

Magdalena MODRZEJEWSKA¹SPÓR O ISTNIENIE FILOZOFII LATYNOAMERYKAŃSKIEJ.
IMPLIKACJE PYTANIA²*Debate about Existence of Latin American Philosophy:
Implications of Quest for it*

Artykuł nadesłany: 24 sierpnia 2018

Wersja ostateczna: 28 stycznia 2019

Streszczenie

Pytanie o istnieniu filozofii latynoamerykańskiej wykracza poza spór pomiędzy uniwersalistami, negującymi istnienie jakichkolwiek filozofii partykularnych a kulturalistami zwanymi też partykularystami, twierdzącymi, że kultura tworzy tak daleko idące różnice, że pozwalają one na wyodrębnienie poszczególnych filozofii na poziomie państw (takich jak na przykład filozofia meksykańska) czy kontynentów (jak na przykład filozofia latynoamerykańska). Przewodzenie dyskusji nad istnieniem bądź nieistnieniem filozofii latynoamerykańskiej, dla pełniejszego zrozumienia, należałoby przedstawiać w szerszym epistemologicznym i metafizycznym kontekście. Pozwala to docenić zarówno jej prekursorski wkład w tworzenie się podobnej refleksji w skali globalnej, jak i jej rolę w Ameryce Łacińskiej.

Słowa kluczowe: filozofia latynoamerykańska, myśl latynoamerykańska, *Nuestra América*, tożsamość, współczesne tendencje w badaniach latynoamerykanistycznych.

Abstract:

The question of the existence of Latin American philosophy is far more complex than an academic discussion between “universalists” and “particularists”. The first doubt the existence of any particular (or regional philosophy), while the others claim that cultural roots cause substantial differences in the way we think and reason, so we can find national (e.g. Mexican philosophy) or continental philosophies (e.g. Latin American philosophy). The discussion on the existence (or non-existence) of Latin American philosophy should be presented in broader

¹ Dr Magdalena Modrzejewska – amerykanista, politolog, adiunkt w Instytucie Amerykanistyki i Studiów Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego.

E-mail: magdalena.modrzejewska@fulbrightmail.org.

² Pragnę gorąco podziękować Patrycji Satorze oraz dr Annie Kaganiec-Kamińskiej za sugestie translatorskie tekstów hiszpańsko-języcznych, które to zdecydowanie poprawiły klarowność przekładu. Pragnę także ogromnie podziękować dwóm anonimowym recenzentom za ich uwagi merytoryczne, które pozwoliły mi precyzyjniej nakreślić zakres badawczy tekstu oraz wzbogacić wywód o wątki pierwotnie pominięte, jeśli chodzi o sposób referowania dyskursu dotyczącego istnienia filozofii latynoamerykańskiej.



epistemological and metaphysical context. Thus, we can appreciate the role of this discussion on the foundation of similar particular philosophies, and on its role in Latin America, as well.

Keywords: Latin American philosophy, Latin America thought, Nuestra America, identity, current tendencies in Latin American research.

Metodologia i przedmiot badań

Uwzględniając ograniczone ramy tego tekstu oraz przede wszystkim ze względu na ogromne dziedzictwo intelektualne powstałe w Ameryce Łacińskiej poświęcone temu sporowi, a także mając świadomość wielopłaszczyznowej natury owego sporu, nie jest możliwe dokładne opisanie i przeanalizowanie de facto samego sporu o istnienie filozofii latynoamerykańskiej. Idealną ilustracją bogactwa głosów składających się na ów spór, ze specjalnym uwzględnieniem rozważań dotyczących zagadnień tożsamości i istoty latynoamerykańskości może być dwutomowa antologia pod redakcją Leopoldo Zei *Ideas en torno de Latinoamérica* licząca ponad 1 500 stron.

Temat został ujęty głównie z perspektywy filozoficznej, ze świadomością, że jest to temat dotyczący również studiów latynoamerykańskich, kulturoznawczych, post-kolonialnych, post-strukturalnych czy feministycznych. Przedmiotem jednak nie będzie analiza przyjmowanych w debacie nad istnieniem filozofii latynoamerykańskiej paradygmatów badawczych, gdyż część z wymienionych paradygmatów została przedstawiona w pracy *Latin American Thought: Problems and Perspectives. Three Case Studies* (Derwich, Modrzejewska, 2015). Choć przyjęcie perspektywy filozoficznej może być traktowane jako europocentryczne ze względu na istotne różnice epistemologiczne pomiędzy filozofią europejską a myślą i dorobkiem intelektualnym w Ameryce Łacińskiej pretendującym do miana filozofii bądź też stanowczo autoidentyfikującym się jako filozofia latynoamerykańska, to należy pamiętać, że owa identyfikacja jest czyniona w znacznej mierze w odniesieniu do filozofii europejskiej, nawet jeśli jedynie poprzez kontekstację. Przyjęcie perspektywy filozoficznej spowodowało także skoncentrowanie prowadzonej narracji na analizie dorobku filozoficznego o charakterze autotelicznym, co może powodować redukcją analizowanego materiału do tekstów postrzegających filozofię latynoamerykańską jedynie do historii idei czy historii intelektualnej. Choć zawęża to znacznie obszar badawczy, to jest to zgodne z pierwotnymi interpretacjami czynionymi w połowie XX wieku, szczególnie w ramach badań prowadzonych w Comité de Historia de las Ideas en América. Należy pamiętać jednak, że część autorów jako jedną z cech dystynktywnych filozofii latynoamerykańskiej traktuje jej „niefilozoficzny” charakter i przejawianie się

w formach literackich czy poetyckich oraz nieautoteliczny charakter prowadzący do samopoznania i refleksji nad latynoamerykańskością (*latinoamericanidad*). Celem tego tekstu nie jest udzielenie twierdzącej bądź przeczącej odpowiedzi na postawione w tytule pytanie, a jedynie próba naszkicowania, w jaki sposób prowadzony jest dyskurs dotyczący istnienia bądź nieistnienia filozofii amerykańskiej, i jakie są główne nurty i tendencje w owej narracji, ze szczególnym uwzględnieniem prekursorskiej roli, jaką intelektualiści latynoamerykańscy odegrali w spopularyzowaniu, z jednej strony stanowiska kulturalistycznego, z drugiej zaś, w stworzeniu trzeciej opcji, wykraczającej poza zero-jedynkowy system uniwersalistyczno-kulturalistycznego myślenia o filozofii.

Spór o istnienie partykularnych filozofii

Czy istnieje filozofia latynoamerykańska? To dość prowokacyjne pytanie o istnienie filozofii latynoamerykańskiej po raz pierwszy na arenie międzynarodowej zadał Risieri Frondizi w trakcie Drugiego Międzyamerykańskiego Kongresu Filozoficznego w roku 1949 (de facto Risieri Frondizi użył w tytule swojego referatu pojęcia „ibero-amerykańska”, gdyż w połowie XX wieku było ono zdecydowanie bardziej popularne i często używane synonimicznie do terminu „latynoamerykańska”). Pytanie to jednak w tekstach hiszpańskojęzycznych pojawiało się już wcześniej, na początku lat czterdziestych XX wieku, kiedy to Leopoldo Zea rozważał możliwość istnienia odrębnej filozofii w Ameryce w tekście z roku 1941 zatytułowanym *América y su posible filosofía* (Zea, 2012). Jego rozszerzona wersja została opublikowana rok później pt. *En torno a una filosofía americana* i to ten tekst częściej przywołują badacze (Zea, 1942). Publikacje Zei i Frondiziego są świadectwem ogromnej zmiany, która dokonała się na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku, gdyż jeszcze w roku 1939³ sam Frondizi, choć podkreślał, że filozofia jest najwyższym przejawem rozwoju kultury i duchowości, pisał „[n]ie udawajmy, oczywiście, że istnieje szczegółowo opracowana filozofia «autochtoniczna» skoro myśl w Ameryce nie może zignorować zachodniej kultury, której jest częścią” (Frondizi, 1939: 419). Risieri Frondizi nie był odosobniony zadając pytanie o istnienie filozofii latynoamerykańskiej. Wcześniej podobne rozważania prowadził Alejandro Korn w swoim tekście *Filosofía argentina* pisząc, że wyobraża sobie rozbawienie czytelnika, który pyta, od kiedy mamy filozofię argentyńską oraz czy Argentyna ma jakichś filozofów (Korn, 1993). To powątpiewanie, dość powszechne w owym czasie, dotyczyło nie tylko

³ Rok 1939 może być traktowany jako przełomowy, gdyż to wówczas po raz pierwszy w *Handbook of Latin American Studies* wyodrębniono nową kategorię poświęconą filozofii.

odrębnej filozofii krajów w Ameryce Łacińskiej, ale także możliwości istnienia odrębnej filozofii na kontynencie Ameryki Łacińskiej.

Pytanie, czy istnieje filozofia latynoamerykańska wpisuje się w szerszą debatę filozoficzną dotyczącą istnienia bądź też nieistnienia partykularnych filozofii. Spór toczy się w filozofii pomiędzy dwiema grupami: uniwersalistami z jednej strony a kulturalistami, zwanymi też niekiedy partykularystami, z drugiej strony. Spór ten powstaje głównie w kontekście rozważań dotyczących filozofii spoza zachodniego kręgu kulturowego i może odnosić się do kwestii obecności bądź też nieobecności filozofii azjatyckiej, afrykańskiej czy właśnie latynoamerykańskiej. Pojęcie „uniwersaliści” odnosi się do szkoły uniwersalistycznej w filozofii w znaczeniu metodologii, postulującej zuniwersalizowane metody uprawiania filozofii oparte na powszechności, usystematyzowaniu, naukowości i rygorystycznym podejściu, podczas gdy termin „partykularyści” odnosi się do szkoły metodologicznej twierdzącej, że jeśli chodzi o rzeczywistość, różne kultury posiadają różne systemy jej eksploracji, tak więc istnieją odrębne filozofie azjatyckie, afrykańskie czy amerykańskie, odmienne od siebie wzajemnie, ale dystynktywne także od filozofii europejskiej. Uniwersaliści twierdzą, że podstawowe dociekania filozoficzne dotyczą zagadnień o charakterze powszechnym, czego przykładem mogą być chociażby zagadnienia dobra, poznania czy dociekania dotyczące natury bytu. I dlatego wszystko, co jest prawdziwe dla jednej filozofii, jest prawdziwe dla wszystkich pozostałych. Uniwersaliści stoją także na stanowisku, że nie tylko zagadnienia, ale również metody uprawiania filozofii są uniwersalne, niczym prawa chemii i fizyki, które są prawdziwe wszędzie, niezależnie od kontekstów społecznych, politycznych oraz kulturowych. Z tego powodu efekt filozoficznych dociekań jest powszechny i uniwersalny, a nie kontekstualny i zależny od warunków społeczno-kulturowych danej lokalizacji. Susana Nuccetelli wyróżnia dwa rodzaje uniwersalizmu - silny i słaby. Podczas gdy silny uniwersalizm głosi, że „wszystkie teorie, metody i tematy filozofii są uniwersalne”, słaby uniwersalizm stoi na stanowisku, że tylko „niektóre teorie, metody i tematy filozofii są uniwersalne” (Nuccetelli, 2010: 343-344). Słaby uniwersalizm pozwala na pogodzenie go, do pewnego stopnia, ze stanowiskiem kulturalistycznym (Gracia, 1999). Należy w tym miejscu wyjaśnić, że pojęcie *national philosophies*, kontestowane przez uniwersalistów, zostało wprowadzone do dyskursu przez zwolenników kulturalizmu. Służy ono wskazaniu, że „jest to filozofia, która wyraża ducha i kulturę danego narodu” (Gracia, 1992: 159). Dalej Gracia wymienia przykłady „niemieckiej filozofii”, „francuskiej filozofii” czy „włoskiej filozofii”, jednak poza kryterium geograficznym i językowym (filozofia, która powstaje w danym kraju, tworzona w języku, którym posługują się jego mieszkańcy) dodatkową

rolę odgrywa kwestia kulturowa – filozofia ta jest elementem emanacji z kulturowej specyfiki danego obszaru geograficznego. Uniwersaliści zaś dochodzą do wniosku, że filozofia latynoamerykańska (podobnie jak i inne „filozofie narodowe” (*filosofías nacional, national philosophies*) czy filozofie lokalne (*filosofías locales, local philosophies*), nie istnieje, a sama filozofia jako taka jest uniwersalną dziedziną poświęconą refleksji nad zagadnieniami o najbardziej ogólnym i powszechnym charakterze i jako taka nie zajmuje się konkretnymi ludźmi czy społeczeństwami, stąd też nie może ona proponować partykularnych odpowiedzi (Yancy, 2007; Gracia, 1992).

Warto zwrócić uwagę, że zwolennicy stanowiska uniwersalistycznego negują także istnienie filozofii europejskiej, stąd mogłoby się wydawać, że trudno o utożsamienie ich ze stanowiskiem europocentrycznym czy kulturowym imperializmem. Jeśli jednak zwrócimy uwagę na metody, które zostały przez uniwersalistów zaaprobowane jako uniwersalne metody uprawiania filozofii, to widać wyraźnie, że już sam ten fakt prowadzi do negacji i wykluczenia innych niż europejskie systemów filozoficznych poprzez odebranie im miana filozofii jako takiej. Stanowisko uniwersalistyczne prowadzi do negowania narracji opartych na poszukiwaniu nowych epistemologii proponowanych czy to przez badaczy filozofii prekolumbijskiej wskazujących na jej niekompatybilność nawet z klasycznym trójpodziałem filozofii na metafizykę, epistemologię, czy aksjologię (León-Portilla, 1966), czy też projektów mających swoje korzenie socjologiczne, ale pretendujących do rewizji stanowisk poznawczych w innych dziedzinach wiedzy, jak *epistemologías del Sur* autorstwa Boaventury de Souza Santosa zbudowanej na trzech orientacjach “uczenia się, że Południe istnieje, nauczania się wędrowania na Południe, uczenie się od Południa i Południa” (Santos, 1995a, 508; Santos, 1995b; Santos 2009; Santos, 2011).

Kulturaliści⁴, określane również mianem partykularystów, wierzą natomiast, że filozofia latynoamerykańska (podobnie jak i inne filozofie o charakterze regionalnym) może istnieć, bądź też w istocie istnieje, ponieważ filozofia zawsze odzwierciedla i wynika z unikatowego charakteru danej kultury czy społeczeństwa. Kulturaliści zaprzeczają istnieniu wartości *sub specie aeternitatis* i dochodzą do wniosku, że nie ma żadnej prawdy o charakterze uniwersalnym ani absolutnym. Co więcej, ich zdaniem, różne czasy, miejsca i kultury mają swoje odrębne i unikalne prawdy. I z tej perspektywy filozofia staje się osadzona nie tylko w konkretnej rzeczywistości kulturowo-geograficznej, ale jest także znacząco zależna

⁴ Jak zwraca uwagę Edwin Etieyibo (2016), kulturaliści/partykularyści bywają niesłusznie utożsamiani z relatywizmem kulturowym.

od historycznego kontekstu i zmienna w czasie (Wojcieszak, 1989; Solomon, Higgins, 1994). Spór ten uwydatnił się w połowie XX wieku wraz z rozwojem studiów postkolonialnych i spopularyzowaniem pojęcia etnofilozofii (Mignolo, 1999; Schutte, 2000; Gracia, 1999). Jak pisze Nuccetelli dla dystynktywistów (używa ona bowiem tego pojęcia zamiast pojęć „partykularysta” czy „kulturalista”): „Teorie, metody i tematy filozofii latynoamerykańskiej będą charakterystycznie latynoamerykańskie” (Nuccetelli, 2010: 344). W kontekście stanowiska kulturalistycznego należy przytoczyć obserwację Manuela Vargasa, który dostrzegł, że niewiele analiz dotyczy ontologii kultury. Być może, dlatego że kultura jako taka jest zbyt efemeryczna, by poddać się rygorom filozoficznej analizy, a być może ze względu na niechlubną przeszłość, kiedy tego typu refleksje były obciążone grzechem rasizmu, seksizmu czy eurocentryzmu (Vargas, 2000).

Konflikt pomiędzy zwolennikami uniwersalizmu i kulturalizmu powrócił w drugiej połowie XX wieku, wraz z rozwojem studiów regionalnych (*area studies*), gdzie przy pomocy kryterium geograficznego starano się wyodrębnić obszary badawcze poświęcone studiom afrykanistycznym (*African Studies*), studiom latynoamerykańskim (*Latin American Studies*), amerykańskim/kanadyjskim (*North American Studies*), azjatyckim (*Asian Studies*) czy europejskim (*European Studies*), próbując wskazać dystynktywne elementy dla danego obszaru geograficznego. Takie podejście rodzi szereg pytań, między innymi o to, czy bazując na kryterium geograficznym jesteśmy w stanie wskazać istnienie elementów ekstrapolujących na inne społeczno-kulturowe obszary, w tym przypadku filozofii, myśli czy idei. By udowodnić zasadność istnienia *area studies* wskazywano właśnie na elementy dotyczące odrębnej dla danego obszaru spuścizny intelektualnej, aby skoncentrować badania nad istnieniem odrębnej myśli bądź filozofii latynoamerykańskiej, europejskiej, azjatyckiej, amerykańskiej czy afrykańskiej (Mendieta, 2003; Wiredu, Abraham, Irele, 2006; Leaman, 2001).

Jak zauważa Gracia, pisząc o tożsamości, ale *de facto* odnosząc swoje diagnozy do myślenia o filozofii, obie grupy: uniwersaliści (Gracia używa określenia „generalisci”) i partykularyści, na uzasadnienie swoich tez używają trzech rodzajów argumentów: apriorycznych, aposteriorycznych lub pragmatycznych. Argumenty aprioryczne są najczęściej odnajdywane w filozofii, argumenty aprioryczne w historii, zaś pragmatyczne w naukach politycznych (Gracia, 2008).

Poza spór kulturalistyczno-universalistyczny – w poszukiwaniu metafizycznych podstaw

Susana Nuccetelli dokonując rozróżnienia na silny i słaby uniwersalizm, pokazuje, że przyjmując założenia słabego uniwersalizmu, możliwa jest trzecia droga. Jorge Gracia niedawno przedstawił pogląd, który jest formą słabego uniwersalizmu. Zgodnie z tym poglądem filozofia latynoamerykańska to „filozofia etniczna” (*ethnic philosophy*) rozumiana w następujący sposób:

filozofia etniczna jest filozofią etnosu, i o ile tak jest, a członkowie *etne* niekoniecznie dzielają cechy wspólne, wówczas to, co jest dokładnie filozofią konkretnego etnosu, nie będzie wymagało żadnych cech wspólnych z innymi filozofiami [występującymi] poza etnosem lub nawet wewnątrz etnosu w trakcie jego historii. Twierdzę, że to najlepszy sposób na zrozumienie jedności filozofii latynoamerykańskiej (Gracia 2008, 140).

Koncepcja Gracii otwiera szerokie możliwości wyjścia z bipolarnego, patowego sporu pomiędzy uniwersalistami a kulturalistami.

Dzięki koncepcji etnosu Gracii udaje się wybrnąć z problemu zdefiniowania filozofii narodowej w raczej wąskim rozumieniu. Filozofia etniczna może obejmować więcej niż jeden naród geopolityczny, a nawet być rozpoznawalna bez odniesień czynionych do regionów geopolitycznych. Wystarczy, że ma powiązaną historię idei lub możliwą do zidentyfikowania grupę etniczną. W rozumieniu Gracii, filozofia hiszpańska rozpoczyna się zanim Hiszpania istnieje jako naród, poszukując jej prapoczątków w pracach Seneki czy Awerroesa, ale także włączając do dyskursu prace Miguela de Unamuno, George’a Santayany czy José Ortegi y Gasset (Jaksic, 2015). Jak widać, pozwala to na przekroczenie sztywnego kryterium geograficznego w poszukiwaniu sposobu na wyznaczanie granic latynoamerykańskiego etnosu. Jednocześnie kategoria stworzona przez Gracię pozwala na dostrzeżenie w pełni kolonialnych i postkolonialnych sieci kulturowych relacji i zapożyczeń. Sam Gracia jest tego świadomy pisząc, że „filozofie etniczne są rzeczywistościami historycznymi uwikłanymi w sieci skomplikowanych relacji, a właściwe ich zrozumienie musi odzwierciedlać tę rzeczywistość” (Gracia, 2003: 66). Gracia dostrzega jednak także problemy definicyjne, które stworzona przez niego koncepcja niesie:

Trudności zaczynają się o tyle, że «filozofia etniczna» może odnosić się do samej koncepcji «filozofii etnicznej», do pojęć poszczególnych filozofii etnicznych, takich jak «filozofia latynoamerykańska» lub «filozofia niemiecka», lub do rzeczywistości stojącej za tymi pojęciami. Może również odnosić się do określonej dyscypliny (działań, zasad lub obu) dotyczących tych pojęć (Gracia 2003, 59).

Wprowadzenie przez Gracię pojęcia filozofii etnicznej pozwala jednak na poszerzenie cezurę czasowej badanego zjawiska. Gracia pisze, że „Rzeczywistość filozofii etnicznej może poprzedzać koncepcję tej filozofii” (Gracia, 2003: 60).

To, że dane zjawisko nie jest jeszcze dostrzeżone, nie oznacza, że go nie ma. Stąd też w słownikowych definicjach filozofii latynoamerykańskiej współtworzonych przez Gracię, zgodnie z rozumieniem tej filozofii jako filozofii etnicznej, zalicza on do niej także teksty powstałe przed XIX wiekiem, a więc stworzone zanim powstało samo pojęcie filozofii latynoamerykańskiej jak i refleksja na jej temat (Gracia, Vargas, 2018). Stworzona przez Gracię koncepcja jest niezwykle nośna (Jaksić, 2015), nie tylko, dlatego że większość jego prac jest pisana w języku angielskim, a przez to dostępna anglojęzycznym czytelnikom, ale także, dlatego że lepiej pozwala zbadać i zrozumieć etniczno-rasowe niuanse budowania tożsamości Latynoamerykanów w Stanach Zjednoczonych (Gracia, 2007, 2008).

Świadomość konfliktu pomiędzy uniwersalistami a partykularystami widoczna jest także u Leopoldo Zei. Sam będąc zwolennikiem partykularyzmu i jednym z jego głównych propagatorów dostrzega, że zwolennicy tego poglądu nie powinni programowo być przeciwni filozoficznemu uniwersalizmowi.

Nie wystarczy odkryć amerykańską prawdę, musimy również spróbować odkryć prawdę ważną dla wszystkich ludzi, nawet jeśli w rzeczywistości możemy nie odnieść sukcesu. Nie wolno nam uważać rzeczy amerykańskich za cel sam w sobie, ale za pogranicze szerszego celu. Dlatego każda próba sformułowania amerykańskiej filozofii, wyłącznie w celu tego, aby była amerykańska, będzie skazana na niepowodzenie. Należy dążyć do stworzenia filozofii, czysto i prosto, a część amerykańska zostanie do niej dodana (Zea, 1965: 436).

Zea zdaje się najtrafniej dostrzegać dwoistość refleksji filozoficznej poświęconej Ameryce Łacińskiej. Jedną z dychotomii jest rozdarcie czy napięcie pomiędzy konkretnymi okolicznościami (latynoamerykańskimi realiami), a uniwersalną sytuacją, drugą zaś z dychotomii jest napięcie pomiędzy tym, co dotyczy konkretnego człowieka a tym, co jest uniwersalną częścią ludzkiej natury (Zea, 1952).

Historia poznania – epistemologia filozofii latynoamerykańskiej

Sformułowanie i wyartykułowanie pytania, czy istnieje filozofia latynoamerykańska, było wynikiem dłuższej refleksji, trwającej w Ameryce Łacińskiej od przełomu XVIII i XIX wieku, wpływającej zarówno z myśli oświeceniowej jak i ruchów irredentystycznych. W tym miejscu należy zauważyć, że rozważania dotyczące istnienia myśli i filozofii latynoamerykańskiej, afrykańskiej czy azjatyckiej często motywowane były silną potrzebą zaakcentowania intelektualnej niezależności i odrębności, a przede wszystkim chęcią odcięcia się od kolonialnego, europejskiego dziedzictwa. Ich nieodłącznym elementem było poszukiwanie narodowej czy lokalnej tożsamości, budowanej w opozycji do kolonii/metropolii. Pojęcie Ameryki Łacińskiej nie zostało spopularyzowane aż do początku XIX

wieku, do okresu walki o niepodległość (Gobat, 2013). Trudno też znaleźć pojęcie filozofii latynoamerykańskiej przed połową XIX wieku, a jego powstanie należy łączyć z powstaniem klasycznego tekstu Juana Batisty Alberdiego – jego mowy *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea* opublikowanej w roku 1842, gdzie głosił:

Dlatego nie ma uniwersalnej filozofii, ponieważ nie ma uniwersalnego rozwiązania tych problemów, Każdy kraj, każda epoka, każdy filozof ma swoją unikatową filozofię, która się rozprzestrzenia mniej bądź bardziej, która trwa dłużej lub krócej, ponieważ każdy kraj, każda epoka i każda szkoła [filozoficzna] ma odmienne rozwiązania problemów ludzkiego ducha (Alberdi, 1993: 332).

Nawiązując do tezy Gracii, że filozofia latynoamerykańska rozumiana jako filozofia etnosu istnieje niezależnie od tego, czy podmiot poznający jest świadom jej istnienia oraz może istnieć uprzednio do refleksji podmiotu poznającego nad jej istnieniem, powstaje tendencja włączania do historii poznania filozofii latynoamerykańskiej wcześniejszych okresów, poprzedzających wystąpienie Juana Batisty Alberdiego. Dlatego Gracia, w encyklopedycznych hasłach definiujących filozofię latynoamerykańską, sytuuje jej prapoczątek w okresie kolonialnym wraz z twórczością Alonso Vera Cruz (1504–1584) i nowatorską a także niezwykle popularną w Europie twórczością Antonio Rubio i jego publikacji *Lógica mexicana* z roku 1603 (Gracia, 1993, 2006; Gracia, Millán-Zaibert, 2004; Gracia, Vargas, 2018). Podobnie czynią inni autorzy. Należy podkreślić, że choć Gracia przyznaje, że cywilizacje prekolumbijskie były zaangażowane przed przybyciem Europejczyków w jakąś formę filozoficznych rozważań w postaci religijnych mitów i kosmologicznych relacji, to większość zapisów tych wysiłków została zniszczona podczas podboju (Gracia, 2006). Dlatego, pomimo podejmowanych wysiłków zmierzających do odtworzenia filozofii prekolumbijskiej (Portilla, 1966; Olko, 2006), powstaje pytanie, na ile możliwe jest włączenie filozofii nahuatl do obszaru filozofii latynoamerykańskiej.

Jeśli filozofię tworzoną w Ameryce Łacińskiej w okresie kolonialnym postrzegamy jako element epistemologii filozofii latynoamerykańskiej, należy wspomnieć takich twórców i dzieła, jak *Recognitio Summularum* (1554) i *Dialéctica Resolutio* (1554) augustianina, brata Alonso de la Veracruz czy *Lógica* (1688) autorstwa Juana de Espinozy Medrano. Choć trudno w tych pracach znaleźć argumenty na poparcie tez kulturalistów/partykularystów, to niewątpliwie zwolennicy uniwersalizmu uznają, że są to prace wpisujące się ówczesny stan europejskiej wiedzy na temat logiki czy wręcz przewyższający go, czego przykładem może być praca Rubio (Redmont, 1985; Redmont, 1988). Jednak, jak zauważa Jaksic, zarówno kulturaliści, jak i uniwersaliści będą rozczarowani. W tekstach

okresu kolonialnego, patrząc z perspektywy kulturowej, trudno znaleźć elementy wyraziście latynoamerykańskie, zaś uniwersaliści choć odnajdą tam metody i tematy powszechnie dla filozofii, to jednak mogą być doznać zawodu, jeśli będą oczekiwać wielkiego, spektakularnego przełomu filozoficznego (Jaksić, 1988/89). Choć badania prowadzone przez Johna Tate Lanninga (1940, 1956) i O. Carlosa Stoetzera (1979) zrewidowały tezę jakoby epoka kolonialna była okresem zacofania w Ameryce Łacińskiej. Wskazują oni, że ówczesne prace filozoficzne były nie tylko głęboko zakorzenione w scholastycznej tradycji, ale także pozwalały wskazać na powiązania pomiędzy filozofią a myślą społeczno-polityczną, szczególnie w okresie oświecenia (Stoetzer, 1979; Whitaker, 1969; Gracia, 1993). Na początku XXI można zaobserwować nową tendencję w analizie okresu kolonialnego, próbującą doszukać samoświadomości kulturowej niezależności i latynoamerykańskiej odrębności już w tym czasie. Badania podkreślają rolę twórczości Juany Inés de la Cruz oraz Carlosa de Sigüenzy y Góngory (Redmont, 2004; Redmont, 2005; Restrepo, 2010).

W wieku XIX, poza wspomnianą już rolą Juana Batisty Alberdiego, należy wymienić ważną dla rozwoju filozofii latynoamerykańskiej i refleksji postać Andresa Bello (1781-1865) i jego najśłynniejsze dzieło *Filosofía del entendimiento* pierwotnie publikowane w chilijskich czasopismach jeszcze w latach 1840. Trudno przecenić zasługi Bello w rozwój bardziej sformalizowanej refleksji filozoficznej. Bello w trakcie swojego pobytu w Wielkiej Brytanii nawiązał współpracę w Jamesem Millem (ojcem Johna Stuarta Milla) oraz Jeremym Benthamem i spopularyzował w Ameryce Łacińskiej myśl brytyjskiego liberalizmu i utilitaryzmu. Jaksić zwraca także uwagę na twórców, którzy współtworzyli akademickie *curriculum*, gdyż filozofia była obowiązkowym przedmiotem wykładanym na większości uniwersytetów w Ameryce Łacińskiej. I choć prace takie, jak *Lógica y ética según la escuela de Edinburgo* autorstwa José Joaquína de Mory (1783-1864) z roku 1830, czy *Filosofía del espíritu humano* autorstwa Ventury Marína (1806-1877) z roku 1834 nie dokonały przełomowych filozoficznych odkryć ani nie zapoczątkowały nowej szkoły filozoficznej, to stanowią one świadectwo wolnego sekularyzowania się wiedzy filozoficznej w Ameryce Łacińskiej (Jaksić, 1988/89). Okres oświeceniowy czy też początek romantyzmu był momentem silnej intelektualnej emancypacji od metropolii (Zea, 1949).

Drugim istotnym nurtem widocznym w wieku XIX, który wpłynął na rozwój filozofii latynoamerykańskiej jest wprowadzenie silnego nurtu filozofii społecznej i politycznej, nie tylko tworzonej przez *libertadores*, ale także popularnej wśród bardziej konserwatywnych intelektualistów, by wspomnieć *Obras sueltas* José Marí Luisa Mory z roku 1837, *Recuerdos literarios. Datos para la historia*

literaria de la América española y del progreso intelectual de Chile José Victorino Lastarri z roku 1878 czy *Estudios literarios y filosóficos* Enrique José Varony z roku 1883. Choć nie mieli oni formalnego wykształcenia filozoficznego, to jak zauważa Jaksic wykazywali się oni znajomością europejskich szkół i tradycji filozoficznych, a przy tym posiadali:

imponującą umiejętność przekładania działalności filozoficznej na plany działań edukacyjnych i politycznych. Ta umiejętność jest chyba najbardziej charakterystyczną cechą dziełnastowiecznej działalności filozoficznej w Ameryce Łacińskiej (Jaksic, 1988/89: 144).

Szczególną uwagę należy poświęcić filozofii pozytywistycznej w Ameryce Łacińskiej, przekraczającej XIX-wieczną cezurę czasową, gdyż w wielu miejscach pozostała ona żywotna także w latach dwudziestych XX wieku. Pozytywizm w Ameryce Łacińskiej nie tylko spopularyzował optymistyczną Comte'owską wizję postępu, która przekonała intelektualistów i filozofów w Ameryce Łacińskiej, że progres jest jedynie kwestią czasu, a wejście w trzecią, ostatnią pozytywną fazę rozwoju jest nieuniknione.

Pozytywizm w Ameryce Łacińskiej spowodował także po raz pierwszy tak dalece kreatywną i masową świadomą selekcję i adaptację wątków, które bardzo skutecznie odpowiadały na potrzeby i problemy kontynentu. Stąd po raz pierwszy większość badaczy doszukuje się pozytywizmu latynoamerykańskiego, mającego własne odrębne i dystynktywne od europejskiego cechy, a nie jedynie pozytywizmu w Ameryce Łacińskiej (Ardao, 1963; Derwich, Modrzejewska, 2015; Zea, 1980). Najlepszym przykładem są dwaj czołowi twórcy pozytywizmu latynoamerykańskiego: Argentyńczyk José Ingenieros (1877-1925) oraz Kubańczyk Enrique José Varona (1849-1933), którzy dokonali znaczących adaptacji tego nurtu. Ingenieros pozostawił w swoich pracach *Hacia una moral sin dogmas* z roku 1917, *Principios de psicología* z roku 1911 i *El hombre mediocre* z roku 1913 na metafizykę, a raczej metafizykę przyszłości, dotyczącą problemów, które nie są nam jeszcze dane w doświadczeniu (co nie oznacza jednak, że nigdy nie będą one empirycznie poznawalne) (Ingenieros, 1996; Curyło-Gonzalez, 1987, 1992; Jaksic, 1988/89).

Pozytywizm latynoamerykański jest istotny z jeszcze jednego powodu. Nie tylko wprowadził on elementy kreatywnej adaptacji europejskiej filozofii do latynoamerykańskiej rzeczywistości kulturowej, ale spowodował też krytyczną reakcję wśród wielu filozofów początków XX wieku. Spowodowało to, na niespotykaną skalę, usystematyzowanie i rozwój filozofii jako dyscypliny naukowej. Prace Antonio Caso (1883-1946), Alceu Amoroso Lima (1893-1983), Alejandro Korna (1860-1936), Carlosa Vaz Ferreiry (1872-1958), Miguela Reale (1910-2006), José Vasconcelosa (1882-1959) czy Alejandra Deustuy (1849-1945) były

bezprecedensowym przykładem osiągnięć pierwszego pokolenia filozofów, dla których studiowanie i uprawianie filozofii było pełnoetatowym zajęciem, a nie uboczną, dodatkową działalnością. Stąd też Francisco Romero (1952) nazwał ich *fundadores*, czasem też określani są jako *patriarcas* czy *forjadores* (Miro Quesada, 1974, 1981).

Nawet jeśli w tym okresie refleksja filozoficzna koncentrowała się na opisanii i analizie filozofii w poszczególnych krajach, to prace te przyczyniały się do stworzenia poszczególnych elementów układanki, która potem stworzyła pełny obraz filozofii latynoamerykańskiej, by wspomnieć tylko prace José Ingenierosa *La evolución de las ideas argentinas* (1937). Większość z nich skoncentrowała się na zagadnieniach aksjologicznych, odcinając się od pozytywistycznego empirycznego dziedzictwa. Dodatkową rolą *fundadores* było zapoczątkowanie tego, co Romero nazywa etapem normalizacji (Dussel, 2005). Wcześniej, zdaniem Romero, było to:

przede wszystkim, praktykowanie filozofii jako zwykłej funkcji kultury, obok innych zajęć inteligencji. Już nie jako rozważanie lub stworzenie kilku świadomych sposobów rozumienia otaczającej obojętności; ani też, z tego samego powodu, jako wyłączną działalność kilku osób obdarzonych powołaniem zdolnym pozostać nieugiętymi pomimo wszystko. Podobnie jak każde zajęcie teoretyczne, filozofia dopuszcza, a nawet wymaga wkładu umysłów niekoniecznie nadzwyczajnych: wystarczają konieczne [rozumienie] sensu tych problemów, poważne podejście [do nich], informacja, wiedza i dyscyplina. Bieżąca lektura pism filozoficznych przez coraz liczniejszą grupę zainteresowanych, wzajemne zrozumienie i wymiana pomiędzy tymi, którzy aktywnie zajmują się filozofią, tworzy to, co moglibyśmy nazwać «klimatem filozoficznym», rodzajem wyspecjalizowanej opinii publicznej, która działa i działa i będzie działać coraz więcej i, w zależności od przypadku, i jako bodziec, i jako represja, zarówno jako impuls, jak i hamulec (...). W ten sposób wzrośnie zrozumienie dla poważnego wysiłku, szacunek dla wartościowego wkładu; a zmniejszy się uznanie dla błyskotliwej improwizacji, dla jakichkolwiek prób wywołania zdziwienia lub oszołomienia. Obecna praca filozoficzna będzie uważana za wbudowaną w linię wielostronnego rozwoju myśli; nie jako skok, ale jako postęp, którym w rzeczywistości jest (Romero, 1944: 127-128).

Normalizacja przyniosła profesjonalizację, systematyzację, a przede wszystkim emancypację filozofii i ugruntowanie jej roli w kulturze i nauce jako dziedziny wiedzy. Okres normalizacji i rosnącego znaczenia pokolenia 1910 roku, który rozpoczął się w latach 1940, trwał do końca lat 1960 (Gracia, Vargas, 2018). Widać w nim także pogłębienie refleksji nad „latynoamerykańskim” charakterem filozofii, choć zarówno w tej dekadzie, jak i do połowy lat osiemdziesiątych XX wieku powstają prace poświęcone filozofii hiszpańskiej w Ameryce/Amerykach, podkreślające europejskie inspiracje i dziedzictwo (Abellán, 1967).

Lata czterdzieste XX wieku to nie tylko okres pionierskich studiów José Gaosa (1900-1969) i Leopoldo Zei (1912–2004), które zdaniem Eugeniusza

Górskiego powstawały w czasie głębokiego kryzysu europejskiego, który „sprzyjał poszukiwaniu odmiennej, specyficznej rzeczywistości latynoamerykańskiej i stopniowemu wyzbywaniu się dręczącego poczucia niższości w stosunku do Europy” (Górski, 2011: 30). To okres wzmożonej wymiany intelektualnej, debaty nad istnieniem i kształtem filozofii latynoamerykańskiej w której brali także udział Risieri Frondizi (1910-1985), Eduardo García Maynez (1908-1993), Miguel Reale (1910-2006), Francisco Miró Quesada (1918-) i Juan Llambías de Azevedo (1907-1972). Debaty toczony głównie w ramach Międzyamerykańskich Kongresów Filozoficznych. Jak zauważa Jaksić (1988/89), na każdym z tych kongresów poruszano zagadnienia dotyczące filozofii latynoamerykańskiej, począwszy od przełomowego pierwszego, na którym Romero zaprezentował w roku 1943 swoje wystąpienie *Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano* (Romero, 1943).

W latach sześćdziesiątych XX wieku rozpoczął się ostatni okres, zwany dojrziałym, charakteryzujący się oryginalnymi pracami, których myśl filozoficzna, ze względu na głęboki walor analityczny, spotykała się z międzynarodowym uznaniem. Okres ten wyróżniały zdaniem Gracii trzy elementy, które pojawiły się wprawdzie we wcześniejszym “okresie normalizacji”, ale nie były tak powszechne. Stanowiły one główny powód, dla którego format dzieł filozoficznych ulegał ciągłej poprawie. Niezbędne do osiągnięcia tego były: „(1) krytyczna interakcja z ideami filozoficznymi wywodzącymi się spoza Ameryki Łacińskiej, (2) rozwój dialogu w Ameryce Łacińskiej oraz (3) instytucjonalizacja filozofii” (Gracia, Vargas, 2018).

Jak zauważa Górski

[k]olejny etap w latynoamerykańskiej myśli społeczno-filozoficznej wiązał się z dynamiką przemian w świadomości lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. (...) W szczególności należałoby tu uwzględnić (...) ideologię nowej lewicy, socjologiczno-ekonomiczn[ą] teori[ę] zależności, lewicowo-radykalne nurty teologii wyzwolenia, nowe teorie pedagogiczne broniące uciskanych (*pedagogía del oprimido*), teatr ludowy i now[ą] powieść latynoamerykańsk[ą] z jej realizmem magicznym (Górski, 2011: 30-31).

Wówczas to w Argentynie, grupa filozofów zainspirowana wysiłkami teologii wyzwolenia zaczęła zastanawiać się, w jaki sposób filozofia może zaangażować się w walkę o osiągnięcie pełniejszej realizacji człowieczeństwa społeczeństw Ameryki Łacińskiej. Grupa ta, w skład której wchodził Enrique Dussel (1934-), Juan Carlos Scannone (1931-), Arturo Andrés Roig (1922-2012) i Horacio Cerutti Guldberg (1950), ukuła termin „filozofia wyzwolenia”. Przewrót junty wojskowej w Argentynie w roku 1976 zmusił większość myślicieli do emigracji, rozproszył ich po kontynencie i *de facto* przyczynił się do spopularyzowania tej

koncepcji. Pomimo istotnych różnic między nimi, łączy ich, z jednej strony odrzucenie idealizmu, z drugiej zaś, troska o materialne warunki życia; ale przede wszystkim docenienie znaczenia historii, doświadczenia i myśli grup dotychczas marginalizowanych (ubodzy, kobiety, ludy tubylcze). To ciągła świadomość niewiarygodnej ilości niesprawiedliwości wśród grup marginalizowanych przy jednoczesnym dostrzeżeniu ich woli wyzwolenia z opresji stała się niejako klamrą spinającą i łączącą różnych myślicieli zaliczanych do tego nurtu (Gandolfo, 2013; Dussel, 1994; Alcoff, Mendieta, 2000; Roig, 1981, 1993). Górski zwraca uwagę na ramy instytucjonalne tego nurtu:

Pokolenie filozofów tego nurtu pojawiło się najpierw na II Narodowym Kongresie Filozofii w argentyńskiej Cordobie (1971 r.), a szczytowy okres przypadł na symposium zorganizowane w 1975 r. w Meksyku. W 1973 r. opublikowali oni programowe dzieło pt. *Hacia una filosofía de la liberación*, a w 1975 r. zaczęli wydawać w Buenos Aires pismo zatytułowane *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Górski 2011, 32).

Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte to okres powstawania antologii i translacji, które nie tylko wspomagały krytyczną analizę dotychczasowego dorobku, ale stanowiły także dodatkowy impuls dla dalszych debat o filozofii latynoamerykańskiej ze względu na ich popularyzującą rolę. Przyczyniły się one także do stworzenia „kanonu” tekstów uważanych za klasyczne dla badań nad filozofią latynoamerykańską, by wymienić tylko najważniejsze z wielu tego typu publikacji: *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana en el siglo XX* pod redakcją Frondiziego i Gracii (1975) czy *Qué es eso de... Filosofía Latinoamericana. Introducción al filosofar* po redakcją Argotta (1981); czy monumentalne, dwutomowe dzieło liczące ponad dwa tysiące stron *Ideas en torno de Latinoamérica* pod redakcją Leopoldo Zei (1986), którego wagę w popularyzowaniu dyskursu o filozofii latynoamerykańskiej trudno przecenić. Należy także zauważyć, jak ważną rolę odegrał w popularyzacji refleksji nad filozofią latynoamerykańską w kręgu anglojęzycznym numer *Philosophical Forum* z przełomu 1988 i 1989 roku, w całości poświęcony temu zagadnieniu, pod redakcją Gracii, z obszernym wstępem stanowiącym znakomitą kompilacją stanu badań (Gracia 1988/89). Podobną rolę pełniła seria wydawana przez *Biblioteca Ayacucho*, w ramach której ukazało się kilkadziesiąt tomów antologii, poprzedzonych doskonałymi wstępami redakcyjnymi.

Problemy definicyjne

Mówiąc o filozofii latynoamerykańskiej można zaobserwować powszechność refleksji nad jej istnieniem bądź nieistnieniem i nagromadzenie wręcz redundantnych pytań, powtarzanych w niemal każdej publikacji poświęconej filozofii

latynoamerykańskiej. Większość z prac poświęconych myśli latynoamerykańskiej rozpoczyna swój wywód od potwierdzenia nieoczywistość istnienia analizowanej dziedziny, ale także wskazuje na powszechność takiego wątpienia i masywny charakter zadawania pytania, czym jest owa filozofia.

Kiedy podejmuje się wysiłek mówienia o filozofii latynoamerykańskiej, nagromadzenie pytań, które wyrastają przed nami jest niezwykle wielkie: Czy uzasadnione jest mówienie o filozofii narodowych czy regionalnych? Czy istnieje jedna filozofia latynoamerykańska? Jakie cechy ma lub miała ta domniemana latynoamerykańska filozofia? Czy w Ameryce Łacińskiej był filozof lub filozofowie wystarczająco reprezentatywny/i, którego można zapisać w historii filozofii? Czym jest filozofia, aby móc wykorzystać tę definicję jako próbkę porównawczą w latynoamerykańskim kręgu kulturowym, i zdecydować, czy istnieli lub nie latynoamerykańscy filozofowie i filozofia (...) I mogliśmy kontynuować tę listę pytań (Beorlegui, 2010: 33).

W przypadku filozofii latynoamerykańskiej okazuje się jednak, że niezbędne jest poprzedzenie refleksji nad jej istnieniem bądź nieistnieniem, zdefiniowaniem głębszych metafizycznych podstaw, a przede wszystkim ustaleniem precyzyjnie przedmiotu badań. Wśród badaczy nie ma zgodności co do oceny tego, co może być uznane za przedmiot badań. Najpopularniejsze klasyfikacje opierają się na kryterium definiującym twórcę danej filozofii i połączone są one z kryterium geograficznym – określającym, gdzie mogła powstać.

Gracia i Vargas zakładają, że w najszerszym możliwym rozumieniu „filozofią latynoamerykańską jest filozofia powstała w Ameryce Łacińskiej, bądź filozofia stworzona przez osoby mające latynoskich przodków. Zwyczajowo wyklucza się filozofię stworzoną w byłych nie-iberyjskich koloniach, za wyjątkiem byłych francuskich kolonii na Karaibach” (Gracia, Vargas, 2018), które także są zaliczane do obszaru myśli latynoamerykańskiej. Definicja stworzona przez Gracię rodzi jednak poważne wątpliwości. Jeśli filozofię latynoamerykańską mogą tworzyć wyłącznie Latynoamerykanie bądź ich potomkowie, albo jeśli może ona powstawać wyłącznie na kontynencie Ameryki Łacińskiej, to czy można do szeroko rozumianego filozoficznego *milieu* zaliczyć teksty krytyczne, analizujące filozofię latynoamerykańską, a powstające poza Ameryką Łacińską i nie tworzone przez Latynoamerykanów? Jeśli nie, stawia to pod znakiem zapytania bogaty dorobek stworzony przez zachodnich i środkowoeuropejskich latynoamerykanistów. Wówczas to klasyczne prace, by wspomnieć tylko kilku twórców, Waltera Redmonda (Redmond, 2004; 2005), Williama Rexa Crawforda (Crawford, 1961), Harolda Davisa (Davis, 1972), Heinza Krumpela (Krumpel, 1992) czy opracowania powstałe w Europie Środkowo-Wschodniej (Curyło-Gonzales, 1987, 1992; Dembiczy, 2010; Górski, 1994, 2011) należałoby pominąć.

Definicja zaproponowana przez Gracię nie tylko prowadzi do wykluczenia z dyskursu znacznej liczby badaczy zajmujących się studiami latynoamerykańskimi poza Ameryką Łacińską i/lub nie posiadających latynoamerykańskich korzeni, ale powoduje też poważne implikacje metodologiczne. Jeśli tylko Latynoamerykanie bądź mieszkańcy Ameryki Łacińskiej mogą tworzyć filozofię latynoamerykańską, to wówczas podmiot poznający i opisujący zjawisko jest jednocześnie przedmiotem swojego poznania. Wywołuje to pytania, czy w takiej sytuacji możliwa jest intersubiektywna komunikowalność twierdzeń czy też intersubiektywna weryfikowalność twierdzeń.

Typologia zaproponowana przez Vincente Medinę pozwala wyeliminować negatywne implikacje definicji stworzonej przez Gracię. Medina proponuje dwa użycia pojęcia „filozofia latynoamerykańska” – potoczne (*ordinary*) oraz formalne (*substantive*). W użyciu potocznym ma on, jego zdaniem, pięć znaczeń i może odnosić się do:

1. filozofii jakiegokolwiek rodzaju dokonanej przez Latynoamerykanów w Ameryce Łacińskiej, niezależnie od charakteru omawianych zagadnień,
2. filozofii dokonanej przez jakiegokolwiek innego filozofa bez względu na jego czy jej narodowość a dotyczącej problemów Ameryki Łacińskiej,
3. filozofii każdego filozofa niezależnie od jego lub jej narodowości o filozofach latynoamerykańskich,
4. literatury przedmiotu omawiającej możliwości i rozwój filozofii latynoamerykańskiej, lub
5. literatury przedmiotu omawiającej naturę latynoamerykańskiej filozofii wyzwolenia (Medina, 1992: 378).

W formalnym rozumieniu pojęcia „filozofia latynoamerykańska” Medina wyróżnia dwa sposoby interpretacji. Pojęcie to może być przedstawiane:

zarówno w sensie metafizycznym, jak i normatywnym. Metafizyka może odnosić się do filozofii, która jest prawdziwa tylko w Ameryce Łacińskiej, niezależnie od tego, gdzie i przez kogo jest praktykowana. Normatywny [sens] może jednak odnosić się do (1) filozofii społecznej i politycznej napisanej przez każdego, niezależnie od jego narodowości, z zamiarem zmiany tych opresyjnych warunków, które są obecne w społeczeństwach Ameryki Łacińskiej, lub (2) filozofii społecznej i politycznej (Medina, 1992: 378).

Drugim problemem dla badaczy zajmujących się filozofią latynoamerykańską jest niejednoznaczność nazewnictwa. Gracia zwraca uwagę, że istnieją inne nazwy, używane synonimicznie, odnoszące się całościowo do filozofii latynoamerykańskiej, bądź też fragmentarycznie do jakichś jej obszarów. Wśród nich wymieniamy: Spanish American Philosophy, Hispanic American (*filosofía hispanoamericana*), Ibero-American (*filosofía iberoamericana*) and Latino/a Philosophy. Dwie pierwsze nazwy odnoszą się do dawnych kolonii hiszpańskich i były popularne w dyskursie w połowie XX wieku (Gaos, 1944; Frondizi, 1949; Villegas,

1963; Wagner de Reyna, 1949). Trzecia odnosi się do filozofii w byłych koloniach hiszpańskich i portugalskich, podczas gdy ostatnia nazwa dotyczy filozofii tworzonej w Stanach Zjednoczonych przez imigrantów z Ameryki Łacińskiej i ich potomków (Gracia, Vargas, 2018). Część badaczy preferuje określenie filozofia andyjska odnosząc je bardziej do obszaru geograficznego niż kulturowego (Huaman, 2005; Estermann, 2006). Jednakże pomijając kwestie kulturowe i opierając się wyłącznie na kryterium geograficznym okazuje się, że ustalenie definicji Ameryki Łacińskiej jako kontynentu i wytyczenie obszarów które można pod to pojęcie podpiąć także wywołuje spory, głównie ze względu na wielowymiarowość pojęcia Ameryki Łacińskiej (Dembicz, 2010; Derwich, Modrzejewska, 2015). Niezwykle ciekawe jest podejście Horacio Cerutti Guldberga, który wprowadził w kontekście filozofii politycznej, ale preferuje pojęcie „naszoamerykańska” zamiast „latynoamerykańska”. Jak sam pisze: „[r]zecz w tym, że latynoamerykańskość [łacińskość] nie oddaje dobrze i jasno pierwotnych składników i trzeciego korzenia [afrykańskiego], jakie tworzą naszą kulturę” (Cerutti Guldberg, 2011: 9). Na brak precyzji pojęciowej zwraca też uwagę José Santos Herceg. W tekście *¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana?* podkreśla on, paradoksalnie, że choć przez większość badaczy „termin jest używany w sposób zwyczajowy, to mało kto go wyjaśnia” (Herceg, 2012: 68).

Niewiele jest prac, które apriorycznie zakładają istnienie filozofii latynoamerykańskiej jako czegoś oczywistego i nie rozpoczynają wywodu od „usprawiedliwiania” istnienia przedmiotu swoich badań. Do wyjątków należy antologia *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos* ukazująca filozofię latynoamerykańską zarówno w kontekście historycznym, jak i przedstawiająca poszczególne szkoły filozoficzne oraz zawierająca charakterystyki filozofii w poszczególnych krajach. Co ciekawe, autorzy w sposób niezwykle szeroki i inkluzywny zakreślają obszar badawczy, nie definiując nigdzie, na podstawie jakich kryteriów uznają daną twórczość za należącą do obszaru filozofii latynoamerykańskiej (Dussel, Mendieta, Bohórquez, 2009). Ta tendencja do rozszerzenia zakresu tego, co będzie określane jak filozofia latynoamerykańska jest widoczna szczególnie w XXI wieku.

Metafilozoficzne aspekty refleksji nad filozofią latynoamerykańską

Większości badaczy umyka, że filozofia latynoamerykańska, a także badania nad nią mają nie tylko charakter autoteliczny, ale też teleologiczny. Gdyby miały one tradycyjny dla filozofii, jedynie autoteliczny wymiar to wówczas refleksja filozoficzna byłaby motywowana jedynie umiłowaniem mądrości i chęcią

poznania. W przypadku jednak dodatkowego teleologicznego wymiaru służy ona nie tylko filozoficznemu poznaniu świata, ale często jest elementem samopoznania podmiotu poznającego, tworząc fragmenty odrębnej kulturowej tożsamości (Stabb, 1967). Ta teleologiczność powoduje, że filozofia latynoamerykańska pełni niemalże funkcję psychoterapeutyczną, zarówno na poziomie podmiotu poznającego – poszczególnych filozofów, ale także na wyższym poziomie społeczno-kulturowym. Filozofia latynoamerykańska, poświęcając znaczną część dyskursu pojęciu inności (*ajenidad, otredad*) oraz alienacji (*alienación, distanciamiento, extranamiento*), jest formą pogodzenia się z kolonialną przeszłością i wieloaspektowym dziedzictwem kulturowym, jak choćby problemem metysażu (Kusch, 1953). Powoduje to jednak, że niektórzy badacze dość krytycznie przedstawiają filozofów latynoamerykańskich, czego przykładem jest praca Santiago Castro Gómeza, który w swojej *Crítica de la razón latinoamericana*, w rozdziale *Populismo y filosofía* krytykuje myślicieli latynoamerykańskich, którzy zachowują się, jego zdaniem, niczym *caudillo* – i podobnie jak oni sądzą, że są głosem ludu. Filozofowie, zdaniem Castro Gómeza, przestali być filozofami a stali się prorokami, kuratorami inności i arbitrami różnic (Castro Gómez, 1996; Mendieta, 1999).

Na tę teleologiczność zwraca także uwagę Hugo Biagini, wskazując ją jako ostatni z przywoływanych przez siebie sposobów rozumienia terminu „filozofia latynoamerykańska”, jako filozofii dla Ameryki Łacińskiej (*Sentido teleológico: filosofía para la América*), wówczas filozofia traktowana jest jako „program działania w sytuacji uważanej za deficytową” (Biagini, 1979: 199; Dussel, 1994).

Powstaje pytanie, czy aby uznać filozofię latynoamerykańską za “w pełni wartościową” musi być ona autoteliczna a nie teleologiczna. Nuccetelli próbuje podejść do zagadnienia istnienia (akademickiej) filozofii latynoamerykańskiej wskazując, że aby udowodnić jej istnienie należy zweryfikować trzy twierdzenia:

1. Filozofia istnieje w Ameryce Łacińskiej jako praktyka lub dyscyplina autonomiczna od nauk przyrodniczych, teologii, literatury, polityki i edukacji
2. W regionie istnieją stabilne filozoficzne tradycje i społeczności, takie, jakie spotyka się w głównych ośrodkach zachodniej filozofii
3. Filozofia uzyskała status zawodowy i instytucjonalny zgodnie z aktualnymi zachodnimi standardami (to znaczy jest odpowiednio reprezentowana w systemach edukacyjnych, towarzystwach naukowych, stowarzyszeniach, czasopiśmie, prasie itp.) (Nuccetelli 2017).

Należy odnotować, że Nuccetelli nie zdecydowała się na jednoznaczną odpowiedź i raczej identyfikuje warunki konieczne do istnienia filozofii latynoamerykańskiej niż weryfikuje, w jakim stopniu one występują.

Nuccetelli zwraca uwagę, że aby można było przychylić się do stanowiska kulturalistów, i potwierdzić istnienie filozofii latynoamerykańskiej powinna ona spełniać trzy warunki, będąc:

1. „Oryginalna” na wszelki wypadek, jeśli jest twórcza, nieimitacyjna lub nowatorska;
2. „Autentyczna” na wszelki wypadek, jeśli jest autentyczna lub nie-falszywa; i
3. „Osobliwa” na wszelki wypadek, jeśli jest charakterystyczna dla Ameryki Łacińskiej (Nuccetelli, 2017).

Postulat oryginalności, zdaniem Nuccetelli, budzi najczęściej kontrowersji, gdyż filozofowie nie są w stanie sprecyzować, co pojęcie oryginału miałyby znaczyć. Wskazuje ona na różne konotacje jego użycia u różnych filozofów (Nuccetelli, 2017). I tak José Ingenieros (1914) zakładał, że oznacza to bycie kreatywnym, nowatorskim i autochtonicznym, bycie kreatywnym a jednocześnie nie-imitacyjnym (Frondizi, 1949), oryginalna filozofia może być rozpoznana przez nowe konceptualne konstrukcje, których wartość jest uznana (Salazar Bondy, 1968) czy też powinna pochodzić i być zakorzeniona w tradycji (Hurtado, 2007).

Postulat oryginalności łączy się z postulatem autentyczności. Jak dowodzi Zea:

Autentyczność nie może być konsekwencją owej możliwej rewolucji społecznej, politycznej i gospodarczej, ale podstawą możliwości [jej zaistnienia]. Autentyczna musi być nie tylko filozofia, która powstaje w momencie ustanowienia nowego społeczeństwa, autentyczna musi być, również ta, która uświadamia nasz niedorozwój i wskazuje możliwość, w jaki go pokonać (Zea, 1969: 153).

Postulat autentyczności i obawa przed imitacją są jednym z głównych tematów filozofii latynoamerykańskiej (Martí, 1983). Bondy dostrzegł, że „Problemem naszej filozofii jest nieautentyczność. Nieautentyczność jest zakorzeniona w naszej historycznej kondycji krajów słabo rozwiniętych i zdominowanych” (Bondy, 1969: 89). Dlatego Ossandón uważa, że:

[p]ytanie o kurs i znaczenie kultury latynoamerykańskiej – determinowane przez świadomość naszej marginalizacji – było wielkim bodźcem dla rozwoju filozofii amerykańskiej, rozumianej jako rozważania historyczno-kulturowe. (...) [Z] kolei ze stwierdzenia naszej podstawowej nieautentyczności w filozofii, która jest zasadniczo odtwórcza i wtórna [wobec filozofii] europejskiej [wynika] świadomość pewnej filozoficznej nieważności – produkt naszej zależności kulturowej – pchnie niektórych do zmiany tej sytuacji, do wnieśienia prawdziwego wkładu, a przede wszystkim stworzy konieczność nauczenia się myśleć nie jak Europejczycy, ale jak Amerykanie (...) Potrzeba rozwijania refleksji, która nie zadowalałaby się powtarzaniem filozofemów europejskiej tradycji jest kolejną zachętą do podjęcia problemu możliwości naszego [latynoamerykańskiego] filozofowania (Ossandón, 1984: 16-17).

Natomiast postulat bycia osobliwą, jest zadaniem jednym z najłatwiejszych do spełnienia, gdyż wystarczy, by temat pracy lub autor byli związani z Ameryką Łacińską (Nuccetelli, 2017).

Dorobek intelektualny Ameryki Łacińskiej oscyluje pomiędzy imitacją i zapożyczeniem z jednej strony, a innowacją i kreatywnością z drugiej strony. Większość dziedzictwa filozofii latynoamerykańskiej oparta jest o europejskie nurty i tworzona jako kontynuacja bądź polemika do twórczości europejskich filozofów (Gracia, Vargas, 2018). Na to napięcie pomiędzy zapożyczeniem a kreatywnością należy patrzeć w szerszym kontekście jako element zarówno kwestionowania, jak i budowania własnej latynoamerykańskiej tożsamości (Zea, 1988/89; Biagini, 2002).

Prekursorski charakter refleksji nad istnieniem odrębnej filozofii latynoamerykańskiej i problemy, z jakimi się boryka

O ile pierwsze, wspomniane próby wykazania odrębności filozofii latynoamerykańskiej podejmowane w Meksyku w latach dwudziestych XX wieku były na pograniczu filozofii i literatury (Vasconcelos, 1925; 1926), o tyle twórczość *Grupo Hiperión*, działającej na przełomie 1940 i 1950, była czysto filozoficzna, skoncentrowana głównie na analizie dorobku José Vasconcelosa czy Samuela Ramosa. Grupa ta złożona z Joaquína Sáncheza McGregora, Jorge Portilli, Emilio Urangi i Luisa Villoro zdominowała dyskurs nie tylko nad znaczeniem *mexicanidad* (Uranga, 1952), ale nad latynoamerykańskością. Refleksja nad filozoficznym amerykanizmem (*americanismo filosófico*) zapoczątkowana w owym okresie w Meksyku stanowiła, do pewnego stopnia, inspirację dla prac powstających w Ameryce Łacińskiej stanowiącej obecnie już klasyczny komponent refleksji nad filozofią latynoamerykańską.

Należy też podkreślić, że dyskusje akademickie, które rozpoczęły się w połowie XX wieku, były silnie wspierane przez instytucje panamerykańskie. Większość badań wspomagana była wówczas przez działania w ramach ruchu panamerykańskiego albo przez Pan American Union Division of Intellectual Cooperation lub w ramach pierwszej międzyamerykańskiej konferencji filozoficznej (*Primera Conferencia Interamericana de Filosofía*), która odbyła się w Yale w 1943 roku, przez Pierwszy MiędzyAmerykański Kongres Filozoficzny (*Primer Congreso Interamericano de Filosofía*), który odbył się w roku 1944 na Haiti oraz przez Drugi Międzynarodowy Kongres Filozofii (*Segundo Congreso Interamericano de Filosofía*), który odbył się w Nowym Jorku na Columbia University w 1947 roku (Krus, 1950). Toczone przez filozofów latynoamerykańskich dyskusje na temat istnienia filozofii latynoamerykańskiej i prezentowane w ramach międzyamerykańskich i panamerykańskich kongresów filozoficznych stanowiły impuls do podobnych rozważań w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie (Modrzejewska, 2016). Należy podkreślić ogromną prekursorską rolę filozofów

latynoamerykańskich w zapoczątkowaniu pośrednio czy też bezpośrednio refleksji nie tylko nad odrębną myślą latynoamerykańską, ale także amerykańską i kanadyjską. O ile w znacznej mierze filozofia północnoamerykańska nie była zainteresowana przez wiele dekad dyskusją na temat odrębności i jeszcze w roku 2001 Bruce Kuklick w swojej *A History of Philosophy in America, 1720-2000* nie zgłasza roszczeń do istnienia odrębnej filozofii amerykańskiej, a raczej opisuje poszczególne europejskie wpływy w Stanach (choćby Heglistów z St. Louis) (Kuklick, 2001), o tyle filozofia kanadyjska była sceptyczna czy wręcz wroga wobec takich poszukiwań (Madison, 2000; Modrzejewska, 2016). Dlatego też silne przekonanie filozofów latynoamerykańskich o potrzebie dowodzenia istnienia bądź nieistnienia filozofii latynoamerykańskich zmusiło ich północnoamerykańskich kolegów do prowadzenia podobnych poszukiwań.

Wśród badaczy zajmujących się filozofią latynoamerykańską to właśnie Susanna Nuccetelli identyfikuje dwa najistotniejsze problemy refleksji nad filozofią latynoamerykańską, które też często stanowią zarzuty wobec zwolenników uniwersalizmu. Nazywa je ona problemem dialogu wewnętrznego i problemem dialogu zewnętrznego. Nuccetelli definiuje je następująco:

Problem Dialogu Wewnętrznego (*Internal Dialogue Problem* – IDP): Nie istnieje stały dialog filozoficzny pomiędzy latynoamerykańskimi filozofami.

Problem Dialogu Zewnętrznego (*External Dialogue Problem* – EDP): Nie istnieje stały i wzajemny dialog pomiędzy latynoamerykańskimi filozofami a ich zachodnimi kolegami/koleżankami (Nuccetelli, 2017).

Poglądy Nuccetelli podzielają także inni badacze wskazując, że dialog pomiędzy myślicielami wewnątrz Ameryki Łacińskiej jest ograniczony. „Filozofowie czytają się [wzajemnie] i odpowiadają sobie nawzajem z mniejszą częstotliwością, niż można by oczekiwać” (Gracia, Vargas, 2018).

Problem dialogu zewnętrznego, choć bez użycia nazwy stworzonej przez Nuccetelli, dostrzegają inni badacze filozofii latynoamerykańskiej. Gracia i Vargas (2018) zauważają, że wpływ filozofii latynoamerykańskiej jest zbyt mały, w stosunku do dorobku, jaki reprezentuje. I choć ich zdaniem sytuacja uległa ostatnimi czasy poprawie, bo coraz większa liczba filozofów latynoamerykańskich znana jest poza granicami Ameryki Łacińskiej a ich dzieła zdobywają coraz więcej czytelników, to proces ten uległ zahamowaniu. Winią oni za to spowolnienie czy wręcz wstrzymanie ilości dokonywanych tłumaczeń z języka hiszpańskiego bądź portugalskiego na angielski, postrzeganego jako współczesna *lingua franca*, w którym toczona jest większość współczesnego dyskursu naukowego. Choć Gracia i Vargas zauważają, że są to elementy dyskursu filozoficznego wykraczające poza „problem dialogu zewnętrznego”. Filozofia wyzwolenia spotkała

się z szerszą recepcją w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i w krajach Afryki. Zaś *Latinos/as* brali udział w dyskusjach toczonych w Stanach Zjednoczonych poświęconych rasie, etniczności i tożsamości społecznej. Ich rola w przełamaniu „problemu dialogu zewnętrznego” jest ogromna, nie tylko dlatego że nie napotykają oni bariery językowej publikując większość swoich prac w języku angielskim, ale też ich wyjątkowych dorobek intelektualny powoduje szeroką recepcję ich poglądów, „(...) niektórzy z tych filozofów zajmowali czołowe stanowiska w filozoficznym *establishment*ie, a ich praca była przedmiotem dyskusji wybitnych filozofów [niebędących] *Latinos/as*” (Gracia, Vargas, 2018).

Próba wybrnięcia z impasu niedostatecznego dialogu zewnętrznego i wewnętrznego jest próba zmiany zakresu tematycznego tego, co ów dialog miałby obejmować. Filozofia latynoamerykańska była bardziej zainteresowana kwestiami społecznymi, próbując znaleźć odpowiedzi na problemy społeczno-ekonomiczne kontynentu, stąd też myśl społeczna i myśl polityczna od zawsze stanowiła ważny element tamtejszego filozoficznego *milieu* (Gracia, Vargas 2018). Dlatego też niezwykle popularnym zabiegiem jest używanie pojęcia „myśl filozoficzna” (*pensamiento filosófico*) a nie pojęcia filozofia sensu stricto (*filosofía*). Dlatego też Beorlegui przyznaje, że „Wolimy mówić o myśleniu filozoficznym niż o filozofii, ponieważ pierwsze wyrażenie ma szerszą treść i jest bardziej adekwatne do podejścia, jakie chcemy nadać naszej twórczości” (Beorlegui 2010, 33). Jednak zabieg zaproponowany przez Beorlegui rodzi poważne pytanie, czy myśl latynoamerykańska także jest filozofią (Nuccetelli, 2003).

Jak zwraca uwagę Cerutti Guldberg, używanie pojęcia myśl (*pensamiento*) jest o tyle trudne, że ma ono już zakorzenione konotacje w takiej formie, w jakiej zostało spopularyzowane przez José Gaosa i było używane po to, aby oddać polityczny wymiar filozofii latynoamerykańskiej, czy też „naszoamerykańskiej”, bo takie określenie Cerutti Guldberg preferuje (Gaos, 1979; Cerutti-Guldberg, 2011).

Najnowsze tendencje w badaniach nad filozofią latynoamerykańską

Niezwykle istotną rolę w rozwoju filozofii latynoamerykańskiej i refleksji nad nią odegrała globalizacja. Nie tylko minimalizując podział na centrum(a) i peryferie, ale także tworząc nowe płaszczyzny wymiany intelektualnej. Filozofowie z krajów Południa wskazywali, że uprzednio dialog toczył się głównie na linii centrum-peryferia. Paulin J. Hountondji, jeden z najwybitniejszych filozofów afrykańskich uważa, że:

Faktem jest, że ci naukowcy są znacznie bardziej zaangażowani w pionową wymianę i dialog z naukowcami z Północy, niż w jakiegokolwiek poziome wymiany z kolegami

z Południa. Wewnętrzna przestrzeń dyskusji naukowej i debaty nie istnieje lub jest bardzo słabo rozwinięta w naszych krajach i pomiędzy nimi. (...) Wiele pozostaje jeszcze do zrobienia, a takie wysiłki należy ocenić w świetle relacji zależności, które opisałem w tym dokumencie (Hountondji, 1990: 13).

Tomaż Grušovnik dostrzega paralelę pomiędzy postulatami Hountondji'ego a propozycją Dussela, by kraje Południa zaangażowały się bardziej w dialog między sobą. Stworzyłyby to platformę pomiędzy filozofami i intelektualistami z Ameryki Łacińskiej, Azji i Afryki, gdyż „wszystkie kraje rozwijające się stoją w obliczu podobnego losu, jeśli chodzi o status działalności filozoficznej, pomimo ogromnych różnic w ich późniejszych hermeneutycznych poglądach” (Grušovnik, 2009: 122; Dussel, 2006).

Założenie Grušovnika, że wszystkie kraje rozwijające się stoją w obliczu podobnego losu, jeśli chodzi o status działalności filozoficznej, ma charakter aksjomatyczny i wymagałoby głębszego zbadania i uzasadnienia. Niebezpieczeństwem forsowania tej tezy jest konieczność postawienia fundamentalnego pytania. Jeśli argumentem za istnieniem filozofii partykularnych, przywoływanym przez kulturalistów, są tak głębokie różnice kulturowe pomiędzy poszczególnymi krajami czy kontynentami, które powodują powstanie filozofii afrykańskiej, latynoamerykańskiej czy azjatyckiej, to jak możliwe jest znalezienie tego elementu łączącego, którego poszukuje Grušovnik. Zakładając nawet to, co Grušovnik nazywa „ogromnymi różnicami w hermeneutycznych poglądach”, to jeśli istnieje wspólna platforma pomiędzy tymi filozofiami opierająca się na zależności, wykluczeniu i dominacji dawnego kolonialnego/zachodniego centrum, to powstaje pytanie, na ile powyższe filozofie są nadal partykularne. Być może mamy do czynienia z uniwersalizmem w świecie bipolarnym i podziałem na filozofie zachodnie oraz filozofie krajów rozwijających się – używając nomenklatury Grušovnika.

Przykładem działań, bazujących na propozycji Grušovnika (2009) jest jedna z ostatnich publikacji, *Comparative Studies in Asian and Latin American Philosophies. Cross-Cultural Theories and Methodologies*. Eseje zebrane w tej publikacji choć starają się oddać filozoficzną różnorodność Azji i Ameryki Łacińskiej, to jednocześnie poszukują elementu wspólnego, łączącego te dwie, tak odmienne tradycje filozoficzne, przedstawiając wspólne obawy dotyczące eurocentryzmu i kolonializmu (Berruz, Kalmanson, 2018). Należy odnotować, że poszukiwanie wspólnoty filozoficznej tylko na podstawie kolonialnego dziedzictwa i intelektualnej zależności może budzić wątpliwości, a wielu intelektualistów, choć dostrzegło podobieństwa, to bardziej koncentrowało się na odmiennościach azjatyckiego i latynoamerykańskiego podejścia. Przykładem tego może być refleksja Zei, piszącego już w latach 1940:

Uważa się, że Ameryka, podobnie jak Azja, nie przejęła od Europy nic poza techniką. Lecz gdyby tak było, to co miałyby stanowić o oryginalności kultury amerykańskiej? To, co Azjata przejął od kultury europejskiej uchodzi za coś nadbudowanego, czego przejęcie zostało wymuszone okolicznościami spowodowanymi wkroczeniem Europejczyka. To jednak, co Azjata przejął od kultury europejskiej nie jest właściwie kulturą to znaczy sposobem bycia, światopoglądem, a jedynie narzędziami i techniką tej kultury. Azjata uważa się za spadkobiercę pradawnej kultury, która przechodziła z ojców na synów. Czuje się on panem własnej i autentycznej kultury. Jego światopogląd różni się całkowicie od europejskiego. Od Europejczyka przejął jedynie technikę, do czego zresztą tenże go zmusił, wkraczając z nią w czysto azjatyckie okoliczności. (...) Czyż zatem nasze, amerykańskie oceny kultury europejskiej mogą być podobne? (...) związek zachodzący między nami, Amerykanami a kulturą europejską, różni się od związku łączącego Azjatę z tą kulturą. Nie czujemy się, tak jak Azjata, dziedzicami autochtonicznej kultury amerykańskiej. Istniała wprawdzie kultura Azteków, Majów, Inków itd., ale nie jest ona dla nas, dzisiejszych Amerykanów tym, czym jest starożytna kultura wschodnia dla współczesnych Azjatów. Podczas gdy Azjata nadal przeżywa świat tak, jak go przeżywali jego przodkowie, to my, Amerykanie, nie przeżywamy już świata tak, jak go przeżywali Aztekowie czy Majowie (Zea, 1987: 5).

Drugim z widocznych nurtów jest stworzone przez Raúla Forneta-Betancourta pojęcie filozofii międzykulturowej (Fornet-Betancourt, 2004). Powoduje to zebranie pytań badawczych w dwóch grupach i rozpoczęcie refleksji nad tym

(1) Co spowodowało pojawienie się międzykulturowej propozycji w międzynarodowym dyskursie filozoficznym, mającym na celu rozwój filozofii w Ameryce Łacińskiej i jakie były jej teoretyczne konsekwencje? (2) Co filozofia latynoamerykańska może oznaczać dla filozofii międzykulturowej lub też, czy doświadczenie latynoamerykańskie może przyczynić się do rozwoju międzykulturowego dyskursu filozoficznego jako eksperymentu w prawdziwie uniwersalnym dialogu filozoficznym? (Fornet-Betancourt, 2009: 149).

Przedstawiając te krytyczne perspektywy w odniesieniu do teorii i metod filozofii międzykulturowej, Fornet-Betancourt daje nowy wgląd w naturę i praktykę filozoficznych porównań oraz wskazuje na dialog z odmiennymi kulturowo filozoficznymi tradycjami szeroko pojętego człowieczeństwa (Fornet-Betancourt, 1985b).

Niezwykle ciekawą propozycją jest perspektywa Bolívara Echeverría dotycząca głównie filozofii kultury. Na uwagę zasługują teksty poświęcone charakterystyce „etosu baroku” w Ameryce Łacińskiej, które stanowią alternatywę dla koncepcji europejskiej nowoczesności czy racjonalności. Jego przełomowe *La modernidad de lo barroco* z roku 1998 wprowadza perspektywę etosu jako kategorię analityczną. I tak barok definiowany jest jako etos, „zasada konstrukcji świata życia” (*un principio de construcción del mundo de la vida*), który działa w oparciu o intencje podmiotów (Echeverría, 2011: 37). Podobnie jak w innych czasach, barokowy etos był „sposobem życia w i z kapitalizmem” (*forma de vivir en y con el capitalismo*) (Echeverría, 2011: 48). Świadoma wieloznaczność przyjętego pojęcia etosu pozwala Echeverría dokonać kontestacji świata

zdeterninowanego przez merkantylistyczne sposoby pojmowania rzeczywistości (Echeverría, 1991; Gandler, 2015).

Na końcu należy także dostrzec jako element najnowszych tendencji, dalszą „normalizację” filozofii latynoamerykańskiej jako dziedziny badawczej i jako przedmiotu dociekań, czego wyrazem było opublikowanie pierwszego *A Companion to Latin American Philosophy* w wydawnictwie Blackwell w roku 2010 (Nuccetelli, Schutte, Bueno, 2010). Także hasła poświęcone filozofii latynoamerykańskiej zaczynają się pojawiać powszechnie w najnowszych kompendiach wiedzy filozoficznej, by wspomnieć tylko dziesięciotomową *Encyklopedię filozofii* wydaną przez wydawnictwo Gale Thomson w roku 2006. Drugim z elementów normalizacji jest wydawanie antologii pozwalających na szersze otwarcie debaty nad filozofią latynoamerykańską w anglofońskim świecie, czego przykładem mogą być antologie pod redakcją Eduarda Mendiety *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates* (2003), *Contemporary Latin American Social and Political Thought: An Anthology* pod redakcją Ivana Márqueza (2008) czy *Latin American Philosophy and Introduction with Readings* pod redakcją Susany Nuccetelli i Gary’ego Seaya (2003).

Zakończenie

Vargas przyznał otwarcie:

Jestem sceptyczny, że istnieje coś interesującego, co jednoczy różne rzeczy, które można odpowiednio nazwać «filozofią latynoamerykańską». Zamiast tego, co mam na myśli, mówiąc o «naturze filozofii latynoamerykańskiej», jest to pstrokata, różnorodna grupka nieistotnych, posiadających w sposób niekonsekwentny cechy w obrębie różnorodnego zbioru filozoficznych praktyk i dyskursów, które są jednak szeroko rozpowszechnione w sieciach filozoficznych Ameryki Łacińskiej i obecne w filozofii tworzonej przez te sieci (Vargas, 2007: 52).

I choć powyższa charakterystyka może się wydawać krzywdząca lub wręcz okrutna, to należy przyznać, po wstępnym przedstawieniu problemów definicyjnych filozofii latynoamerykańskiej oraz dyskursu toczonego w kontekście epistemologii czy metafizyki, że obserwacja Vargasa jest trafna i być może wyjaśnia przyczyny, dla których tak trudno zamknąć w sztywne ramy refleksję nad filozofią latynoamerykańską.

W zależności od tego, jakie przyjmujemy warunki konieczne i niezbędne do wyznaczenia istnienia filozofii latynoamerykańskiej, otrzymamy afirmatywną bądź negatywną odpowiedź. Natomiast niezależnie od tego, czy filozofia latynoamerykańska istnieje czy nie, dyskurs na ten temat jest niewątpliwie jednym z najbardziej istotnych i brzemiennych w skutki debat w Ameryce Łacińskiej, jakie

można obserwować w ostatnim czasie. Dlatego rola tejże refleksji nie daje się podważyć. I tak Jaksić, nie ośmielając potwierdzić arbitralnie istnienia czy nieistnienia filozofii latynoamerykańskiej wierzy głęboko, że:

niezależnie od tego, czy patrzy się na skromny wkład filozofii latynoamerykańskiej poza regionem w [tę]dziedzinę [wiedzy], czy też bada bardziej ambitne i eklektyczne podejście intelektualistów używających filozofii do zrozumienia problemów ich kontynentu, jasne jest, że filozofia stanowi arenę konfrontacji znaczących poglądów na temat roli aktywności intelektualnej w społeczeństwie Ameryki Łacińskiej. Filozofia tradycyjnie zapewniała i nadal zapewnia nie tylko tę ważną arenę, ale także źródła o znaczeniu zarówno dla dziedziny [filozofii], jak i kultury Ameryki Łacińskiej (Jaksić, 1988/89: 153).

Bibliografia

- Abellán, J.L. (1967). *Filosofía española en América, 1936-1966*. Madrid: Guadarrama.
- Alberdi, J.B. (1993). Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea, W: J. Gaos (red.), *Obras completas*, vol. 5, *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, 331-338.
- Alcoff, L., Mendieta, E. (red.) (2000). *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ardao, A. (1963). Assimilation and Transformation of Positivism in Latin America. *Journal of the History of Ideas* (24), 4, 515-522.
- Argotte G.M. (1981). *Qué es eso de... Filosofía latinoamericana. Introducción al filosofar*, Colombia: El Búho.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad* Bilbao: Universidad de Deusto.
- Berruz, S., Kalmanson, L. (2018). *Comparative Studies in Asian and Latin American Philosophies Cross-Cultural Theories and Methodologies*, Bloomsbury Academic.
- Biagini, H.E. (1979). La expresión "filosofía latinoamericana". *Latin American Research Review*, (14), 2, 198-201.
- Biagini, H.E. (2002). La problemática identitaria. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (627), 37-44.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Cerutti Guldberg, H. (2011). *Filozofia polityczna naszoamerykańska*. W: H. Cerutti-Guldberg, *Filozofia naszoamerykańska*, Warszawa: CESLA UW, 7-14.
- Crawford, W.R. (1961). *A Century of Latin-American Thought*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Curyło-González, I. (1992). *José Ingenieros i pozytywizm latynoamerykański*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa.
- Curyło-González, I. (1987). Filozofia pozytywistyczna w Meksyku i Argentynie. *Studia Filozoficzne*, (265), 12, 35-57.
- Davis, H.T. (1972). *Latin American Thought: A Historical Introduction*. New York: Free Press.

- Dembicz, A. (2010). *Filozofia poznawania Ameryki: studium idei i koncepcji poznawania i interpretowania Ameryki od czasów najdawniejszych po współczesne studia latynoamerykańskie*. Warszawa: CESLA UW.
- Derwich, K., Modrzejewska, M. (2015). *Latin American Thought: Problems and Perspectives: Three Case Studies*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Dussel E. (2005). *Philosophy in Latin America in the Twentieth Century* w: Mendieta, E. (red.) *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 11-54.
- Dussel E., Mendieta E., Bohórquez C. (red.) (2009). *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1994). Hipótesis para una Historia de la Filosofía en América Latina, w: E. Dussel red., *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Nueva América, 13-54.
- Dussel, E.D., Mendieta, E., Bohórquez, M.C.L. (2011). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Dussel, E. (2006). Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation. *Poligrafi*, (11), 41/42, 5-40.
- Echeverría, B. (1991). Modernidad y capitalismo: Quince tesis. *Review (Fernand Braudel Center)*, (14), 4, 471-516.
- Echeverría, B. (2011). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Etieyibo, E. (2016). African philosophy in the eyes of the west. *Phronimon*. (17) 1, 84-104.
- Fornet-Betancourt, R. (1985a). *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika*. Frankfurt: Peter Lang.
- Fornet-Betancourt, R. (1985b). *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*. Buenos Aires: FEPAL.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Intercultural Philosophy from a Latin American Perspective*. W: D. Aerts, R. Fornet-Betancourt, J. Estermann (red.), *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*. Dordrecht: Springer Netherlands, 149-161.
- Fronzizi, R. (1949). Is There an Ibero-American Philosophy?, *Philosophy and Phenomenological Research* (9) 3, Special Issue – Second Inter-American Congress of Philosophy, 345-355.
- Fronzizi, R. (1939). Philosophy. Ojeada general, *Handbook of Latin American Studies*, (6), 218-221.
- Fronzizi, R., Gracia, J.J.E. (red.) (1975). *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana en el Siglo XX*. México: FCE.

- Gandler, S. (2015). *Critical Marxism in Mexico: Adolfo Sánchez Vázquez and Bolívar Echeverría*, Leiden: Brill.
- Gandolfo, D.I. (2013) *Liberation Philosophy*. W: S. Nuccetelli, O. Schutte, O. Bueno, (red.), *A Companion to Latin American Philosophy*. Malden, Mass: Wiley-Blackwell.
- Gaos, J. (1944). *El pensamiento hispanoamericano*. México: Colegio de México.
- Gaos, J. (1979). *Filosofía “americana”?* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gobat, M. (2013). The Invention of Latin America: A Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy, and Race. *The American Historical Review*, 118, (5), 1345-1375.
- Górski, E. (1994). *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*, México: UNAM.
- Górski, E. (2011). *Horacio Cerutti Guldberg i problem filozofii latynoamerykańskiej* [w] Wojcieszak J. (red.) *Horacio Cerutti Guldberg – Filozofia naszoamerykańska*. Warszawa: CESLA.
- Gracia, J.J.E. (1992). *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Gracia, J.J.E. (2006). *Latin American Philosophy*, W: D.M. Borchert (red.), *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5, Detroit: Macmillan Reference.
- Gracia, J.J.E. (2008). *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*. Oxford: Blackwell.
- Gracia, J.J.E. (1993). Hispanic Philosophy Its Beginning and Golden Age. *The Review of Metaphysics*, (46), 3, 475-502.
- Gracia, J.J.E., Millán-Zaibert, E. (2004). *Latin American Philosophy for the 21st Century: The Human Condition, Values, and the Search for Identity*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Gracia, J.J.E. (2003). *Ethnic Labels and Philosophy: The Case of Latin American Philosophy*. W: Mendieta, E. (red.) *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Bloomington, IN: Indiana UP, 57-67.
- Gracia, J.J.E., Vargas, M. (2018). *Latin American Philosophy*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, [online] <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/latin-american-philosophy/>
- Gracia, J.J.E. (2007). *Race or ethnicity?: On Black and Latino Identity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gracia, J.J.E. (1986). *Latin American Philosophy in the Twentieth Century: Man, Values and the Search for Philosophical Identity*. Buffalo: Prometheus Books.
- Gracia, J.J.E. (1988a). *Directory of Latin American Philosophers*. Buffalo: State University of New York, and Buenos Aires: CISP.
- Gracia, J.J.E. (1999). Ethnic Labels and Philosophy: The Case of Latin-American Philosophy. *Philosophy Today Michigan*, (43), 42-49.
- Gracia, J.J.E. (1988b). Latin American Philosophy Today. *The Philosophical Forum*, 20, (1-2), 1988-1989.
- Grušovnik, T. (2009). A Distant View. Globalization inside Philosophy. *Synthesis Philosophica Croatian Philosophical Society*. (47), 117-130.

- Hountondji, Paulin J. (1990). Scientific Dependence in Africa Today. *Research in African Literatures: Official Journal of the African Literature Committee of the African Studies Association of America and the African Literatures Seminar of the Modern Language Association*. (21), 3, 5-15.
- Huaman, M.M. (2005). *Hacia una filosofía andina: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: brak wydawcy.
- Hurtado, G. (2007). *El búho y la serpiente: ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM.
- Ingenieros, J. (1937). La evolución de las ideas argentinas, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, (XXVII).
- Ingenieros, J., Curylo-González, I. (1996). *Stare i nowe ideały*. Warszawa: CESLA UW.
- Insúa Rodríguez, R. (1945). *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil: Editorial Universitaria.
- Jaksic, I. (1988/89). The Sources of Latin American Philosophy, *Philosophical Forum*. (20), 1/2, 141-157.
- Jaksic, I. (red.) (2015). *Debating Race, Ethnicity, and Latino Identity: Jorge J. E. Gracia and His Critics*. Columbia University Press.
- Kempff Mercado, M. (1958). *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago: Zig-Zag.
- Korn, A. (1981). *Filosofía Argentina*. W: G. Marquinez Agotte (red.) *Qué es eso de... Filosofía Latinoamericana. Introducción al filosofar*, Colombia: El Búho, 23-42.
- Krumpel, H. (1992). *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Krus, C. (1950). The Third Inter-American Congress of Philosophy, *The Journal of Philosophy* (47), 12, 364-366.
- Kuklick, B. (2007). *A History of Philosophy in America, 1720-2000*. Oxford: Clarendon Press.
- Kusch, R. (1953). *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*, Buenos Aires: Raigal.
- Lanning, J.F. (1956). *The Eighteenth-Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Lanning, J.T. (1940). *Academic Culture in the Spanish Colonies*. London: Oxford University Press.
- Leaman O. (red.) (2001). *Encyclopedia of Asian Philosophy*, London: Routledge.
- Madison G.B., Fairfield P., Harris I., (2000). *Is there a Canadian Philosophy? Reflections on the Canadian Identity*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- Martí O.R. (1983) Is There a Latin American Philosophy, *Metaphilosophy*, (14), 1, 46-52.
- Márquez, I. (red.) (2008). *Contemporary Latin American Social and Political Thought: An Anthology*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Medina, V. (1992). The Possibility of an Indigenous Philosophy: A Latin American Perspective. *American Philosophical Quarterly*, (29), 4, 373-380.
- Mendieta E. (red.) (2003). *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Bloomington: Indiana University Press.

- Mendieta, E. (1999). Is There Latin American Philosophy? *Philosophy Today*, (43), 50-61.
- Mignolo, W.D. (1999). Philosophy and the Colonial Difference. *Philosophy Today*, (43), 36-41.
- Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE.
- Miró Quesada, F. (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: FCE. National Autonomous University of Mexico, Coordinación de Humanidades.
- Modrzejewska, M. (2016). Spór o istnienie filozofii kanadyjskiej. W: M. Gabryś & M. Paluszkiwicz-Misiaczek (red.), *Pani Anna w Kanadzie: księga pamiątkowa dedykowana Pani Profesor Annie Reczyńskiej (235-249)*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Nuccetelli, S. (2003). Is „Latin-American Thought” Philosophy, *Methaphilosophy*, (34), 4, 524-536.
- Nuccetelli, S. (2017). Latin American Philosophy. Metaphilosophical Foundations. W: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online] <https://plato.stanford.edu/entries/latin-american-metaphilosophy/>.
- Nuccetelli, S., Schutte, O., Bueno, O. (2010). *A Companion to Latin American Philosophy*. Malden (Mass): Wiley-Blackwell.
- Nuccetelli, S., Seay, G. (red.) (2003). *Latin American Philosophy and Introduction with Readings*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Nuccetelli, S. (2010). Latin American Philosophy. W: S. Nuccetelli, O. Schutte, O. Bueno (red.), *Companion to Latin American Philosophy*, Malden (Mass): Wiley-Blackwell Publishing, 343-356.
- Olko, J. (2006). Nahua filozofia. W: M. Aleksandrowicz, A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii. Tom. 7*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Ossandón, B.C. (1984). *Hacia una filosofía latinoamericana*. Santiago de Chile: Nuestra América Ediciones.
- León-Portilla, M. (1966). *La filosofía nahuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Redmond, W. (2004). Self-Awareness in Colonial Latin American Philosophy. Part 1. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, (41), 353-372
- Redmond, W. (2005). Self-awareness in Colonial Latin American Philosophy. Part 2. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, (42), 209-234.
- Redmont, W. (1985). Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano: superación y vigencia. *Prometeo: Revista Latinoamericana de Filosofía* (1), 43-57.
- Redmont, W. (1988). La lógica mexicana de Antonio Rubio: una nota histórica. *Dianoia. Revista de Filosofía*, (28), 309-330.
- Restrepo, L.F. (2010). Colonial Thought. W: E.S. Nuccetelli, E.O. Schutte, O. Bueno (red.), *A Companion to Latin American Philosophy*. Hoboken (NJ): John Wiley & Sons.
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Roig, A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.
- Romero, F. (1944). *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada.
- Romero, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.

- Romero, F. (1943). Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano. *Philosophy and Phenomenological Research*, (4), 2, 127-134.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Salazar Bondy, A. (1967). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Lima: Francisco Moncloa Editores.
- Santos Boaventura, D.S. (1995a). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- Santos Boaventura, D.S. (1995b). Three Metaphors for a New Conception of Law: The Frontier, the Baroque, and the South. *Law & Society Review*, (29), 4, 569-584.
- Santos Boaventura, D.S. (2011). Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal. San Cristóbal de las Casas: Editorial Cideci Unitierra.
- Santos Boaventura, D.S. (2009) Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO.
- Santos Herceg, J. (2012). ¿Qué Se Dice Cuando Se Dice Filosofía Latinoamericana? *Revista de filosofía*, (68), 65-78.
- Sasso, J. (1997) *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Caracas: Monte Avila Editores
- Schutte, O. (2000). Continental Philosophy and Postcolonial Subjects. *Philosophy Today*, (44), 8-17.
- Solomon, R.C., Higgins, K.M. (1994). *The Big Questions. A Short Introduction to Philosophy*, Fort Worth.
- Stabb, M.S. (1967). *In quest of identity: Patterns in the Spanish American essay of ideas, 1890-1960*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Stoetzer, O.C. (1979). *The scholastic roots of the Spanish American revolution*. New York: Fordham University Press.
- Uranga, E. (1952). *Análisis del ser mexicano*. México: Porrúa.
- Vargas, M. (2010), On the Value of Philosophy: The Latin American Case, *Comparative Philosophy*, (1), 1, 33-52.
- Vargas, M. (2007). Real Philosophy, Metaphilosophy, and Metametaphilosophy: On the Plight of Latin American Philosophy. *CR: The New Centennial Review*. (7), 3, 51-78.
- Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica. Misión de la raza Iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*. Agencia Mundial de Librería, Madrid.
- Vasconcelos, J. (1926). *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana*. Barcelona: Agencia Mundial de Librería.
- Villegas, A. (1963). *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, EUDEBA.
- Wagner de Reyna, A. (1949). *La filosofía en Iberoamérica*. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía Santa María.
- Whitaker, A.P. (red.) (1969). *Latin America and the Enlightenment: Essays*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

- Wiredu, K., Abraham, W.E., Irele, A. (2006). *A Companion to African Philosophy*. Malden, Mass: Blackwell.
- Wojcieszak, J. (1989). *Dylemat uniwersalizmu i partykularyzmu w hispanoamerykańskiej filozofii kultury lat, 1900-1960/ El dilema del universalismo y particularismo en la filosofía hispanoamericana de la cultura, 1900-1960*. Warszawa: CESLA UW.
- Zea, L. (1968). Philosophy and Thought in Latin America, *Latin American Research Review*, (3), 2, 3-16.
- Zea, L. (1952). *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zea, L., (1965). Concerning an American Philosophy. W: J. Martinez (red.), *The Modern Mexican Essay*. Toronto: U of Toronto Press, 424-436.
- Zea, L. (1949). *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica del romanticismo al positivismo*. Medellín: Colegio de Mexico.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno.
- Zea, L. (1980). *El Positivismo* [w] red L. Zea, *Pensamiento positivista latinoamericano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, ix-liv.
- Zea, L. (1987). O filozofii amerykańskiej. *Studia Filozoficzne*, (265), 12, 3-13.
- Zea, L. (1988). Identity, A Latin American Philosophical Problem. *Philosophical Forum*, (20) 1-2, 33-42.
- Zea, L. (red.) (1986). *Ideas en torno de Latinoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 1, 2.
- Zea, L. (1942, May-June). En torno a una filosofía American. *Cuadernos Americanos*, (1) 3, 63-78.
- Zea, L. (1941, noviembre 15). América y su posible filosofía. *Letras de México*, (3) 11, 1-2.