razón latinoamericana propuesta por Arteta una prolongación epistemológica y política orientada hacia la descolonización del saber y la afirmación de la identidad histórico-cultural de Nuestra América.

El trabajo adopta un enfoque hermenéutico-crítico y concluye que ambas perspectivas constituyen una plataforma filosófica para la construcción de un pensamiento latinoamericano situado y emancipador.

Palabras clave: Filosofía de la liberación, razón latinoamericana, exterioridad, descolonización, pensamiento crítico.

Introducción

La filosofía latinoamericana del siglo XX produjo uno de los debates más fecundos acerca de la relación entre conocimiento y dominación. Frente al universalismo abstracto de la modernidad europea, Enrique Dussel formuló la Filosofía de la Liberación como una crítica radical al eurocentrismo y como un pensar situado desde la periferia y las víctimas del sistema-mundo.

Dussel sostiene que la filosofía debe partir de la experiencia histórica de

los pueblos oprimidos y no de la pretendida neutralidad de la razón occidental. La Filosofía de la Liberación surge, precisamente, desde un «lugar de enunciación situado en la exterioridad y en la periferia geopolítica y cultural del Sur global».

Por su parte, Cristóbal Arteta, en *Dussel y la razón latinoamericana*, desarrolla una reflexión que recoge el legado dusseliano para profundizarlo desde una perspectiva epistemológica propia. La razón latinoamericana no es simplemente una variante regional de la racionalidad moderna; constituye una racionalidad histórica que emerge de las experiencias de dependencia, exclusión y resistencia de los pueblos de América Latina.

El diálogo entre ambos autores no es un ejercicio exegético. Es, sobre todo, una interrogación sobre las condiciones de posibilidad de un pensar filosófico que se asuma desde la historicidad latinoamericana.

Metodología

El estudio adopta una metodología hermenéutica-crítica y comparativa. Se realiza una lectura textual de *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel y de *Dussel y la razón latinoamericana* de Cristóbal Arteta. La estrategia metodológica consiste en identificar las categorías fundamentales de ambas obras, exterioridad, alteridad, pueblo, razón latinoamericana y descolonización del saber, para reconstruir sus convergencias y tensiones.

Desde esta perspectiva, la filosofía no es considerada un sistema cerrado de conceptos, sino una práctica crítica de interpretación histórica.

I. La exterioridad como lugar filosófico

En *Filosofía de la liberación*, Dussel afirma:

«La filosofía de la liberación piensa desde la exterioridad del sistema, desde el Otro, desde el pobre, desde la víctima.»

Esta afirmación constituye una ruptura decisiva con la tradición filosófica europea. La filosofía occidental había pensado la realidad desde la totalidad, es decir, desde un sistema que se considera a sí mismo fundamento y medida de todo lo existente. Dussel denuncia que esa totalidad produce exclusiones sistemáticas y convierte a los pueblos periféricos en objetos de conocimiento y de dominación.

La exterioridad representa entonces el lugar epistemológico de las víctimas de la modernidad.

La filosofía deja de ser contemplación abstracta para convertirse en praxis de liberación.

En este punto, la reflexión de Arteta adquiere especial relevancia. La razón latinoamericana se sitúa precisamente en el espacio de esa exterioridad histórica. América Latina no es una periferia accidental; ha sido constituida como periferia por el proceso mismo de la modernidad colonial.

La racionalidad latinoamericana aparece entonces como una racionalidad de resistencia.

II. La razón latinoamericana como crítica del eurocentrismo

Uno de los aportes más significativos de Arteta consiste en mostrar que el problema latinoamericano es, simultáneamente, político y epistemológico.

La dominación colonial no se limita a la explotación económica. Produce también la subordinación del pensamiento.

La razón eurocéntrica se presenta como universal mientras invisibiliza las formas históricas de racionalidad surgidas en la periferia.

En este sentido, la razón latinoamericana constituye un ejercicio de recuperación de la memoria histórica y de la capacidad de producir categorías propias de interpretación.

La afinidad con Dussel resulta evidente.

Dussel sostiene:

«La filosofía de la liberación es un pensar crítico de la totalidad desde la alteridad.»

Arteta prolonga esta tesis al afirmar que la razón latinoamericana debe recuperar su capacidad de interpretar el mundo desde sus propias condiciones históricas y culturales.

No se trata de rechazar el pensamiento europeo por su origen geográfico.

Se trata de cuestionar su pretensión de universalidad exclusiva.

La universalidad abstracta termina convirtiéndose en un mecanismo de silenciamiento epistemológico.

III. Alteridad y pueblo: el sujeto de la liberación

Para Dussel, el sujeto filosófico ya no es el ego cartesiano ni la conciencia trascendental moderna.

El sujeto de la filosofía es el Otro.

Ese Otro se manifiesta históricamente en el pobre, el indígena, la mujer excluida, el trabajador explotado y los pueblos colonizados.

La categoría de alteridad posee un profundo contenido ético.

La presencia del Otro interpela moralmente al sistema.

La filosofía de la liberación nace de esa interpelación.

La propuesta de Arteta coincide con esta perspectiva al considerar que la razón latinoamericana emerge desde los sujetos históricamente negados por la colonialidad.

La filosofía se convierte entonces en un ejercicio de reconocimiento.

Pensar desde América Latina significa pensar desde los márgenes que la modernidad produjo.

En consecuencia, la razón latinoamericana posee un carácter ético y político inseparable.

No es únicamente una teoría del conocimiento.

Es también una teoría de la dignidad humana.

IV. Descolonización del saber y afirmación de Nuestra América

Probablemente el punto de mayor convergencia entre Dussel y Arteta se encuentre en la crítica a la colonialidad del saber.

Dussel mostró tempranamente que la modernidad europea construyó una geopolítica del conocimiento que situó a Europa como centro de la racionalidad y a los pueblos periféricos como espacios de irracionalidad o atraso.

Arteta lleva esta reflexión a un terreno particularmente fecundo.

La razón latinoamericana se configura como un proyecto de descolonización epistemológica.

Ello implica:

1. Recuperar las tradiciones intelectuales de Nuestra América.
2. Construir categorías propias de interpretación.
3. Reivindicar las experiencias históricas de los pueblos latinoamericanos como fuentes legítimas de conocimiento.
4. Superar el colonialismo cultural todavía presente en nuestras instituciones académicas.

La filosofía deja de ser repetición de sistemas importados para convertirse en producción crítica de sentido histórico.

V. Un diálogo abierto hacia la transmodernidad

El diálogo entre Dussel y Arteta no concluye en la crítica del eurocentrismo.

Su horizonte último es afirmativo.

Dussel propuso la categoría de transmodernidad como superación de la modernidad eurocéntrica mediante la incorporación de las experiencias históricas de los pueblos excluidos.

La transmodernidad no niega la modernidad; la trasciende críticamente desde la alteridad.

La razón latinoamericana de Arteta puede interpretarse precisamente como una racionalidad transmoderna.

Se trata de una razón que no busca sustituir un universalismo por otro.

Aspira, más bien, a construir un horizonte plural de racionalidades dialogantes.

En este sentido, la filosofía latinoamericana se convierte en una tarea inacabada de liberación.

Conclusiones

El diálogo filosófico entre Enrique Dussel y Cristóbal Arteta permite extraer tres conclusiones fundamentales.

Primera. La categoría de exterioridad formulada por Dussel constituye el fundamento ético y epistemológico de una filosofía situada en la experiencia histórica de los pueblos oprimidos.

Segunda. La razón latinoamericana desarrollada por Arteta prolonga críticamente la Filosofía de la Liberación al proponer una racionalidad histórica orientada hacia la descolonización del saber.

Tercera. Ambas perspectivas convergen en la necesidad de construir un pensamiento filosófico propio que recupere la dignidad epistémica de Nuestra América y contribuya a la formación de un horizonte transmoderno y pluriversal.

En consecuencia, la razón latinoamericana aparece como una de las expresiones contemporáneas más fecundas de la Filosofía de la Liberación, pues transforma la exterioridad en principio epistemológico y la memoria histórica de los pueblos en fundamento de una nueva universalidad crítica.

VI. La razón latinoamericana como proyecto transmoderno de descolonización epistemológica

La reflexión filosófica latinoamericana contemporánea ha puesto de manifiesto que la dominación colonial no concluyó con las independencias políticas del siglo XIX. Persistieron, bajo nuevas formas, estructuras de subordinación económica, cultural y epistemológica que reprodujeron la centralidad de Europa y posteriormente de Occidente como instancia exclusiva de producción de conocimiento. En este contexto, la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel y la propuesta de la razón latinoamericana de Cristóbal Arteta adquieren una renovada vigencia.

La categoría de transmodernidad elaborada por Dussel constituye uno de los aportes más originales del pensamiento filosófico latinoamericano. Frente a las limitaciones de la modernidad y a las insuficiencias del relativismo posmoderno, Dussel propone un horizonte filosófico alternativo capaz de incorporar las voces históricamente excluidas de la racionalidad occidental. En palabras del filósofo argentino-mexicano:

«La transmodernidad indica la irrupción de las culturas excluidas, negadas y despreciadas por la modernidad eurocéntrica, pero que poseen potencialidades civilizatorias propias» (Dussel, 2020, p. 36).

La transmodernidad supone, por consiguiente, la construcción de un espacio pluriversal de racionalidades donde ninguna tradición cultural

pueda erigirse como centro absoluto de la experiencia humana. Se trata de un proyecto filosófico de apertura hacia la alteridad y de reconocimiento de la diversidad epistémica de la humanidad.

Es precisamente en este punto donde la propuesta de Cristóbal Arteta adquiere un significado particularmente relevante. La razón latinoamericana puede interpretarse como una modalidad específica de racionalidad transmoderna. En efecto, Arteta sostiene que América Latina debe asumir su experiencia histórica de dependencia y exclusión no como una condición de inferioridad cultural, sino como un lugar privilegiado de producción crítica de conocimiento. La periferia deja de ser una condición geográfica para convertirse en un lugar epistemológico.

La razón latinoamericana, desde esta perspectiva, no pretende instituir un nuevo provincialismo intelectual ni sustituir el eurocentrismo por un latinoamericanocentrismo igualmente excluyente. Su propósito consiste en recuperar la capacidad de los pueblos latinoamericanos para pensarse a sí mismos desde su propia historicidad y, al mismo tiempo, participar en la construcción de una universalidad abierta y dialógica.

Esta tesis encuentra un importante punto de convergencia con la noción de colonialidad del poder formulada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Según Quijano (2000), la colonialidad produjo una clasificación jerárquica de las poblaciones y de los saberes, reservando a Europa la condición de sujeto universal del conocimiento y relegando a los pueblos colonizados a la condición de objetos de representación.

La colonialidad del saber constituye, por tanto, uno de los mecanismos más eficaces de reproducción de las relaciones de dominación.

La razón latinoamericana propuesta por Arteta puede ser leída precisamente como una respuesta filosófica a dicha colonialidad. Su tarea fundamental consiste en desmontar los supuestos epistemológicos que naturalizan la dependencia intelectual y reivindicar la legitimidad de las experiencias históricas y culturales de Nuestra América como fuentes de conocimiento filosófico.

En esta misma dirección se inscriben las reflexiones de Walter Mignolo, quien afirma:

«La descolonización epistemológica implica aprender a desaprender para volver a aprender desde otros lugares de enunciación» (Mignolo, 2007, p. 453).

La razón latinoamericana se convierte así en un ejercicio de reaprendizaje histórico. Pensar desde América Latina significa recuperar la memoria de los sujetos negados por la modernidad y reconocer que toda producción de conocimiento está situada histórica y geopolíticamente.

Asimismo, el diálogo entre Dussel y Arteta permite recuperar la intuición filosófica de Leopoldo Zea, para quien la filosofía latinoamericana no debía aspirar a ser una repetición de los sistemas europeos, sino un pensamiento capaz de responder a las circunstancias concretas de nuestros pueblos. Como afirmaba Zea:

«Nuestra filosofía será auténtica cuando responda a nuestros propios problemas.»

La razón latinoamericana constituye precisamente ese esfuerzo de autenticidad crítica. Su universalidad no deriva de la pretensión abstracta de hablar en nombre de toda la humanidad, sino de su capacidad de convertir la experiencia histórica de la exclusión en una posibilidad de comprensión más amplia de la condición humana.

Desde esta perspectiva, la descolonización epistemológica deja de ser un simple programa académico para convertirse en un imperativo ético y político. La producción de conocimiento aparece inseparable de la responsabilidad frente a las víctimas de la historia. La filosofía recupera entonces su dimensión originaria de praxis emancipadora.

En consecuencia, puede afirmarse que la razón latinoamericana de Cristóbal Arteta constituye un desarrollo contemporáneo de la Filosofía de la Liberación dusseliana y una expresión concreta del horizonte transmoderno. Ambas propuestas coinciden en una tesis fundamental:

la humanidad solo podrá construir formas más justas de convivencia cuando reconozca la legitimidad de las múltiples racionalidades históricas que la modernidad eurocéntrica redujo al silencio.

La razón latinoamericana emerge, así, no como una filosofía regional destinada exclusivamente a América Latina, sino como una contribución universal a la construcción de una pluriversalidad crítica, fundada en el diálogo entre las diferencias, en el reconocimiento de la alteridad y en la descolonización permanente de los saberes. Desde esta perspectiva, el pensamiento latinoamericano deja de ocupar la periferia de la filosofía mundial para convertirse en uno de los lugares privilegiados desde los cuales es posible repensar el destino histórico de la humanidad en el siglo XXI.

Referencias bibliográficas

Enrique Dussel (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.

Enrique Dussel (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación: Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.

Enrique Dussel (2021). *Filosofía de la liberación. Una antología*. Madrid: Akal.

Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll. *Dussel y la razón latinoamericana*. Barranquilla, Colombia: publicación académica.

Referencias complementarias

Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.

Mignolo, W. D. (2007). «Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-coloniality». *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514.

Quijano, A. (2000). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América

Latina». En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores.

Arteta Ripoll, C. E. *Dussel y la razón latinoamericana*. Barranquilla, Colombia: publicación académica.

Rodolfo Kusch y la reinención del pensar latinoamericano: geocultura, pueblo y descolonización del ser, un diálogo con Cristóbal Arteta Ripoll.

Resumen

El pensamiento de Rodolfo Kusch constituye una de las propuestas filosóficas más originales de América Latina en el siglo XX. Su obra representa una ruptura con las categorías eurocéntricas de la modernidad y una reivindicación de las formas populares e indígenas de comprensión del mundo.

El presente artículo examina críticamente las categorías de «estar», «geocultura» y «pensamiento popular» en Kusch, mostrando su vigencia para las discusiones contemporáneas sobre colonialidad y descolonización epistemológica. Asimismo, se establece un diálogo con la filosofía latinoamericana desarrollada por Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll, especialmente en relación con la necesidad de construir una racionalidad situada y una filosofía arraigada en la experiencia histórica de Nuestra América.

Palabras clave: Rodolfo Kusch, filosofía latinoamericana, geocultura, pensamiento popular, colonialidad, razón latinoamericana.

Introducción

La filosofía latinoamericana ha debido enfrentarse históricamente a un problema fundamental: pensar América desde categorías nacidas fuera de su propia experiencia histórica. Desde el siglo XIX, las élites intelectuales latinoamericanas adoptaron modelos conceptuales europeos para interpretar una realidad profundamente heterogénea, mestiza y culturalmente compleja.

En este escenario emerge la figura de Rodolfo Kusch (1922-1979), filósofo, antropólogo y ensayista argentino que dedicó su obra a descubrir las categorías profundas del pensar americano mediante investigaciones de campo realizadas en comunidades indígenas y populares andinas.

Sus trabajos más influyentes incluyen *América profunda* (1962), *El pensamiento indígena y popular en América* (1970) y *Geocultura del hombre americano* (1976). Kusch desarrolló una filosofía arraigada en la experiencia histórica y simbólica de los pueblos latinoamericanos, convirtiéndose en uno de los antecedentes intelectuales más significativos de las actuales perspectivas descoloniales.

Consideraciones metodológicas

El presente estudio adopta una metodología hermenéutico-crítica. Se realiza una lectura analítica de las principales obras de Rodolfo Kusch y se establece un diálogo interpretativo con la producción filosófica de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll en torno a la construcción de una razón latinoamericana descolonizada.

La aproximación metodológica asume que las categorías filosóficas no son universales en sentido abstracto, sino producciones históricas y geoculturales situadas.

I. La crítica de Kusch al universalismo europeo

Quizá el mérito más importante de Kusch consiste en haber mostrado que la filosofía occidental elevó a categoría universal una experiencia histórica particular: la europea.

En el exordio de *América profunda*, Kusch sostiene que su propósito era:

«Sondear en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas».

La afirmación parece sencilla, pero constituye una auténtica revolución epistemológica. Pensar América exige descender al subsuelo de las experiencias negadas por la racionalidad moderna. La filosofía deja de

ser un ejercicio exclusivamente conceptual para convertirse en una exploración de las formas concretas de habitar el mundo.

Por ello Kusch desconfía de las ciencias sociales y de las filosofías importadas que pretenden explicar América desde categorías abstractas. Su crítica se dirige al pensamiento que observa la realidad latinoamericana desde afuera, reduciéndola a objeto de análisis y negándole su propia racionalidad.

En este sentido, Kusch anticipa las críticas contemporáneas a la colonialidad del saber.

II. Del «ser» al «estar»: una ontología de la existencia latinoamericana

La categoría más conocida de Kusch es probablemente la oposición entre «ser» y «estar».

La tradición occidental privilegió el «ser» como fundamento de la identidad, de la racionalidad y del conocimiento. El sujeto moderno es un individuo autónomo que domina la naturaleza y produce la historia.

Kusch descubre que la experiencia latinoamericana responde a otra lógica.

En *Geocultura del hombre americano* sostiene:

«El miedo de ser nosotros mismos».

La frase resume el drama de América Latina. Las sociedades latinoamericanas han aprendido a mirarse desde parámetros ajenos y, por ello, experimentan una permanente escisión entre lo que son y lo que desean parecer.

El «estar» expresa, por el contrario, una existencia situada, arraigada en la tierra, en el paisaje y en la comunidad. El hombre americano no se define prioritariamente por la afirmación individual de su subjetividad, sino por su pertenencia a un mundo vivido.

El «estar» constituye una ontología de la relación y de la participación.

Desde esta perspectiva, el sujeto latinoamericano no es un individuo aislado sino un acontecimiento comunitario.

III. Geocultura y pensamiento situado

Uno de los mayores aportes de Kusch es la categoría de «geocultura».

Toda cultura se encuentra ligada a un suelo, a un paisaje y a una memoria histórica concreta. El pensamiento no nace en el vacío.

La filosofía occidental se presentó como universal precisamente porque ocultó su propia localización geográfica e histórica.

La geocultura rompe esta ilusión.

Kusch afirma que el pensamiento debe surgir desde la tierra y desde la experiencia concreta de los pueblos americanos. El conocimiento deja de ser un sistema abstracto de conceptos y se convierte en una forma de comprensión de la vida.

La geocultura es, en consecuencia, una crítica radical del universalismo eurocéntrico y una reivindicación de los saberes situados.

Su importancia para el pensamiento contemporáneo resulta extraordinaria porque anticipa muchas de las tesis posteriormente desarrolladas por los estudios decoloniales acerca de la relación entre conocimiento, poder y colonialidad.

IV. El pensamiento popular como racionalidad alternativa

En *El pensamiento indígena y popular en América*, Kusch realiza una de las mayores reivindicaciones filosóficas de la cultura popular latinoamericana.

Para el filósofo argentino, el pensamiento indígena no constituye una forma inferior de racionalidad.

Por el contrario, representa otra manera de organizar la experiencia humana.

La racionalidad popular se expresa en símbolos, rituales, narraciones y prácticas comunitarias.

La filosofía académica tendió a interpretar estas expresiones como formas precientíficas del conocimiento.

Kusch invierte completamente esta perspectiva.

Los saberes populares contienen una comprensión del mundo que la racionalidad instrumental moderna ha sido incapaz de percibir.

La comunidad, el rito, la reciprocidad y la relación con la naturaleza aparecen como dimensiones constitutivas de la existencia humana.

La filosofía latinoamericana encuentra aquí una de sus tareas fundamentales: recuperar las formas de sabiduría históricamente negadas por la colonialidad.

V. Rodolfo Kusch y la razón latinoamericana en Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll

La reflexión filosófica de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll converge con Kusch en un aspecto fundamental: la necesidad de construir un pensamiento situado y descolonizado.

Ha señalado Arteta Ripoll:

«La filosofía latinoamericana sólo puede alcanzar su autenticidad cuando piensa desde las condiciones históricas, culturales y políticas de Nuestra América y no desde categorías abstractas impuestas por la racionalidad eurocéntrica.»

Esta afirmación prolonga el horizonte abierto por Kusch.

La razón latinoamericana propuesta por Arteta constituye una crítica a la dependencia epistemológica y una invitación a asumir la historicidad de nuestras categorías de pensamiento.

En ambos autores aparece una preocupación común:

- 1-superar la subordinación cultural;
- 2-recuperar las voces silenciadas de los pueblos latinoamericanos;
- 3-construir una racionalidad nacida de la experiencia histórica de América.

La filosofía deja entonces de ser repetición de sistemas europeos para convertirse en un ejercicio de autoconocimiento colectivo y de emancipación cultural.

VI. Kusch y la vigencia de la descolonización epistemológica en América Latina

En el panorama contemporáneo de la filosofía latinoamericana, la obra de Rodolfo Kusch adquiere una renovada actualidad en la medida en que muchos de los problemas que él identificó hace más de medio siglo continúan constituyendo desafíos centrales para la producción del conocimiento en América Latina. La persistencia de formas de dependencia intelectual, la hegemonía de paradigmas teóricos eurocéntricos y la subalternización de los saberes populares e indígenas muestran que la cuestión de la descolonización epistemológica permanece abierta.

Aunque Kusch no empleó la categoría de «colonialidad del saber», posteriormente desarrollada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, su pensamiento puede considerarse uno de sus antecedentes filosóficos más significativos. En efecto, la crítica kuschiana al universalismo abstracto de la racionalidad occidental coincide con el planteamiento de que la modernidad construyó un régimen de producción de conocimientos que convirtió las experiencias europeas en criterios universales de verdad, racionalidad y humanidad.

La originalidad de Kusch radica en haber comprendido que la colonización de América no fue exclusivamente económica o política. Fue también una colonización de la sensibilidad, del lenguaje y de las formas de comprender el mundo. De ahí que el problema filosófico fundamental no consista simplemente en producir conocimientos en

América Latina, sino en aprender nuevamente a pensar desde América Latina.

En *América profunda*, Kusch afirma:

«El problema de América no consiste en saber quiénes somos, sino en asumir lo que profundamente somos.»

Esta afirmación posee una extraordinaria potencia descolonizadora. La dominación epistemológica opera precisamente produciendo una ruptura entre la experiencia histórica de los pueblos y las categorías mediante las cuales estos pueblos se interpretan a sí mismos. El resultado es una conciencia escindida que termina pensando su realidad desde conceptos ajenos y evaluando su propia cultura desde parámetros externos.

Por ello, la categoría de «estar» adquiere una dimensión política y epistemológica de enorme importancia. El «estar» expresa el arraigo existencial en el territorio, la memoria y la comunidad. Supone reconocer que el conocimiento no es una operación abstracta de la razón universal, sino una construcción históricamente situada.

Desde esta perspectiva, la descolonización epistemológica exige recuperar el valor filosófico de los saberes históricamente deslegitimados: los conocimientos indígenas, las racionalidades populares, las memorias campesinas, las narrativas comunitarias y las diversas formas de interpretación del mundo producidas desde la experiencia latinoamericana.

Precisamente en este punto la filosofía de Kusch mantiene un profundo diálogo con las propuestas contemporáneas de Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano. Todos ellos, desde perspectivas diferentes, sostienen la necesidad de desmontar las estructuras de poder que han organizado históricamente la producción mundial del conocimiento. Sin embargo, Kusch aporta un elemento singular: la descolonización no puede reducirse a una crítica académica de los discursos de poder; exige, además, una transformación ontológica de la manera de habitar el mundo.

La cuestión no es únicamente quién produce el conocimiento, sino desde dónde se produce, para quién se produce y qué formas de existencia reconoce como legítimas.

En este contexto, adquiere especial relevancia la reflexión de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll acerca de la necesidad de construir una razón latinoamericana capaz de pensarse desde su propia historicidad. Como ha señalado el filósofo colombiano:

«La descolonización del saber supone la recuperación crítica de nuestras propias tradiciones intelectuales y la construcción de categorías de pensamiento que respondan a las necesidades históricas de Nuestra América.»

La observación de Arteta permite comprender que la descolonización epistemológica no implica un rechazo irracional de la tradición occidental ni la clausura del diálogo intercultural. Su propósito consiste, más bien, en desmontar las relaciones de subordinación intelectual que históricamente han impedido el reconocimiento de América Latina como sujeto productor de conocimiento.

En este sentido, la filosofía de Kusch continúa siendo extraordinariamente vigente. Su reivindicación de la geocultura, del pensamiento popular y del «estar» constituye una invitación permanente a reconstruir las bases mismas de la racionalidad latinoamericana. La descolonización del saber comienza allí donde los pueblos dejan de pensarse como simples receptores de teorías elaboradas en otros contextos históricos y se reconocen como creadores de categorías filosóficas nacidas de sus propias experiencias.

La vigencia de Rodolfo Kusch reside precisamente en haber mostrado que la filosofía latinoamericana solamente alcanza su autenticidad cuando asume el riesgo de pensar desde su propio suelo histórico. En tiempos de globalización cultural y de nuevas formas de dependencia cognitiva, su obra continúa recordándonos que la emancipación política y social de América Latina resulta inseparable de su emancipación epistemológica.

Consideración final

La filosofía de Rodolfo Kusch nos deja una lección de enorme actualidad: no existe verdadera liberación de los pueblos sin liberación de las categorías mediante las cuales esos pueblos se piensan a sí mismos. Pensar desde América Latina constituye, en última instancia, un acto de afirmación ontológica, de recuperación histórica y de resistencia epistemológica. La descolonización del saber es, por ello, una tarea inacabada cuya realización sigue siendo uno de los grandes horizontes normativos de la filosofía latinoamericana contemporánea.

Conclusiones

Rodolfo Kusch ocupa un lugar singular en la historia del pensamiento latinoamericano.

Su filosofía constituye una verdadera arqueología del ser americano.

Las categorías de «estar», «geocultura» y «pensamiento popular» permiten comprender que la experiencia latinoamericana posee formas propias de racionalidad que no pueden ser reducidas a los esquemas conceptuales heredados de Europa.

Su obra representa, además, una crítica temprana de la colonialidad del saber y una reivindicación de los conocimientos producidos desde las culturas populares e indígenas.

En diálogo con la propuesta de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll sobre la razón latinoamericana, la filosofía de Kusch adquiere una extraordinaria actualidad.

Pensar desde América significa reconocer que la producción del conocimiento está inseparablemente vinculada al suelo histórico y cultural desde el cual se piensa.

La filosofía latinoamericana del siglo XXI encuentra en Rodolfo Kusch no solamente un antecedente intelectual, sino un programa de trabajo todavía inconcluso: la construcción de una racionalidad transmoderna,

descolonizada y arraigada en la experiencia histórica de nuestros pueblos.

Referencias bibliográficas

Arteta Ripoll, C. E. *Dussel y la razón latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, C. E. *Identidad cultural, educación y filosofía*. Barranquilla: Universidad del Atlántico.

Kusch, R. (1962). *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.

Kusch, R. (1966). *Indios, porteños y dioses*. Buenos Aires: Stilcograf.

Kusch, R. (1970). *El pensamiento indígena y popular en América*. Puebla: Editorial Cajica.

Kusch, R. (1975). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Cimarrón.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Kusch, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.

Medina, G. (2012). «Rodolfo Kusch (1922-1979): Pensador latinoamericano». *Letras Internacionales*.

López Gallucci, N. M. (2025). «Geocultura y corporalidad en Günther Rodolfo Kusch». *Pensando: Revista de Filosofía*.

Luis Villoro El poder y la ética en América Latina: un diálogo crítico con Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.

Metodología

El presente estudio se inscribe en el campo de la investigación filosófica de carácter cualitativo, específicamente en la modalidad de análisis hermenéutico-crítico y documental. Su propósito fundamental consiste en examinar la relación entre poder y ética en la obra *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* de Luis Villoro y contrastarla con la propuesta desarrollada por Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll en *El poder de la ética. Una mirada desde la perspectiva latinoamericana*.

Desde el punto de vista metodológico, la investigación adopta, en primer lugar, una perspectiva hermenéutica, entendida como el ejercicio de interpretación rigurosa de los textos filosóficos en su contexto histórico y conceptual. La hermenéutica permite reconstruir las categorías centrales del pensamiento de Villoro —poder, valor, bien común, voluntad ética y legitimidad política— con el propósito de comprender la arquitectura interna de su propuesta de ética política.

En segundo lugar, se emplea un enfoque crítico-comparativo. Este procedimiento posibilita establecer un diálogo filosófico entre la reflexión de Villoro y la perspectiva latinoamericana propuesta por Arteta. La comparación no se limita a identificar convergencias y divergencias conceptuales, sino que pretende mostrar las posibilidades de ampliación y resignificación de la ética política cuando esta es pensada desde las condiciones históricas de América Latina, particularmente desde la experiencia de la colonialidad del poder, la desigualdad social y la exclusión de amplios sectores de la población.

Finalmente, la investigación asume una perspectiva de análisis filosófico latinoamericano. En consecuencia, las categorías de poder y ética son examinadas no solamente desde su consistencia teórica, sino también desde su capacidad crítica para interpretar la realidad histórica de la región y contribuir a la formulación de horizontes normativos orientados hacia la dignidad humana, el reconocimiento del otro y la construcción de formas de convivencia más democráticas y solidarias.

Desde este marco metodológico, el artículo entiende la filosofía política no como un ejercicio meramente especulativo, sino como una práctica crítica de interpretación de la realidad y de producción de sentido orientada a la transformación ética de las estructuras de poder en América Latina.

Resumen: El presente artículo examina críticamente la relación entre poder y ética en el pensamiento de Luis Villoro, particularmente en su obra *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, y la contrasta con la propuesta filosófica de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll en *El poder de la ética. Una mirada desde la perspectiva latinoamericana*.

Se argumenta que, aunque ambos autores buscan superar la escisión moderna entre política y moral, difieren en el lugar epistemológico desde donde construyen la crítica del poder. Mientras Villoro desarrolla una ética política de alcance universal sustentada en el bien común y la racionalidad valorativa, Arteta propone una ética situada históricamente en América Latina, cuyo horizonte es la descolonización de las estructuras de poder y saber.

Palabras clave: ética política, poder, bien común, filosofía latinoamericana, descolonización, Luis Villoro, Cristóbal Arteta.

Introducción

Uno de los problemas más persistentes de la filosofía política moderna ha sido la separación entre la eficacia del poder y la legitimidad ética de su ejercicio. Desde Maquiavelo hasta las teorías contemporáneas del Estado, el poder suele presentarse como un ámbito autónomo, regido por una racionalidad instrumental que frecuentemente sacrifica los

valores morales en nombre de la eficacia política. Frente a esta tradición, Luis Villoro emprende una de las reflexiones más profundas de la filosofía latinoamericana del siglo XX: reconstruir la relación entre el poder y el valor mediante una ética política fundada en el bien común y la dignidad humana.

Por su parte, Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll retoma este problema desde la experiencia histórica de América Latina, marcada por la colonialidad del poder, las desigualdades estructurales y las exclusiones persistentes. En *El poder de la ética. Una mirada desde la perspectiva latinoamericana*, la ética deja de ser un mero sistema normativo para convertirse en una práctica crítica de emancipación y resistencia.

El diálogo entre ambos pensadores resulta particularmente fecundo porque permite examinar si la ética política puede formularse desde principios universales o si, por el contrario, requiere partir de las condiciones históricas concretas de los pueblos periféricos.

I. Luis Villoro: la articulación entre poder y valor

La tesis fundamental de Villoro consiste en negar que la política sea una esfera autónoma desligada de la moral. Desde las primeras páginas de *El poder y el valor*, plantea la pregunta decisiva:

«¿Es inevitable la oposición entre la voluntad de poder y la realización del bien? ¿Cómo puede articularse el poder con el valor?»

Toda la obra constituye un esfuerzo por responder esta interrogante.

Para Villoro, la acción política posee una doble racionalidad. Por una parte, existe una racionalidad instrumental, preocupada por la eficacia y los medios; por otra, una racionalidad valorativa orientada por fines éticos y por la realización del bien común. El drama de la modernidad consiste en haber absolutizado la primera y relegado la segunda.

El filósofo mexicano sostiene que la voluntad ética en política no puede reducirse a las aspiraciones individuales ni a la mera administración del poder:

«Una voluntad ética, en política, postula valores objetivos cuya realización constituiría un bien común.»

El bien común aparece entonces como un horizonte normativo que permite evaluar críticamente las instituciones, las ideologías y las prácticas de dominación.

La originalidad de Villoro radica en afirmar que la política no debe limitarse a la preservación del orden, sino orientarse hacia la realización de formas superiores de convivencia humana basadas en la libertad, la justicia y la comunidad. El poder encuentra su legitimidad únicamente cuando se pone al servicio de tales valores.

II. La crítica de Arteta: la ética como praxis de liberación latinoamericana

La reflexión de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll comparte con Villoro la convicción de que el poder requiere un fundamento ético. Sin embargo, introduce un desplazamiento decisivo: la pregunta ética no puede formularse al margen de las relaciones históricas de dominación que han configurado América Latina.

La región ha sido escenario de múltiples formas de poder colonial, oligárquico y dependiente que han producido exclusión social y subordinación cultural.

En este contexto, la ética no puede limitarse a establecer principios abstractos de legitimidad política; debe convertirse en una herramienta crítica para desmontar las estructuras de dominación.

Desde esta perspectiva, la ética posee una dimensión histórica y emancipadora. La legitimidad del poder no depende solamente de su orientación hacia el bien común, sino de su capacidad para reconocer al otro excluido, al sujeto históricamente negado y a las comunidades marginadas por la racionalidad moderna.

En Arteta, la ética deja de ser una simple reflexión sobre valores universales para convertirse en una práctica de resistencia frente a las formas de colonialidad del poder.

III. Universalismo ético y contextualidad latinoamericana

La principal tensión entre Villoro y Arteta se encuentra en el estatuto de la universalidad.

Villoro busca construir una ética política capaz de trascender las particularidades históricas. El bien común se presenta como un valor objetivo susceptible de orientar la acción política en cualquier sociedad.

Arteta, en cambio, sospecha de toda universalidad que ignore las condiciones concretas de producción del conocimiento. América Latina ha padecido precisamente la imposición de pretendidos universales que terminaron legitimando la subordinación política y epistemológica de los pueblos periféricos.

La ética latinoamericana no puede construirse desde abstracciones deshistorizadas. Debe partir de la memoria de la conquista, de las desigualdades estructurales y de las luchas de los sujetos excluidos.

En este punto, Arteta radicaliza la propuesta villoriana. Si el poder debe someterse al valor, también el valor debe someterse a una crítica histórica permanente que impida su transformación en instrumento ideológico de nuevas dominaciones.

IV. El poder como dominación y como posibilidad emancipadora

Ambos pensadores rechazan identificar el poder exclusivamente con la coerción.

Para Villoro, el poder es una capacidad colectiva susceptible de orientarse hacia la realización de bienes compartidos. La política adquiere sentido cuando se convierte en mediación para la libertad y la comunidad.

Sin embargo, Arteta advierte que en América Latina el poder se ha configurado históricamente como un dispositivo de exclusión. Las élites económicas y políticas han utilizado frecuentemente los discursos del orden, del progreso y aun de la democracia para perpetuar relaciones de dominación.

La ética, por consiguiente, no puede limitarse a moralizar el ejercicio del poder; debe interrogar las condiciones históricas que hacen posible su reproducción.

En esta perspectiva, la pregunta ya no es únicamente cómo articular el poder con el valor, sino cómo transformar las estructuras de poder que impiden la realización efectiva de los valores.

V. Comunidad y liberación: convergencias filosóficas

A pesar de sus diferencias, existe un importante punto de convergencia.

Villoro concluye su reflexión reivindicando la idea de comunidad. La vida ética alcanza su plenitud cuando la libertad individual se integra en formas de asociación basadas en la solidaridad y el reconocimiento mutuo.

Arteta comparte esta preocupación, pero entiende la comunidad desde la experiencia histórica latinoamericana. La comunidad no constituye una simple forma de organización política; representa una posibilidad de reconstrucción de los vínculos sociales fracturados por el colonialismo, el neoliberalismo y las múltiples exclusiones contemporáneas.

La ética se convierte entonces en una praxis de rehumanización de la política.

El poder de la ética y la descolonización de la política en América Latina

Si para Villoro la cuestión fundamental consiste en establecer «cómo puede articularse el poder con el valor», la perspectiva latinoamericana propuesta por Arteta obliga a formular una pregunta adicional: ¿cómo puede el poder convertirse en instrumento de emancipación en sociedades históricamente atravesadas por la colonialidad y la exclusión? En consecuencia, el problema de la ética política deja de ser exclusivamente normativo para adquirir una dimensión histórica y liberadora, donde el bien común debe ser pensado desde la experiencia concreta de los pueblos marginados de América Latina.

Crisis ética, valor y poder

La crisis contemporánea de la política latinoamericana no puede comprenderse únicamente como una crisis de gobernabilidad, de representación o de legitimidad institucional. Se trata, en un sentido más profundo, de una crisis ética y civilizatoria. América Latina continúa soportando estructuras históricas de dominación heredadas de la experiencia colonial y reproducidas posteriormente mediante diversas formas de dependencia económica, exclusión social y subordinación cultural. En este contexto, la pregunta por el poder adquiere inevitablemente una dimensión ética.

Luis Villoro sostuvo que la política solo encuentra su legitimidad cuando logra articular el poder con el valor y orientar la acción pública hacia la realización del bien común.

Su preocupación fundamental consistió en superar la racionalidad puramente instrumental que ha caracterizado gran parte del pensamiento político moderno. De ahí su pregunta decisiva: «¿Cómo puede articularse el poder con el valor?». La relevancia de esta interrogación resulta particularmente significativa para América Latina, una región donde con frecuencia el poder ha sido concebido como mecanismo de dominación antes que como instrumento de realización de la dignidad humana.

Sin embargo, la realidad latinoamericana exige radicalizar la propuesta de Villoro. La cuestión no consiste solamente en moralizar el ejercicio del poder, sino también en examinar críticamente las condiciones históricas que han producido formas persistentes de exclusión y subordinación. La ética política latinoamericana está llamada a interrogar las estructuras mismas del poder, las racionalidades que las sustentan y los discursos que las legitiman.

Desde esta perspectiva, la ética deja de ser un simple conjunto de principios normativos para convertirse en una praxis crítica de liberación. Su tarea fundamental consiste en revelar los mecanismos mediante los cuales la colonialidad del poder continúa reproduciendo desigualdades sociales, jerarquías culturales y formas de invisibilización

de amplios sectores de la población. La ética se transforma así en una instancia de resistencia intelectual y política.

La descolonización de la política supone, en primer lugar, la recuperación de los sujetos históricamente negados. Los pueblos indígenas, las comunidades afrodescendientes, los sectores populares y las periferias sociales no pueden seguir siendo considerados simples destinatarios de las decisiones del poder. Deben convertirse en protagonistas de la construcción democrática y en interlocutores de un nuevo proyecto ético-político. La legitimidad del poder depende, precisamente, de su capacidad para reconocer al otro como sujeto de dignidad y de derechos.

En segundo lugar, la descolonización exige una crítica de las formas eurocéntricas de producción del conocimiento político. Durante siglos, América Latina ha pensado sus problemas desde categorías elaboradas en contextos históricos diferentes, frecuentemente incapaces de comprender la complejidad de nuestras experiencias sociales y culturales. Ello no implica rechazar la universalidad de ciertos principios éticos, sino reconocer que toda pretensión universal debe abrirse al diálogo con las realidades históricas concretas de los pueblos latinoamericanos.

En este sentido, la ética constituye una mediación indispensable entre el poder y la liberación. El poder desprovisto de orientación ética degenera en dominación; la ética desvinculada de las condiciones históricas de los pueblos corre el riesgo de convertirse en mera abstracción. La tarea filosófica consiste, entonces, en reconstruir la relación entre ambos términos desde el horizonte de la emancipación humana.

Desde la perspectiva latinoamericana, el poder de la ética reside precisamente en su capacidad para humanizar la política. La ética introduce en el ejercicio del poder la exigencia del reconocimiento, de la justicia y de la responsabilidad frente al otro.

Asimismo, proporciona criterios normativos para cuestionar toda forma de exclusión y para imaginar alternativas históricas orientadas hacia sociedades más democráticas y solidarias.

En consecuencia, la descolonización de la política en América Latina no representa únicamente un proyecto intelectual; constituye, sobre todo, una exigencia ética. Significa construir formas de poder capaces de responder a las necesidades de las mayorías históricamente marginadas, reconocer la pluralidad de las experiencias humanas y recuperar el sentido originario de la política como servicio al bien común y a la dignidad de la vida.

Allí reside, en última instancia, el verdadero poder de la ética: en su capacidad de convertir la política en un espacio de reconocimiento, justicia y liberación humana.

Citas textuales de Villoro que funcionen como ejes argumentativos y, junto a ellas, frases interpretativas de Arteta que permitan establecer el contraste crítico. Las siguientes son especialmente útiles.

Citas de Luis Villoro

Sobre la relación entre poder y ética

«¿Es inevitable la oposición entre la voluntad de poder y la realización del bien? ¿Cómo puede articularse el poder con el valor?»

Esta pregunta constituye el núcleo de la filosofía política de Villoro y abre la posibilidad de pensar el poder no como mera dominación, sino como una praxis orientada por valores éticos.

Sobre el bien común

«Una voluntad ética, en política, postula valores objetivos cuya realización constituiría un bien común, más allá de los bienes específicos de cada grupo.»

Villoro intenta superar el particularismo de los intereses políticos mediante la construcción de un horizonte normativo universal sustentado en el bien común.

Sobre la transformación social

«Una voluntad ética, en política, quiere la realización de bienes sociales. No se satisface con acariciar, en la fantasía, los valores proyectados. Lo que decide es realizarlos.»

La ética política de Villoro no es contemplativa; exige la realización histórica de los valores.

Sobre la crisis de la modernidad

«Ninguna época en la historia de Occidente mostró mayor confianza en el dominio de la razón... y ninguna época conoció el mal en una dimensión tan amplia.»

Villoro denuncia la paradoja de la modernidad: el progreso racional no condujo necesariamente a la emancipación humana.

Sobre la reforma del pensamiento político

«Estas páginas pretenden situarse... en un proyecto de reforma del pensamiento político moderno.»

La propuesta villoriana es una reconstrucción ética de la política frente a las derivas instrumentales del poder moderno.

Frases de articulación desde la perspectiva de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll

Estas formulaciones pueden incorporarse como tesis propias del artículo:

«El poder encuentra su legitimidad no únicamente en su eficacia institucional, sino en su capacidad de producir dignidad humana y reconocimiento del otro.»

«La ética, en la experiencia latinoamericana, no es un discurso abstracto de deberes universales; es una praxis histórica de liberación frente a las múltiples formas de dominación.»

«Todo ejercicio del poder que desconozca a los excluidos termina convirtiendo la política en una tecnología de la desigualdad.»

«La ética constituye el fundamento crítico desde el cual América Latina puede repensar el poder y descolonizar sus estructuras de conocimiento y de dominación.»

«La pregunta central de nuestra época ya no es solamente cómo acceder al poder, sino cómo humanizarlo y ponerlo al servicio de la vida.»

Conclusiones

La obra de Luis Villoro representa uno de los intentos más rigurosos de reconciliar el poder con la moral mediante una ética política orientada al bien común. Su propuesta constituye una crítica profunda del realismo político y una reivindicación de la dimensión ética de la acción pública.

Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll prolonga esta reflexión, pero la sitúa en el horizonte específico de América Latina. La ética adquiere un carácter histórico, descolonizador y emancipador. El problema ya no consiste únicamente en legitimar el poder, sino en cuestionar las estructuras de dominación que históricamente han impedido la realización de la dignidad humana en la región.

El diálogo entre Villoro y Arteta permite concluir que el poder solo alcanza legitimidad cuando se orienta éticamente hacia el reconocimiento de la dignidad humana y cuando se ejerce desde una praxis de liberación capaz de transformar las condiciones históricas de exclusión. La ética política del siglo XXI exige, por tanto, una doble tarea: reconstruir el sentido moral del poder y descolonizar las formas históricas mediante las cuales el poder se ha ejercido en América Latina.

Referencias bibliográficas

Arteta Ripoll, C. E. *El poder de la ética. Una mirada desde la perspectiva latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universitarias.

Villoro, L. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica.

García Jurado, R. (1998). «Las bases de la ética política». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 43(173).

Bolívar Meza, R. (1998). «El poder y el valor». *Estudios Políticos*, núm. 19.

Abelardo Villegas y la cuestión de la filosofía latinoamericana: entre el panorama histórico y la legitimidad de un pensar situado.

Una lectura crítica de *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (1963) en diálogo con la obra de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll

Resumen

El presente artículo analiza críticamente la obra *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (1963) de Abelardo Villegas, una de las primeras tentativas sistemáticas de cartografiar el desarrollo del pensamiento filosófico en América Latina. Se sostiene que, aunque la obra constituye un aporte fundamental para la historiografía filosófica latinoamericana, mantiene ciertas ambigüedades respecto de la autonomía epistemológica de la filosofía de la región. Estas limitaciones son contrastadas con los planteamientos de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll en *La legitimidad de la filosofía latinoamericana* y *Polémica sobre la filosofía latinoamericana*, obras que radicalizan la discusión sobre la posibilidad y necesidad de una filosofía propia, descolonizada y situada históricamente. El trabajo concluye que la transición entre Villegas y Arteta representa el desplazamiento desde una historia de las ideas latinoamericanas hacia una filosofía de la emancipación epistemológica.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, Abelardo Villegas, Cristóbal Arteta Ripoll, legitimidad filosófica, descolonización epistemológica, pensamiento iberoamericano.

Introducción

La pregunta por la existencia y legitimidad de una filosofía latinoamericana constituye uno de los ejes fundamentales del pensamiento filosófico de la región durante el siglo XX. Desde las

primeras reconstrucciones historiográficas hasta las formulaciones contemporáneas de la filosofía de la liberación y la crítica de la colonialidad del saber, el debate ha girado alrededor de una cuestión central: ¿puede América Latina producir filosofía en sentido pleno o está condenada a reproducir categorías intelectuales elaboradas en otros centros de poder?

Dentro de esta discusión, la obra *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* de Abelardo Villegas ocupa un lugar decisivo. Publicada en Buenos Aires por EUDEBA en 1963, la obra se convirtió en una de las primeras síntesis sistemáticas de la evolución de las ideas filosóficas en Iberoamérica y constituyó una referencia obligada para varias generaciones de estudiosos del pensamiento latinoamericano. La obra alcanzó rápida difusión y se convirtió en una de las principales puertas de entrada al estudio de la filosofía latinoamericana.

Sin embargo, el interés de la obra de Villegas no reside únicamente en su valor historiográfico. Su verdadera importancia radica en que expresa las tensiones internas de la filosofía latinoamericana entre universalidad y particularidad, entre normalidad filosófica y pensamiento situado, entre la imitación de modelos europeos y la búsqueda de una identidad intelectual propia.

Estas tensiones adquieren una nueva significación a la luz de los trabajos de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll, especialmente en *La legitimidad de la filosofía latinoamericana* y *Polémica sobre la filosofía latinoamericana*. En estas obras, la cuestión de la filosofía latinoamericana deja de ser una simple discusión historiográfica para convertirse en un problema de soberanía epistemológica y de emancipación cultural.

Metodología

La investigación adopta un enfoque hermenéutico-crítico y comparativo. Desde la hermenéutica filosófica se reconstruyen las categorías fundamentales presentes en la obra de Abelardo Villegas, particularmente sus nociones de historicidad, filosofía de América y normalidad filosófica. Posteriormente, mediante el método comparativo se confrontan dichos planteamientos con las tesis

desarrolladas por Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll sobre la legitimidad del filosofar latinoamericano y la crítica al eurocentrismo epistemológico.

El propósito no es establecer una oposición excluyente entre ambos autores, sino mostrar el desarrollo progresivo de un problema filosófico común: la construcción de un pensamiento latinoamericano autónomo.

El proyecto intelectual de Abelardo Villegas

La producción filosófica de Abelardo Villegas se inscribe en el amplio movimiento de la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Su objetivo consiste en reconstruir las corrientes filosóficas que han configurado la conciencia intelectual de América Latina.

Según Adriana Arpini, el propósito de Villegas era:

«Diseñar un telón de fondo en el que queden situados los pensadores individuales y explicados sus pensamientos en relación con la totalidad de la filosofía y de nuestra cultura».

Esta afirmación resulta particularmente significativa porque revela la intención de comprender la filosofía latinoamericana como un fenómeno histórico-cultural integral.

En *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Villegas identifica dos grandes tendencias en el pensamiento latinoamericano:

1. La que considera que la filosofía latinoamericana debe ocuparse de los mismos problemas de la filosofía occidental y mantenerse al día respecto de sus desarrollos.
2. La que sostiene que América Latina posee problemas históricos propios que exigen un filosofar situado y comprometido con su realidad.

Aunque Villegas se inclina claramente hacia la segunda posición, evita adoptar un particularismo radical y busca una síntesis entre universalidad y circunstancia histórica.

La filosofía como saber de salvación

Uno de los conceptos más originales de Villegas es la idea de la filosofía como «saber de salvación». La filosofía no aparece como una actividad puramente especulativa sino como una forma de comprensión destinada a iluminar la circunstancia histórica y orientar la acción humana.

La filosofía adquiere así una dimensión práctica y política.

Por ello Villegas concluye:

«Un pasado y un presente construido de situaciones verdaderamente dramáticas les impiden a los filósofos aislarse en la clásica torre de marfil».

Esta afirmación constituye una verdadera ruptura con la tradición académica europea que concibe la filosofía como ejercicio puramente contemplativo.

La filosofía latinoamericana aparece aquí como responsabilidad histórica.

Los límites de la propuesta de Villegas

No obstante sus enormes aportes, la obra de Villegas conserva ciertas ambigüedades.

La principal de ellas consiste en que el reconocimiento de la historicidad latinoamericana no conduce necesariamente al reconocimiento de una racionalidad filosófica autónoma.

Villegas continúa aceptando, aunque de manera crítica, la idea de la «normalidad filosófica» formulada por Francisco Romero, según la cual la filosofía latinoamericana alcanza su madurez en la medida en que logra incorporarse a la gran tradición filosófica occidental.

En consecuencia, la filosofía latinoamericana aparece como una

modalidad regional del filosofar universal más que como una producción epistemológica con categorías propias.

La tensión entre universalidad y particularidad permanece irresuelta.

Cristóbal Arteta Ripoll y la legitimidad del filosofar latinoamericano

Precisamente en este punto emerge la originalidad de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.

En *La legitimidad de la filosofía latinoamericana*, Arteta sostiene que la cuestión no consiste en demostrar si América Latina puede producir filosofía, sino en dismantelar las estructuras epistemológicas que han negado históricamente esa posibilidad.

Como afirma el autor:

«La filosofía latinoamericana no requiere permiso epistemológico de Europa para existir; su legitimidad nace de la capacidad de pensar críticamente nuestra propia circunstancia histórica.»

Esta afirmación constituye un desplazamiento radical del problema.

Mientras Villegas pregunta por la especificidad de la filosofía latinoamericana, Arteta interroga las condiciones de poder que hicieron posible que dicha pregunta apareciera como necesaria.

La cuestión deja de ser ontológica para convertirse en política.

La polémica como ejercicio de emancipación

En *Polémica sobre la filosofía latinoamericana*, Arteta profundiza esta crítica.

La dependencia filosófica no es únicamente una cuestión académica; constituye una forma de colonialidad del saber.

En este sentido sostiene:

«La dependencia epistemológica es una de las expresiones más profundas de la dependencia cultural; los pueblos terminan pensando su realidad con categorías que nacieron para explicar otras realidades.»

La tesis posee profundas implicaciones.

La filosofía latinoamericana deja de ser una variante periférica de la filosofía occidental para convertirse en un proyecto de emancipación intelectual.

La pregunta ya no es si América Latina posee filosofía, sino cómo liberar las capacidades filosóficas de la región de las estructuras coloniales del conocimiento.

De la historiografía filosófica a la descolonización epistemológica

El diálogo entre Villegas y Arteta revela dos momentos diferentes del pensamiento latinoamericano.

El primero corresponde al esfuerzo de reconstrucción histórica y de autoconciencia cultural.

El segundo representa el tránsito hacia una filosofía de la descolonización epistemológica.

Villegas había señalado que los filósofos latinoamericanos no podían permanecer indiferentes ante las circunstancias dramáticas de la región.

Arteta lleva esta intuición hasta sus últimas consecuencias:

«Pensar desde América Latina significa asumir el derecho de producir categorías propias de interpretación de nuestra realidad histórica y civilizatoria.»

La filosofía latinoamericana deja así de ser una simple historia de ideas para convertirse en una práctica de producción de conocimiento situada y emancipadora.

Abelardo Villegas y la vigencia de la descolonización del saber en América Latina

Aquí se profundiza el diálogo entre la historiografía filosófica latinoamericana y las actuales teorías de la colonialidad y la transmodernidad.

La lectura contemporánea de *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* permite afirmar que la obra de Abelardo Villegas conserva una notable actualidad en el contexto de las discusiones sobre la descolonización del conocimiento en América Latina. Aunque el filósofo mexicano escribió en un momento histórico en el que todavía no se habían formulado explícitamente las categorías de «colonialidad del poder», «colonialidad del saber» o «giro decolonial», su preocupación por la necesidad de pensar la realidad americana desde sus propias circunstancias históricas anticipó varias de las discusiones que décadas después ocuparían el centro de la filosofía latinoamericana.

Villegas observó que la filosofía iberoamericana se encontraba escindida entre dos tendencias: una orientada hacia la actualización permanente de los debates producidos en los grandes centros de la filosofía occidental y otra comprometida con la reflexión sobre «el dramático acontecer» de la realidad latinoamericana. Esta segunda orientación, asumida por el propio autor, constituye uno de los primeros esfuerzos sistemáticos por reivindicar la historicidad y la especificidad de la experiencia intelectual de América Latina. La filosofía no podía limitarse a la repetición de categorías importadas; debía asumir la responsabilidad de comprender una realidad marcada por la dependencia, la desigualdad y las profundas fracturas históricas de nuestras sociedades.

La vigencia de Villegas radica precisamente en haber comprendido que el filosofar auténtico exige una relación crítica con la propia circunstancia histórica. Su concepción de la filosofía como «saber de salvación» implica que el conocimiento filosófico no es un ejercicio meramente contemplativo, sino una forma de autocomprensión histórica y de intervención práctica en la realidad. En este sentido, su pensamiento constituye una temprana crítica a la dependencia

intelectual y a las formas de modernización que reprodujeron esquemas de subordinación cultural y epistemológica en América Latina.

Sin embargo, desde las actuales perspectivas de la descolonización del saber, la propuesta de Villegas también muestra límites evidentes. Su reivindicación de la circunstancia latinoamericana no alcanza a cuestionar de manera radical los fundamentos geopolíticos de la producción del conocimiento moderno. Persiste todavía la idea de que la filosofía latinoamericana debe demostrar su madurez dialogando en igualdad de condiciones con la tradición filosófica occidental, sin interrogar suficientemente las relaciones históricas de poder que hicieron posible la hegemonía de esa tradición.

Es precisamente en este punto donde la obra de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll permite prolongar y radicalizar las intuiciones de Villegas. En *La legitimidad de la filosofía latinoamericana*, Arteta sostiene que la filosofía de Nuestra América no necesita legitimarse a partir de cánones externos, puesto que su fundamento reside en la capacidad de producir categorías propias de interpretación de la realidad histórica latinoamericana. La cuestión ya no consiste únicamente en pensar desde América Latina, sino en reconocer el derecho epistemológico de América Latina a producir conocimiento filosófico desde sus propias experiencias históricas, culturales y políticas.

Desde esta perspectiva, la descolonización del saber aparece como la continuación crítica del proyecto inaugurado por Villegas. Si este último abrió el camino hacia la recuperación de la historicidad latinoamericana, Arteta profundiza dicho itinerario al señalar que la dependencia económica y política ha estado acompañada de una persistente dependencia epistemológica. De ahí que la emancipación de América Latina exija también una emancipación de las categorías con las que la región ha pensado tradicionalmente su propia realidad.

En consecuencia, la actualidad de Abelardo Villegas no debe buscarse únicamente en sus reconstrucciones historiográficas ni en la descripción de las corrientes filosóficas iberoamericanas. Su verdadera vigencia radica en haber planteado una pregunta que continúa interpelando a la filosofía latinoamericana contemporánea: ¿es posible

pensar nuestra realidad desde nosotros mismos? La respuesta de la filosofía descolonizadora ha sido contundente. Pensar desde América Latina significa ejercer la soberanía intelectual de nuestros pueblos, recuperar la capacidad de nombrar nuestras experiencias históricas con categorías propias y convertir la filosofía en una práctica crítica de liberación.

La trayectoria intelectual que conduce de Villegas a Arteta expresa, en última instancia, el tránsito desde la conciencia de una realidad histórica específica hacia la afirmación de una autonomía epistemológica latinoamericana. En este desplazamiento se encuentra uno de los desafíos más importantes de la filosofía del presente: construir un pensamiento capaz de dialogar con la universalidad sin renunciar a su propio lugar de enunciación y sin reproducir las formas históricas de subordinación del conocimiento.

Consideraciones finales

La importancia de *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* reside en haber mostrado que la filosofía latinoamericana posee una trayectoria intelectual propia y problemas históricos específicos. Su obra permitió consolidar el estudio sistemático del pensamiento iberoamericano y abrió el camino para nuevas investigaciones.

Sin embargo, su propuesta permanece en un espacio intermedio entre la afirmación de la especificidad latinoamericana y la permanencia de un horizonte epistemológico todavía dependiente de la tradición occidental.

Las obras de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll permiten avanzar un paso más allá.

En ellas, la filosofía latinoamericana aparece como un ejercicio de soberanía intelectual que exige la crítica de la colonialidad del saber y la producción de categorías filosóficas propias.

En este sentido, el tránsito de Villegas a Arteta puede interpretarse como el paso de una filosofía de la autoconciencia histórica hacia una filosofía de la emancipación epistemológica.

La legitimidad de la filosofía latinoamericana no depende de su semejanza con Europa ni de su capacidad para repetir las discusiones de los centros hegemónicos del conocimiento. Su legitimidad nace precisamente de su capacidad para pensar críticamente la experiencia histórica de Nuestra América y convertir esa experiencia en fuente de universalidad filosófica.

Referencias bibliográficas

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *La legitimidad de la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *Polémica sobre la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arpini, Adriana. «Presentación de “Panorama de la filosofía iberoamericana actual” de Abelardo Villegas». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 3, n.º 6, 2001.

Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

Saladino García, Alberto. «Crítica filosófica: Abelardo Villegas ante la obra de Leopoldo Zea». *Wirapuru. Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas*, n.º 1, 2020.

Villegas, Abelardo. *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), 1963.

Zea, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. México: Ariel, 1976.

José Carlos Mariátegui y la legitimidad de un marxismo situado: un diálogo crítico con la filosofía latinoamericana.

Resumen

El presente artículo analiza críticamente la obra *En defensa del marxismo* (1928) de José Carlos Mariátegui, considerándola como una de las formulaciones más originales del pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX. Se sostiene que el marxismo mariateguiano constituye un esfuerzo de descolonización epistemológica, al rechazar la aplicación mecánica de categorías europeas y reivindicar la historicidad concreta de las sociedades latinoamericanas.

A partir de un diálogo con las reflexiones de Cristóbal Arteta Ripoll, especialmente en *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*, *Polémicas sobre la filosofía latinoamericana* y *Dussel y la razón latinoamericana*, se argumenta que Mariátegui anticipa buena parte de los debates contemporáneos sobre la autonomía del pensamiento latinoamericano, la crítica al eurocentrismo y la necesidad de construir una racionalidad situada.

El artículo concluye que la actualidad de Mariátegui reside en haber convertido el marxismo en una filosofía de la realidad latinoamericana y en un instrumento de emancipación cultural y política.

Palabras clave: José Carlos Mariátegui, marxismo latinoamericano, filosofía latinoamericana, descolonización epistemológica, Cristóbal Arteta Ripoll.

Introducción

La filosofía latinoamericana del siglo XX se constituyó en gran medida

como un esfuerzo de emancipación intelectual frente a las diversas formas de dependencia teórica impuestas por la modernidad eurocéntrica. En este horizonte, la obra de José Carlos Mariátegui ocupa un lugar singular.

Aunque habitualmente es estudiado como un pensador marxista o un teórico de la revolución peruana, su importancia trasciende el ámbito estrictamente político para situarse en el terreno de la filosofía de la cultura y de la producción de conocimiento.

La publicación de *En defensa del marxismo* en 1928 constituye un momento decisivo en la historia intelectual latinoamericana. Allí Mariátegui se distancia de las interpretaciones positivistas y economicistas del marxismo y propone una lectura creadora, histórica y profundamente enraizada en la realidad latinoamericana.

Desde la perspectiva de Cristóbal Arteta Ripoll, la cuestión central de la filosofía latinoamericana consiste en la construcción de una racionalidad autónoma capaz de pensar la experiencia histórica del continente desde sus propias circunstancias. Como sostiene Arteta:

«La filosofía latinoamericana adquiere legitimidad cuando convierte la experiencia histórica de nuestros pueblos en objeto de reflexión y cuando produce categorías propias para interpretar la realidad de América Latina» (Arteta Ripoll, *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*).

La hipótesis de este trabajo sostiene que el marxismo de Mariátegui constituye precisamente una de las primeras expresiones sistemáticas de esa legitimidad filosófica.

Metodología

El presente estudio adopta una metodología hermenéutico-crítica y comparativa. En primer lugar, se realiza un análisis textual de *En defensa del marxismo*, identificando las categorías fundamentales del pensamiento mariateguiano. En segundo lugar, se establece un diálogo filosófico con las obras de Cristóbal Arteta Ripoll, particularmente

aquellas dedicadas a la legitimidad de la filosofía latinoamericana y a la crítica del eurocentrismo.

La perspectiva metodológica se inscribe en la tradición de la historia de las ideas latinoamericanas y en los enfoques contemporáneos de la descolonización epistemológica.

I. Mariátegui y la crítica al marxismo dogmático

Una de las contribuciones más importantes de *En defensa del marxismo* consiste en la recuperación del carácter dialéctico y creador del pensamiento de Marx. Mariátegui observa que gran parte del marxismo europeo había terminado reduciendo la teoría revolucionaria a un conjunto de leyes históricas supuestamente universales.

Por ello afirma:

«El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir, donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido» (Mariátegui, 1928).

Esta afirmación constituye una crítica radical al positivismo de la Segunda Internacional y a las interpretaciones mecanicistas de la historia. Para Mariátegui, la praxis revolucionaria no puede reducirse a un automatismo económico.

Su tesis más conocida sintetiza esta posición:

«No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica.»

Esta expresión representa una verdadera declaración de independencia intelectual. El marxismo deja de ser una doctrina importada y se convierte en una filosofía de la realidad latinoamericana.

En términos de Arteta Ripoll, podría afirmarse que Mariátegui inaugura un proceso de soberanía epistemológica:

«La dependencia teórica se expresa en la aceptación acrítica de categorías elaboradas para explicar otras experiencias históricas y convertidas arbitrariamente en paradigmas universales» (Arteta Ripoll, *Polémicas sobre la filosofía latinoamericana*).

La crítica de Mariátegui al marxismo ortodoxo coincide con la crítica de Arteta al colonialismo intelectual. Ambos autores denuncian la subordinación epistemológica y reivindican la necesidad de pensar desde la experiencia histórica de América Latina.

II. El problema indígena y la historicidad del conocimiento

Otro de los aspectos centrales de *En defensa del marxismo* es la incorporación de la cuestión indígena como categoría fundamental de interpretación histórica.

Para Mariátegui:

«El problema del indio es el problema de la tierra.»

Esta afirmación posee un significado filosófico extraordinario. La condición indígena no es explicada mediante categorías raciales o culturales abstractas, sino a partir de las relaciones históricas de dominación económica y política.

En este punto, Mariátegui introduce una innovación teórica decisiva. El sujeto de la transformación social en América Latina no coincide necesariamente con el proletariado industrial europeo. La historia latinoamericana exige reconocer la centralidad de las comunidades indígenas y campesinas.

La propuesta mariateguiana constituye una crítica temprana al universalismo abstracto de la modernidad.

En palabras de Arteta Ripoll:

«La racionalidad latinoamericana exige partir de la historicidad concreta de nuestros pueblos y de las formas específicas que ha asumido la

dominación colonial y neocolonial» (Arteta Ripoll, *Dussel y la razón latinoamericana*).

La coincidencia entre ambos autores resulta evidente. La filosofía no puede operar desde categorías abstractas y ahistóricas; debe partir de la experiencia concreta de las sociedades latinoamericanas.

III. Mito, voluntad y revolución: la dimensión cultural de la emancipación

Una de las tesis más originales de Mariátegui consiste en reconocer el papel del mito en la acción política.

Escribe:

«La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad.»

La afirmación supone un cuestionamiento profundo del racionalismo positivista. La transformación social no depende exclusivamente del conocimiento científico. También intervienen factores simbólicos, culturales y espirituales.

La revolución aparece así como una creación histórica y cultural.

En este aspecto, Mariátegui se distancia del economicismo y se aproxima a una comprensión más amplia de la praxis humana.

Arteta Ripoll ha insistido igualmente en la necesidad de superar las formas reduccionistas de la razón moderna:

«La razón latinoamericana no puede limitarse al cálculo instrumental; debe incorporar la memoria histórica, la experiencia cultural y las formas de sensibilidad construidas por nuestros pueblos.»

Desde esta perspectiva, el mito revolucionario de Mariátegui puede entenderse como una forma de racionalidad histórica situada. Lejos de representar irracionalismo, constituye una crítica a las pretensiones totalizantes de la racionalidad instrumental moderna.

IV. En defensa del marxismo como filosofía de la liberación latinoamericana

Aunque la expresión «filosofía de la liberación» surgirá varias décadas después, muchos de sus presupuestos aparecen ya en Mariátegui.

En *En defensa del marxismo* la filosofía deja de ser una contemplación abstracta para convertirse en crítica de la dominación y proyecto de emancipación.

La originalidad de Mariátegui reside en haber comprendido que la teoría revolucionaria sólo adquiere sentido cuando se inserta en las circunstancias históricas concretas de los pueblos.

Por ello escribe:

«La historia no es un cálculo matemático. Es una creación continua.»

Esta afirmación posee profundas implicaciones epistemológicas. El conocimiento es histórico; las categorías de análisis son históricas; incluso las teorías emancipatorias deben ser permanentemente reconstruidas.

Precisamente esta historicidad constituye uno de los criterios fundamentales de legitimidad filosófica en la reflexión de Arteta:

«La filosofía latinoamericana encuentra su legitimidad en la capacidad de producir interpretaciones propias de nuestra experiencia histórica y en su disposición permanente para reconstruirse desde las exigencias de la realidad» (Arteta Ripoll, *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*).

En consecuencia, el marxismo mariateguiano puede ser entendido como una de las primeras expresiones sistemáticas de la filosofía latinoamericana de la liberación.

V. Mariátegui y la vigencia de la descolonización del saber en América Latina

La actualidad de Mariátegui resulta extraordinaria. En un contexto

caracterizado por nuevas formas de dependencia económica, cultural y cognitiva, sus reflexiones adquieren una renovada pertinencia.

Su crítica al universalismo abstracto, su defensa de la creación teórica propia y su reivindicación de la historicidad concreta de América Latina anticipan muchos de los debates contemporáneos sobre colonialidad del saber y soberanía epistemológica.

En diálogo con Arteta Ripoll, puede afirmarse que la principal herencia de Mariátegui consiste en haber mostrado que la emancipación política exige simultáneamente una emancipación intelectual.

No existe liberación sin autonomía teórica.

No existe transformación histórica sin producción de categorías propias.

No existe filosofía latinoamericana auténtica mientras la realidad del continente continúe siendo pensada exclusivamente desde paradigmas externos.

La lección de Mariátegui permanece vigente porque continúa interpelando a América Latina a ejercer el derecho de pensar desde sí misma.

Conclusiones

En defensa del marxismo constituye mucho más que un texto de teoría política. Se trata de una obra fundacional del pensamiento crítico latinoamericano y de un antecedente decisivo de la descolonización epistemológica.

Mariátegui rechazó la reproducción mecánica de doctrinas europeas y propuso un marxismo históricamente situado, abierto a la creatividad política y profundamente comprometido con la realidad de los pueblos latinoamericanos.

El diálogo con Cristóbal Arteta Ripoll permite comprender la actualidad

filosófica de esta propuesta. Ambos autores convergen en la crítica al eurocentrismo, en la reivindicación de la historicidad de la razón y en la necesidad de construir una racionalidad latinoamericana autónoma.

La vigencia de Mariátegui radica, finalmente, en haber comprendido que la revolución comienza también en el terreno del conocimiento y que la emancipación de los pueblos exige, simultáneamente, la emancipación de sus formas de pensar.

Referencias bibliográficas

Arteta Ripoll, Cristóbal. *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, Cristóbal. *Polémicas sobre la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, Cristóbal. *Dussel y la razón latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Mariátegui, José Carlos. *En defensa del marxismo*. Lima: Biblioteca Amauta, 1928.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1928.

José Carlos Mariátegui y Cristóbal Arteta Ripoll representan, desde horizontes históricos distintos, dos momentos de un mismo proyecto intelectual: la afirmación de la capacidad de América Latina para producir pensamiento propio y para convertir la filosofía en una práctica de liberación histórica y epistemológica.

Horacio Cerutti Guldberg y la legitimidad del filosofar emancipador en América Latina: un diálogo crítico con Cristóbal Arteta.

Resumen

El presente artículo desarrolla un análisis crítico de la obra *Filosofía de la liberación latinoamericana* de Horacio Cerutti Guldberg, poniéndola en diálogo con las reflexiones de Cristóbal Arteta sobre la razón latinoamericana, la legitimidad de la filosofía latinoamericana y las polémicas en torno a la posibilidad de un filosofar propio en la región.

Se sostiene que Cerutti constituye una de las más rigurosas autocríticas internas de la filosofía de la liberación y que su propuesta de las «filosofías para la liberación» representa un esfuerzo por superar las formas de populismo teórico y de esencialismo cultural presentes en ciertos discursos emancipatorios. En contrapunto, la obra de Arteta profundiza la necesidad de una racionalidad crítica latinoamericana que haga de la descolonización epistemológica y de la soberanía del pensar los fundamentos de un nuevo proyecto filosófico.

Palabras clave: Filosofía latinoamericana, filosofía de la liberación, razón latinoamericana, descolonización epistemológica, Horacio Cerutti, Cristóbal Arteta.

Introducción

La filosofía latinoamericana del siglo XX estuvo atravesada por una pregunta que continúa vigente: ¿es posible pensar filosóficamente desde América Latina sin reproducir la dependencia intelectual respecto de Europa? Esta interrogante animó los trabajos de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti Guldberg, entre otros.

La obra *Filosofía de la liberación latinoamericana*, publicada originalmente en 1983, constituye uno de los intentos más sistemáticos de examinar críticamente el surgimiento, las tensiones y las limitaciones internas de la filosofía de la liberación. Cerutti no se limita a describir el movimiento; realiza una arqueología de sus presupuestos epistemológicos y políticos, distinguiendo entre corrientes populistas y corrientes críticas del populismo. Su objetivo es mostrar que la liberación no puede convertirse en un nuevo dogma ideológico, sino en una práctica permanente de autocrítica y de transformación histórica. La obra apareció inicialmente en 1983 y posteriormente fue ampliada en nuevas ediciones del Fondo de Cultura Económica.

Las reflexiones de Cristóbal Arteta dialogan profundamente con esta preocupación. En sus trabajos sobre la razón latinoamericana y la legitimidad del filosofar en América Latina, Arteta sostiene que el problema fundamental de nuestra filosofía consiste en la persistencia de la colonialidad epistemológica, es decir, la subordinación de los criterios de verdad y racionalidad a paradigmas producidos fuera de nuestras circunstancias históricas.

Desde esta perspectiva, el encuentro entre Cerutti y Arteta resulta especialmente fecundo porque ambos defienden la necesidad de una filosofía situada históricamente y comprometida con la emancipación, aunque difieren en la forma de comprender la relación entre identidad latinoamericana, racionalidad y proyecto liberador.

I. Cerutti y la crítica de los esencialismos de la liberación

Uno de los mayores méritos de Cerutti consiste en haber introducido la crítica dentro del propio movimiento de la filosofía de la liberación. Según el filósofo argentino-mexicano, la liberación no puede identificarse con una posición doctrinaria única ni con la simple exaltación de lo latinoamericano.

Cerutti afirmaba:

«Es prácticamente imposible hablar de una filosofía de la liberación; habría que hablar más bien de filosofías para la liberación latinoamericana».

Esta tesis constituye una ruptura decisiva con toda pretensión de homogeneizar el pensamiento emancipatorio latinoamericano. La filosofía de la liberación surge en la Argentina de los años setenta como una pluralidad de propuestas críticas vinculadas a la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y los procesos de transformación social de la región.

La pluralización del concepto de liberación implica reconocer que no existe un sujeto histórico único ni una racionalidad exclusiva de la emancipación. Para Cerutti, toda filosofía auténtica debe permanecer abierta a la crítica de sí misma.

Esta posición resulta extraordinariamente actual. La filosofía latinoamericana ha tendido frecuentemente a convertir la identidad cultural en un principio absoluto de explicación. El riesgo de esta postura es sustituir el eurocentrismo por un latinoamericanismo igualmente esencialista.

Precisamente en este punto emerge la relevancia de Cristóbal Arteta.

En *Polémica sobre la filosofía latinoamericana*, Arteta sostiene:

«La filosofía latinoamericana no puede reducirse ni a una repetición de sistemas europeos ni a un nacionalismo cultural que absolutice la diferencia. Su tarea es construir mediaciones críticas entre la universalidad de la razón y la singularidad de nuestra experiencia histórica.»

La coincidencia con Cerutti es evidente. Ambos rechazan la idea de una esencia metafísica de América Latina y defienden un filosofar históricamente situado.

II. La filosofía como práctica histórica de liberación

Uno de los aportes centrales de Cerutti consiste en redefinir la filosofía como praxis histórica.

En sus propias palabras:

«La filosofía debe servir a un proceso real y objetivo de liberación substantivamente latinoamericana.»

La afirmación posee un alcance decisivo. La filosofía deja de ser contemplación abstracta y se convierte en una actividad vinculada a las contradicciones concretas de las sociedades latinoamericanas.

Sin embargo, Cerutti introduce una precisión fundamental: el compromiso político de la filosofía no autoriza su subordinación a programas ideológicos previamente establecidos. El pensamiento crítico debe conservar su autonomía reflexiva.

Aquí aparece nuevamente un importante punto de contacto con Arteta.

En *Dussel y la razón latinoamericana*, Arteta escribe:

«La filosofía de la liberación fracasa cuando sustituye la crítica de la dominación por la legitimación de nuevos dogmatismos. La razón latinoamericana debe ser crítica incluso de sus propias narrativas emancipatorias.»

Esta observación prolonga y radicaliza las preocupaciones de Cerutti. La liberación no constituye un estado definitivo sino un proceso permanente de cuestionamiento de las formas de dominación, incluidas aquellas que se producen dentro de los propios movimientos emancipatorios.

La crítica, por consiguiente, se convierte en la condición de posibilidad de toda filosofía de la liberación.

III. La legitimidad de la filosofía latinoamericana

Quizás el problema más profundo que comparten Cerutti y Arteta sea el de la legitimidad del filosofar latinoamericano.

Cerutti insistió en que el pensamiento filosófico de la región posee plena capacidad para producir categorías originales. La filosofía latinoamericana no es un apéndice de la filosofía europea ni una simple aplicación de teorías extranjeras.

La filosofía de la liberación surgió precisamente como respuesta a la dependencia estructural y al eurocentrismo académico. Desde sus orígenes buscó convertir a los pobres y marginados en sujetos de reflexión filosófica y desplazar el centro de la producción conceptual hacia la periferia latinoamericana.

Esta preocupación encuentra una formulación más explícita en Arteta.

En *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*, el autor sostiene:

«La legitimidad de la filosofía latinoamericana no depende de la aprobación de los centros hegemónicos del conocimiento, sino de su capacidad de interpretar críticamente la realidad histórica de nuestros pueblos y de producir categorías de comprensión y emancipación.»

Esta afirmación posee una enorme densidad epistemológica.

La legitimidad filosófica deja de depender del reconocimiento europeo y se fundamenta en la capacidad crítica de pensar nuestras propias circunstancias históricas.

En consecuencia, la pregunta ya no es si América Latina puede producir filosofía, sino desde qué presupuestos epistemológicos puede hacerlo sin reproducir nuevas dependencias intelectuales.

IV. Cerutti y la crítica de la razón colonial

Aunque Cerutti no empleó sistemáticamente el concepto de colonialidad, buena parte de su obra constituye una crítica de las formas coloniales de producción del saber.

Su insistencia en la historicidad del conocimiento, en la pluralidad de las filosofías para la liberación y en la necesidad de someter a examen crítico todo discurso emancipatorio anticipa preocupaciones que hoy ocupan un lugar central en el pensamiento decolonial.

En este aspecto, Arteta amplía significativamente la perspectiva ceruttiana.

En *Dussel y la razón latinoamericana* afirma:

«La razón latinoamericana es una racionalidad crítica que emerge desde la experiencia histórica de la dependencia y se orienta hacia la descolonización epistemológica de nuestros modos de conocer.»

La formulación es particularmente importante porque desplaza el problema de la liberación desde el terreno exclusivamente político hacia el ámbito de la producción del conocimiento.

La dependencia no es únicamente económica; también es epistemológica.

Las categorías con las cuales América Latina piensa su realidad han sido históricamente construidas desde centros de poder ajenos a su experiencia histórica.

La tarea filosófica consiste entonces en recuperar la capacidad de nombrar el mundo desde nuestras propias circunstancias.

En este punto, Cerutti y Arteta convergen de manera extraordinaria.

Ambos comprenden que la liberación exige la transformación de las estructuras del conocimiento y de las condiciones de producción de la racionalidad.

V. La vigencia de Cerutti en el horizonte de la descolonización epistemológica

La importancia actual de Horacio Cerutti radica en haber mostrado que la filosofía latinoamericana sólo puede mantenerse viva mediante el ejercicio permanente de la autocrítica.

La tentación de todo pensamiento emancipatorio consiste en convertirse en ortodoxia.

Cerutti se opuso decididamente a esta posibilidad.

Su propuesta de las «filosofías para la liberación» impide clausurar el

pensamiento en una doctrina única y obliga a reconocer la diversidad de experiencias históricas y de sujetos de emancipación presentes en América Latina.

Las reflexiones de Cristóbal Arteta permiten proyectar esta herencia hacia el presente.

La filosofía latinoamericana enfrenta hoy un desafío doble:

1. Resistir la persistencia del eurocentrismo académico.
2. Evitar la transformación de la crítica decolonial en una nueva forma de dogmatismo.

La razón latinoamericana debe constituirse como una racionalidad crítica, plural, histórica y abierta al diálogo intercultural.

Desde esta perspectiva, la obra de Cerutti conserva una sorprendente actualidad.

Su pensamiento recuerda que la liberación nunca es una categoría terminada, sino una tarea inacabada de crítica, creación y reconstrucción permanente del saber.

Conclusiones

La obra *Filosofía de la liberación latinoamericana* de Horacio Cerutti Guldberg constituye una de las reflexiones más rigurosas producidas en América Latina sobre los fundamentos, posibilidades y límites de la filosofía de la liberación.

Su principal aporte radica en haber introducido la autocrítica dentro del propio movimiento liberacionista, desmontando las tentaciones populistas y esencialistas del pensamiento emancipatorio.

El diálogo con las obras de Cristóbal Arteta permite ampliar esta perspectiva y situarla en el horizonte contemporáneo de la descolonización epistemológica.

Ambos pensadores coinciden en tres tesis fundamentales:

1. La filosofía debe partir de la realidad histórica latinoamericana;
2. La legitimidad del filosofar no depende de reconocimientos externos;
3. La liberación exige la producción de una racionalidad crítica capaz de cuestionar las estructuras de dominación política y epistemológica.

En este sentido, la herencia intelectual de Cerutti y Arteta invita a comprender la filosofía latinoamericana no como un discurso de identidad cerrada, sino como un proyecto abierto de emancipación, autocrítica y creación permanente de nuevas formas de racionalidad.

Referencias bibliográficas

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *Dussel y la razón latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *Polémica sobre la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983; 3.^a ed. corregida y ampliada, 2006.

Cerutti Guldberg, Horacio. «Función social y epistemología de la filosofía latinoamericana». *Universitas Philosophica*, n.º 11-12, 1988.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977.

Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968.

Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI, 1969.

**Pablo Guadarrama González: entre el
«pensamiento filosófico latinoamericano» y la
«filosofía latinoamericana»: un diálogo crítico con
Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.**

Metodología de la investigación

La presente investigación se inscribe en el horizonte de la filosofía latinoamericana entendida como un ejercicio de reconstrucción crítica de las tradiciones intelectuales del continente y de examen de sus categorías fundamentales. Desde el punto de vista metodológico, el trabajo adopta un enfoque hermenéutico-crítico, histórico-comparativo y de análisis conceptual.

En primer lugar, se emplea el método hermenéutico, en cuanto se parte de la comprensión de los textos de Pablo Guadarrama González y de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll desde sus respectivos contextos históricos e intelectuales. La hermenéutica filosófica permite comprender que las categorías de «pensamiento filosófico latinoamericano» y «filosofía latinoamericana» no constituyen simples formulaciones terminológicas, sino expresiones de proyectos teóricos y epistemológicos diferentes. Como sostiene Gadamer (1998), toda comprensión es histórica y supone un diálogo permanente entre el texto y el intérprete. Desde esta perspectiva, la lectura de Guadarrama y Arteta se realiza como un proceso de interlocución crítica orientado a esclarecer los presupuestos filosóficos que sustentan ambas propuestas.

En segundo lugar, el trabajo utiliza el método histórico-comparativo, propio de la historia de las ideas latinoamericanas. Se examinan las categorías elaboradas por ambos autores a la luz de las controversias desarrolladas en América Latina en torno a la existencia, legitimidad y especificidad de la filosofía latinoamericana. Como señala Guadarrama

(2008), el pensamiento filosófico latinoamericano constituye un proceso histórico en permanente transformación, lo que exige situar toda reflexión filosófica en sus condiciones concretas de producción.

Finalmente, se recurre al análisis conceptual crítico, cuyo propósito consiste en determinar los alcances epistemológicos y las implicaciones teóricas de las categorías en disputa. Este procedimiento permite identificar las convergencias y divergencias entre ambos autores, así como evaluar críticamente sus presupuestos filosóficos.

Desde esta perspectiva metodológica, el estudio no pretende establecer una oposición irreconciliable entre Guadarrama y Arteta. Por el contrario, procura mostrar que la tensión entre las categorías de «pensamiento filosófico latinoamericano» y «filosofía latinoamericana» expresa dos momentos complementarios de un mismo esfuerzo intelectual: la afirmación de la capacidad de América Latina para producir conocimiento filosófico desde su propia historicidad.

Resumen

El presente artículo examina críticamente la propuesta filosófica de Pablo Guadarrama González, particularmente su categoría de «pensamiento filosófico latinoamericano», en diálogo con la defensa de la «filosofía latinoamericana» desarrollada por Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.

Se sostiene que, aunque ambos autores comparten la necesidad de afirmar la autonomía intelectual de América Latina y la superación de la dependencia epistemológica respecto de Europa, difieren significativamente en la delimitación conceptual del objeto filosófico latinoamericano.

Mientras Guadarrama privilegia una categoría amplia e inclusiva que incorpora diversas formas de reflexión cultural e ideológica, Arteta reivindica la existencia de una filosofía latinoamericana propiamente dicha, dotada de racionalidad específica, historicidad y legitimidad epistemológica.

El trabajo concluye que ambas perspectivas pueden ser entendidas no como posiciones antagónicas sino como momentos complementarios de un mismo proyecto de descolonización del saber.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, pensamiento filosófico latinoamericano, descolonización epistemológica, identidad filosófica, Pablo Guadarrama González, Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.

Introducción

La pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana constituye uno de los problemas más persistentes y fecundos del pensamiento filosófico continental. Desde el siglo XIX hasta nuestros días, el debate ha oscilado entre posiciones universalistas, que niegan toda especificidad regional de la filosofía, y posturas afirmativas que reivindican la posibilidad de filosofar desde la historicidad latinoamericana.

En este contexto, la obra de Pablo Guadarrama González representa uno de los esfuerzos más sistemáticos por reconstruir las tradiciones intelectuales de América Latina desde la categoría de «pensamiento filosófico latinoamericano». Dicha noción pretende superar las limitaciones que, a su juicio, entraña el concepto de «filosofía latinoamericana», por considerarlo excesivamente restringido y susceptible de interpretaciones geográficas o esencialistas.

Por su parte, Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll ha defendido la legitimidad de la filosofía latinoamericana como una forma específica de racionalidad histórica y cultural. Para Arteta, renunciar al concepto de filosofía latinoamericana supone debilitar el proceso de afirmación epistemológica de la región y mantener la dependencia respecto de los centros tradicionales de producción del conocimiento.

El presente trabajo se propone analizar críticamente estas dos perspectivas y establecer un diálogo filosófico entre ellas.

I. Pablo Guadarrama González y la reivindicación del pensamiento filosófico latinoamericano

La obra de Guadarrama se inscribe en la tradición de la historia de las ideas latinoamericanas inaugurada por Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig y otros pensadores de la filosofía de la liberación. Su principal preocupación consiste en demostrar la riqueza y complejidad de las producciones intelectuales de América Latina.

Según Guadarrama:

«El pensamiento filosófico latinoamericano constituye un proceso histórico complejo en el que se expresan diversas formas de reflexión sobre la realidad social y cultural de nuestros pueblos» (Guadarrama González, 2008, p. 37).

La elección del concepto «pensamiento filosófico latinoamericano» no es accidental. Para el filósofo cubano, la expresión «filosofía latinoamericana» puede conducir a dos equívocos. En primer lugar, puede sugerir la existencia de una esencia filosófica exclusivamente latinoamericana. En segundo lugar, puede reducir la diversidad de las formas de reflexión desarrolladas en la región.

Por ello sostiene:

«Resulta más apropiado hablar de pensamiento filosófico latinoamericano porque esta categoría permite comprender la pluralidad de expresiones teóricas producidas en el continente sin caer en exclusivismos ni esencialismos» (Guadarrama González, 2004, p. 29).

La propuesta posee una indudable virtud metodológica. Amplía el horizonte de investigación y reconoce que las producciones intelectuales latinoamericanas no se limitan a los tratados sistemáticos de filosofía académica, sino que incluyen ensayos, discursos políticos, expresiones pedagógicas y formas diversas de reflexión crítica.

Sin embargo, esta ampliación conceptual genera un problema epistemológico fundamental: si todo pensamiento crítico producido en América Latina puede ser considerado pensamiento filosófico latinoamericano, ¿dónde quedan los criterios de especificidad filosófica?

II. La defensa de la filosofía latinoamericana en Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll

Frente a la amplitud conceptual propuesta por Guadarrama, Cristóbal Arteta sostiene la necesidad de preservar la categoría de filosofía latinoamericana.

En *La legitimidad de la filosofía latinoamericana*, afirma:

«La filosofía latinoamericana no constituye un accidente geográfico del filosofar, sino la expresión de una racionalidad históricamente situada que emerge de la experiencia concreta de nuestros pueblos» (Arteta Ripoll, 2019, p. 48).

La filosofía latinoamericana posee legitimidad porque responde a problemas históricos específicos, desarrolla categorías propias y construye formas particulares de comprensión de la realidad.

En *Dussel y la razón latinoamericana*, Arteta sostiene:

«La razón latinoamericana se configura como una racionalidad crítica que surge desde la exterioridad histórica de América Latina y que interpela los discursos filosóficos hegemónicos de la modernidad occidental» (Arteta Ripoll, 2021, p. 97).

Desde esta perspectiva, el concepto de filosofía latinoamericana no pretende esencializar la producción intelectual del continente ni establecer fronteras geográficas rígidas. Su finalidad consiste en reconocer la capacidad de América Latina para producir filosofía desde sus propias experiencias históricas.

En *Polémica sobre la filosofía latinoamericana*, Arteta señala:

«Negar la posibilidad de una filosofía latinoamericana significa aceptar implícitamente que la filosofía sólo puede producirse en determinados espacios civilizatorios previamente legitimados por la tradición occidental» (Arteta Ripoll, 2018, p. 113).

Esta afirmación introduce un elemento decisivo en el debate: el problema del poder epistemológico.

III. El núcleo de la divergencia: amplitud conceptual versus afirmación epistemológica

La divergencia entre Guadarrama y Arteta no radica en la existencia de una producción intelectual latinoamericana. Ambos la reconocen. La diferencia reside en la manera de nombrarla y fundamentarla.

Guadarrama privilegia una categoría metodológicamente amplia:

«El pensamiento filosófico latinoamericano no debe entenderse como un sistema cerrado sino como un proceso abierto de producción intelectual» (Guadarrama González, 2008, p. 41).

Arteta, por el contrario, considera que la amplitud excesiva puede diluir la especificidad filosófica:

«La expansión indiscriminada del concepto de pensamiento filosófico corre el riesgo de vaciar de contenido la noción misma de filosofía y de desdibujar el estatuto epistemológico del filosofar latinoamericano» (Arteta Ripoll, 2018, p. 121).

La tensión es evidente.

Para Guadarrama, el peligro reside en el esencialismo.

Para Arteta, el peligro radica en la pérdida de identidad filosófica.

Ambas preocupaciones son legítimas.

Sin embargo, la posición de Arteta parece responder de manera más directa a las exigencias contemporáneas de descolonización del saber. En un contexto en el que la producción intelectual latinoamericana continúa siendo frecuentemente subordinada a los paradigmas eurocéntricos, la renuncia a la categoría de filosofía latinoamericana podría interpretarse como una renuncia simbólica a la capacidad de América Latina para producir filosofía en sentido pleno.

IV. Filosofía latinoamericana y descolonización epistemológica

La discusión entre ambos autores adquiere una dimensión política y epistemológica de gran relevancia.

Guadarrama ha insistido en la necesidad de valorar críticamente la tradición intelectual latinoamericana y de reconocer sus aportes universales:

«La filosofía producida en América Latina forma parte del patrimonio filosófico universal y debe ser estudiada en sus propias condiciones históricas» (Guadarrama González, 2004, p. 53).

Esta afirmación constituye un punto de convergencia con Arteta.

No obstante, Arteta lleva la argumentación un paso más adelante:

«La filosofía latinoamericana es una práctica de resistencia epistemológica mediante la cual los pueblos de América Latina afirman su capacidad de producir racionalidad desde la periferia» (Arteta Ripoll, 2021, p. 136).

La noción de filosofía latinoamericana adquiere entonces un carácter emancipador.

No se trata simplemente de un nombre.

Se trata de una toma de posición frente a la geopolítica mundial del conocimiento.

La defensa de la filosofía latinoamericana constituye, en consecuencia, un acto de soberanía epistemológica.

De la historia de las ideas a la soberanía epistemológica: actualidad del debate entre Guadarrama y Arteta

Uno de los aportes más significativos del pensamiento latinoamericano contemporáneo consiste en haber desplazado la discusión filosófica

desde el problema puramente historiográfico hacia el problema de la producción y legitimación del conocimiento. La pregunta ya no es únicamente si existe una filosofía latinoamericana, sino bajo qué condiciones América Latina puede constituirse en sujeto de producción filosófica y en fuente legítima de racionalidad crítica.

La obra de Pablo Guadarrama González se sitúa en la tradición de la historia de las ideas inaugurada por Leopoldo Zea y desarrollada posteriormente por Arturo Andrés Roig. Su propósito fundamental ha sido demostrar la riqueza y continuidad de las expresiones intelectuales producidas en el continente, recuperando tradiciones frecuentemente invisibilizadas por las narrativas eurocéntricas de la filosofía.

En este sentido, Guadarrama afirma:

«La producción intelectual latinoamericana debe ser valorada en función de sus propias circunstancias históricas y de sus contribuciones al patrimonio universal del pensamiento» (Guadarrama González, 2004, p. 53).

Esta afirmación constituye un aporte fundamental al proceso de descolonización del conocimiento, pues rompe con la idea según la cual la filosofía sería patrimonio exclusivo de determinadas tradiciones culturales.

Sin embargo, la reflexión de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll desplaza el debate hacia una problemática más radical: la cuestión de la soberanía epistemológica. Para Arteta, la filosofía latinoamericana no es únicamente un objeto historiográfico susceptible de reconstrucción académica; constituye, ante todo, una práctica intelectual de afirmación de la autonomía racional de los pueblos latinoamericanos.

Como señala Arteta:

«La filosofía latinoamericana representa un ejercicio de emancipación epistemológica mediante el cual América Latina reivindica su derecho a pensar desde sí misma y a producir categorías interpretativas nacidas de su propia experiencia histórica» (Arteta Ripoll, 2019, p. 84).

La noción de soberanía epistemológica introduce una dimensión política en el debate filosófico. Pensar filosóficamente desde América Latina significa disputar los criterios de legitimidad del conocimiento y cuestionar las estructuras de poder que históricamente han definido quién puede producir filosofía y desde qué lugares puede producirse.

En esta perspectiva, la defensa de la filosofía latinoamericana formulada por Arteta adquiere una relevancia contemporánea extraordinaria. En un escenario global caracterizado por la persistencia de relaciones asimétricas en la producción y circulación del conocimiento, la reivindicación de una filosofía latinoamericana constituye una forma de resistencia intelectual frente a las dinámicas de subordinación epistemológica.

No obstante, la actualidad del debate entre Guadarrama y Arteta radica precisamente en que ambas posiciones resultan necesarias y complementarias. La categoría de «pensamiento filosófico latinoamericano» permite reconocer la amplitud y diversidad de las expresiones intelectuales del continente; la categoría de «filosofía latinoamericana», por su parte, posibilita afirmar la especificidad epistemológica y la legitimidad de un filosofar históricamente situado.

Desde esta perspectiva, la tensión entre ambas categorías no debe interpretarse como una contradicción insuperable. Constituye, más bien, una expresión de la maduración del pensamiento filosófico latinoamericano y de su tránsito desde la recuperación de su memoria intelectual hacia la afirmación de su capacidad de producir conocimiento autónomo.

En consecuencia, el diálogo entre Pablo Guadarrama González y Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll pone de manifiesto que el gran desafío de la filosofía latinoamericana en el siglo XXI consiste en articular dos tareas inseparables: reconstruir críticamente su tradición intelectual y, simultáneamente, consolidar las condiciones de una auténtica soberanía epistemológica. Solo desde esta doble exigencia la filosofía latinoamericana podrá continuar constituyéndose como un proyecto de emancipación intelectual y de producción de racionalidad crítica desde el Sur global.

Conclusiones

La obra de Pablo Guadarrama González representa uno de los esfuerzos más importantes por reconstruir la tradición intelectual latinoamericana y por superar las limitaciones de las perspectivas eurocéntricas de la filosofía. Su concepto de «pensamiento filosófico latinoamericano» ofrece una categoría amplia, dinámica e inclusiva que permite comprender la riqueza y pluralidad de las expresiones intelectuales de la región.

Sin embargo, el diálogo crítico con Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll pone de manifiesto las limitaciones epistemológicas de dicha categoría. La amplitud conceptual que constituye su principal fortaleza puede convertirse también en una fuente de indeterminación filosófica.

La defensa de la filosofía latinoamericana realizada por Arteta no implica esencialismo ni localismo geográfico. Supone, más bien, la afirmación de una racionalidad históricamente situada, capaz de producir categorías propias y de participar críticamente en el horizonte universal del filosofar.

En este sentido, la filosofía latinoamericana aparece como un proyecto de descolonización epistemológica que busca superar la dependencia intelectual y afirmar la capacidad de América Latina para pensar desde sí misma.

El diálogo entre Guadarrama y Arteta muestra finalmente que la tarea filosófica latinoamericana exige simultáneamente amplitud hermenéutica y afirmación epistemológica: reconocer la pluralidad de las formas de pensamiento sin renunciar a la legitimidad de la filosofía producida desde América Latina.

Referencias bibliográficas

Arteta Ripoll, C. E. (2018). *Polémica sobre la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, C. E. (2019). *La legitimidad de la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, C. E. (2021). *Dussel y la razón latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Guadarrama González, P. (2004). *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia.

Guadarrama González, P. (2008). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo, método e historia*. La Habana: Editorial Félix Varela.

Guadarrama González, P. (2013). *Direcciones contemporáneas de la filosofía y el pensamiento social*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia.

A continuación, pueden incorporarse ambos apartados al artículo como secciones finales antes de las conclusiones generales.

Juan Carlos Scannone y la refundación del filosofar latinoamericano: un diálogo crítico con Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.

Resumen

El presente artículo examina críticamente la propuesta filosófica de Juan Carlos Scannone expuesta en *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990), en diálogo con las tesis de Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll sobre la legitimidad y racionalidad de la filosofía latinoamericana.

Se sostiene que la obra de Scannone constituye uno de los esfuerzos más significativos por desplazar el centro epistemológico de la filosofía desde la racionalidad abstracta eurocéntrica hacia una racionalidad histórico-cultural situada. Asimismo, se argumenta que las reflexiones de Arteta profundizan y radicalizan dicho proyecto al formular la necesidad de una soberanía epistemológica latinoamericana y de una crítica sistemática a las formas contemporáneas de colonialidad del saber.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, filosofía de la liberación, racionalidad situada, sabiduría popular, descolonización epistemológica, soberanía epistemológica.

Introducción

La filosofía latinoamericana del siglo XX estuvo marcada por una pregunta fundamental: ¿es posible pensar filosóficamente desde América Latina sin reproducir las categorías de la racionalidad europea? Dicha cuestión atraviesa gran parte de la obra de Juan Carlos Scannone y constituye el núcleo de *Nuevo punto de partida en la filosofía*

latinoamericana, publicado por Editorial Guadalupe en Buenos Aires en 1990. La obra reúne trabajos desarrollados por el autor en torno a la filosofía de la liberación, la sabiduría popular, la cultura y la racionalidad latinoamericana.

Scannone considera insuficiente la mera recepción de sistemas filosóficos europeos y propone reconstruir el acto mismo de filosofar desde las experiencias históricas y culturales de los pueblos latinoamericanos. El problema no es exclusivamente temático; es, ante todo, metodológico y epistemológico.

En este punto, su reflexión encuentra un interlocutor privilegiado en Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll, particularmente en sus obras *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*, *Polémicas sobre la filosofía latinoamericana* y *Dussel y la razón latinoamericana*. En ellas, Arteta insiste en que la filosofía latinoamericana sólo puede consolidarse como tradición intelectual si reconoce la historicidad de sus categorías y rompe la subordinación epistemológica respecto de los centros de producción del conocimiento.

I. El nuevo punto de partida: la historicidad como fundamento del filosofar

El planteamiento central de Scannone consiste en afirmar que el pensamiento filosófico latinoamericano debe surgir de la experiencia histórica concreta de los pueblos de América Latina. Según el filósofo argentino:

«La situación histórica latinoamericana constituye el horizonte decisivo para un pensar filosófico que quiera estar a la altura de la nueva época histórica» (Scannone, 1990, p. 188).

Esta afirmación posee profundas implicaciones epistemológicas. El sujeto filosófico deja de ser el individuo abstracto de la modernidad cartesiana para convertirse en un sujeto histórico-cultural situado.

Scannone rechaza la idea de una razón desarraigada y universalista en sentido eurocéntrico. Por ello propone un pensamiento que tenga su

punto de partida en la experiencia latinoamericana, en sus conflictos sociales, sus memorias históricas y sus formas populares de racionalidad.

En diálogo con esta perspectiva, Arteta sostiene:

«La filosofía latinoamericana encuentra su legitimidad en la capacidad de pensar la realidad histórica de nuestros pueblos desde categorías nacidas en su propia experiencia cultural.»

La coincidencia entre ambos autores resulta evidente. Tanto Scannone como Arteta parten de la convicción de que la filosofía no es una actividad puramente especulativa, sino una praxis de interpretación crítica de la realidad histórica.

No obstante, Arteta introduce un elemento adicional: la necesidad de convertir la legitimidad filosófica en un proyecto de soberanía epistemológica. Es decir, no basta con pensar desde América Latina; es preciso disputar los mecanismos institucionales que determinan qué conocimientos son reconocidos como filosóficamente válidos.

II. Sabiduría popular y racionalidad crítica

Uno de los aportes más originales de Scannone consiste en la reivindicación filosófica de la sabiduría popular.

En *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* sostiene:

«La sabiduría popular constituye una mediación privilegiada para comprender la racionalidad propia de nuestros pueblos» (Scannone, 1990, pp. 43-73).

La afirmación representa una ruptura con la tradición filosófica occidental que había tendido a identificar racionalidad con abstracción conceptual y sistematicidad lógica.

Para Scannone, el pueblo no es simplemente un objeto de estudio sociológico; es también sujeto de producción de sentido. La racionalidad popular contiene experiencias históricas, símbolos,

valores y modos de comprensión del mundo que pueden convertirse en categorías filosóficas.

Precisamente aquí se advierte una significativa convergencia con Arteta. En *Polémicas sobre la filosofía latinoamericana*, éste sostiene que:

«La filosofía latinoamericana debe aprender a leer los procesos históricos y culturales de América Latina desde las formas concretas de producción de sentido que emergen de sus pueblos.»

La sabiduría popular se convierte así en una categoría epistemológica y no únicamente antropológica.

Sin embargo, el planteamiento de Scannone también ha recibido críticas. Diversos autores le reprocharon el riesgo de idealizar la categoría de pueblo y de atribuirle una homogeneidad inexistente. La diversidad étnica, cultural y política latinoamericana dificulta la construcción de una noción unívoca de pueblo.

Arteta parece responder indirectamente a esta dificultad al insistir en que las identidades latinoamericanas son históricamente plurales y conflictivas. La racionalidad popular no puede ser entendida como esencia metafísica sino como construcción histórica en permanente transformación.

III. El «nosotros ético-histórico» y la constitución del sujeto latinoamericano

Uno de los conceptos más fecundos de Scannone es el de «nosotros ético-histórico». Según el filósofo argentino:

«El nosotros ético-histórico constituye el sujeto de la experiencia histórica latinoamericana» (Scannone, 1990, pp. 111-133).

El sujeto filosófico deja de ser el ego trascendental para convertirse en una comunidad histórica de sentido.

La categoría tiene una clara inspiración levinasiana y liberacionista. El otro aparece como constitutivo de la subjetividad y no como mera exterioridad accidental.

Arteta profundiza este planteamiento al afirmar que:

«La razón latinoamericana es esencialmente intersubjetiva, histórica y comunitaria.»

Ambos autores coinciden en que el sujeto filosófico latinoamericano posee un carácter relacional. No obstante, Arteta radicaliza la dimensión política del problema al vincular el «nosotros» con los procesos de emancipación intelectual y descolonización del saber.

Desde esta perspectiva, el «nosotros ético-histórico» no designa simplemente una comunidad cultural, sino una comunidad de resistencia epistemológica frente a la colonialidad del conocimiento.

IV. Mestizaje cultural y filosofía de la inculturación

Otro de los aportes centrales de Scannone es la categoría de «mestizaje cultural». En su obra sostiene que:

«El mestizaje cultural constituye una categoría teórica fecunda para interpretar la realidad latinoamericana» (Scannone, 1990, pp. 172-187).

La cultura latinoamericana no puede explicarse mediante modelos de pureza identitaria. América Latina es resultado de procesos históricos de interacción, conflicto e hibridación.

La filosofía, por consiguiente, debe asumir esta complejidad.

Arteta coincide con esta interpretación al señalar que la identidad latinoamericana:

«Es una construcción histórica abierta, plural y conflictiva.»

La relevancia contemporánea de ambas perspectivas es evidente. En un contexto de globalización y expansión de nuevas formas de

colonialidad cultural, la categoría de mestizaje adquiere una nueva dimensión crítica. Permite pensar identidades no esencialistas y formas de racionalidad abiertas al diálogo intercultural.

V. De la legitimidad filosófica a la soberanía epistemológica

La mayor actualidad del diálogo entre Scannone y Arteta se encuentra probablemente en el terreno epistemológico.

Scannone abrió la posibilidad de pensar filosóficamente desde América Latina mediante la recuperación de la historicidad, la cultura y la sabiduría popular. Su proyecto significó un desplazamiento decisivo respecto de la dependencia intelectual de Europa.

Sin embargo, Arteta lleva esta intuición hacia una problemática más amplia: la soberanía epistemológica.

La pregunta ya no es solamente:

¿Puede existir una filosofía latinoamericana?

La pregunta pasa a ser:

¿Quién determina las condiciones de validez del conocimiento filosófico producido en América Latina?

La respuesta de Arteta implica una crítica radical a las estructuras de legitimación académica que continúan reproduciendo formas de dependencia intelectual.

En este sentido, la propuesta de Arteta puede entenderse como una prolongación crítica del proyecto de Scannone. Si este último inauguró un nuevo punto de partida del filosofar latinoamericano, Arteta propone un nuevo horizonte: la emancipación epistemológica de América Latina.

Conclusiones

La obra *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* representa

uno de los esfuerzos más rigurosos por refundar el acto de filosofar desde la experiencia histórica de América Latina. Su reivindicación de la sabiduría popular, del nosotros ético-histórico y del mestizaje cultural abrió nuevas posibilidades para la filosofía de la liberación y para la constitución de una racionalidad latinoamericana situada.

El diálogo con Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll permite advertir la vigencia y los límites del proyecto scannoniano. Arteta comparte la necesidad de un filosofar situado, pero introduce la problemática de la legitimidad y de la soberanía epistemológica como exigencias fundamentales del pensamiento latinoamericano contemporáneo.

Ambos autores convergen en una convicción decisiva: la filosofía latinoamericana sólo alcanza su autenticidad cuando piensa desde la historicidad concreta de nuestros pueblos y convierte esa experiencia histórica en fuente legítima de producción conceptual.

Bibliografía

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*. Bogotá: Ediciones Universitarias.

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *Polémicas sobre la filosofía latinoamericana*. Bogotá: Ediciones Universitarias.

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *Dussel y la razón latinoamericana*. Bogotá: Ediciones Universitarias.

Scannone, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1990.

Scannone, Juan Carlos. «Hacia una filosofía inculturada en América Latina». *Humanitas*, 28 (1993): 51-73.

Cullen, Carlos. «Juan Carlos Scannone y su especial aporte al pensamiento filosófico y teológico de nuestra América». *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y el Caribe*, 46(178 extraordinario), 2020, pp. 663-665.

Zielinski, Juan Matías. «La universalidad desde el liberacionismo filosófico cristiano: transmodernidad y nuevo mestizaje cultural». *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 2024.

Luis Eduardo Nieto Arteta: la superación del dualismo jurídico, en diálogo con Arteta Ripoll. Dos figuras emparentadas por el apellido y la región.

Introducción

El Caribe colombiano, con su efervescencia cultural y su aparente desconexión con el frío altiplano bogotano, ha gestado un pensamiento filosófico propio, profundo y rigurosamente sintonizado con las corrientes universales. Dentro de esta tradición intelectual destacan dos figuras emparentadas por el apellido y la región, pero distanciadas por sus enfoques teóricos y metodológicos: Luis Eduardo Nieto Arteta y Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.

A continuación, se presenta un análisis crítico profundo sobre sus trayectorias, sus propuestas filosóficas y la forma en que pensaron el Caribe y la nación colombiana.

Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956). El rigor de la síntesis y la ontología jurídica

Nacido en Barranquilla, Nieto Arteta es catalogado como uno de los intelectuales más brillantes y polifacéticos de la Colombia del siglo XX. Fue filósofo del derecho, economista, sociólogo e historiador. Su obra se caracteriza por un esfuerzo titánico de síntesis intelectual: asimilar las vanguardias filosóficas europeas (especialmente el marxismo, la fenomenología de Husserl y la teoría pura del derecho de Hans Kelsen) para aplicarlas a la realidad material e institucional de Colombia.

La superación del dualismo jurídico.

En su obra cumbre, Ensayos de filosofía del derecho, Nieto Arteta

intentó resolver la tensión entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Utilizando la lógica dialéctica y la fenomenología, propuso que el derecho no es mera norma fría (Kelsen) ni puro valor abstracto, sino una conducta humana intersubjetiva en interferencia biunívoca.

Economía e Historia.

Su libro Economía y cultura en la historia de Colombia es un hito. Fue de los primeros en aplicar un materialismo histórico matizado para entender cómo la geografía y las estructuras económicas coloniales determinaron la psique y la fragmentación política del país.

Crítica a su pensamiento

Si bien Nieto Arteta sacó a la filosofía colombiana del escolasticismo decimonónico, su enfoque a menudo pecó de un eurocentrismo metodológico. Intentó encajar la compleja, caótica y violenta realidad colombiana dentro de los rigurosos moldes de la fenomenología alemana. Su trágico y temprano suicidio en 1956 dejó inconclusa la maduración de un sistema que prometía conciliar del todo la teoría pura con el torbellino social del Caribe.

Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll (1947-...)

La filosofía de la sospecha, el Caribe y la educación

Nacido en San José de Saco- Atlántico y barranquillero por adopción, Arteta Ripoll pertenece a una generación posterior, marcada por la consolidación de la academia universitaria en la Costa (siendo figura central de la Universidad del Atlántico) y por las turbulencias de la Guerra Fría en América Latina. Si Nieto Arteta miraba hacia la Europa continental y la estructura del Estado, Arteta Ripoll volcó su mirada hacia el sujeto caribeño, la pedagogía crítica y la emancipación.

Filosofía desde la periferia.

Arteta Ripoll entendía que la filosofía no podía ser un ejercicio de torre de marfil. Influenciado por el marxismo crítico, la Escuela de Frankfurt y el pensamiento descolonial latente, abogó por una "filosofía de la

sospecha" que cuestionara las narrativas oficiales impuestas desde el centralismo andino.

Humanismo y Pedagogía.

Para él, la educación era el eje articulador de la liberación. Criticó duramente el modelo educativo tecnocrático y memorístico, proponiendo en su lugar una formación humanista que rescatara la identidad caribeña no como un mero folclorismo festivo, sino como una categoría ontológica de resistencia, apertura y creatividad.

Crítica a su pensamiento

El talón de Aquiles de Arteta Ripoll, como el de muchos pensadores de la izquierda académica de su tiempo, radicó en ocasiones en una excesiva politización del discurso filosófico, lo que llevaba a que el rigor analítico se subordinara a la urgencia de la praxis militante o pedagógica. Asimismo, gran parte de su producción quedó dispersa en la docencia, conferencias y ensayos locales, lo que limitó su proyección internacional en comparación con la difusión editorial que tuvo Nieto Arteta en su momento.

Puntos de encuentro y divergencias.

Para entender la dimensión de ambos pensadores, es útil contrastar cómo abordaron los ejes fundamentales de su filosofía:

Enfoque principal:

Nieto: Ontología del derecho, Epistemología, Historia económica y Sociología

Arteta: Filosofía política, humanismo, Pedagogía crítica, identidad caribe.

Influencias clave:

Nieto: Kelsen, Husserl, Marx, Hegel.

Arteta: Marx, Nietzsche, pensadores latinoamericanos, especialmente Dussel.

Visión del Caribe:

Nieto: Una región determinada por su apertura comercial y su geografía, clave para romper el aislamiento andino.

Arteta: Una matriz cultural subalterna, un modo de ser epistémico basado en la libertad y la resistencia al centralismo.

El rol de la filosofía:

Nieto: Una herramienta de ordenación conceptual y comprensión de las estructuras del estado y la cultura.

Arteta: Un instrumento de emancipación social, crítica del poder y transformación a través de la educación.

El legado de la filosofía costeña.

Analizar críticamente a Nieto Arteta y a Arteta Ripoll permite desmontar el prejuicio centralista de que en el Caribe colombiano solo se produce música, literatura macondiana o alegría festiva. Ambos demuestran que el pensamiento costeño es profundamente dialéctico.

Mientras Nieto Arteta representa el esfuerzo por elevar la realidad colombiana al estatus de la alta teoría universal, Arteta Ripoll representa el movimiento inverso: aterrizar la teoría universal para liberar al sujeto histórico caribeño. Ambos, desde sus respectivas esquinas temporales, legaron una certeza: el Caribe no solo siente y baila; el Caribe, fundamentalmente, piensa.

La producción académica de Luis Eduardo Nieto Arteta y Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll representa dos momentos cumbre del pensamiento crítico en la región Caribe y en toda Colombia. A continuación, se detalla la bibliografía sistemática de ambos autores, dividida por libros principales, recopilaciones, ensayos y su contexto de publicación.

La obra de Nieto Arteta.

La obra de Nieto Arteta marcó la transición de la filosofía colombiana hacia la modernidad conceptual, cruzando el derecho, la economía y la historia. Aunque gran parte de su obra se editó de manera póstuma o en

forma de compilaciones debido a su temprana muerte, sus tesis siguen siendo de obligatoria referencia.

Libros Principales:

-Ensayos de filosofía del derecho (1942). Bogotá: Imprenta Nacional.

-Economía y cultura en la historia de Colombia (1942). Bogotá: Ediciones Librería Siglo XX.

-El café en la sociedad colombiana (1956). Bogotá: Breviarios de la Orientación Colombiana.

-Lógica y Ontología (1960). Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia.

Recopilaciones de Ensayos y Artículos

-Ensayos sobre economía colombiana (1975). Medellín: La Carreta. (Compilación póstuma de artículos dispersos de los años 40 y 50).

-La literatura colombiana y su relación con la sociedad (Aparecido en compilaciones posteriores como Cultura y sociedad en Colombia, 1974).

Ensayos Clave en Revistas Académicas

Nieto Arteta fue un prolífico columnista y ensayista en revistas como la Revista de la Universidad Nacional de Colombia, Ideas y Valores, y el suplemento del periódico El Heraldo. Entre sus ensayos más destacados están:

-La interpretación marxista de la historia colombiana" (1940).

-Kelsen y la filosofía del derecho" (1943).

-El apego a la tierra en el hombre andino" (1948).

La obra de Arteta Ripoll.

La producción de Arteta Ripoll estuvo profundamente ligada a la cátedra universitaria (Universidad del Atlántico, Universidad Libre) y a las revistas culturales del Caribe. Su obra se enfoca en la pedagogía, la identidad latinoamericana y la ética del oprimido.

Libros Publicados

-La orientación pedagógica en los programas de formación de docentes (1987). Bogotá: ICFES.

-Briznas sobre el ser histórico latinoamericano (2005). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico. ISBN 958-8152-62-3.

-El Sandinismo, proceso inconcluso (2005). Barranquilla: Editorial Universidad del Atlántico. ISBN 858-8152-63-1.

-Páginas universitarias: atisbos sobre dos décadas de historia (2005). Barranquilla. ISBN 958-8152-64-X.

-La Universidad en el Desarrollo Regional (2005). (Coautor). ISBN 958-8152-65-8.

Poblamiento, Sociedad y Cultura en Tierradentro (2005). Barranquilla. ISBN 958-8152-65-8.

-Ética y Política: una mirada desde la academia (2006). Barranquilla: Ediciones UA. ISBN 958-8152-59-3.

-El poder de la ética: una visión desde la perspectiva filosófica latinoamericana (2011). Barranquilla: Universidad del Atlántico.

-Hermenéutica, pedagogía y praxeología (2015). Barranquilla: Ediciones UA. ISBN 978-958-9145-62-3.

-Dussel y la razón latinoamericana (2018). Barranquilla. ISBN 978-958-9145-63-0.

Polémica sobre la Filosofía latinoamericana (2020). Barranquilla. ISBN 978-958-9145-78-4.

-Atlántico precolombino (2020). Barranquilla. ISBN 978-5131-69-9.

-La legitimidad de la Filosofía latinoamericana (Publicación póstuma/recopilatoria). ISBN 978-958-52631-9-2.

Ensayos y Revistas Científicas

Arteta Ripoll escribió más de 30 ensayos de fondo y un centenar de artículos de opinión en la prensa costeña (El Herald, Diario del Caribe y La Libertad). Además, fue el Director Fundador de la Revista Amauta de la Universidad del Atlántico, plataforma donde publicó gran parte de su pensamiento crítico:

E-I debate entre lo propio y lo extraño en el Caribe Colombiano" (Ensayo de investigación, 2012).

-La educación como práctica de la libertad en el contexto caribe" (Publicado en la revista Pedagogía y Sociedad).

-Aproximaciones a la cuenca del Caribe: Identidad y resistencia" (Publicado en la revista Sociología del Desarrollo).

El maestro Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll a sus 78 años, sigue siendo una mente lúcida, activa y un referente imprescindible del pensamiento crítico en Barranquilla y el Caribe colombiano.

De hecho, es un excelente ejemplo de longevidad académica, ya que en los últimos años (incluso en la década de 2020) ha continuado publicando textos fundamentales sobre filosofía latinoamericana y el pensamiento de Enrique Dussel, demostrando que su labor pedagógica e intelectual no se ha detenido

Fuentes bibliográficas

Para profundizar en el estudio crítico e histórico de la obra de estos dos filósofos, se pueden consultar las siguientes investigaciones biográficas y bibliográficas:

Cataño, Gonzalo (1997). "Bibliografía de Luis E. Nieto Arteta". Boletín Cultural y Bibliográfico, Banco de la República, Vol. 34, Núm. 45, págs. 143-152.

Cataño, Gonzalo (2013). "La introducción del pensamiento moderno en

Colombia: El caso de Luis E. Nieto Arteta". Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Higgins Echeverría, Carlos (2002). "Más allá de la aldea: vida y trayectoria de Cristóbal Arteta Ripoll". Barranquilla: Editorial Antillas.

Jaramillo Uribe, Jaime (1974). "El pensamiento de Luis Eduardo Nieto Arteta", en el prólogo a las reediciones de sus obras históricas. Bogotá.

Rafael Carrillo Lúquez y Cristóbal Arteta Ripoll: De la circunstancia histórica a la soberanía epistemológica latinoamericana.

Resumen

El artículo examina críticamente la relación filosófica entre Rafael Carrillo Lúquez y Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll a partir del problema de la autenticidad del pensamiento latinoamericano. Se sostiene que, aun cuando Carrillo no participó de manera explícita en las polémicas sobre la legitimidad de la filosofía latinoamericana, su crítica al trasplante mecánico de categorías europeas y su defensa de una filosofía arraigada en las circunstancias históricas de Colombia constituyen un antecedente de las tesis desarrolladas posteriormente por Arteta en torno a la razón latinoamericana y la soberanía epistemológica. El trabajo muestra tanto las convergencias como las divergencias entre ambos autores y propone una reinterpretación de Carrillo como precursor de la descolonización filosófica en América Latina.

Palabras clave: Rafael Carrillo Lúquez, Cristóbal Arteta Ripoll, filosofía latinoamericana, soberanía epistemológica, autenticidad filosófica, descolonización.

Introducción

La cuestión de la existencia y legitimidad de una filosofía latinoamericana ha constituido uno de los debates centrales del pensamiento contemporáneo de la región. Desde las reflexiones de Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy hasta las formulaciones de la filosofía de la liberación, la pregunta por la posibilidad de un pensar propio ha conducido a una revisión crítica de la dependencia intelectual respecto de Europa.

En este contexto, Rafael Carrillo Lúquez ocupa una posición singular. Aunque no elaboró una teoría sistemática de la filosofía latinoamericana ni asumió una posición explícita en las polémicas sobre su legitimidad, su insistencia en la necesidad de filosofar desde las circunstancias históricas concretas permite identificar en su obra los elementos germinales de una filosofía situada.

Por su parte, Cristóbal Arteta Ripoll ha defendido de manera explícita la legitimidad de la filosofía latinoamericana, entendida como ejercicio de soberanía epistemológica y producción de categorías propias de interpretación de la realidad latinoamericana. El propósito de este artículo consiste en examinar las continuidades y rupturas entre ambas propuestas.

I. Rafael Carrillo y la crítica al colonialismo intelectual

Carrillo sostuvo que la filosofía no es una actividad abstracta desligada de la vida histórica. Influido por Ortega y Gasset, entendió que toda reflexión filosófica surge desde una circunstancia concreta.

En uno de sus planteamientos más significativos afirma:

«La filosofía tiene que responder a las exigencias espirituales de la época y de la sociedad en que surge» (Carrillo, 1958, p. 41).

Esta afirmación posee consecuencias decisivas. Significa que el filosofar colombiano no puede limitarse a repetir doctrinas producidas en otros contextos históricos.

La recepción de la filosofía europea, según Carrillo, exige una apropiación creadora y no una reproducción mecánica. La dependencia intelectual termina convirtiendo la filosofía en simple erudición y la aleja de los problemas reales de la sociedad.

Aunque Carrillo nunca utilizó categorías como colonialidad o dependencia epistemológica, su reflexión contiene una crítica implícita al eurocentrismo filosófico.

II. La legitimidad del filosofar latinoamericano en Cristóbal Arteta

La reflexión de Arteta parte precisamente del problema que en Carrillo permanece apenas insinuado.

Arteta sostiene:

«La filosofía latinoamericana encuentra su legitimidad en la capacidad de producir categorías de interpretación de nuestra propia realidad histórica» (Arteta Ripoll, 2018, p. 73).

Más adelante afirma:

«La filosofía latinoamericana no constituye un discurso regionalista ni una negación de la universalidad de la razón; representa la afirmación de la soberanía epistemológica de los pueblos históricamente sometidos» (Arteta Ripoll, 2020, p. 118).

La cuestión deja de ser exclusivamente pedagógica o cultural para convertirse en un problema político y epistemológico. La dependencia intelectual aparece como una forma de dominación.

En este punto, Arteta radicaliza las intuiciones de Carrillo.

III. Convergencias filosóficas entre Carrillo y Arteta

1. La historicidad del pensamiento

Ambos autores rechazan la concepción de la filosofía como saber abstracto.

Carrillo afirma:

«Toda filosofía responde a una situación histórica concreta» (Carrillo, 1964, p. 29).

De manera semejante, Arteta sostiene:

«No existe filosofía al margen de las condiciones históricas de producción del conocimiento» (Arteta Ripoll, 2017, p. 91).

En ambos casos, el filosofar aparece como respuesta a problemas concretos.

2. La crítica al mimetismo intelectual

Carrillo denuncia el trasplante acrítico de doctrinas europeas.

Arteta denomina este fenómeno:

«subordinación epistemológica de la conciencia latinoamericana» (Arteta Ripoll, 2018, p. 96).

Aunque el lenguaje conceptual es diferente, ambos identifican el mismo problema: la incapacidad de pensar desde la propia realidad.

3. La necesidad de una filosofía arraigada

Para Carrillo, la filosofía debe responder a las necesidades históricas de Colombia.

Para Arteta:

«La filosofía latinoamericana sólo puede alcanzar universalidad cuando asume críticamente la particularidad histórica desde la cual piensa» (Arteta Ripoll, 2020, p. 126).

La universalidad, en consecuencia, no se alcanza negando la circunstancia, sino profundizando en ella.

IV. Divergencias: del filosofar situado a la soberanía epistemológica

Las diferencias son igualmente significativas.

Carrillo permanece dentro del horizonte del historicismo orteguiano. La circunstancia constituye el punto de partida del filosofar, pero no llega a convertirse en fundamento de una teoría de la descolonización del conocimiento.

Arteta, en cambio, introduce una dimensión crítica ausente en Carrillo.

La dominación no es únicamente cultural; es también epistemológica.

Por ello sostiene:

«La discusión sobre la filosofía latinoamericana es, en última instancia, una discusión sobre el derecho de nuestros pueblos a producir conocimiento desde sí mismos» (Arteta Ripoll, 2021, p. 144).

La problemática de la autenticidad filosófica se transforma así en una problemática de emancipación epistemológica.

V. Rafael Carrillo como antecedente de la filosofía latinoamericana

La historiografía filosófica colombiana ha tendido a ubicar a Carrillo exclusivamente como introductor de corrientes europeas contemporáneas.

Sin embargo, esta interpretación resulta insuficiente.

Su crítica al mimetismo intelectual, su insistencia en la historicidad del pensamiento y su defensa de una filosofía comprometida con la realidad colombiana permiten comprenderlo como un antecedente importante del posterior debate sobre la filosofía latinoamericana.

No se trata de convertir retrospectivamente a Carrillo en filósofo de la liberación ni en teórico de la filosofía latinoamericana. Se trata, más bien, de reconocer que varias de las preguntas que Arteta formula sistemáticamente ya se encuentran prefiguradas en las reflexiones del pensador colombiano.

VI. De la historia de las ideas a la genealogía de la soberanía epistemológica: Rafael Carrillo y la prehistoria de la razón latinoamericana

El diálogo entre Rafael Carrillo Lúquez y Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll puede abordarse desde una perspectiva metodológica que trascienda

la mera comparación de autores o la simple reconstrucción historiográfica. La pertinencia filosófica de este diálogo radica en la posibilidad de comprender la evolución de determinadas ideas que, formuladas inicialmente de manera incipiente, alcanzan posteriormente una elaboración conceptual más sistemática. Desde esta perspectiva, el presente estudio se sitúa en el horizonte de la historia de las ideas y propone una genealogía de la soberanía epistemológica latinoamericana.

La historia de las ideas, tal como ha sido desarrollada en América Latina, parte del supuesto de que las ideas no constituyen entidades abstractas ni universales desligadas de la experiencia histórica. Por el contrario, surgen como respuestas intelectuales a situaciones concretas y expresan las tensiones, aspiraciones y conflictos de las sociedades que las producen. En consecuencia, el pensamiento filosófico debe ser comprendido en su inserción histórica y en sus procesos de continuidad, ruptura y transformación.

En el caso de Rafael Carrillo, sus reflexiones sobre la filosofía y la cultura colombiana responden a una preocupación característica de las primeras décadas del siglo XX: la necesidad de superar la condición periférica de la vida intelectual colombiana mediante la formación de una auténtica conciencia filosófica. Aunque Carrillo no elaboró una teoría de la dependencia epistemológica ni empleó un lenguaje descolonizador, sí advirtió las limitaciones de una cultura filosófica edificada sobre la repetición de sistemas de pensamiento ajenos a las circunstancias históricas nacionales.

Cuando Carrillo sostiene que la filosofía debe responder «a las exigencias espirituales de la época y de la sociedad en que surge» (Carrillo, 1958, p. 41), está introduciendo un criterio de autenticidad filosófica que, aun formulado desde categorías historicistas, posee implicaciones de gran alcance para la posterior discusión sobre la legitimidad del pensamiento latinoamericano. La filosofía aparece entonces vinculada a la experiencia histórica concreta y deja de ser concebida como mera reproducción de doctrinas universales descontextualizadas.

Precisamente en este punto se hace visible la dimensión genealógica del problema. La soberanía epistemológica defendida por Arteta no emerge ex nihilo ni constituye una ruptura absoluta con la tradición filosófica colombiana. Por el contrario, puede ser interpretada como una radicalización crítica de una preocupación ya presente en Carrillo: la necesidad de pensar desde la propia circunstancia histórica.

Arteta afirma:

«La legitimidad de la filosofía latinoamericana descansa en su capacidad de interpretar críticamente la realidad desde categorías nacidas de su propia experiencia histórica» (Arteta Ripoll, 2018, p. 73).

Esta formulación introduce un desplazamiento conceptual decisivo. Mientras en Carrillo la circunstancia constituye el lugar desde el cual se piensa, en Arteta se convierte además en fundamento de una reivindicación explícita de autonomía epistemológica. La reflexión deja de ser exclusivamente histórica y adquiere una dimensión política y crítica: el derecho de los pueblos latinoamericanos a producir conocimiento desde sí mismos.

La genealogía permite advertir que entre ambos autores existe una línea de continuidad intelectual que la historiografía filosófica colombiana no ha explorado suficientemente. Carrillo identifica el problema de la dependencia cultural y de la insuficiencia de una filosofía imitativa; Arteta convierte esa preocupación en una crítica sistemática de la subordinación epistemológica y en una defensa de la soberanía del pensamiento latinoamericano.

Desde esta perspectiva, la historia de las ideas revela que la filosofía colombiana no se limita a la recepción pasiva de tradiciones europeas. En su interior se desarrolla un proceso de maduración intelectual que conduce progresivamente desde la exigencia de autenticidad filosófica hasta la afirmación de la autonomía epistemológica.

La genealogía de la soberanía epistemológica permite, en consecuencia, releer a Rafael Carrillo como un precursor indirecto de la

discusión contemporánea sobre la filosofía latinoamericana. No porque hubiera formulado explícitamente una teoría de la descolonización del saber, sino porque algunas de sus intuiciones fundamentales —la historicidad del pensamiento, la crítica al mimetismo intelectual y la necesidad de una filosofía arraigada en la realidad propia— constituyen condiciones de posibilidad para la posterior elaboración de la razón latinoamericana propuesta por Arteta.

En este sentido, el tránsito intelectual que va de Carrillo a Arteta puede describirse como el paso de una filosofía de la circunstancia a una filosofía de la soberanía epistemológica; es decir, el paso de la conciencia de la historicidad del pensar a la reivindicación explícita del derecho de América Latina a producir categorías filosóficas propias y universalizables desde su experiencia histórica particular.

Referencias bibliográficas

Arteta Ripoll, Cristóbal. *Briznas sobre el ser histórico latinoamericano*. Barranquilla: Editorial Antillas, 1990.

Arteta Ripoll, Cristóbal. *Ética y política: una mirada desde la academia*. Barranquilla: Editorial Antillas–Amauta, 2005.

Arteta Ripoll, Cristóbal. *Dussel y la razón latinoamericana*. Barranquilla: Universidad Libre, 2018. ISBN 978-958-9145-67-8.

Carrillo, Rafael. *Introducción a la filosofía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1956.

Carrillo, Rafael. *Lecciones de filosofía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1964.

Carrillo, Rafael. *Escritos filosóficos*. Edición póstuma. Barranquilla: Universidad del Atlántico, 2016. (Recopilación de textos y traducciones preparada dentro del proyecto editorial sobre su obra).

Julio Enrique Blanco: Entre el universalismo filosófico y la soberanía epistemológica: un diálogo crítico con Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.

Resumen

El presente artículo propone un diálogo crítico entre dos figuras de la filosofía producida en el Caribe colombiano: Julio Enrique Blanco y Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll. Aunque pertenecen a contextos históricos y teóricos distintos, ambos representan momentos fundamentales en la constitución del pensamiento filosófico de la región. Blanco aparece como el gran introductor de la filosofía moderna en Barranquilla y uno de los pioneros de la normalización filosófica en Colombia, mientras que Arteta formula una defensa explícita de la legitimidad de la filosofía latinoamericana y de la soberanía epistemológica. El trabajo sostiene que, aun cuando Blanco no se interesó de manera directa por la cuestión de la filosofía latinoamericana, su obra constituye un antecedente indispensable de la reflexión filosófica caribeña y ofrece las condiciones históricas para la emergencia posterior de proyectos filosóficos de carácter descolonizador.

Palabras clave: filosofía del Caribe colombiano, filosofía latinoamericana, soberanía epistemológica, universalismo, descolonización del saber.

Introducción

La historia de la filosofía colombiana ha privilegiado tradicionalmente los centros intelectuales andinos, relegando a un segundo plano las contribuciones provenientes del Caribe. Sin embargo, el Caribe colombiano produjo algunos de los más importantes pensadores de la

modernidad filosófica nacional, entre quienes sobresalen Julio Enrique Blanco y, más recientemente, Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll.

Blanco fue uno de los primeros filósofos colombianos en estudiar sistemáticamente el pensamiento alemán, particularmente a Kant, Hegel y Husserl, y contribuyó decisivamente a la institucionalización de la filosofía en Barranquilla mediante la creación del Museo del Atlántico, antecedente de la Universidad del Atlántico. Su proyecto intelectual buscaba convertir a Barranquilla en una ciudad de alta cultura y de irradiación espiritual para el Caribe colombiano.

Por su parte, Arteta ha desarrollado una extensa reflexión sobre la filosofía latinoamericana, la descolonización del conocimiento y la soberanía epistemológica, defendiendo la idea de que América Latina no debe limitarse a reproducir categorías teóricas europeas, sino producir marcos conceptuales propios a partir de sus experiencias históricas y culturales.

La pregunta central que orienta este trabajo es la siguiente: ¿cómo dialogan el universalismo filosófico de Julio Enrique Blanco y el proyecto de soberanía epistemológica defendido por Cristóbal Arteta?

La hipótesis sostiene que entre ambos autores existe una tensión creadora: mientras Blanco representa el momento de apertura de la filosofía caribeña a la tradición universal, Arteta encarna la exigencia contemporánea de producir filosofía desde América Latina.

Metodología

La investigación se desarrolla desde la perspectiva de la historia de las ideas latinoamericanas y de la hermenéutica crítica. Se adopta un enfoque comparativo e interpretativo que permite reconstruir las categorías centrales de ambos pensadores y analizar las convergencias y divergencias de sus propuestas.

Metodológicamente, el estudio se apoya en tres procedimientos:

1. Análisis textual de las obras de Julio Enrique Blanco y Cristóbal Arteta.

2. Reconstrucción histórico-conceptual de sus contextos intelectuales.
3. Interpretación crítica de las categorías de universalidad filosófica y soberanía epistemológica.

Esta metodología permite situar a ambos autores dentro de la larga discusión latinoamericana acerca de la legitimidad y las posibilidades de una filosofía producida desde la periferia.

I. Julio Enrique Blanco y la universalización de la filosofía en el Caribe colombiano

Julio Enrique Blanco ocupa un lugar singular en la filosofía colombiana. Fue un intelectual autodidacta, políglota y profundo conocedor de la filosofía alemana. Su producción abarcó estudios sobre Kant, Hegel, Husserl, Nietzsche y Ortega y Gasset.

La publicación de su *Antología filosófica* permite apreciar la amplitud de sus intereses y su permanente preocupación por insertar el Caribe colombiano dentro de las grandes corrientes de la cultura universal.

En *Utilidad pedagógica de la filosofía* (1938), Blanco afirmaba:

«La filosofía constituye el instrumento superior de formación del espíritu humano.»

Esta afirmación revela un rasgo permanente de su pensamiento: la filosofía posee una función esencialmente educativa y civilizadora.

Su célebre ensayo *Hacia una Barranquilla alejandrina* expresa quizá de manera más contundente esta convicción. Allí sostiene:

«Se percibe, sobre todo en la juventud, un espíritu que se esfuerza para sobresalir y dominar por encima de la mera materialidad de la existencia.»

La referencia a Alejandría no es accidental. Para Blanco, Barranquilla debía dejar de ser únicamente un puerto comercial para convertirse en un centro de irradiación espiritual y cultural.

Su filosofía, en consecuencia, se encuentra atravesada por una idea de universalidad. El conocimiento filosófico debía conducir al hombre hacia la comprensión de las grandes cuestiones de la humanidad, independientemente de su origen geográfico.

II. Los límites latinoamericanos del proyecto de Julio Enrique Blanco

Sin embargo, precisamente allí aparece uno de los límites históricos de su pensamiento.

A diferencia de otros filósofos latinoamericanos posteriores, Blanco jamás formuló explícitamente la pregunta por la especificidad de una filosofía latinoamericana. Sus preocupaciones fueron predominantemente metafísicas, gnoseológicas y educativas.

En su producción intelectual no aparece la cuestión de la dependencia cultural, la colonialidad del saber o la legitimidad de filosofar desde América Latina.

Podría decirse que Blanco practicó una filosofía desde América Latina, pero no una filosofía sobre América Latina.

Su horizonte intelectual era esencialmente universalista.

Este aspecto no constituye una deficiencia personal sino una condición histórica. Blanco perteneció a la generación que tuvo como tarea fundamental la normalización de la filosofía en Colombia. Antes de preguntarse por la identidad del pensamiento latinoamericano era necesario construir las condiciones mismas de la actividad filosófica.

En este sentido, Blanco representa el momento fundacional de la filosofía moderna en el Caribe colombiano.

III. Cristóbal Arteta y la reivindicación de la soberanía epistemológica

Las preocupaciones filosóficas de Cristóbal Arteta se sitúan en un escenario completamente diferente.

En obras como *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*, *Polémicas sobre la filosofía latinoamericana* y *Dussel y la razón latinoamericana*, Arteta sostiene que América Latina posee la capacidad de producir categorías filosóficas propias y que el pensamiento latinoamericano no puede reducirse a una recepción periférica de la filosofía europea.

Según Arteta:

«La filosofía latinoamericana encuentra su legitimidad en la capacidad de pensar críticamente la historicidad de nuestros pueblos y de producir categorías propias de interpretación de la realidad.»

Asimismo, afirma:

«La soberanía epistemológica constituye el derecho de los pueblos a producir sus propias formas de racionalidad y sus propios criterios de verdad.»

Estas tesis introducen una ruptura significativa respecto del horizonte universalista de Blanco.

Mientras la filosofía de Blanco se construye mediante la apropiación creadora de la tradición europea, la de Arteta subraya la necesidad de superar la dependencia intelectual y construir espacios de producción teórica autónoma.

La filosofía deja de ser únicamente participación en la universalidad del pensamiento y se convierte además en un acto de emancipación epistemológica.

IV. Un diálogo posible: de la universalidad filosófica a la soberanía epistemológica

Pese a sus diferencias, el diálogo entre ambos autores resulta extraordinariamente fecundo.

La filosofía de Arteta no habría sido históricamente posible sin el

proceso de institucionalización y apertura intelectual impulsado por Blanco.

Blanco creó las condiciones de posibilidad de la filosofía en el Caribe colombiano.

IV. Un diálogo posible: de la universalidad filosófica a la soberanía epistemológica

Pese a sus diferencias, el diálogo entre ambos autores resulta extraordinariamente fecundo.

La filosofía de Arteta no habría sido históricamente posible sin el proceso de institucionalización y apertura intelectual impulsado por Blanco.

Blanco creó las condiciones de posibilidad de la filosofía en el Caribe colombiano.

Arteta formula posteriormente la necesidad de que esa filosofía piense desde América Latina.

En otras palabras:

Blanco inaugura el espacio filosófico; Arteta redefine su horizonte histórico.

Existe aquí una relación dialéctica.

El universalismo de Blanco impide el provincialismo intelectual y preserva el diálogo con la tradición filosófica mundial.

La soberanía epistemológica de Arteta impide la subordinación cultural y reivindica la producción autónoma de conocimiento.

Lejos de ser proyectos incompatibles, ambos pueden concebirse como momentos complementarios de la historia de la filosofía del Caribe colombiano.

Una filosofía latinoamericana rigurosa exige simultáneamente:

- Apertura a la universalidad del pensamiento;
- Arraigo en la historicidad latinoamericana;
- Capacidad crítica frente a la colonialidad del saber;
- Producción de categorías conceptuales propias.

V. De Julio Enrique Blanco a Cristóbal Arteta: genealogía de la soberanía epistemológica en el Caribe colombiano

La historia de la filosofía en el Caribe colombiano puede leerse como el tránsito entre dos grandes momentos intelectuales: el de la institucionalización de la racionalidad filosófica y el de la reivindicación de la autonomía epistemológica. En esta trayectoria, Julio Enrique Blanco y Cristóbal Elpidio Arteta representan dos momentos distintos, pero históricamente complementarios.

La tesis que aquí se propone es que la soberanía epistemológica defendida por Arteta no surge ex nihilo; por el contrario, posee una genealogía que encuentra en la obra de Julio Enrique Blanco uno de sus antecedentes más significativos. Aunque Blanco nunca formuló la necesidad de una filosofía latinoamericana en sentido estricto, sí creó las condiciones culturales e institucionales para que décadas más tarde pudiera plantearse la exigencia de una filosofía producida desde América Latina.

El primer momento: la fundación de un espacio para el pensamiento

La filosofía de Julio Enrique Blanco aparece en un contexto en el que la tarea principal consistía en legitimar el ejercicio mismo de la filosofía en una región tradicionalmente percibida como periférica respecto de los grandes centros culturales colombianos.

Su proyecto de una «Barranquilla alejandrina» expresaba precisamente la convicción de que el desarrollo económico debía ir acompañado de la creación de instituciones del espíritu. En su célebre manifiesto de 1944 afirmaba: *«Barranquilla está en vía de hacerse (...) además de un centro comercial e industrial, un foco de cultura.»*

Más aún, concebía la cultura como la condición fundamental para la realización plena de la ciudad:

«Lo que busco (...) es echar las bases de un conjunto institucional sobre el cual descanse (...) la futura cultura, actividad industrial, adelanto científico, embellecimiento artístico, perfeccionamiento moral y vida espiritual de la ciudad.»

Esta formulación resulta extraordinariamente significativa. Aunque Blanco no hablaba de colonialidad ni de dependencia epistemológica, entendía que ninguna sociedad podía alcanzar su plenitud histórica sin construir sus propias instituciones de producción cultural y científica.

En este sentido, su pensamiento contiene un primer principio de soberanía epistemológica: la convicción de que los pueblos necesitan producir y organizar sus propios espacios de creación intelectual.

La célebre analogía con Alejandría no era simplemente una metáfora cultural. Era, en realidad, un programa de emancipación intelectual para el Caribe colombiano. Blanco se negaba a aceptar que Barranquilla estuviese destinada exclusivamente al comercio y al intercambio de mercancías; aspiraba a convertirla en un centro productor de conocimiento y cultura.

El segundo momento: la crítica de la dependencia epistemológica

La reflexión de Cristóbal Arteta se sitúa en otro horizonte histórico.

Mientras Blanco tuvo que luchar por la normalización de la filosofía, Arteta enfrenta un problema diferente: la persistencia de relaciones de dependencia intelectual en la producción del conocimiento latinoamericano.

En *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*, Arteta sostiene:

«La filosofía latinoamericana no requiere autorización externa para existir; encuentra su legitimidad en la historicidad de nuestros pueblos y en la capacidad de generar categorías propias de comprensión de la realidad.»

En *Polémicas sobre la filosofía latinoamericana* insiste:

«La universalidad filosófica no significa la imposición de un único centro de producción del conocimiento, sino el diálogo plural de múltiples racionalidades históricas.»

Y en *Dussel y la razón latinoamericana* afirma:

«La descolonización del saber supone el ejercicio de una soberanía epistemológica que permita a América Latina convertirse en sujeto y no en simple objeto del conocimiento.»

La categoría de soberanía epistemológica constituye el núcleo de su propuesta filosófica. Con ella, Arteta designa el derecho histórico de los pueblos a producir conceptos, teorías e interpretaciones propias de su experiencia social.

La filosofía deja entonces de ser exclusivamente contemplación universal para convertirse en un ejercicio de emancipación intelectual.

La continuidad profunda entre Blanco y Arteta

A primera vista parecería existir una ruptura radical entre ambos autores.

Blanco fue un filósofo de orientación humanista y universalista profundamente influido por la tradición europea. Arteta, por el contrario, se inscribe en la crítica latinoamericanista de la dependencia epistemológica.

Sin embargo, una lectura desde la historia de las ideas revela una continuidad más profunda.

La pregunta que anima a ambos pensadores es esencialmente la misma:

¿Cómo puede el Caribe colombiano convertirse en un sujeto de producción espiritual y filosófica?

Blanco responde:

mediante la creación de instituciones culturales y educativas capaces de elevar la vida intelectual de la ciudad.

Arteta responde:

mediante la producción de categorías propias que permitan interpretar críticamente la experiencia histórica latinoamericana.

En otras palabras, ambos comparten la negativa a aceptar la condición periférica del Caribe.

El primero combate la periferia cultural.

El segundo combate la periferia epistemológica.

Ambos proyectos participan, desde lugares históricos diferentes, de una misma voluntad de afirmación intelectual.

De la ciudad alejandrina a la soberanía epistemológica

La noción de «Barranquilla alejandrina» puede ser reinterpretada desde la filosofía latinoamericana contemporánea.

Alejandría fue, en el mundo antiguo, un espacio de encuentro entre múltiples tradiciones intelectuales y un centro de producción de saberes. El ideal de Blanco consistía precisamente en hacer de Barranquilla un lugar de irradiación cultural y científica.

Vista desde el presente, esta aspiración anticipa una de las exigencias fundamentales de la soberanía epistemológica: la necesidad de que el Caribe colombiano deje de ser únicamente receptor de discursos producidos en otros lugares y se constituya en productor de pensamiento.

La genealogía que conduce de Blanco a Arteta puede describirse, entonces, mediante tres momentos:

1. Fundación institucional del espacio filosófico (Julio Enrique Blanco).
2. Consolidación de una tradición filosófica caribeña y colombiana.
3. Reivindicación de la autonomía epistemológica y de la producción conceptual latinoamericana (Cristóbal Arteta).

Desde esta perspectiva, Arteta no niega a Blanco; más bien radicaliza una de sus intuiciones fundamentales.

Si Blanco soñó con una ciudad que produjera cultura, Arteta exige una América Latina capaz de producir racionalidad filosófica propia.

Consideraciones finales

La historia de las ideas en el Caribe colombiano no puede reducirse a la oposición entre universalismo y latinoamericanismo. Entre Julio Enrique Blanco y Cristóbal Arteta existe una continuidad histórica que permite comprender la evolución de la filosofía regional.

Blanco enseñó que ninguna comunidad puede desarrollarse plenamente sin instituciones del espíritu y sin una profunda vida intelectual. Arteta añade que esa vida intelectual alcanza su madurez únicamente cuando es capaz de pensarse desde su propia historicidad y producir sus propias categorías de comprensión.

La soberanía epistemológica en el Caribe colombiano posee, por tanto, una genealogía precisa: nace con el proyecto humanista de crear una ciudad de la cultura y culmina, provisionalmente, en la reivindicación contemporánea de un pensamiento filosófico latinoamericano autónomo.

Podría afirmarse, como tesis final del presente trabajo, que la filosofía de Julio Enrique Blanco inauguró las condiciones históricas de posibilidad de aquello que Cristóbal Arteta denomina hoy soberanía epistemológica. El paso de la «Barranquilla alejandrina» a la «razón latinoamericana» constituye, en consecuencia, uno de los procesos más originales de la historia intelectual del Caribe colombiano.

Conclusión

Julio Enrique Blanco y Cristóbal Arteta representan dos momentos fundamentales del devenir filosófico del Caribe colombiano.

El primero simboliza la irrupción de la filosofía moderna en Barranquilla, la defensa de la cultura y la apertura al pensamiento universal.

El segundo encarna la exigencia contemporánea de una filosofía latinoamericana consciente de su lugar histórico y comprometida con la soberanía epistemológica.

Si Blanco enseñó que una ciudad puede aspirar a convertirse en una «Alejandría del Caribe», Arteta recuerda que esa aspiración solo adquiere plena significación cuando el pensamiento latinoamericano se reconoce capaz de producir sus propias formas de racionalidad.

La historia de las ideas en el Caribe colombiano muestra así un movimiento de enorme riqueza intelectual: de la universalización de la filosofía hacia la emancipación epistemológica.

Referencias bibliográficas

Blanco, Julio Enrique. *Utilidad pedagógica de la filosofía*. Barranquilla: Imprenta Departamental, 1938.

Blanco, Julio Enrique. *Antología filosófica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2013.

Blanco, Julio Enrique. *Correspondencia filosófica, 1917-1966*. Barranquilla, 1987.

Blanco, Julio Enrique. *Hacia una Barranquilla alejandrina*. Revista Museo del Atlántico, 1944.

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *Legitimidad de la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *Polémicas sobre la filosofía latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Arteta Ripoll, Cristóbal Elpidio. *Dussel y la razón latinoamericana*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Duque Buitrago, Nicolás e Isaza Echeverry, Jhon. *Obra en blanco. Notas sobre la filosofía de Julio Enrique Blanco*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.

Mendieta, Eduardo, Dussel, Enrique y Bohórquez, Carmen (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI, 2009.

Epílogo

De la posibilidad a la certeza: La madurez del logos latinoamericano en el siglo XXI.

Escribir sobre la tradición filosófica latinoamericana no es recapitular una cronología de ideas importadas, sino testificar un acto de madurez intelectual. A lo largo de estas páginas, el diálogo con Leopoldo Zea, Miro Quesada, Arturo Roig, José Carlos Mariátegui, Rodolfo Kusch, Abelardo Villegas, Pablo Guadarrama, Jusn Carlos Scannone, Rafael Carrillo, Julio Enrique Blanco, Enrique Dussel y Horacio Cerutti nos ha demostrado que pensar desde el "sur" no es un simulacro académico, sino una urgencia existencial, política y metodológica. Cada uno de ellos, desde sus respectivas trincheras conceptuales, operó como un sismógrafo de una realidad que exigía urgentemente categorías propias.

Sin embargo, para clausurar este recorrido con el rigor que el presente nos exige, es imperativo confrontar el espejo más incómodo y lúcido que se le puso por delante a nuestra inteligencia continental en la sexta década del siglo XX: la herencia crítica de Augusto Salazar Bondy y su crucial obra de 1968, ¿Existe una filosofía de nuestra América?.

El valor histórico de la sospecha salazariana.

El diagnóstico de Salazar Bondy fue, en su momento, históricamente necesario y estructuralmente válido. En pleno auge de las teorías desarrollistas —aquellas promesas tecnocráticas que pretendían reducir el drama de la dominación a un mero desfase temporal computable como "subdesarrollo"—, el filósofo peruano arrojó una piedra al centro del estanque al denunciar la inautenticidad, imitación y alienación de nuestro pensamiento.

Su tesis central era clara: la filosofía no existía entonces como un cuerpo

auténtico porque las condiciones materiales de atraso cultural, económico y político lo impedían. No obstante, el valor imperecedero de Salazar Bondy no radicó en la clausura, sino en la apertura. Él no decretó una muerte ontológica, sino que dejó abierta la posibilidad histórica de construir una filosofía propia, siempre y cuando se superaran las estructuras de la dependencia. La filosofía latinoamericana era, para la década de los sesenta, un proyecto en potencia, un horizonte condicionado a la praxis de la liberación.

El giro del siglo XXI: La filosofía latinoamericana como realidad y legitimidad.

Es precisamente en este punto donde este libro toma distancia del diagnóstico del siglo XX para formular su tesis fundamental. Si bien la sospecha de Salazar Bondy fue metodológicamente impecable para su época, el devenir histórico y la densificación teórica del continente nos obligan hoy, en pleno siglo XXI, a cambiar radicalmente el signo de la afirmación.

La filosofía latinoamericana ha dejado de ser una mera posibilidad para convertirse en una clara, robusta y legítima realidad. Hoy no nos preguntamos melancólicamente si es posible pensar desde aquí; hoy constatamos el despliegue de un logos situado que interpela a la filosofía global. Esta transición de la potencia al acto, de la posibilidad a la certeza categórica de nuestra filosofía, no es un deseo abstracto, sino una realidad epistémica que se sostiene y se demuestra en la arquitectura de nuestras propias obras:

En Dussel y la razón latinoamericana se desarticuló la universalidad abstracta del eurocentrismo, demostrando que la razón continental no es periférica por defecto, sino el centro crítico desde donde se piensa la alteridad y el grito del oprimido.

En Polémica sobre la filosofía latinoamericana se sistematizaron las tensiones históricas para demostrar que el debate mismo es ya un síntoma de vitalidad teórica indudable y que las respuestas contemporáneas han superado con creces el complejo de la inautenticidad.

En Atlántico precolombino se recuperó la profundidad histórica y la herencia sepultada por la violencia colonial, devolviéndole al continente la densidad temporal necesaria para asentar su propio pensamiento.

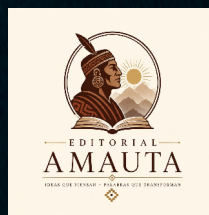
En Hermenéutica, pedagogía y praxiología se consolidó el andamiaje metodológico, demostrando que la filosofía latinoamericana posee herramientas de interpretación propias (hermenéutica), formas de transmisión decoloniales (pedagogía) y un compromiso irrenunciable con la transformación de la realidad (praxiología).

En la legitimidad de la filosofía latinoamericana dejó absolutamente claro que ya no hay razones para negar su existencia. Por el contrario, hoy su existencia es legítima y en constante proceso de construcción.

La superación del horizonte desarrollista.

La hipótesis que ha guiado estas páginas queda, de este modo, demostrada. Salazar Bondy tuvo razón al ligar el pensamiento a las condiciones de la realidad, pero subestimó la capacidad del intelecto latinoamericano para filosofar desde la crisis y contra la dominación. El atraso político y económico de las lógicas desarrollistas no congeló nuestra capacidad de pensar; al contrario, se convirtió en la materia prima de nuestra originalidad.

Al cerrar este diálogo con los grandes pensadores del continente, podemos afirmar con orgullo y rigor que la filosofía latinoamericana no es una promesa aplazada para el futuro. Existe hoy, es legítima, tiene métodos, categorías y textos fundamentales. Hemos conquistado el derecho a decir nuestra propia palabra. La herida de la inautenticidad ha sanado; lo que queda es el despliegue soberano de un pensamiento que ya no pide permiso para existir, sino que transforma el mundo desde su propia mismidad.



ISBN: 978-628-02-5578-1

