

Salazar Bondy y el problema de la filosofía hispanoamericana.

Rubén Fúnez*

En este artículo se establece un diálogo con Augusto Salazar Bondy, en torno a la existencia o no de una auténtica filosofía Hispanoamericana. Bondy piensa que carecemos de una genuina filosofía. Sin embargo el autor sostiene que no sólo se ha elaborado un pensar filosófico sino que ese pensar forma parte del hacer filosófico universal.

Introducción

Quiero, en esta introducción, comentar dos cosas: por un lado, me interesa justificar el modo cómo he procedido en este trabajo, ello me forzará a resumir de manera esquemática el pensamiento de Augusto Salazar Bondy en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Esta exigencia me la plantea el hecho de que en este trabajo no se hará una presentación de la filosofía de Bondy. No quiero ni puedo limitarme a exponer una filosofía que, aunque tenga su grado de dificultad es más o menos clara para todo aquel que la lea con un mínimo de atención. Pero que su exposición sea clara no significa que lo que dice sea aceptado en seguida por todos. De hecho no ha sido arbitrario limitarme por extenso a la discusión de este libro. En su momento no sólo fue el libro mediante el cual se comenzó a conocer la filosofía de Bondy, sino

que desató serias discusiones. Es decir, se trata de un libro importante en su producción filosófica.

Bondy divide su libro en tres partes. En la primera señala los rasgos de la filosofía Hispanoamericana. Su conclusión es que se carece de una auténtica filosofía Hispanoamericana. La segunda parte, que titula *El debate*, puede dividirse en dos partes: en la primera se exponen aquellos pensadores que establecen, lo mismo que Bondy, que se carece de una filosofía Hispanoamericana, y la razón que aducen, principalmente, es que nuestros pueblos son de espíritu práctico, por lo que tienen dificultades con el pensamiento abstracto y especulativo. En la segunda, parte expone a aquellos pensadores que piensan que sí tenemos una auténtica filosofía hispanoamericana, por que se trata de un auténtico esfuerzo filosófico

* Lic. en Filosofía, Maestría en Teología, estudiante del doctorado en Filosofía Iberoamericana, UCA. Profesor de Antropología filosófica en la Universidad Don Bosco.

el adoptar un pensamiento extranjero a la situación concreta de cada uno de los países hispanoamericanos. Finalmente, en la tercera parte, Bondy plantea su propia interpretación del pensamiento hispanoamericano: carecemos de una auténtica filosofía por la situación de dependencia económica y opresión política en la que estamos; por lo tanto, la filosofía debe hundir sus raíces en la realidad de nuestros países y contribuir con la cancelación de esta situación.

Por otro, lado debo comentar la estructura de este trabajo. Lo he dividido en tres partes, en la primera comento algunos rasgos de la filosofía hispanoamericana que expone Bondy en la primera parte de su libro; en la segunda parte, presento la postura de algunos filósofos latinoamericanos que, lo mismo que Bondy, sostuvieron que carecemos de una auténtica filosofía Hispanoamericana pero que, según Bondy, no fueron lo suficientemente radicales para atinar en las causas de esa situación, y, finalmente, en la tercera parte procuro comentar las causas de la inautenticidad de nuestra filosofía y los elementos que hay que tener en cuenta para su adecuada elaboración.

I Salazar Bondy y los rasgos de la filosofía hispanoamericana

La lectura del libro de Salazar Bondy¹ ¿Existe una filosofía de nuestra América? me ha suscitado esta serie de inquietudes: ¿Cómo deberíamos valorar el esfuerzo filosófico de los pensadores que han precedido a la reflexión filosófica actual? ¿En qué sentido influye un contexto de represión política, de dependencia económica y de dominación ideológica en la producción filosófica? ¿Tiene la filosofía alguna independencia ante aquellos condicionamientos? ¿Desde qué presupuestos nos preguntamos si existe o no la filosofía latinoamericana? ¿Es suficiente sostener que se debe al inveterado complejo de inferioridad que padecen nuestros pensadores? ¿O más bien late en aquella pregunta una auténtica preocupación filosófica? ¿Es la filosofía hispanoamericana mera ideología? ¿Qué filosofía es posible construir desde un contexto como el nuestro?

La manera en la que voy a procurar responder a esta serie de preguntas es en un diálogo estrecho con Salazar Bondy; por lo tanto, no debemos esperar que se haga una exposición de las ideas de este pensador peruano.

En este primer capítulo voy a centrarme en la pregunta sobre la valoración de nuestra filosofía. Expongo los rasgos que encuentra Bondy y procuro ir comentándolos, muchas veces en oposición al mismo Bondy.

La comprensión que tiene Salazar Bondy de la filosofía anterior es negativa. Para este pensador la filosofía latinoamericana ha sido trasplantada. Es obvio que no está haciendo una mera descripción del acontecer filosófico hispanoamericano. Su aproximación al origen de nuestra filosofía no es desinteresada, esto explica que acentúe con precisión que la filosofía que se trasplantó haya sido la escolástica española, que se caracterizó por ser conservadora y antimoderna. Por lo tanto, desde sus umbrales nuestra filosofía no sólo estuvo sesgada por la influencia ibérica sino, mucho peor, sus inicios fueron radicalmente limitados.

Bondy piensa que nuestra filosofía parte desde cero. Este juicio sobre la filosofía me suscita la inquietud sobre la posibilidad de incorporar el pensamiento que se estaba elaborando en estas tierras. Y los inconvenientes son múltiples, aun si prescindimos de la dificultad para acceder, por parte de aquéllos que intentaron filosofar, a aquel pensamiento. El mismo Salazar

Bondy, después de recorrer la historia de la filosofía Hispanoamericana reconoce que ahora se conocen mejor las dificultades y la problemática de ese pensamiento, lo que significa que reconoce el grado de dificultad que presentaba tener conocimiento de aquel pensar²; y nos preguntamos ¿del pensamiento que hoy atribuimos a los indígenas, qué es lo que propiamente refleja su pensar? ¿No está cribado por el pensar europeo? ¿Qué es lo que hay en el Popol Vuh, por ejemplo, de pensamiento estrictamente indígena? ¿O en la construcción teológica de la Virgen de Guadalupe? ¿Se pregunta el Inca, con rigor, por el ser o más bien la interpretación que hacemos de su pensamiento lo hacemos desde la influencia de la filosofía europea que hemos aprendido?³.

El conquistador español, supone Bondy, procede como si en estas tierras no existiera reflexión alguna; desde esta perspectiva se parte de cero. Pero este punto de partida sólo es cierto parcialmente. Lo que en rigor ocurrió fue la continuidad de la historia de la filosofía. No podemos hablar de historia de la filosofía sin tomar en consideración lo que le ocurrió en estas tierras.

Sin embargo, no hay duda que lo que Bondy quiere presentar es el carácter de trasplante de nuestra

filosofía: “La filosofía ha comenzado entre nosotros desde cero, es decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula, pues el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana. Ésta tiene así el carácter de un árbol trasplantado”⁴.

Otro rasgo en la consideración de la filosofía hispanoamericana es lo que Bondy llama receptividad universal. Para este pensador, los filósofos latinoamericanos acogían indistintamente todo lo que se producía, principalmente, en Europa

¿Cuál es el problema que sepamos qué es lo que se está produciendo en otras partes del mundo, en la disciplina que nosotros cultivamos? ¿Qué defecto subyace al hecho de vivir constantemente preocupado por lo que dicen otros pensadores? Parece normal y necesario que los pensadores de estas latitudes estén muy bien informados sobre lo que otros pensadores dicen.

Sin embargo, hay dos cosas que hacen sospechoso este modo de proceder. Por un lado, expresaría la falta de radicalidad para afrontar las dificultades que tenemos planteadas en nuestros países: damos un rodeo a nuestra realidad y nos informamos bien de los problemas universales de la filosofía sin comprometernos con nuestra realidad.

Esta falta de radicalidad ante nuestros propios problemas es a lo que apunta Jon Sobrino, desde su ámbito Cristológico: “sí da que pensar que en algunos lugares existe una especie de avidez y de curiosidad por ver ‘qué dice el último libro de cristología’ y que así las cristologías se conviertan en ofertas de mercado o en opiniones de ágora ateniense, de modo que uno escoja una u otra según sus gustos, las compare, las discuta, las defienda o las ataque... y que todo siga sustancialmente igual en la realidad”⁵. Por lo tanto, vivir teóricamente, de puertas afuera de nuestra realidad, puede ser una excusa para no asumir nuestra propia problemática.

Por otro lado, es evidente que no se hace filosofía sólo con conocer lo que otros piensan. El problema, por lo tanto, no está en que queramos estar bien informados. Sino que al pretender que de ese modo estamos realizando una plena actividad filosófica, condenamos a la filosofía a la esterilidad, a esto se refería Ellacuría cuando anotaba que: “La filosofía como erudición y cultura no es filosofía –no se puede enseñar filosofía; lo único que se puede enseñar es a filosofar, decía Kant”⁶.

Pero una vez planteadas aquellas dificultades ¿tenemos o no tenemos que conocer las filosofías que se elaboran en otras regiones? Hay

dos rasgos de la filosofía que son comunes al hacer filosófico universal: su pregunta por la realidad y la exigencia de un método. Yo no sé si toda teoría se juega hoy en los temas que propone y en los procedimientos que utiliza para esclarecer los temas planteados. Sin embargo, no tengo ninguna duda que, en el caso de la filosofía, aquella inquietud es verdadera. ¿Por qué? Creo que no tenemos permitido hablar y escribir sobre todo aquello que se nos ocurra. En primer lugar, por fidelidad al lugar desde el que intentamos pensar. Si atendemos al lugar desde el que realizamos nuestro esfuerzo por pensar nos vamos a dar cuenta que presenta unos problemas completamente diversos a los problemas que parecen más urgentes en otras latitudes y pienso que, primariamente, es a esos problemas que debemos atender.

No se trata sólo de un problema de relevancia, no se trata sólo de asegurar un público que se pueda interesar en lo que estamos reflexionando sino que apunta a un problema más radical. Apunta al hecho de que sólo podemos pensar sobre aquello que nos fuerza a hacerlo. Para pensar filosóficamente no sólo importa tener los dotes para hacerlo, sino que la realidad nos fuerce a ello. Por lo tanto, un primer nivel de acercamiento al hacer filosófico que

se hace en otras latitudes es la propia realidad; si en algún punto pueden tocarse las filosofías es precisamente en el tratamiento que hacen de su propia realidad, que es la que les ofrece los problemas sobre los que van a versar.

Es decir, la filosofía tiene como problema común su pregunta por la realidad. No se debe atender solamente a nuestro pensar para ver pasar como *umbrae silentes*⁷ las cuestiones que tiene que tratar la filosofía, sino que hay que atender rigurosamente a la realidad. Es evidente que la misma idea de realidad tiene que ser diversa; dicha diversidad depende del lugar desde donde se elabore la filosofía⁸.

El otro punto de contacto con las distintas filosofías proviene de su aspecto metodológico. No se trata sólo de que la realidad nos presenta problemas, sino de que necesitamos un modo para aproximarnos a ellos y esclarecerlos. Ellacuría, al referirse al modo como procedía filosóficamente Sócrates, observa: "Todo esto, además de su talento y de su compromiso moral y político, exigía técnica. No se filosofa sólo con la buena voluntad. A él se le atribuyen los primeros pasos técnicos en busca de la definición y el concepto, por un lado, y de la inducción y la dialéctica, por otro"⁹.

Por lo tanto, si tenemos que abordar los problemas que nos presenta la realidad necesitamos encontrar un procedimiento, un método, una manera de tratarlos. La filosofía tiene como problema común la pregunta por el método.

Es evidente que para acceder a la realidad existen una diversidad de vías: se puede abordar desde una perspectiva económica, sociológica, política etc. Ello hace más complejo nuestro acceso filosófico. La complejidad es doble: en primer lugar, proviene del hecho que creamos que estamos realizando un auténtico análisis filosófico cuando en rigor se trata de un análisis sociológico, político, etc. En segundo lugar, no se trata sólo de que el pensador crea que realiza una labor filosófica cuando lo que está haciendo es sociología, por ejemplo, sino del modo como pueden sus intérpretes entenderlo. La filosofía de Kant es un buen ejemplo de esta segunda dificultad.

No hay duda que Kant trató filosóficamente los problemas que tenía planteados; sin embargo, esto no fue muy claro para sus intérpretes. Por no haber tenido presente que lo que Kant hacía era pura filosofía se interpretó muchas veces su *Crítica de la razón pura* como teoría de la ciencia. Es obvio que tal interpretación fue posible

por la situación en la que se encontraba la filosofía en la segunda mitad del siglo XIX y por el papel central que estaba desempeñando la física. No obstante, revela una incomprensión de la filosofía kantiana.

Recordemos que en el prólogo a la segunda edición sostiene que: "Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento..."¹⁰. Este texto es comentado por Zubiri observando que: "no es para Kant una mera ocurrencia plausible, sino que pende de la estructura misma del conocimiento en cuanto tal. Y entonces, para Kant, la apelación a las ciencias se convierte tan sólo en mero ejemplo ilustrativo de la esencia misma del conocimiento. La filosofía de Kant no es, pues, una teoría de la ciencia, sino una teoría del conocimiento en cuanto tal".¹¹

Por ello la pregunta que ineludiblemente tenemos que plantearnos es ¿cómo abordar filosóficamente los problemas que nos presenta nuestra realidad? Me parece obvio que el único modo de iluminar dicha inquietud es analizar cómo han procedido filosóficamente los pensadores anteriores a nosotros; por eso se debe recurrir a la historia de la filosofía y no podemos olvidar que

un capítulo de esa historia de la filosofía se está realizando, se ha realizado en América Latina.

Lo mismo que ocurre con los problemas de la filosofía ocurre con el método. Por mucho que conozcamos cómo han procedido metódicamente otros pensadores, eso no significa, mecánicamente, que ya tengamos un método; el método también es un asunto personal que surge de la relación que se establece entre el pensador y la realidad pensada. Pero, de nuevo, ello no significa que sea inútil estudiar el procedimiento metódico de otros pensadores.

Por lo tanto, lo que está en juego no es si somos receptivos al hacer filosófico universal o no, sino si somos honrados con aquello que nos da qué pensar. Si somos honrados con la realidad, esa honradez nos capacita para dialogar con la filosofía.

No ha existido un filósofo que no haya elaborado su filosofía en estrecho diálogo con la tradición filosófica. Lo que ocurre es que dicho diálogo presupone tareas propias. En rigor estudiamos filosofía no como meros estudiantes sino como jueces que llevamos una pluralidad de inquietudes que queremos esclarecer. Por ejemplo, en la exposición que hace Antonio González de

Heidegger, observa que éste filósofo tiene planteadas una serie de tareas y con ellas estudia toda la historia de la filosofía. Como es bien sabido, Heidegger estudia la historia de la filosofía para demostrar en qué medida esa historia es la historia de un olvido, el olvido del ser. Y el mismo Heidegger comenta que: "Un principio no es retomado... cuando uno se vuelve atrás hacia algo anterior, ya conocido y simplemente imitable, sino cuando el comienzo es recommenzado de una manera más radical, y esto implica con todo lo extraño, desconocido e inseguro que tiene todo verdadero comienzo"¹². Por lo tanto, el problema está en recurrir a la filosofía con el mero afán de imitar y repetir acríticamente.

Otro problema que tenemos planteado en la historia de la filosofía latinoamericana es la cuestión de ¿en qué medida es filosofía asumir una filosofía determinada y adaptarla a las propias circunstancias? Es evidente que para Bondy no podemos considerar filosofía a un pensamiento que procede por mera imitación, aunque introduzca todos los cambios, recortes y ampliaciones posibles. De hecho este es un rasgo que descubre en la filosofía latinoamericana y que le lleva a emitir el juicio de que no tenemos una filosofía latinoamericana.

Pero ¿la cosa es tan clara? ¿Qué es imitar? Hacer de uno lo que pertenece a otro. Es evidente que en cuanto pertenece a otro, aquello que hacemos nuestro no puede ser, por lo menos en una primera aproximación, problema para nosotros. Porque como dice Zubiri: "Lo difícil del caso es que la filosofía no es algo hecho, que esté ahí y de que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal.... en una auténtica vida intelectual"¹³. Es decir, la reflexión filosófica de otro, lo que manifiesta son sus propias preocupaciones, sus propios afanes. La filosofía desde esta perspectiva no puede ser imitación. La filosofía se imbrica en la propia problemática del pensador.

Pero mi definición de imitación tiene un segundo aspecto: lo de otro se hace de uno. Si se pone el acento en hacerlo de uno ¿podemos encontrar algo que lo justifique como filosófico? Podría tener un aspecto filosófico sólo si esa apropiación responde a problemas que tenemos planteados y que esa filosofía me ayuda a esclarecer. Pero ello ya no es mera imitación, es filosofía.

No obstante no se deben ocultar dos peligros: por un lado, que aquella actitud lo que realmente

esté escondiendo sea la pereza de enfrentarme radicalmente con las dificultades que presenta la realidad, y que, por esta inteligencia pusilánime, recurra a lo que otros ya han pensado, evitándome de ese modo, el esfuerzo de pensar; pero por otro lado, podría estarse escondiendo el hecho de que se recurra a aquel pensamiento no porque crea que es verdadero sino más bien porque, independientemente de su verdad o de su falsedad, sirve perfectamente para defender los intereses de un grupo determinado. Es evidente que tenemos que pensar la relación entre la filosofía y la ideología, para no considerar como filosófico lo que no es sino un mero recurso ideológico.

Otro rasgo de la filosofía hispanoamericana, según Bondy, es que no ha hecho aportes originales de ideas y tesis nuevas, que hayan podido incorporarse a la tradición del pensamiento original. ¿En qué estriba el afán de originalidad? ¿Qué es lo que nos mueve a querer ser originales? Yo creo que estriba en no vivir una auténtica vida intelectual; si lo que nos fuerza o nos posee es la pregunta por la verdad, lo primario no es la preocupación por la relevancia o pertinencia de lo que investigo, sino en qué medida me aproxima o me pone en la vía adecuada para encontrar la verdad de la realidad; no se crea que estoy hablando de

“la” verdad, en singular, sino de la verdad de aquellos problemas que nos fuerzan a pensar filosóficamente.

Al respecto recuerdo un comentario que hace Marx sobre *La Ideología alemana*. Marx dijo que lo que buscó, al escribir este trabajo, fue aclararse sobre determinados problemas que tenía planteados. Al aclararse lo abandonó a la *crítica de los ratones*. En un primer momento, por lo tanto, no le preocupó si iba o no iba a ser original, si estaba o no diciendo o repitiendo algo que ya era conocido, lo único que le importó fue aclararse. Y no se objete que eso pudo ocurrir con Marx porque era un gran pensador. Porque lo que me interesa resaltar es el hecho de que el pensar no tiene por qué estar jalonado por la preocupación de si es original o no. En este lugar en el que estoy situado, en estas determinadas circunstancias, me fuerza la realidad de las cosas a pensarlas.

¿Ante quien se busca ser original? Cuándo me pregunto por la originalidad desde América Latina, ¿ante quién lo hago? ¿Ante la historia del pensamiento hispanoamericano? Probablemente no. No es posible que se busque ser original ante pensadores que se limitaron a imitar un pensamiento determinado; no se busca la sanción de nuestros propios pensadores; por

lo tanto, es posible que se busque ser legitimado por aquellos sectores que creen que están elaborando un pensamiento original. Es decir la búsqueda de originalidad podría esconder la urgencia de ser reconocido por aquellos guardianes del saber. Si los europeos piensan que en Latinoamérica se elabora una “filosofía salvaje”, que se salve al menos mi originalidad. Más radicalmente, la pregunta por la existencia o inexistencia del pensamiento filosófico hispanoamericano esconde la larvada intención de hacer filosofía al modo europeo. Al respecto comenta Adriana Arpini: “Puede objetarse que en su análisis Salazar toma en cuenta prioritariamente el desarrollo de la filosofía académica, prestando menos atención a formas de pensamiento que alimentaron la praxis en momentos de emergencia de nuestros pueblos”¹⁴. Por lo tanto, lo que estoy diciendo es que Bondy, en su afán de originalidad, lo que pretende esconder es su comprensión paradigmática de la filosofía europea. Para que nuestra filosofía sea seria, rigurosa, científica, etc. hay que elaborarla al modo europeo; y si me preocupo de elaborarla al modo europeo es que los destinatarios son, principalmente, los pensadores europeos. Encuentro otro problema en ese intento de originalidad. Y es que al

pensador le invada un sentimiento de impotencia profesional ante todo lo que se ha dicho y lo que se está diciendo sobre el problema que tiene planteado. En una primera aproximación a un determinado problema, si lo que atendemos es a nuestra originalidad, podemos encontrarnos con el abrumador hecho de que pareciera que todo está dicho sobre el problema en cuestión; y no se piense que ocurre solamente a pensadores noveles. Es cuestión que se haga la prueba, y ante el problema que queramos esclarecer consultemos *internet* y seguramente nos vamos a encontrar con ochenta mil páginas que hablan sobre lo mismo¹⁵. Estamos en un contexto que fue magistralmente descrito por Zubiri en los años cuarenta del siglo XX: “la función intelectual... no tiene lugar definido en el mundo actual... porque esta función se ha convertido en una especie de secreción de verdades, vengan de donde vinieren y versen sobre lo que versaren”¹⁶. Tal hecho genera, y con toda razón, *temor y temblor* si lo único que buscamos es originalidad.

Por lo tanto, a lo que en verdad estamos urgidos, es a pensar, atrevámonos a hacerlo, como lo urgía Kant sin preocuparnos de si se es o no original. Pensemos con honradez y profundidad que la originalidad vendrá por añadidura.

Otro rasgo de nuestra filosofía es que está ausente en ella una tendencia metodológica característica capaz de fundar una

tradicción de pensamiento o cuando menos de dibujar el perfil de una manera intelectual bien definida.

Estoy persuadido que la importancia de un discurso filosófico estriba en los temas de los que trata y del modo cómo los aborda. Los temas de los que trata evidentemente se los presenta la realidad en la que el pensador está situado. ¿Qué ocurre con el método? El método es una herramienta de primer orden en la construcción del pensamiento; ya Descartes sostenía que: “No basta... tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien”¹⁷. El método es el que nos posibilita el conocimiento. El mismo Descartes observa que: “He formado un método, en el cual pareceme que tengo un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar”¹⁸.

En filosofía las cosas transcurren muy despacio, el objeto del hacer filosófico no es lo primero con lo que el pensador se encuentra. Descubrir cuál es el objeto propio de la filosofía requiere un largo transitar por las cuestiones filosóficas. Que el objeto se encuentre sólo al final del quehacer filosófico me resulta problemático, pero sí es cierto que el camino para encontrarlo requiere mucho

esfuerzo; lo mismo ocurre con él método: para construirlo se necesita estar durante mucho tiempo en el ámbito filosófico, familiarizarse con los distintas cuestiones de las que trata la filosofía, conocer el modo cómo han procedido los filósofos a lo largo de la historia de la filosofía. De ese modo se va perfilando el propio método.

¿A qué llamamos método? Según Lotz: “En general, nos ocupamos metódicamente en una esfera del saber cuando la investigamos con arreglo a un plan, destacamos sus especiales articulaciones, ordenamos los conocimientos parciales de acuerdo con la realidad, los enlazamos con rigor lógico y los hacemos inteligibles...; al terminar hemos de saber de todas y cada una de las cosas no sólo “que” son así, sino también “por qué” son así, o sea, no sólo el hecho, sino también la razón del mismo”¹⁹.

¿Qué es lo que posibilita que se sea o no metódico? ¿Qué es lo que permite que se tenga o no un método? En esto, como en todo lo que tiene que ver con la filosofía, es necesario establecer que no lo aporta única y exclusivamente la lectura de los filósofos. La lectura de Descartes, de Kant, de Hegel, de Zubiri, etc. nos indica, como ya lo dije, cómo aquellos filósofos se aproximaron a la realidad, pero ello no nos puede proporcionar nuestro propio método; el método que cada

cual tenga es también un penoso esfuerzo personal²⁰, posibilitado por la situación en la que le ha tocado vivir.

La realidad no sólo provee sus afanes, sino que ayuda también a esclarecerlos. Esto que estoy diciendo lo ha alumbrado bastante bien la teología latinoamericana. Jon Sobrino, por ejemplo, está convencido que el mundo de los pobres es una realidad que da que pensar; desde esta perspectiva la realidad de los pobres es susceptible de elevarse no sólo a reflexión teológica sino filosófica; pero también es una realidad que capacita a pensar, nos hace ver contenidos que difícilmente se podrían ver sin esa realidad y, finalmente, es una realidad que enseña a pensar²¹.

Hay que atenerse a la realidad para descubrir el modo de aproximarse a ella. La realidad es la que nos enseña y capacita a pensar. Por ello dice Ellacuría que: “El método... no es sino el aspecto crítico y operativo, reflejamente considerado de un sistema de pensamiento”²².

Finalmente, Bondy estaba convencido de que una forma muy elaborada de creación intelectual, cuando es genuina, traduce la conciencia de una comunidad y encuentra en ella honda resonancia, especialmente a través de sus

derivaciones éticas y políticas.

Y creyó que los filósofos hispanoamericanos estaban distanciados del conjunto de la comunidad.

Está fuera de discusión que la práctica filosófica debe de estar arraigada en la realidad de la comunidad. El filósofo filosofa porque procura responder a las interrogantes y problemas que le plantea su propia realidad. La pregunta a la que debemos responder es más bien acerca del modo en el que se está en la realidad.

Los peligros en el modo de estar en la realidad no son una novedad para nadie. Se ha estado en la realidad pretendiendo que el único conocedor de ella es el especialista; por lo tanto la comunidad debe de atender a los que saben cómo funciona la realidad. Desde esta perspectiva la comunidad es el objeto de la investigación. Para Scannone ese ha sido un modo típico de proceder de la modernidad: "Todos ellos, aun los que son críticos, no logran zafarse en su pensamiento y praxis, de la relación sujeto-objeto, que caracteriza el pensamiento de la modernidad"²³. Es decir, podemos estar en la realidad y no contribuir en la resolución y aclaración de sus problemas sino más bien agudizarlos, dado que ese modo de

estar en ella lo que refuerza es la dominación; no posibilitar que la comunidad sea sujeto es una manera de fortalecer más la situación de *fragilidad* y *vulnerabilidad* en la que de hecho se encuentra. Independientemente del contenido de sus análisis, se está en la realidad de una manera muy precisa: como "*teórico de la realidad*".

Se puede estar en la realidad con el afán de encubrirla. En este encubrimiento de la realidad pueden descubrirse dos momentos. El encubrimiento de la realidad no es un problema ético, es decir, no es que un grupo de sujetos armados de muy mala intención pretenden deliberadamente encubrir la realidad. Encubren la realidad porque existen límites estructurales que les impiden ver la complejidad en que la realidad consiste. Es evidentísimo para algunos, por ejemplo, que se tiene que beneficiar a los que más poder tienen, porque ello a la larga va a beneficiar a los más pobres²⁴; Nosotros, que vivimos del otro lado, sabemos que los que tienen cuanto más tienen más quieren.

También es verdad que se puede enmascarar la realidad siendo absolutamente consciente de que se la está enmascarando, se la está sistemáticamente deformando. Este modo denota un agudo

conocimiento de la realidad; cuanto más se conoce mejor se encubre, por lo tanto, se está en la realidad de un modo preciso para “*deformar la realidad*”;

Pero se puede estar en la realidad de un modo diverso, sin deformar ni prescribir cómo se debe comportar, sino escuchando. Un escuchar que supone un previo ver: “La primera palabra de ese diálogo liberador..., es una palabra a veces muda o quizás amordazada: el rostro del pobre, es decir, del pueblo oprimido que padece violencia”²⁵. El momento del ver es clave en el modo de estar en la realidad. Solemos decir que la realidad nos afecta y nos afecta porque la vemos; el sufrimiento que padece un alto número de hombres y mujeres no es, primariamente, un problema teórico, no es porque lo leemos que nos afecta sino porque el sufrimiento es contundente. Está ahí a la vista de todos. A ello apunta lo que Scannone llama el “rostro del pobre”. Este rostro no es combativo, muchas veces no tiene ni ánimo, yace ahí secándose en la miseria, no tiene ganas ni a que se le reconozca. Lo que quiero señalar es que hay que ver la realidad, porque el ver es el que nos capacita para oír; el modo preciso de estar en la realidad es como “*oyente de la realidad*”.

Si el pensador está distanciado de la comunidad, como señala Bondy,

está imposibilitado de escuchar la realidad. A este modo de estar en la realidad ¿le es indiferente el lugar categorial desde donde se piensa la realidad?²⁶ Yo creo que no. Si estoy viviendo en una comunidad adinerada de San Salvador, por mucho que diga que la realidad de los pobres es la que fuerza mi pensar, me temo que no voy a acabar de entender esa realidad adecuadamente. Yo creo que el *ubi categorial* exige un determinado *quid sustancial*.

II Algunas propuestas para la elaboración de la filosofía latinoamericana.

En este segundo capítulo voy a reflexionar en torno a cinco pensadores latinoamericanos: Vasconcelos, Miró Quezada, Francisco Romero, Alberdi, y Mariátegui. El orden que he seguido ilustra, de algún modo, la evolución en la comprensión del hacer filosófico latinoamericano. Por ejemplo, el acento para Vasconcelos se encuentra en el hecho de que nos encontramos en el cruce de todos los caminos; para Quezada, la situación en la que se encuentra nuestra filosofía le permite tener una visión de conjunto del hacer filosófico universal; Romero avanza más y se atreve a hablar de normalidad filosófica; para Alberdi, es claro que no debemos

absolutizar ninguna filosofía y, finalmente, Mariátegui plantea que la causa de la situación de la filosofía latinoamericana, es la debilidad de nuestras comunidades. Este punto de llegada permite enlazar con el capítulo tercero de este trabajo.

Hay que tomar en cuenta que mi reflexión en torno a los pensadores citados, lo voy hacer a la luz de la exposición que hace Bondy. Me parece que a Bondy le interesan dos cosas: por un lado, señalar que otros muchos pensadores han dicho que carecemos de un auténtico filosofar hispanoamericano y, por otro, que no atinaron en las causas que generaron dicha carencia.

Sin embargo, en los mismos textos comentados por Bondy, se pueden encontrar temas fundamentales para la filosofía latinoamericana y que nos posibilitan separarnos de su interpretación a aquellos pensadores. Yo creo que vale la pena recordar que mi esfuerzo no se orienta única y exclusivamente a exponer a Bondy, sino a dialogar con su postura sobre la filosofía hispanoamericana.

El pensar hispanoamericano pertenece a una larga tradición filosófica: el pensamiento filosófico universal. Yo creo que en lugar de afirmar que nuestra filosofía

parte de cero, debemos afirmar, con Vasconcelos que: "Los iberoamericanos nos encontramos en el entrecruzamiento de todos los caminos"²⁷.

Esta postura nos ofrece, por lo menos, dos posibilidades: por un lado, y como también lo indica Vasconcelos, no sólo no partimos de cero sino que somos: "los herederos de todas sus experiencias y de toda su sabiduría"²⁸. Esa herencia, por otro lado, nos posibilita tener una visión de conjunto y reconocer no sólo los aportes de la filosofía europea, sino también sus profundas limitaciones.

Si Hegel es la Madurez de Europa, como piensa Zubiri²⁹, ello significa que no sólo podemos apreciar el edificio filosófico hegeliano sino también sus insalvables fisuras. Y entiéndase bien, no sólo de la filosofía hegeliana sino de toda la filosofía occidental. Nuestro punto de partida es el punto de llegada de la filosofía europea; por ello nuestra filosofía no sólo entiende la historia de la filosofía, es decir, no sólo se entiende como el esfuerzo de entender la historia, sino que está vertida hacia el futuro.

Es obvio que si estamos en un punto en el que se entrecruzan todos los caminos, es fundamental tener unos criterios claros de orientación. Si aquellos criterios nos fallan no sabremos a qué atenernos, podemos perdernos ante tantas verdades.

Yo no sé si es una ventaja o un problema no encontrarnos en la situación filosófica en la que se encontraron los presocráticos. Lo que es un hecho es que tenemos ante nosotros una gigantesca labor filosófica y que sería ingenuo querer prescindir de ella. Para Vasconcelos se trata más bien de una situación esperanzadora; para este filósofo es claro que no tenemos filosofía hispanoamericana pero saldrá por la situación privilegiada en la que nos encontramos: “somos como grano reconcentrado en el cual todas las especies de plantas hubiesen puesto su esencia. De semejante concentración de gérmenes saldrá todo un nuevo reino de vida”³⁰. Por lo tanto, para este pensador Hispanoamérica se encuentra en una situación privilegiada en la medida en que desde aquí se puede seguir desarrollando la historia de la filosofía occidental.

Vasconcelos piensa que los pueblos necesitan de la filosofía, al respecto señala: “Todo pueblo que aspira dejar una huella en la historia... se ve obligado por eso mismo, por exigencia de su desarrollo, a practicar una revolución de todos los valores y a levantar una edificación provisional o perenne de conceptos”³¹. Vasconcelos se hace eco de un tema que ha sido común en la historia de la filosofía. Hegel, por ejemplo, creía que: “Tan extraño como un pueblo

para quien se hubieran hecho inservibles su derecho político, sus inclinaciones y sus hábitos, es el espectáculo de un pueblo que ha perdido su metafísica, de un pueblo en el cual no tiene existencia ninguna el espíritu...”³². Esta necesidad se vuelve más urgente ante la situación como la latinoamericana que carece de filosofía.

Otra faceta que presenta el texto de Vasconcelos es que piensa que el desarrollo que se haga de la filosofía en nuestras tierras, debe tener una dimensión eminentemente crítica. No se trata de asumir miméticamente la elaboración realizada en otras regiones, sino partir de nuestras propias exigencias y practicar una labor crítica.

¿Cómo debemos entender la dimensión crítica de la filosofía? Un modo de entenderla es como diálogo con la tradición filosófica. La dimensión crítica no se entiende y jamás se ha entendido como deslegitimación sumaria de la filosofía. Los distintos pensadores han surgido de una corriente filosófica determinada y en el seno de ella es donde comienzan a aparecer los logros y los límites de la filosofía en la que se han formado y de la filosofía precedente. Por esta razón es que la crítica filosófica tiene, simultáneamente, tanto una

dimensión deconstructiva como una dimensión constructiva. La filosofía, en su dimensión crítica, exige filosofía.

Por ello si se quiere elaborar la filosofía en latinoamerica no se debe pretender comenzar de cero, o comenzar sólo teniendo en el horizonte la filosofía precolombina, en el caso que la haya. La filosofía latinoamericana es un diálogo con la tradición filosófica desde Latinoamérica.

La afirmación de Vasconcelos de que hay que "levantar una edificación de conceptos" puede dar lugar a malos entendidos. Puede pensarse que se trata de una filosofía abstracta y aislada de la realidad. Sin embargo lo conceptual no es lo primario sino que es el esfuerzo por 'decir aquella obligación que exige', es decir, lo conceptual es el esfuerzo por decir lo que dice la realidad. La realidad, por lo tanto, es el fundamento de lo conceptual. El mismo hecho que se refiera a 'lo conceptual' está presuponiendo que el discurso filosófico es algo que podemos entender, decir, discutir sobre él.

Por parte de Miró Quezada: "La nuestra es una filosofía... que tiene una amplitud panorámica"³³, no se trata sólo de estar en un entrecruzamiento de tendencias filosóficas, sino más bien de tener

una visión de conjunto de la historia de la filosofía. Por la situación en la que nos encontramos es posible situarnos, en relación a la historia de la filosofía, en una perspectiva desde la cual podemos estudiar su historia.

Es evidente que esta situación es común con la situación en la que se encuentra el europeo actual; un joven pensador alemán cuenta con el desarrollo histórico de la filosofía alemana, europea, norteamericana y latinoamericana, etc. Esto plantea dos situaciones, la primera es que el pensador latinoamericano se encuentra a la misma altura filosófica que el pensador europeo. Desde esta perspectiva, es distinta a la situación en la que se encontraba nuestro pensador en el siglo XVI. La segunda, es la ventaja que tenemos frente al pensador europeo, en el sentido de que nosotros no tenemos los límites que puede representar una filosofía nacional, o una escuela filosófica.

Por lo tanto, el hecho de que hasta ahora no hayamos contado en la filosofía hispanoamericana con una fuerte clasificación en escuelas filosóficas nos pone en una situación ventajosa para una consideración menos lastrada por los prejuicios propios de la escuela. Es evidente que también nuestra situación económica, política, histórica, social, ideológica nos

capacita para dialogar de un modo diverso con toda la tradición filosófica.

Para Quezada la comprensión que está teniendo la filosofía hispanoamericana de sí misma es expresión de su enorme sensibilidad histórica. Se ha repetido, machaconamente, a lo largo de la historia de la filosofía en hispanoamericana, que nuestra filosofía no ha pasado de ser mera imitación; imitación de la filosofía escolástica, de la ilustración europea, del positivismo europeo, etc. este hecho puede interpretarse no sólo como ese afán de estar a la moda, de conocer los últimos productos filosóficos que se ofrecen *en el mercado de la filosofía* sino como expresión de la sensibilidad filosófica que la vuelve atenta a lo que se está produciendo en otras latitudes, que le señalan de algún modo cuál es su situación en la historia de la filosofía.

Como dije en el capítulo primero de este trabajo, la filosofía en hispanoamérica es un capítulo de la historia de la filosofía; por lo tanto, su atención a otras filosofías puede contribuir a que identifique su situación en esta historia. Dice Quezada al respecto que nuestra filosofía: "tiene hiperestesia histórica, o sea, un agudo sentido de su situación en la historia"³⁴.

Sin embargo, ¿podemos decir con Francisco Romero que asistimos a una *normalidad filosófica*? Yo creo que ha ido cambiando nuestra actitud con respecto a la filosofía; también creo que le *hemos ido perdiendo el respeto* a los profesionales europeos de la filosofía. Estoy absolutamente convencido de que los que filosofan desde la situación de nuestro continente realizan una auténtica labor filosófica. Y también creo que se ha ido superando el constante preguntarse de si lo que se hace es imitación o es un producto genuino de nuestros filósofos.

Nuestra filosofía ha adquirido madurez. Parafraseando a Romero, la filosofía ya ha salido de la universidad. Por lo tanto, en aquellos sectores que se dedican a la filosofía sí es posible hablar del: "ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura".

Me cuesta trabajo aceptar la afirmación de Romero de que la filosofía: "como cualquier oficio teórico..., permite y aun requiere el aporte de mentes no extraordinarias"³⁵. No es que crea que los que se dedican a la filosofía tengan que ser unos genios. Lo que ocurre es que creo descubrir en esa afirmación la tendencia a *popularizar* la filosofía. La filosofía requiere esfuerzo, dedicación,

ante. Ni todos los hombres mujeres sienten inclinación osófica, ni es saludable que todos etendan tenerla.

eo también descubrir en aquella irmación una comprensión formada de aquéllos que se han dicado a la filosofía; es decir, me rece que es lo mismo que decir sted no será un Descartes, un egel o un Kant, pero puede dicarse a la filosofía”; descubro aquella afirmación una actitud nular a la de Nietzsche con respecto a la filosofía presocrática: rearon... las figuras-tipos de filosofía, y todo lo que ha nido después ha sido incapaz de adir ningún rasgo esencial rdaderamente nuevo. Cualquiera eblo se sentirá avergonzado al lver los ojos a esa admirable unión de filósofos, compuesta r los maestros de la primitiva osofía griega”³⁶.

Entonces, pienso que Romero nsidera a los filósofos europeos mo extraordinarios, pero ello no nifica que los latinoamericanos puedan dedicarse a la filosofía. problema no estriba en si lo son o lo son; el problema es más grave, rque lo que se dificulta es la téntica comprensión de la osofía. No se filosofa porque se a genio, sino que se filosofa rque la realidad fuerza a hacerlo, hay que hacerlo se sea o no se sea uy inteligente.

Sin embargo, lo que hay que señalar es que es identificable un grupo de hombres que filosofan sobre nuestra realidad, que se preocupan por la producción filosófica que se realiza en otras partes del mundo, capaces de dialogar sobre problemas filosóficos universales, es decir, se pueden identificar grupos que poseen aquellos rasgos necesarios, según Romero, para posibilitar un clima filosófico: “indispensable sentido para estos problemas (los filosóficos), la seriedad, la información, la disciplina, la lectura corriente de escritos filosóficos por interesados cada vez más numerosos, el mutuo conocimiento e intercambio entre quienes activamente se ocupan de filosofía va originando...el ‘clima filosófico’... crecerá la comprensión para el esfuerzo serio, la estima para el aporte válido... la labor filosófica actual se considerará inserta en la línea del desarrollo multiseccular del pensamiento”³⁷.

Entonces ¿asistimos o no a lo que Romero llama normalidad filosófica? Sí. Sólo que tenemos que dejar de compararnos con los pensadores europeos. La filosofía latinoamericana tiene sus propias dificultades, sus propios problemas. Procuremos responder a aquellos problemas. Porque, parafraseando a Zubiri, no tenemos ni humor ni tiempo, para seguir considerándolos

maestros; el magisterio europeo ha concluido.

Con Alberdi asistimos a una rotunda crítica al pensamiento que se había estado elaborando en nuestra región, dado que este pensador creía que: “Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano”, por lo tanto es incomprensible que no tengamos un pensamiento propio aún.

Es posible que Alberdi pensara que de lo que se trataba era de construirlo. Y en el texto que he citado, sostiene elementos que son claves en esa elaboración. Si cada filósofo tiene su propia filosofía eso significa necesariamente que no podemos absolutizar un pensamiento determinado. No podemos pretender que exista una filosofía que es verdad absoluta y universal. Y esto es importante tanto para aquéllos que toman como paradigma un pensamiento determinado, como para aquéllos que consideran que sólo se hace filosofía si se hace al modo de ellos. Además, ello significa que tampoco es tan evidente hablar de filosofías nacionales, por ejemplo, hablar de filosofía salvadoreña, nicaragüense, etc. porque el carácter

se lo imprime el propio pensador.

Otro rasgo es la dimensión eminentemente histórica que tiene la filosofía. Filosofamos desde una circunstancia histórica determinada, pensamos desde El Salvador, y en El Salvador, desde unas circunstancias económicas, políticas e ideológicas bien concretas; y esa realidad es la que ilumina los problemas.

Para poner un ejemplo concreto: el fenómeno globalizador se ve de un modo diverso si lo estudiamos desde nuestra región que si lo vemos desde Alemania, por ejemplo. Para Andreas Thimm, este fenómeno es una gran posibilidad para que los pobres salgan de la situación de pobreza en la que se encuentran. Este profesor alemán no ve, no puede ver las consecuencias del fenómeno globalizador, comenta al respecto: “La integración económica ha presentado y continúa presentando posibilidades anteriormente inimaginables para los pobres del mundo. En los países nuevamente globalizados –o nuevamente industrializados- el número de pobres ha bajado marcadamente”³⁹.

En cambio Sobrino adopta una actitud crítica frente al fenómeno globalizador: “Pero nada de eso quita la impresión que podemos tener de que, cuando se habla de la

globalización como de la última buena noticia, nos están tomando el pelo. Y más sorprendente todavía que los predicadores de la globalización se extrañen de nuestra extrañeza, o finjan compasión hacia nosotros porque todavía no hemos caído en la cuenta de que el mundo ha entrado en una época nueva y fantástica. Es muy cierto que con la moderna tecnología se acortan infinitamente las distancias entre la banca de Hong Kong y la de San Salvador. Pero, ¿está resolviendo eso el que 1500 millones vivan con menos de un dólar al día? ¿O, al menos, está poniendo al mundo en la dirección correcta para que se resuelva pronto?⁴⁰". Para Thimm sí, para Sobrino no. Y es que ambos pensadores piensan desde situaciones históricas sumamente precisas. Recurrir tanto a Sobrino como a Thimm nos ha aclarado la tesis de Alberdi de que el pensamiento filosófico es histórico.

Los pensadores a los que hemos recurrido coinciden en plantear que Hispanoamérica carece de una auténtica filosofía y proponen algunos elementos que tiene que tener un auténtico filosofar latinoamericano. Mariátegui comienza a plantear más rigurosamente las causas de la carencia de filosofía: "La debilidad de nuestras comunidades es reflejada en el pensamiento y

explica su falta de sustancia. La tarea que se ofrece ante los hispanoamericanos interesados en el progreso de su pensamiento es por tanto la de resolver el conflicto histórico-social que está en la base de esas carencias"⁴¹.

Tenemos un pensamiento insustancial, por la debilidad de nuestras comunidades. Mariátegui habla de 'reflejar'; el pensamiento nos devuelve la imagen de la situación en la que se encuentran las comunidades. Lo meritorio del planteamiento de Mariátegui es haber establecido que lo que fuerza a hacer filosofía es la situación en la que se encuentran las comunidades.

Mariátegui está persuadido de que sólo si la filosofía se apoya en esa realidad de vulnerabilidad tiene asegurado su futuro. Al texto lo podemos también mal interpretar. Creer que sólo se puede comenzar a filosofar una vez que se ha resuelto el conflicto histórico social. Yo creo más bien que es precisamente ese conflicto el que forzó a Mariátegui a pensar filosóficamente.

III ¿Cómo ocurre que la filosofía resulta inauténtica?

1. ideologización de la filosofía.

Para Bondy, que la filosofía resulte inauténtica proviene de que sea una filosofía ideológica; por lo tanto se plantean dos tareas: en primer lugar, exponer su idea de ideología, y en segundo lugar, preguntar por lo que hay en la filosofía que la hace susceptible de convertirse en discurso ideológico.

a) ¿Somos o no somos conscientes de la situación en la que nos encontramos? Es posible que no conozcamos en todos sus detalles los análisis económicos, políticos, ideológicos que elaboran los especialistas, para dar cuenta de la realidad nacional; sin embargo, ello no significa que no tengamos una idea más o menos aproximada de la realidad en la que estamos situados; más radicalmente, que no conozcamos aquellos análisis no significa que no vivamos y convivamos con la situación en la que estamos incurso.

No obstante, ello no significa que seamos honrados con la realidad y al no serlo vivimos de puertas afuera de ella. A esta situación es a lo que Bondy llama alienación: "Vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que

podríamos quizá ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual"⁴².

¿En qué se funda la actitud de aprobarlo todo? Estamos inmersos en un contexto en el que la actitud crítica, el pensamiento propio, no es lo que más se privilegia. Esto ocurre en todos los niveles. Los estudiantes están siendo formados en una pedagogía de la respuesta. La ciencia no es primariamente búsqueda, sino solución. Esta actitud a-crítica es la que posibilita que se dé por bueno lo que no es sino la utilización interesada de un pensamiento determinado o imitación que se agota en ser mera copia. Bondy observa que: "La filosofía Hispanoamericana sanciona el uso de patrones extraños e inadecuados, y lo sanciona en un doble sentido..., a saber: como asunción consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra condición histórico-existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno"⁴³.

¿Dónde estriba el problema de que se imite algo? La imitación es perniciosa en el ámbito de las disciplinas que quieren dar cuenta de la realidad. Por muy geniales que

nos puedan parecer los griegos y los alemanes, es evidente que aquellas filosofías difícilmente darían cuenta de la propia realidad latinoamericana. Según Bondy no sólo no pueden dar cuenta sino que la imitación dificulta un auténtico conocimiento de la realidad: "La conducta imitativa da un producto deformado que se hace pasar por el modelo original. Y este modelo opera como mito que impide reconocer la verdadera situación de nuestra comunidad y poner las bases de una genuina edificación de nuestra entidad histórica, de nuestro propio ser"⁴⁴.

En resumen, la filosofía Hispanoamericana es ideológica en la medida en que está alienada de la realidad, en la medida en la que sanciona cualquier producto teórico y finalmente en la medida en que se limita a imitar otros pensamientos.

b) ¿Qué hay en la filosofía que la hace susceptible de convertirse en un discurso ideológico? Voy a prescindir de la teoría de la ideología. Me basta con establecer que aquí se está entendiendo ideología en el sentido peyorativo del término, es decir como encubridora y deformadora de la realidad.

Es fundamental aclarar desde el comienzo, que en la filosofía en cuanto filosofía no hay nada que la haga susceptible de ser mera

ideología. En cuanto contenido, la filosofía no es más que el esfuerzo de dar cuenta de la realidad; se aproximará más o menos a la realidad; dará cuenta más o menos de ella. Pero en cuanto esfuerzo no vehicula ninguna intensión de deformar la realidad, lo que busca es exactamente lo contrario.

Y en este sentido es en el que hay que entender un texto de Ellacuría sobre *la filosofía como principio de desideologización*. Este filósofo decía que: "Aunque todo pensamiento puede ser ideologizado... es claro que más puede serlo todo aquel tipo de pensamiento que, por su naturaleza, es más globalizante, más orientado a dar sentido de las cosas y más propicio a convertirse en conciencia operativa en el nivel individual y social. El elemento ideologizador de un pensamiento estaría en lo que su contenido tiene de relación con una determinada situación o con una determinada acción"⁴⁵.

Es decir, la filosofía, que es el pensamiento que aquí nos interesa, es un pensamiento que puede ser ideologizado. No es que la filosofía sea ideología, en el sentido en el que aquí estoy entendiendo el término, sino que puede ser utilizado como instrumento ideológico, como instrumento deformador de la realidad. Y lo puede ser, según Ellacuría, por su afán de totalidad, por su afán de dar cuenta de la realidad.

Por lo tanto en el nivel filosófico hay que distinguir lo que tiene de esfuerzo en dirección a develar la estructura de la realidad del posible uso práctico e interesado que se haga de dicho pensamiento.

Entonces, la filosofía en cuanto filosofía no es alienante. Es alienante el uso interesado que se haga de un discurso filosófico determinado. Este problema de la relación entre la filosofía y la ideología puede dar mucha luz sobre la función de la filosofía en la sociedad. La filosofía no es política, no es economía, no es sociología, la filosofía es filosofía y nada más.

2 ¿Dónde esta la causa se esta situación?

¿Dónde está la causa de que nuestra filosofía sea alienante? Según Bondy: "Lo decisivo en el caso Hispanoamericano es el subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, con los caracteres peculiares que tiene como variante histórica multinacional"⁴⁶.

Yo creo que Bondy tiene razón por el hecho de que si vivimos en una situación de opresión y queremos dar cuenta de la realidad, la realidad de la que daremos cuenta es de esa realidad oprimida. Pero eso que es verdad, no significa que nos determine absolutamente la labor del pensamiento. La filosofía que pueda

elaborarse sería una filosofía de la opresión, se preguntará por las causas, por el modo cómo está estructurada la opresión etc., es decir sería una auténtica filosofía.

Por ello hay que considerar con mucho tacto la afirmación de Bondy en el sentido de que: "Los países dominados viven hacia fuera, pues dependen en su existencia de las decisiones de las potencias dominantes...; carecen de fuerza y dinamismo por la condición deprimida de su economía y por falta de integración y organicidad en su sociedad, de donde se sigue que no hay base para un sello propio del pensamiento capaz de neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa. Las producciones espirituales... carecen, además, del rigor necesario para insertarse como aportes novedosos en el proceso mundial de la civilización"⁴⁷.

Se trata de un agudo análisis de la situación de nuestros países latinoamericanos, pero si es verdad que son periféricos y dependen de las decisiones del centro, si es verdad que nuestra sociedad está desintegrada, no es verdad que de ahí se concluya de que carecemos de una base para un pensamiento propio.

Bondy le está negando al pensamiento su relativa autonomía. Desde esta perspectiva, Ellacuría señala que: “El que todo pensamiento esté situado y condicionado no significa necesariamente que esté predeterminado; más aún, no hay forma más radical y posibilitante de liberarse de condicionamientos que el propio pensamiento”.

De todos modos, Bondy pensó que el que la filosofía hispanoamericana fuera alienante se debía, fundamentalmente, a que nuestros países vivían en una situación de dominación política, económica e ideológica.

3. Filosofía auténtica

Lo primero que hace Bondy en esta empresa de construir una filosofía auténtica es presentar su concepto de cultura. Dice Bondy: “Conviene manejar un concepto fuerte y propio de cultura, entendida como la articulación orgánica de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad, susceptibles de servir de pauta para contrastar la obra histórica de los pueblos y las épocas”⁴⁹.

Yo creo que todos los pueblos tienen que tener su concepto propio de cultura, concepto que es posibilitado por su idea de realidad. Es la realidad en la que están situados la que les posibilita y

capacita la idea de cultura que puedan tener. Y es precisamente a partir de aquella idea que pueden entrar en relación con cualquier otro pensamiento. Desde esta perspectiva, una idea precisa de cultura posibilitaría la relación entre lo particular y lo universal. Nuestro pensar sería universal en la medida en que dialogamos con otras culturas desde nuestra especificidad cultural. Por lo tanto, tiene razón Bondy cuando exige que se tenga un concepto fuerte y propio de cultura.

Sin embargo, el peligro que yo veo es que a todo se quiera denominar cultura. Puede ocurrir con nuestro concepto de cultura lo que, de algún modo, ha ocurrido con nuestra idea de filosofía. Pareciera que todo es filosofía, de tal manera que no la distinguimos de la literatura, de la política, de la sociología, y a todo ello le llamamos filosofía. Esto no significa que se esté subvalorando el esfuerzo literario, político o sociológico de nuestros pensadores, lo que estoy diciendo es que por muy importantes que sean aquellos esfuerzos, no son filosofía. Hace falta un concepto fuerte de filosofía, lo mismo que hace falta un concepto riguroso de cultura.

Bondy piensa que en este proceso de autenticidad de la filosofía hispanoamericana el “pensamiento

habrá de poner de lado, desde el principio, toda ilusión enmascaradora y... sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y categorías que la expresen positivamente y le revelen al mundo. Y estos valores... habrán de ser fuente de energía y resorte de un movimiento transformador capaz de llevar adelante, con el aporte de todos nuestros países, un proceso ascendente de civilización”⁵⁰.

Lo que exige Bondy de la filosofía es que sea filosofía, no un pensamiento ideologizado. Ya dije que la filosofía en cuanto filosofía busca la realidad. Y la busca desde un contexto histórico determinado. La filosofía es eminentemente histórica. Si se pierde de vista esta esencial dimensión histórica, la filosofía pierde todo contacto con la realidad y es más susceptible de ser utilizado como recurso ideológico.

Sin embargo, Bondy considera que: “La filosofía tiene 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 y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status

antropológico o, en todo caso, consciente de él, con vistas a su cancelación”⁵¹.

¿Es función de la filosofía cancelar la situación deprimida del hombre latinoamericano? ¿Tiene la filosofía, primariamente, función práctica? Yo creo que esta confusión puede abonar a una muy mala inteligencia de la filosofía. La filosofía no tiene, primariamente, una finalidad práctica. Quiero que se entienda adecuadamente lo que estoy diciendo. Estoy pensando que la filosofía no es un mero instrumento ideológico. No es un instrumento al que se pueda recurrir para justificar o sancionar mi práctica política. Si así fuera, qué distinguiría el uso que hace el filósofo de turno de la filosofía hispanoamericana, al filósofo del siglo XIX de la filosofía europea. Bien visto, sería tan ideológico aquel modo de proceder como éste.

En resumen una filosofía puede ser auténtica, según Bondy, sólo si parte de un concepto fuerte de cultura, en cuanto esfuerzo de organización de todos aquellos productos originales; si parte, rigurosamente, de la situación hispanoamericana, que se caracteriza por ser una situación de dependencia y de opresión; y finalmente, si es un pensamiento capaz de cancelar y superar la situación en la que se encuentran nuestros pueblos.

Conclusión

Los rasgos a partir de los cuales Bondy concluye que carecemos de una auténtica filosofía hispanoamericana son susceptibles de ser interpretados desde otra perspectiva, perspectiva que no sólo no deslegitima el esfuerzo filosófico que se ha realizado en Latinoamérica sino que lo potencia.

No es claro lo que Bondy denomina el trasplante de la filosofía. Para mí es más claro hablar de una prolongación, del desarrollo de la filosofía universal. En este sentido he afirmado que el pensamiento filosófico hispanoamericano es un capítulo de la filosofía universal. La postura de Bondy sobre la receptividad universal, plantea el problema de asumir radicalmente nuestra propia problemática; si el problema de la imitación en nuestra filosofía desató tan acaloradas discusiones significa que no se trataba de un problema tan transparente. De hecho así como la imitación tiene un elemento pernicioso, podría denotar un serio esfuerzo filosófico; la falta de originalidad que Bondy descubre en nuestra filosofía puede esconder, por lo menos dos cosas: en primer lugar, una falta de auténtica vida intelectual y, en segundo lugar, una manera larvada de seguir considerando paradigmática la filosofía europea.

Nuestro recorrido, de la mano de Bondy, por algunos pensadores hispanoamericanos, lo que reveló fue un serio esfuerzo por pensar la problemática de la filosofía latinoamericana. El entrecruzamiento de Vasconcelos, la visión panorámica de Quezada, la normalidad filosófica de Romero, la necesidad de filosofía de nuestra sociedad de Alberdi y, finalmente la debilidad de nuestras comunidades de Mariátegui, reflejan un mantenido y serio afán por dar cuenta filosóficamente de nuestra realidad. Donde mejor se revela que nuestras culturas son dependientes, subdesarrolladas etc, es en el modo cómo nuestros pensadores se han aproximado a la realidad.

¿Es la filosofía un discurso ideológico, un discurso capaz de deformar nuestra propia realidad? En principio no. La filosofía en cuanto filosofía no pretende, ni es su primaria finalidad, deformar la realidad; busca decirla, dar cuenta de ella etc. Lo que ocurre es que por su afán de totalidad es susceptible de ser utilizada ideológicamente, es decir, la filosofía es susceptible de ser ideologizada, que es cosa muy distinta. Por ello hay que tener mucho cuidado cuando se quiere hacer de la filosofía un instrumento político, sociológico, etc.

¿Existe o no existe una filosofía latinoamericana? Existe y ha existido un modo de pensar filosóficamente la realidad. Por lo tanto, de lo que en rigor podemos hablar es de un desarrollo latinoamericano del pensar filosófico universal.

Notas bibliográficas

- 1 Bondy, Salazar, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo Veintiuno editores, México 1973.
- 2 De hecho Salazar Bondy plantea que: "Sólo poseemos datos bastante precisos y fidedignos del pensamiento hispanoamericano a partir del siglo XVI...; además, sólo desde este siglo podemos encontrar productos culturales definidamente filosóficos" p 14.
- 3 José Antonio Salazar Alarcón en *La sabiduría Amerindia* cita una poesía litúrgica de los incas: "Raíz del ser, Viracocha, Dios siempre cercano, señor de la vestidura deslumbradora, Dios que gobierna y preserva, que crea con sólo decir: "sea hombre, sea mujer"... ¿Dónde te encuentras? ¿Fuera del mundo?, en medio de las nubes o en medio de las sombras". Al leer esta poesía, la inquietud que me suscitó fue la sospecha de si, primero se está traduciendo bien el término inca con el término ser y, segundo, si no existe la tentación de equiparar el ser al que se refiere la poesía, con el ser sobre el que ha reflexionado la filosofía europea. Salazar Alarcón, José Antonio, *La Sabiduría*

- Amerindia, en Varios, La filosofía en América Latina, - Historia de las ideas- Editorial El Buho, Bogota 2001, p. 40.*
- 4 Bondy, Salazar, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, p.37.
- 5 Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador, lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*, UCA editores, San Salvador 1992, p.22.
- 6 Ellacuría, Ignacio, *Filosofía ¿para qué? En Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001, p. 116.
- 7 Zubiri, Xavier, *Nuestra situación intelectual, en Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1994. p.56.
- 8 Ellacuría, por ejemplo, habla de filosofía de la realidad histórica. No sólo se habla de realidad sino de una realidad que es histórica. Ellacuría Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador, 1990.
- 9 Ellacuría, Ignacio, *Filosofía ¿para qué? En Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001, p. 118.
- 10 Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Ediciones Alfagurara, Madrid 1984, p. 20.
- 11 Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2002, p.24.
- 12 Citado por Antonio Gonzalez en *Ereignis y Actualidad*, apuntes de clases, p 11.
- 13 Zubiri, Xavier, *Nuestra situación intelectual*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1994. p.52.
- 14 Arpini Adriana, *Augusto Salazar Bondy*, en Jalif de Bertranou, Clara Alicia, *Semillas en el tiempo, El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, EDIUNC, Mendoza, 2001, p. 208.
- 15 Sobrino, desde otras preocupaciones, se encuentra con la misma dificultad: “en nuestros días, al teólogo le invade un sentimiento de impotencia profesional al encontrarse con innumerables escritos, de todo tipo, sobre Jesucristo. Es prácticamente imposible tener en cuenta todo lo que se escribe exegética, dogmática y sistemáticamente sobre Jesucristo, tener en cuenta las nuevas cristologías

- que se están produciendo en otros lugares del tercer mundo, Asia y Africa y las que se están rescribiendo desde la óptica de la mujer” Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador, lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*, UCA editores, San Salvador 1992, p. 18.
- 16 Zubiri, Xavier, *Nuestra situación intelectual, en Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1994, p.32.
- 17 Descartes, René, *Discurso del método, Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid 1984, p. 35.
- 18 Descartes, René, *Discurso del método, Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid 1984, p. 36
- 19 Lotz, *Método*, en Brugger, Walter, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1983, p. 366.
- 20 Ellacuría piensa que: “El método fundamental es el propio modo de pensar y este modo propio de pensar sólo se realiza y verifica, cuando de hecho ha producido un pensamiento”, Ellacuría, Ignacio, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano, en Liberación y cautiverio, Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, 1975, p. 609.
- 21 Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador, lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*, UCA editores, San Salvador 1992, pp 66-70.
- 22 Ellacuría, Ignacio, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano, en Liberación y cautiverio, Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, 1975, p. 609.
- 23 Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, p. 148.
- 24 Cfr. De Sabastian, Luis, *La gran contradicción del neoliberalismo moderno o la sustitución del humanismo liberal por el darwinismo social*, <http://www.fespinal.com>, p. 1.
- 25 Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, p. 164.
- 26 La inquietud me la ha suscitado la afirmación de Sobrino en su

- Cristología: “La cristología latinoamericana, y específicamente en cuanto cristología, determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esa realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo”. Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador, lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*, UCA editores, San Salvador 1992, p. 59. El subrayado es mío.
- 27 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 50.
- 28 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 50.
- 29 Zubiri sostiene que: “La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto no sólo por su filosofía, sino por su historia y por su derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel”.
- 30 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 50.
- 31 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 50.
- 32 Citado por Zubiri Xavier, *Naturaleza; Historia, Dios*, p 52.
- 33 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 68.
- 34 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 68.
- 35 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 56.
- 36 Citado por Zubiri Xavier, *Naturaleza; Historia, Dios*, p. 358.
- 37 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 56.
- 38 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 50.
- 39 Thimm, Andreas, La globalización vista desde América latina, segunda sesión del curso dictado en el doctorado en filosofía iberoamericana, UCA, febrero-marzo, 2005.
- 40 Sobrino, Jon, *El cristianismo ante el siglo XXI en América latina. Una reflexión desde las víctimas*, En *Teoría y Praxis*, Revista de ciencias sociales y humanidades, Universidad Don Bosco, No. 2 junio 2003, p. 61.
- 41 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 53.
- 42 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 117.

- 43 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 119.
- 44 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 118.
- 45 Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001, p. 127
- 46 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 122.
- 47 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 122.
- 48 Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001, p. 126.
- 49 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 116.
- 50 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 126.
- 51 Citado por Bondy, Salazar, op. cit. p. 126.

Bibliografía

Bondy, Salazar, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo Veintiuno editores, México 1973.

Salazar, Alarcón, José Antonio, *La Sabiduría Amerindia*, en Varios, *La filosofía en América Latina, - Historia de las ideas-* Editorial El Buho, Bogota 2001.

Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador, lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*, UCA editores, San Salvador 1992.

Ellacuría, Ignacio, *Filosofía ¿para qué?* En *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001.

Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1994.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Ediciones Alfagurara, Madrid 1984.

Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2002.

Gonzalez, Antonio en *Ereignis y Actualidad*, apuntes de clases, UCA, San Salvador, 2003

Arpini Adriana, *Augusto Salazar Bondy*, en Jalif de Bertranou, Clara

Alicia, *Semillas en el tiempo, El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, EDIUNC, Mendoza, 2001.

Descartes, René, *Discurso del método, Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid 1984.

Lotz, *Método*, en Brugger, Walter, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1983.

Ellacuría, Ignacio, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano, en Liberación y cautiverio, Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, 1975.

Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976,

De Sabastian, Luis, *La gran contradicción del neo-liberalismo moderno o la sustitución del humanismo liberal por el darwinismo social*, <http://www.fespinal.com>

Andreas, Thimm, *La globalización vista desde América latina*, segunda sesión del curso dictado en el doctorado en filosofía iberoamericana, UCA, febrero-marzo, 2005.

Sobrino, Jon, *El cristianismo ante el siglo XXI en América latina. Una reflexión desde las víctimas*, En *Teoría y Praxis*, Revista de ciencias sociales y humanidades, Universidad Don Bosco, No. 2 junio 2003.

Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?* Espasa-Calpe, Madrid 1973.