

Crisis y surgimiento de la filosofía latinoamericana: el cuestionamiento de A. Salazar Bondy

Joaquín Hernández Alvarado, Msc

Doctorado en Filosofía (cursando actualmente Pontificia Universidad Católica de Perú. Lima – Perú). Profesor visitante en el Doctorado Iberoamericano de Filosofía de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, El Salvador. Rector de la Universidad de Especialidades Espíritu Santo (UEES). Exvicerrector Ejecutivo de Posgrado de la Universidad de Especialidades Espíritu Santo (UEES), Director Ejecutivo de CEUPA. Director del Sistema de Posgrado de la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil. Asesor de la presidencia del Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas (CONESUP). Representante de la Universidad Ecuatoriana ante SENPLADES. Publicaciones varias en libros, periódicos y revistas académicas y científicas.

Universidad de Especialidades Espíritu Santo (UEES)

jhernandez@uees.edu.ec

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2015 / Fecha de aprobación: 30 de septiembre de 2015

Resumen

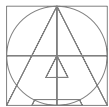
El presente artículo plantea que la filosofía de la liberación que se inició en la década de los setenta y estuvo vigente en América Latina hasta mediados de los noventa del siglo pasado, surgió a partir del cuestionamiento teórico del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en 1968. A partir de la teoría de la dependencia y desde la historia de las ideas Salazar señaló la falta de identidad, originalidad y autenticidad de la filosofía en la región. Sin embargo, filosóficamente, se fundaba en la conciencia como sujeto del proceso ético - epistemológico. Así, la vigencia del cuestionamiento quedó relacionada con el carácter especular de la conciencia cuya crisis agotó a la filosofía de la liberación.

Palabras clave: *Filosofía de la Liberación, Teoría de la dependencia, originalidad, autenticidad, compromiso, alienación.*

Abstract

This article states that the liberation philosophy, which started during the seventies and was current in Latin America in the last century until the middle nineties arose from the 1968 theoretical questioning of the Peruvian philosopher Augusto Salazar Bondy. Starting from the theory of dependence and from the history of ideas, Salazar pointed out the lack of identity, originality and authenticity in the region's philosophy. He was, however, philosophically dependent on conscience as the subject of the philosophical and epistemological process. Thus, the validity of Salazar's questioning reflected the mirror quality of conscience. Liberation philosophy became exhausted by the crisis of conscience.

Keywords: *Liberation Philosophy, Dependency theory, originality, authenticity, commitment, alienation.*



LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LOS AÑOS SESENTA

1

Es importante reflexionar sobre el pasado intelectual inmediato. Pese a todas las apariencias y esfuerzos, todavía no se ha podido dejar atrás la célebre advertencia de que la historia se repite siempre por lo menos dos veces y que por lo menos una de ellas ocurre en forma de comedia. La filosofía de la liberación argentina que posteriormente se transformó en *filosofía de la liberación latinoamericana* sin que necesariamente fuese una corriente hegemónica en los países de la región a causa precisamente de la institucionalización de este pensamiento décadas atrás, asumió como acta de nacimiento el cuestionamiento de Augusto Salazar Bondy en 1968 que dio título a su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* y se construyó desde la filosofía del sujeto a la postulación de una filosofía de la historia. El populismo fue uno de los derroteros de algunos de los filósofos representativos de esta corriente que aparece como el primero y probablemente el único proyecto de formulación de un pensamiento propio caracterizado por la búsqueda de identidad, originalidad y autenticidad, características de la conciencia moderna. Si la fecha de nacimiento es de alguna manera el anticipo necesario de la muerte, la filosofía de la liberación al surgir de un horizonte histórico determinado y responder intelectualmente a dicho horizonte determinó su agotamiento.

La década de los sesenta del siglo pasado ha sido considerada en general clave por los historiadores y sociólogos del mundo occidental más que por los resultados de su insurgencia, por la ruptura que mostró con la imagen de un mundo aparentemente organizado, estable, en crecimiento, heredado de los años cincuenta. En los 60 explotó un malestar político y cultural acumulado que ubicó a las nuevas generaciones de jóvenes como protagonistas y determinó como blanco al mundo heredado de sus mayores. Ese malestar dio nombre a un especial estado de ánimo que caracterizó a la década y que Eduardo Devés Valdés llamó *la sensibilidad sesentista* (Devés, 2003). La protesta era política, social y cultural, por tanto global e iba contra la totalidad del orden establecido incluidas institucio-

nes y costumbres. Actor privilegiado, héroe y víctima a la vez, la juventud se hizo presente en una atmósfera de optimismo y de confianza en su poder de cuestionamiento tanto en Europa y en EE.UU como en América Latina. A la aparición de esta juventud insurgente acompañó la irrupción de ideas y de gestos que pusieron en cuestión al orden establecido. El ambiente de insurgencia estuvo acompañado por crecientes expectativas del cambio inminente que se avecinaba y frente al cual todos –la intelectualidad en primer lugar-- tenían que tomar postura.

En el año 1968 existían evidencias de que esos posicionamientos tenían de su lado el huracán de la historia. Los mismos diarios que informaban de la fundación de la CGT de los Argentinos daban cuenta de la incontenible ofensiva del Tet en Vietnam y del grito libertario que otra vez provenía del París de las barricadas. También de las revueltas estudiantiles que recorrían México, Berkeley, Rosario, Bogotá, Berlín, Madrid, Río de Janeiro....En la Argentina, otro mayo pero esta vez de 1969 y en Córdoba, vino a cerrar el decenio, llevando al extremo las esperanzas revolucionarias de años no poco esperanzados. (Terán, 2004, pp. 80-81).

En América Latina la *sensibilidad sesentista*, radicalizó los procesos políticos, sociales y culturales y afectó por igual instituciones y saberes entre éstos a la filosofía. Como se señaló al comienzo, el texto emblemático por la radicalidad de su cuestionamiento al propio saber fue el libro del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy “¿Existe una filosofía de nuestra América?” (Salazar Bondy, 1968). Salazar negaba originalidad a la filosofía cultivada en la región e insistía en su carácter de imitadora de la que se pensaba en Europa y en los Estados Unidos. Señalaba la dependencia política, económica y cultural de las sociedades latinoamericanas como causa de esta falta de autenticidad. Así lo entendió posteriormente Arturo Roig, uno de los filósofos más representativos de la filosofía de la liberación en su primera etapa y del nuevo pensamiento latinoamericano:

...No es necesario recordar que toda esta problemática [la exigencia de originalidad, nota

mía] tuvo un importante momento en la tesis que acerca de nuestra filosofía anunció Augusto Salazar Bondy, hecho que marca a nuestro juicio, el inicio de una nueva e importante etapa en la historia de nuestra historia de las ideas. (Roig, 1983).

Ciertamente, el cuestionamiento de Salazar Bondy tuvo impacto en las comunidades de filósofos que trabajaban la problemática de un pensamiento hispanoamericano o que vivían un proceso de radicalización política que les obligaba a cuestionarse sobre su propio quehacer y su condición de intelectual. Fueron los casos de México y Argentina. En el primero, Leopoldo Zea respondió casi inmediatamente en la misma editorial que publicó el de Salazar, “La filosofía americana como filosofía sin más” (Zea, 1969) en el sentido de una afirmación de la validez del pensamiento hispanoamericano en la línea impulsada décadas atrás por el filósofo español José Gaos en el Colegio de México. En Argentina, en cambio, desembocó en el surgimiento de la filosofía de la liberación aunque el debate intelectual en Buenos Aires se desarrolló desde otras problemáticas y perspectivas, como lo muestra la bibliografía del período. (Altamirano, 2011; Ferreyra, 2014; Sarlo, 2001; Terán, 2013).

En Argentina, sobre todo a partir del derrocamiento de Perón en 1955, se vivía un complejo proceso político y social que se fue radicalizando cada vez más hasta alcanzar los niveles de los enfrentamientos armados y de la “guerra sucia” de los años setenta. El proceso giró en torno al significado del peronismo y a la posición de los intelectuales y políticos frente a él. En un giro inesperado para las generaciones intelectuales porteñas anteriores, las nuevas identificaron radicalización política hacia la izquierda con la adscripción con el peronismo. Se trataba de una nueva izquierda intelectual que cuestionaba tanto a los partidos de la izquierda tradicional como el P.C., como a los sectores liberales o católicos que coincidieron todos en su oposición al líder populista argentino durante su ejercicio del poder presidencial, como han señalado en libros específicos Oscar Terán (Terán, 2013) y Carlos Altamirano (Altamirano, 2011).

El existencialismo sartreano por su identificación con el humanismo y su reiteración del papel central de la conciencia constituyó como hace ver Terán, la puerta de ingreso de los intelectuales hacia la radicalización política. *El hombre es responsable hasta de lo que no hace, todo silencio es una voz, toda prescindencia es elección*, admonición de Juan José Sebreli en 1952, reaparecerá en “La hora de los hornos” de Pino Solanas una década después como en el discurso de los Montoneros. Por lo demás, el concepto ético y político de compromiso encontró terreno fértil en la cultura católica de la culpa y del sacrificio típico de las clases medias y altas porteñas.

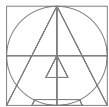
En la presentación del primer número de la revista *Cuestiones de Filosofía*, --aparecida en 1962--, como expresión de línea de pensamiento, (Sarlo, 2001, p. 99), se cuestionó a la institucionalidad vigente de la filosofía en la academia argentina a la vez que se sentó un principio fundamental para la producción teórica: *Para la línea de pensamiento en que se sitúa esta publicación la filosofía está ligada a la realidad social en que surge.* (Sarlo, 2001, p. 443). Por ello,

Una filosofía pura, una contemplación desinteresada de las contradicciones que atraviesan nuestro mundo y nuestras vidas, una meditación que flota en las cajas sin resonancia de una subjetividad atemporal son las ilusiones mistificadoras de las ‘bellas almas’ (Sarlo, 2001, p. 443).

O, como lo ha formulado Oscar Terán:

Hasta finales de los sesenta todavía el campo intelectual argentino se sigue legitimando en función de su propia práctica; más allá de que sea un intelectual comprometido o que funcione orgánicamente dentro de algunos movimientos políticos de izquierda, no abandona el espacio de legitimación de su discurso a partir de su saber. Por el contrario, interviene porque ‘sabe’ y su palabra se legitima a partir de su conocimiento y de su práctica intelectual, pero a partir del 69, se inicia un movimiento que a partir de los años setenta va a estar absolutamente cristalizado y por el cual la política es el lugar del intelectual. (Terán, 2006, p. 91).





En Argentina, la filosofía se había institucionalizado a comienzos de los años cuarenta lo que era perceptible por su presencia en la universidad a través de carreras y seminarios, la celebración de congresos y eventos y fundamentalmente por la existencia de comunidades de filósofos que se comunicaban entre sí mediante artículos en revistas especializadas, libros y encuentros académicos. Gracias a esta institucionalización, la filosofía dejó de ser un saber erudito y personal, propio de pensadores solitarios y autodidactas, nimbado por el aura de los fundadores:

Aunque la filosofía había sido cultivada en Latinoamérica durante casi todo el período colonial, y buena parte del siglo XIX, únicamente fue hasta mediados del siglo XX que logró convertirse en una disciplina, es decir en un conjunto de proposiciones teóricas y de prácticas institucionales capaces de crear unos problemas para investigar proponer unos planes de estudio organizados alrededor de ese canon y de esos problemas. (Castro-Gómez, 2011, p. 177).

Fue el filósofo español-argentino Francisco Romero en 1940 que calificó de “normalización” a este proceso de institucionalización. Una buena prueba de ello fue la celebración del I Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza en 1949 donde estuvieron presentes entre otros Gaston Berger, Hans Georg – Gadamer, Cornelio Fabro, Ernesto Grasi, Nicola Abagnano, Eugen Fink con una carta de adhesión de Martin Heidegger excusándose de su ausencia y por los latinoamericanos Coroliano Alberini, José Vasconcelos, Juan LLambías de Azevedo, Francisco Miró Quesada, Alberto Wagner de Reyna, Danilo Cruz Vélez, Rodolfo Mondolfo, Rodolfo Mario Agoglia, Nimio de Anquín. Curiosamente, el congreso, celebrado durante la presidencia del General Juan Domingo Perón pese a ser internacional fue denominado nacional y el líder populista tuvo el discurso de apertura.

La institucionalización de la filosofía en México, iniciada también en la década de los cuarenta, tuvo como hemos dicho a José Gaos como figura relevante. Pesó mucho su ingente labor de docente, organizador de seminarios de Historia

de las Ideas y traductor de importantes obras de filosofía aparte de su copiosa producción filosófica. Ciertamente, el antecedente político y cultural de la institucionalización de la filosofía fue la Revolución Mexicana de comienzos de siglo que proporcionó una ideología. Para los cuarenta la revolución estaba institucionalizada como lo confirmaba el nombre del partido hegemónico del país gracias a la liquidación de las guerras de caudillos y a la unificación en un proyecto nacional desarrollista basado en la sustitución de importaciones. Frente al caótico proceso argentino de crisis permanente, golpes de estado militares e inestabilidad en la economía, prácticamente durante tres décadas se impuso en México una especie de “pax romana” pese al apareamiento de guerrillas al final de la década de los sesenta en el estado de Guerrero.

Como balance final, la institucionalización en ambos países permitió tener a comunidades de filósofos preocupados del pensamiento frente a la realidad que atravesaban sus respectivos países, algunos de ellos conectados con la Historia de las Ideas que Gaos había fundado en México y al que pertenecieron Salazar Bondy, Zea, Miró Quesada y Roig. Precisamente este último ha señalado su significado:

...El nacimiento de la filosofía como quehacer específico, con un lugar institucional dentro de nuestras universidades, debía, lógicamente, llevar así mismo hacia una normalización, en el mismo sentido de la historia de las ideas. Podríamos decir que, en verdad, la historia de las ideas no hubiera alcanzado la difusión e importancia que actualmente tiene, si no se hubiera dado el hecho previo de la normalización filosófica. (Roig, 1993, p. 15).

¿Existe una filosofía de nuestra América? cuestionó el modelo institucionalizado o “normalizado” de filosofía en la región y su legitimidad. Su insistencia no era sobre el “lugar” donde se hacía la filosofía – la temática hispanoamericana en concreto – porque este tema ya había sido asumido por los filósofos mexicanos preocupados por el “ser” del mexicano como Samuel Ramos y por Gaos con su concepto de “pensamiento hispanoamericano” que por definición incluía a todas las diversas producciones intelectuales así



no se ajustasen al criterio ortodoxo de texto filosófico típico de las universidades europeas, sino a la denuncia de que este pensamiento no era un pensamiento propio, legítimo. Había un concepto nuevo que no provenía de la filosofía sino de las ciencias sociales y que era de reciente factura: la dependencia que daba cuenta del atraso económico, político y cultural. Al intentar replicar el quehacer filosófico europeo o estadounidense, los hispanoamericanos reproducían ese pensamiento. La denuncia de la situación de dependencia sin embargo introducía el problema de lo político en las condiciones de posibilidad del pensamiento hispanoamericano. La filosofía entonces tiene que comenzar cuestionándose a sí misma más allá de que reflexionase o no sobre lo hispanoamericano. Por ello, Santiago Castro-Gómez en *Crítica de la Razón Latinoamericana* ha señalado que Salazar marcó el inicio de una manera distinta de construir a Latinoamérica como problema filosófico. Me refiero al paso del 'americanismo filosófico' a la **filosofía de la liberación**. (Castro-Gómez, 2011, p. 180).

Por su parte, Horacio Cerutti, ha definido que la filosofía de la liberación *políticamente nace con la Revolución Cubana en 1959 y que filosóficamente se ubica a finales de la década de los sesenta con la publicación en 1968 de la obra clásica del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy* (Cerutti, 2009, p. 37).

2

Desde el Perú pero con una enorme cercanía a José Gaos por haber participado en su seminario de Historia del Pensamiento Hispanoamericano en México, donde se trataban no solamente cuestiones filosóficas sino económicas, históricas y sociales, Salazar Bondy consideraba que la década de los sesenta había sido decisiva para su país:

La década que concluye en 1970 ha sido decisiva para la vida peruana: ha presenciado la aparición de nuevas corrientes de ideas sociales y políticas, la insurgencia guerrillera, la cancelación de las ilusiones sobre el régimen formal demo-liberal importado de los países capitalistas¹ y el proceso revolucionario impulsado por el gobierno de la Fuerza Armada. (Salazar Bondy, 1973a, p. 9).

Su cuestionamiento sin embargo, venía siendo elaborado desde años atrás. David Sobrevilla en *La filosofía contemporánea en el Perú* (Sobrevilla, 1996, p. 254) ha escrito que la formulación más antigua de esta problemática, la del pensamiento en una cultura de dominación se halla en la revista *Cultura Peruana* en 1962 con el título "Carácter del pensamiento filosófico peruano", reproducido en *Entre Escila y Caribdis* (Salazar Bondy, 1973a, pp. 62-68):

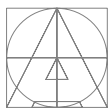
Quiero insistir sobre esta tesis: la frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido especialmente grave para la filosofía. La filosofía no es auténtica y fecunda sino en cuanto es reflexión de la realidad, en el doble sentido de la proposición, esto es, como pensamiento emanado del ser propio y originario y como toma de conciencia de ese ser, de su proceso y de su lugar en el mundo...Ahora bien, una existencia alienada no puede superar la mistificación de la filosofía; una comunidad dividida y precaria, no puede generar una reflexión genuina y productiva. (Salazar Bondy, 1973a, p. 65).

Así mismo, al hacer el balance final del libro *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*, cuya primera edición fue publicada en 1965, el propio Salazar advirtió:

...Sin respaldo en su propia historia, la meditación ha tenido esencialmente un carácter imitativo; su evolución puede ser reducida todavía a sucesivas influencias extranjeras... Con ello ha perdido en gran parte su sentido de reflexión auténtica, quedándose solo en repetición y divulgación de ideas y doctrinas. (Salazar Bondy, 1967b, p. 456).

Salazar incorporó así al quehacer filosófico y en él a la Historia de las Ideas la relación con las ciencias sociales. Ello no dejó de generar tensiones en el discurso de *¿Existe una filosofía fuera de nuestra América?* y que fue formulada por algunos de los críticos del cuestionamiento del filósofo peruano: ¿Cómo podía la filosofía construir, dentro de su propio pensamiento, una categoría como la dependencia sin importarla sin mediaciones de las ciencias sociales? Y, en cuanto al quehacer filo-

1 La negrilla es mía



sófico mismo, ¿cuál era la relación con la política y con la militancia política?

Por ello, se afirma en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, que: *éste no es un estudio de historia de las ideas sino que supone la investigación en este campo y se nutre de ella.* (Salazar Bondy, 1968, p. 12). Era como hemos indicado una reflexión de la filosofía sobre sí misma.

Para ello el libro planteaba tres cuestiones fundamentales: la primera, la originalidad del pensamiento hispanoamericano? Para responder, Salazar hacía un recorrido por el mismo con el objeto de establecer si había sido “original, genuino o peculiar en esta parte del mundo” (Salazar Bondy, 1968, p. 11). La investigación así planteada resultaba ajena a la metodología convencional de la Historia de las Ideas y a su espíritu descriptivo de las diferentes etapas del pensamiento de un país o de una región como lo fueron los propios libros del filósofo peruano: *La filosofía en el Perú*, (Lima, 1954) e *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo* (Lima, 1967) con la excepción que hemos anotado del Balance final del II volumen. La segunda cuestión, normativa y prospectiva, planteaba en caso de que no fuese original el pensamiento hispanoamericano cómo podría serlo. La tercera inquiría si lo hispanoamericano constituía tema de reflexión filosófica y qué significado tenía tal cuestión para la constitución de una filosofía propia (Salazar Bondy, 1968, p. 11). En realidad, eran tres cuestiones intrínsecamente relacionadas. Si el pensamiento hispanoamericano era original, su legitimidad, -- su normatividad como dirá Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* --, estaba asegurada. Y la originalidad debía estar relacionada con lo hispanoamericano, por ejemplo en los términos conciencia de la época como propondrá Salazar más adelante.

En el capítulo tercero del libro,-- en el que nos centraremos, -- Salazar asume estas tres cuestiones a partir de un diagnóstico de la situación de la filosofía hispanoamericana. En principio, la filosofía es “un producto que expresa la vida de la comunidad pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo” (Salazar

Bondy, 1968, p. 112). Una filosofía es *original* si aporta ideas o planteamientos nuevos con respecto a las realizaciones anteriores. *En este sentido, una filosofía original será identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido* (Salazar Bondy, 1968, p. 100).

...Si hubo necesidad de un pensamiento filosófico como expresión histórica de nuestros pueblos, ligada a las circunstancias de la cultura y de la vida social—como fue la ‘filosofía de lo mexicano’, cultivada en México en la década del 50--, ya pasó su momento y no ha logrado producir un pensamiento original y vigoroso. (Salazar Bondy, 1968, p. 73).

Lo *Genuino* o *auténtico* resulta lo opuesto a lo *falseado*, *equivocado* o *desvirtuado*. La falta de autenticidad no puede imputarse a cuestiones de raza, valores o a conceptos poco precisos como juventud cultural.

En la contraposición de lo auténtico versus lo falseado está implícito el juicio de Luis Alberto Sánchez en *El Perú: retrato de un país adolescente*, que recuerda Eduardo Devés Valdés en su libro: *“El pensamiento latinoamericano del siglo XX: Cuando una casta carece de tradiciones propias, ha de resignarse a copiar usos ajenos”* (Devés, 2003, p. 84).

La falta de autenticidad debe ser entendida sin recurrir a explicaciones morales o culturalistas. Las ciencias sociales tenían una teoría para explicar la situación socio-política de América Latina: la de la dependencia. Arturo Roig en un “diálogo” con Raul Fornet-Betancourt comentará retrospectivamente años después, *No debemos olvidar que mucho antes que la Filosofía de la Liberación, las ideas ‘liberacionistas’ formaban parte, aunque no desarrollada, de la ‘Teoría de la Dependencia’* (Roig, 2011, p. 287).

La Teoría de la Dependencia surgió de las encrucijadas del desarrollo en América Latina que, *Como buena escuela crítica, se orienta mucho más a criticar que a proponer.* (Devés, 2003, pp. 139-140).

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoameri-*



cano, Arturo Roig señaló la deuda de la filosofía de la liberación y del nuevo pensamiento latinoamericano con la Teoría de la Dependencia:

...La novedad de la llamada 'teoría de la dependencia', radica en que por primera vez en nuestro proceso intelectual, el problema fue centrado sobre lo económico y en clara relación con el desarrollo de los imperialismos... Uno de los resultados más relevantes de las investigaciones socio-económicas llevadas a cabo por la teoría de la dependencia, ha sido dar un golpe definitivo a las explicaciones de los hechos sociales y culturales, entendidos exclusivamente como cuestiones de 'mentalidad' y ha conducido a reubicar cualquier investigación de formas de conciencia, al margen del ensayo tradicional. (Roig, 1981a, p. 264).

Por su actitud mimética frente a Occidente, América Latina no ha hecho verdaderos aportes al pensamiento filosófico, señalaba Salazar. Por ello no ha existido una filosofía original en el sentido que ofrezca una visión teórica nueva de la existencia humana o de la realidad ni tampoco un pensamiento que asuma la responsabilidad de explicar el sentido del fracaso de las nuevas repúblicas en su búsqueda de realización. *En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación*". (Salazar Bondy, 1968, p. 122). En un artículo sobre filosofía del año 1962, publicado posteriormente en su libro *Entre Escila y Caribdis*, (Salazar Bondy, 1973a) Salazar insiste en el tema a propósito de la relación entre la cultura peruana y la filosofía:

Quiero insistir sobre esta tesis: la frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido especialmente grave para la filosofía. La filosofía no es auténtica y fecunda sino en cuanto es reflexión de la realidad, en el doble sentido de la preposición, esto es, como pensamiento emanado del ser propio y originario y como toma de conciencia de ese ser, de su proceso y lugar en el mundo. (Salazar Bondy, 1973a, p. 65).

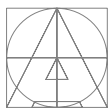
La filosofía realizada en América Latina ha resultado no auténtica. Se ha aislado de la realidad de sus países y ha intentado construir un mundo intelectual ficticio legitimado por su adaptación a las escuelas o corrientes filosóficas de los paí-

ses occidentales cuya realidad cultural es otra. Vista así la cultura occidental proporciona una *ilusión de atemporalidad de los aspectos espirituales del mundo de bienes* (Roig, 1981a, p. 52).

...Este hecho, para nosotros los latinoamericanos, se pone de manifiesto claramente en el vasto fenómeno de recepción de la cultura europea y de las ideologías europeístas que se organizan sobre pretendidos valores intemporales. Ahora bien, lo que nos interesa destacar es que esas ideologías no solo ejercen una función de encubrimiento de la cultura europea misma, sino que al extenderse ésta en su etapa colonial, provocaron un inevitable oscurecimiento, tanto de los colonizados en cuanto sujetos históricos, como de las formas autóctonas que esos sujetos portaban que fueron entendidas ajenas o extrañas a la 'cultura espiritual' hipostasiada de los colonizadores. (Roig, 1981a, p. 52).

Salazar sin la referencia sartreana que tuvieron sus colegas argentinos, planteó inevitablemente el compromiso del intelectual y su independencia frente al poder. ¿Es el filósofo la conciencia lúcida que plantea los procesos políticos? ¿O será más bien el mediador de las voces del pueblo como sostendrán posteriormente algunos filósofos y teólogos de la liberación y los intelectuales de la *Razón populista*? En Argentina, en la época en que se publicó *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, el intelectual había procedido a identificar pensamiento con política, como señala Oscar Terán. *Entre el revolucionarismo y el populismo se abrió un juego de pinzas que cuestionó todos los espacios del intelectual crítico y modernizador. (Terán, 2004, p. 80).*

La crítica al orden establecido que anunció Salazar y que la filosofía de la liberación llevó a cabo fue un rechazo a las democracias liberales existentes en la región por encubridoras de las situaciones de explotación y exclusión social. No por azar, este rechazo persistirá desde entonces hasta la *razón populista* contemporánea. Así, *El litigio por la democracia*, (Forster, 2011) del filósofo argentino Ricardo Forster, retoma la crítica de los años sesenta contra el modelo de democracia liberal en nombre de la revolución que estaba por venir. Liquidado el socialismo real en la última década del siglo XX y la salida de las dictaduras militares en la región, la democracia liberal retornó para



Forster como un proceso de despolitización de la sociedad en su intento de eliminar sus conflictos estructurales en nombre de la globalización y de las políticas de mercado. A la filosofía le tocaría denunciar dicha democracia en el cambio de siglo así como en los sesenta (Forster, 2011, p. 37).

¿Cuál era para Salazar la situación de la filosofía en una cultura de dominación como la que imperaba en América Latina? Salazar responderá a esta cuestión desde el concepto de conciencia que aparece en *Las lecciones sobre la Historia de la filosofía* de Hegel, *la filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal, de donde se desprende que solo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo* (Salazar Bondy, 1968, p. 112). Sin embargo, en el caso hispanoamericano, la filosofía no puede ser estrictamente hablando de su tiempo sino del tiempo por venir. *La filosofía, tiene, pues en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos...* (Salazar Bondy, 1968, p. 126).

Salazar no vio en el marxismo que se divulgaba en América Latina como oficial—Cuba incluida-- la conciencia lúcida para el cambio social que buscaba lo que le valió críticas de los filósofos marxistas. Era otra forma de *pensamiento calcado*. (Salazar Bondy, 1968, p. 128). Frente al mecanicismo vigente del marxismo ortodoxo, Salazar pensaba que la conciencia lúcida del filósofo debía anunciar las condiciones de dominación y la liberación de las mismas. Pese al enorme significado de la Revolución Cubana, Salazar se preguntaba si en Cuba se están dando ya los cambios filosóficos que serían de esperar después de 9 años de la toma del poder. Si bien reconocía que se estaba haciendo una decisiva experiencia en lo que significa independencia nacional, no aparecía una filosofía genuina y original.

La filosofía latinoamericana debía recuperar entonces la criticidad que fue una de las características fundamentales de la filosofía de la Modernidad. Por ello, debía ser por una parte, destructora de mitos y de prejuicios para develar la condición de dependencia y de dominación en que se movían las sociedades hispanoamericanas pero a la vez conciencia liberadora, filosófica, es decir que

no debía abandonar su condición teórica por insertarse en las luchas por el cambio.

Dicho de otro modo, este pensamiento habrá de poner de lado, desde el principio toda ilusión enmascaradora y, sin temor al ejercicio más frío y técnico del pensar, sumergirse en la substancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y categorías que la expresen positivamente y le revelen el mundo. (Salazar Bondy, 1968, p. 126).

Para Salazar, en consecuencia, la vinculación de la filosofía con lo “propio” o lo latinoamericano en pleno proceso de lucha política, resultará necesaria para desarrollar un pensamiento auténtico y en esa medida legítimo. Esta exigencia de legitimidad, --que por cierto es propiedad del discurso de la filosofía de la Modernidad, -- será asumida en adelante de diferente manera por los filósofos latinoamericanos. En el caso de Roig será el concepto de “a priori antropológico” que proporcionará unidad en toda su compleja y extensa obra que va desde la historia de las ideas a la filosofía moderna europea, del estudio de los filósofos latinoamericanos y de los textos de la cultura latinoamericana de la colonia, la independencia y la república hasta el presente. Habrá sin embargo un denominador común: la conciencia así sea plural como punto de partida y fundamento del proceso.

4

El grupo de filósofos argentinos que se venían reuniendo anualmente desde 1971 en Santa Rosa de Calamuchita y que integrarían posteriormente, -- aunque de forma efímera-- la generación de la filosofía de la liberación argentina, en su “Declaración” del año 1973 en San Miguel, asumieron y respondieron a su manera el cuestionamiento de Salazar. Por eso emprendieron la construcción de un saber latinoamericano a la vez que denunciaban como encubridor al universalismo filosófico abstracto y ahistórico de los países occidentales y de las instituciones universitarias y se comprometían de una u otra manera con las luchas sociales por venir calificados como de liberación. (Ardiles, et al., 1973, pp. 271-272).



Como resume ejemplarmente Castro-Gómez:

Habrá filosofía latinoamericana cuando emerjan sujetos históricos que a partir de una normatividad ideal a priori se tengan a sí mismos como valiosos, esto es, como sujetos comprometidos con su propia realidad histórica y con la necesidad de transformarla. El logro de la mayoría de edad, entendida por Kant como la capacidad que tiene un sujeto de darse su propia ley, de ser 'autónomo', de actuar con independencia de autoridades exteriores, es el hilo conductor que permite al historiador de las ideas reconocer la lógica que ha hecho posible la filosofía latinoamericana. (Castro-Gómez, 2011, p. 112).

Así, Los filósofos de la liberación argentina primero y latinoamericana después, prosiguieron por lo que el filósofo colombiano llama el desbordamiento del *campo disciplinario de la filosofía*² realizado por Salazar en su libro (Castro-Gómez, 2011, p. 180). O lo que el historiador de las ideas Oscar Terán señaló para el caso argentino pero que, dentro del contexto que estamos analizando, resultaba común en América Latina:

Hasta finales de los sesenta todavía el campo intelectual argentino se sigue legitimando en función de su propia práctica; más allá de que sea un intelectual comprometido o que funcione orgánicamente dentro de algunos movimientos políticos de izquierda, no abandona el espacio de legitimación de su discurso a partir de su saber. Por el contrario, interviene porque 'sabe' y su palabra se legitima a partir de su conocimiento y de su práctica intelectual, pero a partir del 69, se inicia un movimiento que a partir de los años setenta va a estar absolutamente cristalizado y por el cual la política es el lugar del intelectual³ (Terán, 2006, p. 91).

En el libro de Salazar se reiteró un humanismo que identificaba al hombre como conciencia y un relativo optimismo por la transformación de la historia. Sin embargo, la crítica de Salazar de que no había filosofía en Hispanoamérica exigió a los filósofos que asumieron su cuestionamiento en los términos de la filosofía de la Modernidad, una fundamentación del pensar a partir de un comienzo situado en su historia, para lo cual

la Historia de las Ideas ofrecía un campo privilegiado: del pensamiento de la región. Así lo entendió Arturo Roig:

...Exigimos que el pensamiento filosófico avance 'hacia las cosas mismas' y exigimos también que el saber de esas cosas sea 'un saber sin supuestos'; más, entre ese idealismo de las esencias y nosotros ha mediado la crisis existencialista que ha tenido la virtud de hacer entrar en quiebra toda forma de platonismo en el sentido peyorativo del término y nos ha abierto hacia la búsqueda de una ontología en cuyo terreno se disputa hoy en día la fundamentación de nuestro pensar. (Roig, 1981b, p. 9).

Santiago Castro-Gómez ha señalado los problemas que ha implicado para la filosofía latinoamericana y para la filosofía de la liberación su punto de partida centrado en la conciencia, la adopción del modelo hegeliano a partir de un sujeto y la suposición de que *todo universo discursivo se caracteriza por una dualidad constituyente. No hay discurso liberador sin discurso opresor y viceversa. Todo discurso supone y contiene siempre su discurso contrario.* (Castro-Gómez, 2011, p. 111).

Este lenguaje binario, como dice el filósofo colombiano, pondrá en permanente conflicto a la filosofía de la liberación o a las filosofías que surjan de la misma con todas las nuevas corrientes de pensamiento que surjan en el futuro en Europa y en los EE.UU.

El cuestionamiento de Salazar formuló el status quaestionis de la filosofía latinoamericana y de la Historia de las Ideas. Su crítica radical sin embargo no carecía de supuestos. Algunos de ellos han sido ya nombrados. El fundamental, el de que la filosofía es la expresión intelectual de la época o la conciencia de la misma. En palabras del filósofo uruguayo Javier Sasso se trataría *del célebre dictum que proclama que la filosofía es la época puesta en pensamiento.* (Sasso, 5) Este dictum implica varios supuestos hermeneúti-

² La cursiva es mía

³ La negrilla es mía

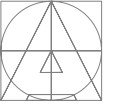


cos desde su punto de vista: la postulación de la existencia de una conexión estructura entre los diversos planos que componen una cultura; el carácter privilegiado del pensamiento filosófico que le permitiría ejercer de forma prevalente la función expresiva y, la identificación de facto de la época con la circunstancia local del pensamiento que se estudia. Esta postulación de la filosofía como conciencia privilegiada por su generalidad y abstracción para dar cuenta de la época está la base del cuestionamiento de Salazar e incluso de su alegato de la filosofía como pensamiento de ruptura o auroral. Quienes prosigan por la senda de la filosofía moderna como será el caso de Arturo Roig tendrán graves problemas teóricos para mantener un pensamiento adecuado a las nuevas condiciones de las culturas mundiales si es que éstas suponen una crítica de la conciencia y de los proyectos históricos que puedan formular. Salazar ciertamente no planteó la necesidad de encontrar un punto de partida que otorgase condiciones de legitimidad al pensamiento ni llegó a postular una filosofía de la historia. Pero su cuestionamiento dejó las vías abiertas para ello.

Referencias bibliográficas

- Altamirano, C. (2011). *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Ardiles, O., Assman, H., Casalla, M., Cerutti, H., Cullen, C., De Zan, J., et al. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Cerutti, H. (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Biblioteca Nueva.
- Devés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Tomo II. Buenos Aires: Biblos Editorial.
- Ferreya, G. (2014). *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig*. Paris: L'Harmattan.
- Forster, R. (2011). *El litigio por la democracia. La Argentina en el tiempo kirchnerista*. Buenos Aires: Planeta.
- Roig, A. (1981a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. (1981b). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Roig, A. (1983). La "historia de las ideas" cinco lustros despues. *Revista de Historia de las Ideas* Número 1 y 2.
- Roig, A. (1993). *Historia de las Ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás.
- Roig, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana Ediciones.
- Salazar Bondy, A. (1967b). *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa Editores, dos volúmenes.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Salazar Bondy, A. (1973a). *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Sarlo, B. (2001). *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel.
- Sobrevilla, D. (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su situación actual*. Lima: Carlos Matta.
- Terán, O. (2004). *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Terán, O. (2006). *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Terán, O. (2013). *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.



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