



REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº105
2023 - 3
Julio - Septiembre

La filosofía de la dominación en el contexto de la filosofía latinoamericana: el aporte de Augusto Salazar Bondy

*The Philosophy of Domination in the Context of Latin American Philosophy:
The Contribution of Augusto Salazar Bondy*

Alex Ibarra Peña
Instituto de Filosofía
Universidad Católica Silva Henríquez
Santiago de Chile -Chile
alexibarra2013@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8241893>

Resumen:

Es pertinente reconocer las distintas manifestaciones que posee la filosofía de la liberación a partir de algunas categorías fundamentales que sirven para comprender el fenómeno político de la colonización que opera a favor de las clases oligárquicas que desde el privilegio oprimen a sujetos sociales que terminan siendo excluidos del sistema de participación política, económica, cultural y social. En este texto haré una presentación no tan exegética sino que más bien de libre interpretación del valor que aporta la categoría de dominación del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy situándolo desde una perspectiva propia al interior de la tradición del “marxismo latinoamericano” como una vertiente de una filosofía situada.

Palabras clave: Filosofía de la liberación, Filosofía de la dominación, Filosofía latinoamericana, marxismo latinoamericano, pensamiento situado.

Abstract

It is pertinent to recognise the different manifestations of the philosophy of liberation on the basis of some fundamental categories that serve to understand the political phenomenon of colonisation that operates in favour of the oligarchic classes who, from privilege, oppress social subjects who end up being excluded from the system of political, economic, cultural and social participation. In this text I will make a presentation not so much exegetical but rather of free interpretation of the value provided by the category of domination of the Peruvian philosopher Augusto Salazar Bondy, situating it from his own perspective within the tradition of "Latin American Marxism" as an aspect of a situated philosophy.

Keywords: Philosophy of liberation, Philosophy of domination, Latin American philosophy, Latin American Marxism, situated thinking

Introducción

Augusto Salazar Bondy es un importante filósofo peruano, que tuvo una amplia producción escrita, destacándose sus textos de filosofía latinoamericana. Sin embargo, ha escrito sobre ética, educación y también exploró géneros de escrituras distintos, por ejemplo obras de teatro.

Habitualmente se le ha considerado como un autor problemático y confrontacional, en cuanto a que curiosamente ha sido visto por algunos como un negador de la producción filosófica latinoamericana. Esta es la lectura que no comparto y que considero injusta, sosteniéndome en el hecho de que en estos días comienzan a aparecer lecturas más rigurosas sobre su obra las cuales contribuyen a su reivindicación que permite reconocerlo como uno de los grandes filósofos de nuestra América.

Como ya se podría advertir es de mi interés destacar la filosofía de la liberación presente en los planteamientos de Salazar Bondy, estableciendo una lectura controversial que lo coloca cercano al “marxismo latinoamericano”. Mi lectura marxista de Salazar Bondy permitiría entender la distancia que tomó el grupo argentino con sus planteamientos.

1. Volver a Augusto Salazar Bondy: compromiso intelectual y marxista

Este filósofo peruano es uno de los grandes representantes de la filosofía peruana, siendo un gran especialista en filosofía contemporánea y un temprano exponente de la filosofía analítica llevada a cabo en el continente. Junto con esto es, también, un buen conocedor de la obra de Marx y de la filosofía latinoamericana. Es un autor con una vasta obra escrita que recién comienza a ser estudiada con mayor inclusión de textos que no eran tan referidos por los investigadores habitualmente.

La figura del pensador peruano Augusto Salazar Bondy no puede ser negada al interior del desarrollo de la filosofía latinoamericana, esto dado al hecho de la polémica que el mexicano Leopoldo Zea emprendiera contra él al final de la década de los sesenta y hasta la muerte del filósofo peruano, la cual sospecho se encontraría motivada por cuestiones ideológicas que influyen en sus distintas filosofías de la historia, lo que no disminuye ni su contenido ni su valor filosófico, por el contrario son constitutivas de las “representaciones de mundo”, como lo entendiera Gramsci, así nos recuerda esto el intelectual argentino Carlos Altamirano en el libro *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta*: “Ellas, para decirlo con sus palabras, “organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.” (Altamirano, 2013. 69). Considero que la discusión revisada por varios historiadores de las ideas, en torno a esta polémica tiende a evitar la cuestión ideológica que es evidente en el caso de ambos autores involucrados, lo que resulta perjudicial para el desarrollo del análisis e interpretación que demandan las filosofías de la liberación y también los estudios de la filosofía latinoamericana al interior de la historia de las ideas, ya que éstos en su relación

con lo político no pueden eludir la cuestión ideológica que termina imponiéndose a lo epistemológico.

Para la polémica mencionada suelen tomarse en cuenta los dos libros de finales de los sesenta y que suelen ser considerados fundamentales al interior de la filosofía latinoamericana, pero como bien ha afirmado Horacio Cerutti el problema planteado sobrepasa esos textos: *“Una polémica que trascenderá los textos iniciales e incluso a sus mismos autores”* (Cerutti, 2006. 268). En esta presentación no volveré a revisar la polémica ya comentada por varios autores, aunque esta tarea tiene sentido en cuanto volver al canon establecido, puede dar la posibilidad de ofrecer nuevas interpretaciones y abrir perspectivas de análisis distintas exigidas siempre por un pensamiento de carácter situado.

No desconozco las críticas que suelen recibir los análisis “revisionistas” que generalmente caen en una suerte de autocomplacencia, al asumir la perspectiva de análisis marxista, podrían recibir la crítica de ser autocomplacientes con una ideología ya fracasada como han propagado publicistas como Francis Fukuyama o autores latinoamericanos como Jorge Castañeda que aparecen como sepultureros de la utopía latinoamericana: *“América Latina ya se ha modernizado y “occidentalizado” lo suficiente como para que cambio social y reforma política sean términos carentes de sentido por el mero hecho de la complejidad de los problemas que enfrenta y el misterio de las soluciones posibles”* (Castañeda, 1993. 8). Veo en esta cita un revisionismo que sentencia el fracaso de las posiciones liberacionistas, sin embargo, no creo que la situación crítica de desigualdad aceptada y confirmada por este tipo de discursividades escépticas o relativistas estén en la vía correcta cuando asumen que la falta de respuestas constituye la mejor respuesta para no aspirar a una situación diferente. El estudio de América Latina y de su filosofía –la posibilidad de pensarla- debe ser hecho a contrapelo, es decir siendo críticos con la lógica de la dominación que termina imponiéndose en los relatos justificados en la derrota de la liberación, importante me parece el alcance hecho por el filósofo chileno Sergio Rojas en su artículo “El tono de la identidad” donde expresa: *“Entonces, la posibilidad y la necesidad de pensar a Latinoamérica pasa por la posibilidad de no pensarla como obra exclusiva del “logos” conquistador”* (Ossandón, 1996. 133).

El revisionismo que me seduce es aquel que ha sido llevado a cabo por la revisión historiográfica de izquierda, aquello que el historiador argentino Omar Acha entiende como aporte constructivo de éste: *“Un revisionismo cuestiona el pasado pero sobre todo el presente, pues sabe que la historia se escribe desde la perspectiva de la actualidad. O más exactamente, desde una crítica del presente con el objetivo de alterarlo”* (Acha, 2012. 77). Es esta perspectiva revisionista marxista que se topa con el pensamiento utópico, en cuanto funciona como programa para la liberación, esto -como se puede ya haber advertido- orienta nuestra investigación.

Los distintos trabajos que abordan este tema de la polémica ya revisada, sellan la interpretación de cómo los postulados de Zea terminaron imperando al interior de la filosofía argentina referida desde el protagonismo de Dussel que aceptó de mejor manera los planteamientos del maestro mexicano, lo cual según pretendo mostrar está dado por su cercanía ideológica que considero antimarxista debido a la neutralidad que muestra frente

a la significación histórica de la Revolución Cubana y por su evidente aceptación de la teoría desarrollista de la dependencia que sigue defendiendo en la actualidad. Esta presentación de la perspectiva dusseliana como la más difundida entre otras visiones al interior de la filosofía de la liberación argentina es aceptada, por ejemplo, por Eduardo Devés cuando señala: *“Dussel ha logrado identificar en gran medida la filosofía de la liberación con su persona y sus portulados. El tono programático y de manifiesto de varios de sus escritos ha facilitado que ello ocurra”* (Devés, 2008. 185-186).

Horacio Cerutti ha mostrado su desacuerdo con esta versión más difundida que instaló Dussel, y que suele ser la que impera cuando se homogeniza al movimiento argentino. En su declarada separación del sector que llama populista, advierte que el sector crítico al populismo –sospecho que a partir de una visión de más apertura al marxismo-pudo tener una valoración más lúcida de la obra del filósofo peruano: *“Algunas referencias a su trabajo permitirán comprender cómo y en qué medida los aportes del maestro peruano son retomados decisivamente por el sector de la filosofía de la liberación crítico del populismo”* (Cerutti, 2006. 270).

A pesar de este temprano reconocimiento a la obra del filósofo peruano no se suele reconocer toda la envergadura que tuvo su pensamiento ni tampoco se ha dicho demasiado sobre la originalidad, Eduardo Devés afirma: *“La filosofía de la liberación, en un comienzo muy afín al pensamiento nacionalista y católico, va a empalmar, a través de Salazar Bondy, con un pensamiento más laico, de inspiración existencialista e incluso marxista (...)”* (Devés, 2008. 181). Cerutti en un intento de revisión de los autores que aludieron a la polémica en su momento -hay que consignar que la polémica ha seguido siendo reproducida- reconoce al filósofo chileno Helio Gallardo¹ como quien se ha referido mejor a esta cuestión, afirmando enfáticamente: *“El de Helio Gallardo que sin lugar a dudas es el mejor de todos los estudios que se han podido consultar al respecto”* (Cerutti, 2006. 268-269).

Me parece que la obra del filósofo peruano es más importante de lo que se suele aceptar, en el intento de asumir una perspectiva de análisis alternativa a la habitual, hay que aceptar la premisa de que sus aportes van mucho más allá a los de la referida polémica. Algunos autores han sugerido que lo que plantea la polémica es una cuestión que se venía dando previamente a la aparición de ésta, ya que ambos autores involucrados estaban definiendo sus posiciones en textos anteriores, así lo ha sugerido el argentino Alberto Staniscia en su artículo *“Nuestra filosofía en cuestión. Una aproximación al debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea”* en el cual además considera que la polémica no tiene que ver por ningún motivo con una negación de la producción filosófica latinoamericana, más bien estaríamos ante un nuevo comienzo de nuestra filosofía a partir de la imagen del viajero que tras un largo recorrido se detiene a realizar una evaluación y rememoración de lo andado. En este sentido esta polémica constituye, en sentido roigeano, aunque Staniscia no lo refiere, un nuevo recomienzo de nuestra filosofía, dice el autor que comento: *“Es viable pensar que, desde el enfoque planteado, el debate entre Zea y Salazar*

¹ Esta referencia a Helio Gallardo es en torno a su texto *“El pensar de América Latina: introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea”*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XII, núm.35, San José, julio-diciembre de 1974, p.183-210.

Bondy es similar, en cuanto puesta en cuestión del pasado, a cualquiera de las interpelaciones que sobre la propia filosofía se han llevado adelante, sea Descartes y su duda metódica, Husserl y la époje, o quien fuera”.²

Para indagar en la novedad de la filosofía planteada por Augusto Salazar Bondy será fundamental la lectura, en otros textos pertenecientes a su prolífica producción, los de su periodo de madurez y entre éstos los relacionados a la obra de Fanon. Cerutti también visualizó la relevancia de estos textos cuando menciona la importancia del libro *Diálogos indios* y del cual lamenta -en la década del ochenta- no haber vuelto a tener acceso al escrito. Aparecen así algunos elementos que permiten situar a Salazar Bondy, tal vez como la principal figura de las filosofías de la liberación latinoamericanas. Para esto sería necesario una relectura del texto que menciona Cerutti y que ha sido republicado bajo el título *Bartolomé o de la dominación*, pero también fundamentalmente de todos sus escritos en los que refiere a la filosofía de la dominación y que también han sido compendiados en el Perú debido al rescate que vienen haciendo de su obra desde el Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima con el activo y destacado trabajo de Rubén Quiróz.

Una reconsideración de sus ideas relacionadas a la categoría de “dominación” permite ver con mayor precisión la envergadura de este gigante de la filosofía latinoamericana del siglo XX y la interpelación que le hace a nuestro siglo. Juega a favor de mi juicio el reconocimiento de Salazar Bondy como un experto conocedor de la filosofía analítica, de la filosofía marxista, de la fenomenología y del existencialismo, es decir es un autor especialista en corrientes filosóficas bastante desarrolladas en los ámbitos filosóficos de mayor relevancia en nuestros días al interior de los centros de investigación filosófica. David Sobrevilla excelente conocedor de la obra de Augusto Salazar Bondy ha dicho: “*En su etapa de madurez el filósofo peruano concibió un proyecto que puede ser descrito en estos términos: integrar y superar en su propia obra filosófica las tres tendencias filosóficas mayores de nuestro tiempo: el movimiento fenomenológico (del que había partido en su fase temprana precedente), el marxismo (por el que Salazar se interesó durante sus estudios en París en 1952) y la filosofía analítica (a la que se aproximó desde 1961)*” (Sobrevilla, 2014. 11). Como dije esta puesta en valor de la obra de Salazar Bondy no es original y se la debemos al ya referido maestro David Sobrevilla, con el cual alcancé a desarrollar varios intercambios de ideas antes de su fallecimiento. Parte de su legado escrito me acompañará en este capítulo que busca poner de relieve los aportes salazarianos que junto a otros filósofos latinoamericanistas hemos venido trabajando hace algunos años.

2. Pensamiento crítico en la filosofía de la dominación

Resulta evidente el aumento en la atención y el reconocimiento que valora la tradición filosófica latinoamericana, ya sea por el influjo que han ejercido algunos centros culturales de confesión poscolonial que ayudan a la difusión de las ideas de nuestra América, pero

² El artículo no trae paginación, se puede consultar en <http://revistadesvios.unsam.edu.ar/nuestra-filosofia-en-cuestion-una-aproximacion-al-debate-entre-augusto-salazar-bondy-y-leopoldo-zea/>

también y más relevante aún, por una práctica de investigadores de nuestros países periféricos que con ánimo decidido orientan su quehacer hacia horizontes temáticos que vulneran la concepción universalista de la filosofía renunciando al canon eurocéntrico. Ambos movimientos, que podría distinguirlos como el externo y el interno, permiten cierta fisura en el ejercicio hegemónico de la filosofía eurocéntrica que prevalece en las instituciones académicas. Si bien el interés en la filosofía latinoamericana todavía resulta ser escaso, dado en parte al poco apoyo institucional que recibe, no se puede negar el crecimiento de producción textual, celebración de congresos y coloquios, grupos de estudios, etc. De todas maneras el apoyo institucional en Chile es bastante más precario que en países como Argentina, Perú y México, en estos otros países existen algunas políticas institucionales -aunque no abundantes y a veces reducidas por las autoridades de turno que administran el saber- que favorecen dicha investigación.

Esta situación institucional incide directamente en que aún no tengamos un canon textual lo suficientemente acabado, es fundamental aportar en la construcción de dicho canon ya sea para la instalación de autores desconocidos que produjeron una textualidad relevante para el establecimiento de nuevas lecturas que permiten abordar aspectos descuidados de la obra de autores ya estudiados y consagrados como viene a ser el caso de Salazar Bondy y de los autores que aparecen relacionados al movimiento de filosofía de la liberación Argentina, pocas investigaciones nuevas han cruzado estos límites. Otros países que no he mencionado como Uruguay, Colombia, Venezuela, Brasil, Cuba, Costa Rica, Nicaragua, etc., también tienen un arduo trabajo con frutos consistentes de los cuales tenemos la suerte de contar con esos registros, sin embargo no son, en este momento parte del corpus textual que presento.

Me atrevo a afirmar que en todos los países, no sólo de nuestra región, sino que también de la zona caribeña y de América central existe un corpus escrito que espera para ser estudiado. Considerando estas últimas cuestiones se aprecia que esta línea de investigación viene a ser un nuevo aporte a este campo investigativo que espera ser estudiado. Estas discusiones, por tanto, no se encuentran cerradas ni clausuradas y sólo podemos sentirnos parte de una de las llaves de apertura distinta y alternativa de aquellos trabajos, que considero, poseyendo rigor no se han planteado con suficiente profundidad.

La obra de Salazar Bondy es una de esas producciones consagradas que requieren imperativamente ser revisitadas. Esta revisión no implica seguir repitiendo cosas que ya se han establecido y difundido, ya que tiene mayor sentido proponer lecturas que se ignoraron o que se invisibilizaron incluso por aquellos que tienen interés en la filosofía latinoamericana, que conciente o inocentemente han asumido un sesgo ideológico o que han pretendido evitar la cuestión de la ideología, lo cual puede ser considerado como errado al aceptar planteamientos como los del filósofo francés Guy Debord cuando sostiene en su libro *La sociedad del espectáculo* (1967): “La ideología es la base del pensamiento de una sociedad de clases, en el curso conflictivo de la historia. Los hechos ideológicos no han sido jamás simples quimeras, sino la conciencia deformada de las realidades...” (Debord, 1995. 137); o los del sloveno Slavoj Žižek cuando en *El sublime objeto de la ideología* (1989) nos recuerda: “La definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de *El Capital* de Marx (...) “ellos no lo saben, pero lo hacen”” (Žižek, 2012. 55), y como los

del cubano Ambrosio Fornet: “(...) que el portador de la palabra es también portador de determinados contenidos ideológicos, de determinada visión de mundo, de determinada posición de clase; que, como suele decirse, escribir no es un juego, sino algo parecido a un acto” (Dalton, 1969. 39).

Como sea la estrategia asumida el resultado ha sido más o menos el mismo, es decir, situarse en una negación de la relevancia del pensamiento marxista por el reconocimiento de clase que éste exige y por su evidente presentación como ideología alternativa a la hegemonía, rechazo que al parecer suele ser bastante común entre los filósofos, según lo había denunciado el filósofo vietnamita Tran Duc Thao al comienzo de la década del cincuenta cuando señala: “Pero el filósofo permanece en la ignorancia de esos orígenes. Como miembro de una clase explotadora, no tiene la experiencia del trabajo real de las clases explotadas, trabajo que da a las cosas su sentido humano” (Tran Duc Thao, 1971. 23); el filósofo francés Louis Althusser también denuncia esta cuestión en una entrevista titulada “La filosofía: arma de la revolución” del año 68 al afirmar: “Como todo “intelectual”, un profesor de filosofía es un pequeño burgués. Cuando abre la boca, es la ideología pequeño burguesa la que habla: sus recursos y sus astucias son infinitos” (Althusser y Balibar, 1969. 6).

Encontramos aquí no sólo una cuestión epistemológica para desfilosofar la filosofía, sino que más bien algo así como una urgencia política que alcanza hasta nuestra época, en donde es transversal a las instituciones el ejercicio de prácticas serviles y útiles a la hegemonía, es la imagen del antifilósofo, usada por Badiou, la que sirve para restauración de la filosofía como pensamiento crítico al otorgar reconocimiento a un filosofar militante que supera al filósofo disciplinado: “El antifilósofo nos recuerda que un filósofo es un militante político, en general odiado por las potencias constituidas y por sus siervos; un esteta, que va al encuentro de las creaciones más improbables; una amante, cuya vida sabe zozobrar por un hombre o por una mujer; un erudito, que frecuenta los despliegues más violentamente paradójicos de las ciencias” (Badiou, 2013. 7-8).

Me parece más interesante la imagen del filósofo comprometido con la historia conciente de su lugar ideológico que aquella del filósofo preocupado por cumplir los criterios de estandarización científica propios de la universidad neoliberal que anula la producción de ideas novedosas pertinentes a la reflexión crítica. No toda producción del “filósofo” es filosófica, hay muchos filósofos productivos que carecen de valor filosófico crítico, la idea de que toda filosofía es crítica puede ser utilizada como justificación para pensamientos vacíos. Considero que es más genuino a la filosofía un pensamiento radical que es capaz de manifestar un pensamiento político no normativo que favorece la expansión del pensamiento, a diferencia de la filosofía estandarizada por criterios de gestión que resultan absolutamente normativos, ya que éstos obligan a los filósofos a hacer indignas piruetas para optar a los fondos de financiamiento, dichos fondos sólo quedan disponibles a “los expertos”. Desde una filosofía liberadora y transformadora este hecho exige ir más allá del mero lamento y asumir una praxis política de la filosofía.

La profesionalización de la filosofía lamentablemente ha traído consigo su despolitización, en el sentido de que el filósofo académico se ha alejado del espacio público

y de las temáticas históricas y sociales, se ha encerrado en una torre de marfil, desde la cual desarrolla una tarea prolija de especialización que apela a la acentuación de lo epistemológico-científico por sobre lo ideológico-político. Lo político-ideológico es una cuestión que en vez de ser invisibilizada habría que insistir en relevarla, la filosofía marxista ha insistido en este punto, en este ámbito se encuadran afirmaciones de intelectuales militantes marxistas, como es el caso del argentino Raúl Sciarretta en su prólogo a la edición argentina de *Fenomenología y materialismo dialéctico* a veinte años de la publicación original de este clásico libro del filósofo vietnamita Tran Duc Thao, cuando señala: “*Por eso la función de la filosofía desde Marx consiste en llevar las armas de la crítica científica a la práctica política y en establecer la incidencia de las ideologías de clase en el campo del pensamiento científico*” (Tran Duc Thao, 1971. 12). Aparece aquí una doble tarea para el filósofo, aquella que corresponde a su formación intelectual que se compromete con su ciudadanía saliendo de su *torre de marfil*, pero también develando y desmantelando los usos ideológicos de la teoría.

Esta praxis política es la que no se encuentra desarrollada en el quehacer filosófico, ya que cuando se la desarrolla es siempre al interior de los márgenes institucionales, y que por lo tanto puede ser considerada como una práctica menor y casi inocente desde lo político. De ahí que la figura del filósofo como antifilósofo adquiera relevancia en el reconocimiento de la producción filosófica de ideas, considerando que la demarcación de los modos epistémicos que norman las praxis filosóficas cuentan siempre previamente con una opción y por lo tanto opera como sustento una determinación ideológica aunque se pretenda ser neutro. Sólo agrego que la mala praxis del filósofo no es exclusiva de su campo, la creciente disciplina ha ido desintelectualizando el quehacer investigativo, ya que no basta una exigente formación disciplinaria para el ejercicio intelectual, en algún sentido esta cuestión la ha advertido en su estudio sobre los intelectuales el argentino Carlos Altamirano cuando sostiene:

Los intelectuales se reclutan en el medio de las profesiones del intelecto, pero el rótulo de intelectual con que se identifica a determinadas personas, hombres y mujeres, no es una clasificación socio-profesional, no remite a una ocupación determinada en algún sector del saber o de la creación literaria o artística, sino al comportamiento de tales personas en relación con la esfera pública, es decir, al desempeño de un papel en los debates de la ciudad. (Altamirano, 2013. 111)

Si bien los intelectuales son reclutados en estos medios no necesariamente deben haber pasado por especializaciones disciplinarias, la noción de intelectual va más allá de la formación de la academia, de ahí que esté más bien determinado por sus concepciones de índole política, en el sentido de que en estricto rigor asume un compromiso que determina una praxis social, Altamirano así lo expresa:

Más aun: al margen de su profesión, todo hombre desarrolla una actividad intelectual, participa de una visión del mundo (es un “filósofo”), es un hombre de gusto, profesa una moral y así “contribuye a sostener o a modificar una concepción del mundo y a suscitar nuevos modos de pensar (...). La distancia entre el lego y el docto es, de grado y de especialización, no de dotes primordiales. (Altamirano, 2013. 73).

La conciencia de clase intelectual tan valorizada por Gramsci y tan asumida por los mismos intelectuales, sólo adquiere importancia política liberadora cuando se enfrenta a la condición burguesa a la que pertenece y desde ahí asume su compromiso de ciudadano y de trabajador como bien lo ha expuesto Roque Dalton:

Resumiendo: para comenzar a dilucidar la problemática de las relaciones entre la revolución y los creadores de cultura (en el sentido restringido que hemos dejado apuntado), es prudente enfrentarnos con la categoría de burgués que nos condiciona y nos motiva en medida importante, con la realidad social concreta en que se dará la operatividad de nuestra obra, con el grado de tendencia, simpatía, integración o militancia revolucionaria que hay en nuestro trabajo creador y en nosotros mismos como ciudadanos y trabajadores. (Dalton, 1969. 15)

Volviendo a la cuestión ideológica y al revisionismo que he ido presentando como no tan genuina, ya que marcas en torno a la importancia del marxismo encontramos en algunas de las textualidades revisadas, desde lo cual se puede afirmar que es un tópico que constituye un relato visible, en cierto modo dada la significación histórica que representó la Revolución Cubana durante toda la década de los sesenta y los años posteriores.

La insistencia más relevante creo que opera al ir más allá de una visión ideológica marxista estandarizada, siguiendo toda una tradición instalada por otros autores (Pablo Guadarrama, Alejandro Serrano, Sánchez Vázquez, Vargas Lozano, Néstor Kohan, Osvaldo Fernández, etc.) que han visto el desarrollo de un “marxismo latinoamericano” en algunos de nuestros filósofos. Lo que apporto a la discusión está en el relevamiento de estas cuestiones, siguiendo algunas sugerencias planteadas por varios autores contemporáneos de una tradición de pensamiento alternativo más crítico, que no se limita al mero estudio de la filosofía latinoamericana, dado que van elaborando críticas al modelo global imperante del neoliberalismo impuesto por las fuerzas capitalistas que normativizan el ejercicio del pensamiento en las instituciones, útil es aquí la siguiente afirmación del filósofo uruguayo Yamandú Acosta cuando expone en *Filosofía latinoamericana y sujeto* lo siguiente: “La desconstrucción ha sido justa en la medida de evitar que el pensamiento continuara siendo ciego frente a ciertas novedades de lo real; la desconstrucción es el modo de activación de un pensar filosófico que si bien no quiere ser ciego, tampoco se complace en ser vacío” (Acosta, 2008. 33).

Este tipo de planteos que revitalizan el pensamiento crítico latinoamericano son los que me parecen de mayor interés para visitar algunos de nuestros autores o para relevar aquellos que permanecían en la invisibilización, de esta manera no se contribuye al pensamiento cristalizado en torno a la filosofía latinoamericana que se ha convertido en materia de cátedra despolitizada al amparo de un enfoque epistemológico que le impide su función utópica y que le coharta sus mayores posibilidades liberadoras.

Todo este largo apartado para justificar la negación a las indicaciones de Sobrevilla, en cuanto a la aceptación del marxismo por parte de Salazar Bondy, ya que asumo que este último iría más allá de un mero conocimiento de la teoría marxista y que más bien hay presente una adhesión ideológica al marxismo, que por cierto es hereje a las visiones marxistas de militancia partidaria, cumpliendo así con este modo de pensar que no es ciego

ni vacío. De esta manera, Salazar Bondy puede ser puesto en un largo listado de autores marxistas que habría que aceptar como periféricos entre los que cabe mencionar a José Carlos Mariátegui, Tran Duc Thao, Franz Fanon y Juan Rivano, entre otros.

3. La filosofía de la dominación como filosofía de la liberación

Si es que acotáramos la filosofía de la liberación a un movimiento filosófico que asume la teoría de la dependencia como centro de su reflexión, como se suele aceptar, no podríamos entender a Salazar Bondy como un filósofo de la liberación. Es necesario plantear la posibilidad de una pluralidad categorial a partir de las categorías de “dependencia”, “servidumbre” y “dominación” en beneficio de asumir la existencia de filosofías (en plural) de la liberación dentro de la producción de la filosofía latinoamericana.

Con esta categoría de “dominación” que podríamos considerar de reemplazo de la categoría de “dependencia” me parece que se refuerza un tono más radical en torno al colonialismo, énfasis propio de la década de los sesenta en la que se contaba con una valoración más relevante a favor de la revolución. Con el paso de los años, y principalmente con el cambio de década en que aumentan políticas agresivas desde el norte, se incrementa la intervención en todos sus modos tras la amenaza política que representaba la Revolución Cubana para el orden global de la economía capitalista que afianzaba un sistema de dependencia, servidumbre o dominación (sea el lugar ideológico en el que nos queramos situar), denunciado por varios teóricos provenientes de las ciencias económicas, como es el caso del brasileño Theotonio Dos Santos en “La estructura de la dependencia”: *“Cuando se analiza el proceso de constitución de una economía mundial que integra a las llamadas economías nacionales en un mercado mundial de mercancías, capital y aun fuerza de trabajo, se ve que las relaciones producidas por este mercado, son desiguales y combinadas”* (Sweezy, 1971. 44).

La fisura que representaba la gesta cubana es opacada por el fortalecimiento de la economía mundial globalizada que supera la pugna propia de la Guerra Fría. Esto aunque paralelamente subsiste un fuerte discurso mundializado frente al colonialismo, los sesenta vienen a ser la década de culminación de las independencias de las colonias que mantenían los países del centro europeo, así lo constata el jurista chileno Hernán Santa Cruz en una nota del autor al comienzo de su libro *Rompiendo cadenas. La derrota del colonialismo y la autodeterminación de los pueblos* donde dice: *“Tal fenómeno es de la mayor trascendencia en la segunda mitad del siglo XX. El vino a limpiar la marejada colonialista que empañó las grandes realizaciones del siglo pasado, como fueron el progreso de la democracia, la revolución industrial y el enorme desarrollo intelectual y artístico”* (Santa Cruz, 1988. 11).

Este discurso que llamo mundializado, y del cual Santa Cruz es parte, no es el tipo de anticolonialismo que me interesa en esta presentación, ya que como se puede apreciar en el caso del jurista existe una valoración del progreso democrático y de la revolución industrial, cuestiones que son más propias de los apologistas de la ideología liberal conservadora, considero que tanto el desarrollo de la democracia como el beneficio de la revolución

industrial podrían ser discutidas. Puedo concluir que como en muchas conceptualizaciones la cuestión ideológica instala la diversidad de distintas perspectivas, de ahí que los anticolonialismos también pueden ser reclamados desde perspectivas distintas y que por lo tanto no todos significan lo mismo. La mundialización del rechazo a las colonias no significó impedimento para la mundialización de la economía, asistimos de este modo a la nueva organización del orden global.

Por cierto que esta transformación del orden mundial no le quita méritos a los procesos de liberación que obedecían al proceso de liberación colonialista. Desde estos planteos necesitamos ahora instalar la figura de Salazar Bondy como filósofo de la liberación, lo cual me parece posible, como sigo insistiendo, no sólo a partir del texto que se suele citar en relación a la polémica con Zea.

Me parecen mucho más determinantes los textos en que Salazar asume una reflexión sobre la cultura de la dominación que aparece siempre integrando un binomio complementario con la cultura de la liberación. En otras palabras, lo que quiero decir es que no retomaré la cuestión acerca del problema de la autenticidad de la filosofía más en sintonía con la cuestión existencialista que hay en el filósofo peruano, que se ha destacado por otros comentaristas como problema central, es sabido que dicha polémica no queda resuelta dado el hecho, como ha advertido Helio Gallardo, de que la respuesta de Zea no se encuentra con la pregunta de Salazar Bondy, Cerutti así nos recuerda esta cuestión: *“En primer término, Gallardo señala: “En verdad, Zea no asume el cuestionario de Salazar Bondy. Los supuestos de sus respuestas difieren de los supuestos desde los que se articula el cuestionario”* (Cerutti, 2006. 269).

Asistimos aquí a dos cuestiones filosóficas distintas que van desde el existencialismo al historicismo, en tono irónico diría que frente al escepticismo existencialista Zea responde con un afirmativo historicismo. Sin embargo, esto sólo permite caricaturizar esta conocida polémica. Lo interesante es dejar en claro, que Salazar Bondy aparece no tan comprometido con el historicismo de herencia orteguiana, incluso con el reconocimiento que tuvo la labor de José Gaos, discípulo de Ortega, en México y desde ahí hacia América Latina. En Zea, y en varios intelectuales latinoamericanos es evidente aquello que el filósofo argentino Francisco Romero llamará como la “jefatura espiritual”, retomo esta idea del filósofo de nacionalidad israelita Tzvi Medin, especialista sobre el legado de Ortega en hispanoamérica, en el cual se reconocen distintas características en la figura del español en torno a su influyente ejercicio para algunos filósofos reconocidos como latinoamericanistas:

En 1995 Francisco Romero, el eminente filósofo argentino, acuñó el concepto de “jefatura espiritual” para calificar la labor y la obra del recién fallecido maestro español José Ortega y Gasset. Al definir el perfil intelectual y social de tal jefatura Romero va enunciando sus cualidades más prominentes, y en primer lugar una aproximación universal que abarca diversas disciplinas e influye en vastas zonas culturales y sociales, contrariamente a lo que es propio de la mera especialización. Asimismo se refiere a la autoridad y al prestigio personal, que se dan no sólo en función de la inteligencia y los conocimientos del jefe espiritual sino además de su consistencia moral y de una cierta vocación innata para el mando. Y también de la actividad pública, tan manifiesta en el caso de Ortega, estimulando publicaciones,

promoviendo editoriales y actuando como un “político de la cultura”; aunque, claro está no todo “político de la cultura” es también un jefe espiritual. Para que así sea, nos recuerda Romero, es necesario que haga gala, amén de las cualidades ya enumeradas, de un proyecto innovador, en función de una visión historiosófica y de una nueva conceptualización de los problemas del momento. (Medin, 1998. 7)

La relación entre el pensamiento de Ortega y Zea, ha sido bastante trabajada por este filósofo nacido en el Uruguay y de nacionalidad israelí en su buen libro *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, en donde dedica un apartado a la cuestión política en estos autores en el capítulo “Filósofos y política: entre el destino y la alborada”. Resumiendo puedo decir que Ortega tuvo un derrotero político bastante controversial cercano a los dictadores españoles Primo de Rivera y Franco, en el caso del mexicano Zea, simpatizante de la revolución popular mexicana, aparece su compromiso con el oscuro PRI de su país.

Ambas cuestiones de esta praxis política pueden entenderse en la perspectiva antimarxista común a gran parte de la intelectualidad latinoamericana, aquella que Salazar Bondy podría considerar colonizada. Es sabido que el reconocimiento a la significación histórica de la Revolución Cubana, por parte del filósofo mexicano es manifiesto en la década del setenta, considero que en este retraso es fundamental la perspectiva antimarxista que no le permite advertir la originalidad del “marxismo latinoamericano”, dicha ceguera del filósofo mexicano aparece bordeada por Medin cuando señala: *“Independiente de las posturas comunistas que los cubanos comenzaban a adoptar, Zea señala también en este caso el carácter nacionalista antiimperialista de esta Revolución frente a Estado Unidos, y a pesar de sus propias posturas anticomunistas exige en diversos marcos, también para la Cuba comunista, el respeto al principio de no intervención y de autodeterminación de los pueblos”* (Medin, 1998. 173).

A partir de estos comentarios, señalé que este reclamo es algo injusto, podríamos suponer que Zea no lo hubiera pronunciado si es que reconociera la presencia de un “marxismo latinoamericano” que se venía desarrollando con fuerza en el Perú fundamentalmente desde Mariátegui, pero también con lo que se podría llamar la perspectiva filosófica del Che Guevara. El antimarxismo de Zea queda más evidenciado en el estudio de Medin cuando comenta: *“Y desde esta perspectiva Zea también escribe, ya en los sesenta, que la posible finalización de la Guerra Fría, que ponga fin al “peligro comunista” en el continente, no provocará la suspensión de la ayuda norteamericana a los dictadores locales”* (Medin, 1998. 177).

El historicismo -propugnado por Ortega y aceptado por Zea- viene a ser la concepción filosófica a la que recurren varios de los filósofos latinoamericanos comprometidos con la producción de un pensamiento situado, pero que de algún modo se sitúan en una vereda diferente a la del marxismo y negadora del desarrollo del “marxismo latinoamericano”. En otras palabras, se requiere de la distinción entre una concepción espiritualista y una concepción materialista de la historia latinoamericana.

Para comprender la llamada tesis de la inautenticidad de la filosofía señalada por Salazar Bondy, en el libro permanentemente referido por los comentaristas, debe

considerarse que sólo puede ser entendida desde su idea de la filosofía de la dominación. A partir de la cual, sin duda trasciende la cuestión existencialista, apuntando más bien hacia una cuestión marxista, lo que fortalecería su clasificación como filósofo de la liberación, ya que aparece la denuncia y reclamo filosófico no desde la inautenticidad sino que desde su carácter de reproducción dominada. Algunos planteamientos de Sobrevilla sirven para apoyar esta idea aunque no reconozca explícitamente a Salazar Bondy como un marxista:

Estas últimas líneas recogen sin duda algunas de las tesis centrales del libro ¿Existe una filosofía de nuestra América?, a saber las de que la filosofía latinoamericana es inauténtica por el condicionamiento de la situación de dominación en la que ha surgido, que si no se conecta por la lucha de la liberación de América Latina seguirá siendo inauténtica, pero que puede dejar de serlo si lo hace constituyéndose como una filosofía de la liberación. (Sobrevilla, 2014. 24)

Esta interpretación que entiende a la filosofía de la dominación como un momento de la filosofía de la liberación la sigo del ya citado filósofo David Sobrevilla: “*Ante todo deseamos subrayar algo que ya hemos sugerido y es que ya en su fase de madurez pensaba Salazar que la alternativa a la cultura de la dominación era una de liberación, y a la filosofía de la dominación otra de liberación*” (Sobrevilla, 2014. 18). Insiste Sobrevilla: “*Es decir, que para Salazar la opción que tenía por delante la filosofía latinoamericana era la de constituirse como una filosofía de la liberación*” (Sobrevilla, 2014. 18).

Una filosofía de la liberación no necesariamente requiere aceptar al marxismo como teoría de sustento, en el caso de la filosofía de la liberación argentina más difundida incluso apreciaremos que impera un antimarxismo y su conceptualización teórica política es el derrotero del llamado “populismo” que alcanza presencia hasta la obra de Ernesto Laclau, para el cual el aporte del “populismo” está en que supera el concepto de masa, como bien lo ha explicado recientemente la psicoanalista argentina Nora Merlin: “*El populismo de Laclau, en tanto construcción popular no determinada a priori ni preconcebida, ofrece un modelo fecundo para pensar la política democrática*” (Merlin, 2015. 120).

Dicha aceptación o no del marxismo distingue el carácter radical de esta filosofía, aquellas que se sitúan desde la perspectiva antimarxista no alcanzan nunca a convertirse en una filosofía de la liberación revolucionaria y con esto se alejan de ser partícipes del movimiento de transformación histórico-social que se reclama con urgencia y no sólo con necesidad. Hay filosofías de la liberación que reconocen la *necesidad* de la transformación histórica social, pero no asumen la consecuencia que conlleva la *urgencia* de ésta, esto es lo que las convierte en filosofías seudorevolucionarias. Las filosofías de la liberación que asumen la herencia teológica a la vez se hacen cargo de la herencia dominadora, desde la historia política esto tendría distintos nombres “populismo peronista” por ejemplo para la argentina o para el caso chileno, la vía democristiana antes de su alianza con el dictador Pinochet, así lo expresa el historiador Julio César Jobet, para referirse al caso chileno, en el prólogo al libro *Interpretación marxista de la historia de Chile* del historiador Luis Vitale, en donde reconoce a éste último como un intelectual desmitificador desde la perspectiva de análisis marxista: “*Se propuso desenmascarar el papel mistificador de la Democracia Cristiana, determinado por su esencia ideológica caduca oculta detrás de una posición seudorevolucionaria*” (Vitale, 1992. 8).

Lo que quiero decir con esto es que no cualquier acercamiento a la clase popular constituye un proyecto liberador de ésta, en lo teórico encontramos bastante confusión en los estudios sobre el populismo, considero que es fértil trabajar algunas vías de vinculación entre el populismo y el marxismo en América Latina, tema que ya ha comenzado a ser tematizado con mayor fuerza en los primeros años de nuestro siglo, dado el influjo de gobiernos populistas en nuestros países.

En dichos planteamientos, desde la perspectiva antimarxista, aparece un desplazamiento de lo político hacia lo ético. Una continuadora de este desplazamiento, a la luz de varios de sus textos, es la filósofa mendocina Adriana Arpini que posiciona a la perspectiva ética en la relación dominación-liberación afianzándose en el enfoque desarrollista, por ejemplo cuando afirma: *“Si bien el subdesarrollo, como determinante económica, tiene un lugar importante en el diagnóstico, la complejidad de la realidad peruana exige avanzar sobre otro tipo de explicación político-ético-antropológica, que Salazar intenta sintetizar en el concepto de dominación, que debe ser entendido en el marco de la tensión dialéctica entre dominación-liberación”* (Arpini, 2014. 51). La cuestión ética en Salazar queda expuesta en otros textos que fueron escritos para esos fines, tales como los reunidos en *Para una filosofía del valor*, pero los textos sobre la dominación me parece que deben ser considerados más bien en su sentido político, de este modo leerlos desde la perspectiva ética resulta desencaminado, aquí queda abierta una polémica para la interpretación de los textos del filósofo peruano.

Sobrevilla también ha querido destacar la idea de que en los textos de dominación de Salazar hay una visión desarrollista apelando a una suerte de crítica que postula una crítica a la autoimagen que Salazar tiene de sí mismo como marxista, en este caso considero que la interpretación de Sobrevilla es ambigua sobre todo en su texto del año 1972 titulado *“La cultura y la filosofía de la dominación. Apuntes sobre un planteo de Augusto Salazar Bondy”* publicada en *Pensamiento Crítico* donde expresa: *“Las ideas de Salazar sobre la dominación parecen estar en una gran cercanía a las consideraciones marxistas sobre la revolución y por ello exige la cancelación de la máquina de denominación capitalista”* y agrega: *“Empero, la verdad es que el planteo de Salazar está más próximo a una concepción desarrollista y economicista que a la concepción marxista”* (Sobrevilla, 1972. 63)³.

Puedo concluir en estas interpretaciones un intento de alejar la visión salazariana de lo político, para la filósofa argentina con un desplazamiento hacia lo ético y para Sobrevilla con un desplazamiento hacia lo científico-económico. Ambos desplazamientos por cierto que no pueden ser considerados tan alejados de lo político, sin embargo la lectura de los textos sobre dominación requiere ser hecha principalmente desde lo político que implica una praxis transformadora en búsqueda de un sistema de buen vivir desde la realización propia e interna de las comunidades apartadas de normativas externas que operen como censura discursiva con pretensión normativa, lugar desde el que suele presentarse la ética.

³ Adriana Arpini también ha explorado la cuestión desarrollista en Salazar Bondy, principalmente en su artículo *“Cultura de la dominación”* y *“Dialéctica de la emergencia”* en escritos de Augusto Salazar Bondy”. *Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 16, nº 1, Mendoza.

No podemos desconocer que la cuestión desarrollista es difundida por toda América Latina en la década de los sesenta y que resulta fundamental para la filosofía de la liberación argentina, sin embargo, para Salazar dicha cuestión queda en un segundo plano desde sus valoraciones por la teoría marxista a la cual se acercan en un plano de convencimiento similar al de un militante herético. Sin embargo, Sobrevilla y Arpini están en un lugar interpretativo distinto al que propongo, cuando coinciden en la insistencia de clasificar los planteos de Salazar bajo la inspiración desarrollista principalmente del economista francés Francois Perraux y del intelectual peruano Jorge Bravo Bresani⁴.

La filosofía de la dominación-liberación es ante todo política, aunque no se puede dejar de lado la perversidad ética que trae consigo el capitalismo global hoy representado por el neoliberalismo, aunque sin quitarle la cuestión política de fondo. Sin duda es este el problema que Salazar Bondy denuncia en su concepción de la dominación que viene a ser la toma de conciencia necesaria para llevar a cabo el proceso de liberación que requiere de una filosofía de carácter nacional.

4. Filosofía de la dominación de carácter situado

El desarrollo de las filosofías locales afianzadas en el reconocimiento de una cultura nacional requiere de una oposición consistente al régimen político-económico vigente. El mismo Sobrevilla así describe este asunto en la obra de Salazar: *“El capitalismo no es sólo una teoría o un sistema económico sino una praxis total, es decir, una ordenación del comportamiento del hombre que afecta al conjunto de su vida y moldea por entero su mundo”* (Sobrevilla, 1989. 429). Agrega citando el texto de Salazar Bondy titulado *Entre Escila y Caribdis*: *“Pero la eficacia del capitalismo tenía una base y una consecuencia social mayor ligada a esa base. Su base era la apropiación privada de los medios de producción y el trabajo asalariado, o sea, la apropiación privada del trabajo ajeno. Su consecuencia social ha sido la alienación del trabajador y la despersonalización de la vida”* (Sobrevilla, 1989. 429).

Es interesante destacar de esta última referencia el uso de la terminología marxista por parte de Augusto Salazar Bondy que sin duda es un heredero de parte del pensamiento marxista que había difundido José Carlos Mariátegui a partir de los *7 Ensayos*, es claro que en Salazar hay un uso de conceptos y categorías provenientes del marxismo, cuestión que permite defender su familiaridad. Esta familiaridad lingüística desde una concepción wittgensteniana lúdica, favorece la interpretación política marxista de esa parte de la obra de Salazar⁵.

Lo que quiero afirmar es que hay una cierta familiaridad entre la categoría de “dominación” y la categoría de “servidumbre” que aparecen como variaciones en una línea

⁴ Dicho artículo de Arpini sigue de cerca el texto de Sobrevilla del año 1972 titulado “La cultura y la filosofía de la dominación. Apuntes sobre un planteo de Augusto Salazar Bondy”.

⁵ La idea wittgensteniana en torno a los juegos de lenguaje que nos interesa corresponde al § 23 de las *Investigaciones filosóficas* en donde se sostiene: *“La expresión ‘juego de lenguaje’ debe servir aquí para destacar que el uso del lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida”*.

Revista de Filosofía pública bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

semántica inspirada por el marxismo, utilidad presta acá la relación entre lenguaje y juego que expresa la filósofa chilena Carla Cordua en su excelente estudio sobre Wittgenstein cuando señala: *“El lenguaje y los juegos se parecen, primero que nada, por ser, en varios sentidos, actividades libres que llevamos a cabo sobre la base de un entrenamiento cuyas exigencias ya dominamos”* (Cordua, 2013. 326). Aparece de este modo una concepción filosófica no destinada a la respuesta de los problemas filosóficos sino más bien a la disolución de éstos, ésta es una de las interpretaciones de Wittgenstein que son clasificadas dentro de la lectura terapéutica como lo ha hecho ver el filósofo argentino Roberto Rojo cuando expresa: *“...para Wittgenstein la filosofía no es una disciplina –una teoría o construcción especulativa destinada a resolver problemas- sino una actividad que los disuelve eliminando con ello la confusión de los problemas”* (Rojo, 2011. 181).

Otra interpretación del pensamiento de Wittgenstein, sobre todo referida al uso del lenguaje es la que se conoce como pragmatista y de la cual, referida a los juegos de lenguaje nos ha hablado el filósofo chileno Mirko Skarica en su artículo titulado *“El fundamento realista del pragmatismo en la teoría semántica de Wittgenstein”* al establecer: *“...conocer o entender el significado del lenguaje que usamos, no consiste primeramente en saber por qué entidad están, a qué se refieren, sino más bien, en saber cuáles son sus condiciones de uso, y esto en el contexto de la oración en que se las usa”* (Lenck y Skarica, 2005. 103). Como he dicho los sesenta vienen a ser una década en que se visualiza mejor la valoración por la Revolución Cubana, cuestión que trae consigo una consideración más empática con la teoría marxista. Por lo tanto, el contexto de los sesenta es más propicio que la década posterior, en la que surge el movimiento argentino, para asimilar este uso marxista del lenguaje. Hay una cuestión ideológica en los textos de Salazar, debido a su valoración por el marxismo, que no lo aceptó desde el dogma, formulando versiones heréticas propias del “marxismo latinoamericano” amparadas en la crítica al colonialismo y la exigencia a elaborar un pensamiento situado.

Insisto la familiaridad no sólo está dada por el instrumental marxista sino que también en la demanda que hace a favor de una filosofía situada en oposición a una filosofía que exagera en su “universalismo”. Esto también permite la familiaridad con la filosofía de la liberación argentina en su conjunto.

Extendiendo el planteo puedo observar una apertura quizá cercana a la valoración de lo nacional, en cuanto a que los países libres también pueden ser productores de su propia cultura. Lo que quiero destacar es el sentido de pertenencia que tienen estos planteos filosóficos latinoamericanistas en el establecimiento y discusión acerca de conceptos y categorías producidas por una contextualización del pensamiento. Hay en ellos aquello que el filósofo chileno Hernán Neira viene reclamando como producción discursiva nuestroamericana bajo la denominación de la americología: *“La americología analiza los fundamentos conceptuales y el marco epistemológico utilizados por autores o científicos cuyos textos, literarios o históricos, han sido utilizados para comprender América”* (Neira, 1997. 161).

Destaco como sugerente este planteamiento de Neira, ya que permite un distanciamiento para una producción intelectual diferenciada para el filósofo a la del

historiador, de esta forma se ayuda a fortalecer el ejercicio de la historia de las ideas latinoamericanas referida a conceptos y estructuras mentales o paradigmáticas en el estudio de América Latina, así lo expresa Neira: *“La americología estudia los conceptos, los sistemas mentales y las palabras que tienen que ver con el continente americano”* (Neira, 1997. 161).

La revisión de la cuestión categorial en la filosofía latinoamericana, que considera la cuestión ideológica, tiene sentido en cuanto a que hay que colocar en entredicho la herencia cristiana para el establecimiento de planteamientos liberacionistas más radicales, pero también más actuales, sobre esta cuestión son sugerentes las demandas de Helio Gallardo en su reciente libro *América Latina. Producir la Torre de Babel* en donde advierte: *“El marco categorial latinoamericanista está fuertemente influido por el naturalismo cristiano católico. Esto influye en la rigidez de sus sociedades y en una voluntad, normalmente frustrada, por reducirlas a formas fijas”* (Gallardo, 2015. 68). Hay que considerar que Gallardo incluso va más allá de mi planteamiento por la cuestión *categorial*, ya que también podría incorporar la cuestión *imaginaria*, esta última queda pendiente en este planteamiento, pero no está de más aludir a la visión que propone Gallardo: *“De estas plataformas, interesan aquí básicamente dos de ellas: el marco categorial, que determina el sentido u ordenamiento de la sensibilidad y el pensamiento, y el marco imaginario que da contenido y forma a las emociones, deseos, y referentes delusorios y utópicos socialmente producidos”* (Gallardo, 2015. 68-69).

En Neira es evidente la preocupación de instalar en el centro de la reflexión sobre América Latina lo que he llamado como cuestión epistemológica, así lo expresa Neira: *“Epistemológicamente no interesa tanto el estudio de lo que se supone es la “realidad” del continente, como el estudio de ciertos conceptos que predeterminan el campo y el tipo de concepciones posibles que es posible hacerse de él”* (Neira, 1997. 161).

En caso de que no se quiera recurrir al ejercicio filosófico que muchas veces aparece con desmedida prepotencia se podría consignar este ejercicio como un ensayo “intra-histórico” en el sentido que Marcos García de la Huerta dio a este término distorsionándolo de su procedencia unamuniana: *“El término “intra-historia” lo tomamos de Unamuno, aunque torciéndole bastante el sentido. Queremos con él aludir a esas zonas invisibles de la realidad humana hasta donde no suele llegar la disciplina histórica”* (García de la Huerta, 1999. 19). No pretendo apartar a la filosofía de la historia, me interesa señalar la posibilidad de producciones distintas entre estas dos disciplinas, somos herederos de la sentencia nietzscheana que considera al filósofo como acéfalo cuando desconoce lo histórico. Es en una concepción de la historia, que sobrepasa una cierta visualización de ésta en cuanto ciencia, la que no puede dejar de lado la dimensión ideológica que poseen las palabras, conceptos o categorías del desarrollo intelectual en la historia de las ideas latinoamericanas. Por esa razón, insisto en presentar esta visión liberadora de la filosofía latinoamericana que no excluye, desde el prejuicio, a la tradición “marxista latinoamericana” y que reconoce como elemento central para la discusión la cuestión ideológica.

Hay que apuntar que hasta aquí no es evidente una lectura que reconozca la existencia de un “marxismo latinoamericano”, pero esto no niega la plausibilidad de dicha existencia.

Para Salazar Bondy, desde la tesis de la inautenticidad, sería imposible la existencia de dicho marxismo, la cuestión latinoamericanista estará más bien a partir de la lectura que presenta de *Los condenados de la tierra* y esto es más claro en los textos sobre la dominación que en el texto más conocido de la polémica con Zea. Mientras tanto parece relevante apuntar el manejo de los conceptos y categorías marxistas por parte de Salazar que son más evidentes en estos textos menos difundidos al interior de la filosofía latinoamericana que suelen acotarse a la polémica con el maestro mexicano.

5. Sobre el marxismo de Augusto Salazar Bondy

Sobre la cuestión marxista en Salazar, parece interesante, aunque impreciso, que Sobrevilla no se atreva a identificarlo como un marxista, al menos no como un marxista clásico, si visualizar las posibilidades evidentes de un “marxismo latinoamericano”. Es plausible sostener aquí la existencia de un “marxismo latinoamericano” que como lo entiendo se acerca a la concepción humanista del marxismo, es decir a la negación de la concepción científicista que estaba de moda por la ortodoxia ideológica de izquierda encabazada por el althusserianismo, pero también en oposición a las concepciones humanistas propias de la categorización humanista cristiana. Aquello que para Sobrevilla significa un alejamiento del marxismo clásico fortalece una interpretación para clasificarlo como un “marxista latinoamericano”, es decir relevarlo en cuanto marxista herético, así lo ha expresado Sobrevilla: “*Quisiéramos sin embargo prevenir contra un posible malentendido: que Salazar haya sido influenciado por Marx y haya acogido algunos elementos de la filosofía marxista en su pensamiento no significa, en modo alguno, que este hecho lo llevara políticamente al marxismo*” (Sobrevilla, 1989. 415).

El rechazo al marxismo científicista permite abrirse a la plausibilidad de entender a Salazar al interior del “marxismo latinoamericano” que aparece más cercano a la concepción humanista presentada por Gramsci, la cuestión acerca del humanismo es antagónica a la concepción cristiana. En este sentido son sugerentes los planteamientos de Helio Gallardo y para este caso acudo a esta referencia: “*Un humanismo que desplaza el sentido de lo humano a una Autoridad eternamente superior a los seres humanos por omnisciente contiene una contradicción en los términos. Dicho en este contexto, un humanismo efectivo supone que los seres humanos autoconstituyen su sentido, aunque ellos mueran o yerren, por ello mismo*” (Gallardo, 2015. 45-46). La visión de hombre que importa es aquella acerca del *hombre nuevo*, que por cierto está vinculada a los planteamientos filosóficos del Che Guevara que vienen siendo aceptados como pertinentes desde la recuperación que hace de éstos Adolfo Sánchez Vázquez, el cual ha señalado acerca del texto del revolucionario argentino “El socialismo y el hombre en Cuba” lo siguiente: “*Se trata de las aportaciones teóricas más valiosas que pueden encontrarse actualmente sobre la concepción marxista del hombre*” (Sánchez, 1998. 116). Sobre este rescate teórico del Che hecho por Sánchez Vázquez, el filósofo marxista argentino Néstor Kohan en la introducción a *Filosofía, praxis y socialismo* del español mexicano reeditado en Argentina, sostiene: “*(...) la revalorización del Che que realiza Sánchez Vázquez incursiona en las vetas menos conocidas de su*

pensamiento más profundo, como pensador de la praxis e incluso estéticamente como crítico del realismo socialista” (Sánchez, 1998. 6).

Expuse en este texto la intención de ser discolo al juicio de Sobrevilla que aleja a Salazar de la concepción marxista y que es necesario defender una lectura política e ideológica en Salazar dado que utiliza como instrumento central para su análisis elementos teóricos provenientes del marxismo que era difundido y aceptado en nuestra región. En Perú se puede reconocer una fuerte recepción y valoración del marxismo, cuestión para la que es clave la escritura y praxis de José Carlos Mariátegui cuyos 7 *Ensayos* habían sido bastante difundidos por toda América Latina y que presenta una versión herética o si se quiere creativa acerca del marxismo como lo ha interpretado la socióloga argentina María Pía López en su artículo “El cuerpo como ensayo, el socialismo como evangelio”: “*Y esta actitud – centrada en lo sensible y lo vital- frente al conocimiento, que lo lleva a conformarlo como propio acervo, es una de las operaciones que le permitieron a Mariátegui la recuperación creativa (y esto es, irrespetuosa, incorrecta, polémica) de lo comprendido, más que la prudente exégesis*” (Ossandón, 1996. 194). Se sabe que cuando Salazar Bondy asistió a las Jornadas de San Miguel aludió a José Carlos Mariátegui para fortalecer su reconocimiento a la filosofía desarrollada en América Latina, además como ha recordado Adriana Arpini, existe un reconocimiento explícito de uno a favor del otro, así lo deja expuesto en la nota 12 del artículo escrito por la filósofa mendocina presentado en las Jornadas sobre Augusto Salazar Bondy realizadas en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima:

Salazar dedica un importante apartado a José Carlos Mariátegui (1895-1930) en su Historia de las ideas del Perú Contemporáneo, considera que “es sin duda una de las personalidades más notables de la cultura peruana y latinoamericana...Al morir...había realizado una obra excepcional: al lado de una vasta producción escrita de crítico literario, poeta, sociólogo y publicista político, dejaba en pie una gran revista de cultura, Amauta, un partido socialista, la Confederación de Trabajadores del Perú y una mística de la renovación nacional. (Arpini, 2014. 41)

Esta cuestión de valoración marxista en la época del Perú de Salazar Bondy es indudable, aparece también en el desarrollo de la teología de la liberación formulada por Gustavo Gutiérrez esa que será rechazada por el argentino J.C Scannone desde su visión antimarxista.

Considero que la valoración de la obra de Mariátegui es relevante en cuanto aparece en él un marxismo alternativo que no busca separarse de la cuestión ideológica a pesar del desplazamiento que coloca al campesino-indígena como agente de la revolución y que entre los marxistas dogmáticos estaba invisibilizado por el sujeto proletario. Mariátegui -y en esto lo sigue Salazar- permite los primeros antecedentes de reconocimiento y aceptación de la existencia de un “marxismo latinoamericano” que se irá acentuando en estudios contemporáneos sobre la filosofía latinoamericana. Esa separación de Salazar Bondy del marxismo clásico, sobre la cual advierte Sobrevilla, permiten ir entendiendo la existencia de un “marxismo latinoamericano”, dicha separación fundada en un humanismo que reconoce el territorio local apoya lo que vengo aludiendo. Sin embargo, todavía no existe una plena conciencia del desarrollo de un “marxismo latinoamericano” clave para la comprensión de un pluralismo en las filosofías de la liberación, pero también para el reconocimiento de los

desarrollos más interesantes dentro de la filosofía latinoamericana contemporánea superadora de la filosofía de la liberación argentina estandarizada.

Desde esta consideración la crítica que ha recibido Salazar Bondy en cuanto a que sería un filósofo atrapado en una concepción universalista la entiendo como errada. Varios de los interpretes que se han sentido inclinados en realizar una defensa de Leopoldo Zea, en torno a los planteamientos del filósofo peruano se han apurado en ver en éste postulados universalistas básicamente acusando la sólida formación analítica que posee, sospecho además que dicha acusación de univeralismo se funda en el terror que se le tiene al marxismo en varios autores latinoamericanistas que lo comprenden como una ideología eurocéntrica. Ellos son los que no han sido capaces de advertir la formulación de un “marxismo latinoamericano”, en esta línea de sesgo ideológico se encuentra por ejemplo el español José Luis Gómez-Marínez cuando sentencia en su texto “La crítica ante la obra de Leopoldo Zea” lo siguiente: “*Las conclusiones de Salazar Bondy sólo pueden explicarse partiendo de una posición de desarraigo frente a la realidad iberoamericana de su tiempo...*”⁶.

En tono irónico agregaría que si Salazar Bondy pierde en desarraigo iberoamericano -apartándose de Ortega por cierto y con esto también de Zea- gana en pertenencia latinoamericanista. Hay que recordar que Zea sólo ve casi una década después de la mencionada polémica la importancia del marxismo y tampoco avanza mucho en el reconocimiento de un “marxismo latinoamericano”. La lectura del peruano Fidel Tubino presentada en “El ensayo filosófico sobre la cultura en el Perú” es una interpretación que puede ser usada para la defensa en contra de la crítica de Salazar como universalista: “*...logró hacer del trabajo intelectual un compromiso ético, sin por ello caer ni en las ortodoxias simplificantes del pensamiento programático ni en el acriticismo militante de las ideologías*”⁷. Como se puede apreciar los estudios sobre el pensamiento filosófico de este filósofo peruano protagonista en este texto son una apertura no sólo a un debate de ideas sino que a la visualización de distintas posibilidades liberadoras al interior de la filosofía latinoamericana.

Bibliografía

Libros:

- Acha, Omar. *Un revisionismo histórico de izquierda. Y otros ensayos de política intelectual*. Buenos Aires: Herramienta, 2012.
- Acosta, Yamandú. *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Caracas: el perro y la rana, 2008.
- Altamirano, Carlos. *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- Althusser, Louis, y Balibar, Etienne. *Para leer el Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1969.

⁶ En el texto que hemos revisado no aparece numeración de página, puede ser consultado en <https://www.ensayistas.org/jlgomez/estudios/zea-critica.htm>

⁷ En el texto consultado no aparece numeración de páginas, puede ser visitado en <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/2056.pdf>

- Badiou, Alain. *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013.
- Castañeda, Jorge. *La utopía desarmada. El futuro de la izquierda en América Latina*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1993.
- Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006.
- Cordua, Carla. *Wittgenstein*. Santiago de Chile: UDP, 2013.
- Dalton, Roque; Depestre, René; Denoes, Edmundo; Fernández, Roberto; Fonet, Ambrosio; y Gutiérrez, Carlos. *El intelectual y la sociedad*. México: Siglo XXI, 1988.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio, 1995.
- Devés, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Tomo II Desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Gallardo, Helio. *América Latina. Producir la Torre de Babel*. San José: Arlekin, 2015.
- García de la Huerta, Marcos. *Reflexiones americanas. Ensayos de Intra-historia*. Santiago de Chile: LOM, 1999.
- Lenck, Hans; Skarica, M. *Wittgenstein y el giro pragmático en la filosofía*. Córdoba: El copista, 2005.
- Medin, Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México: FCE, 1998.
- Merlin, Nora. *Populismo y psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2015.
- Neira, Hernán. *El espejo del olvido. Ensayos americanos*. Santiago de Chile: Dolmen, 1997.
- Ossandón, Carlos. *Ensayismo y modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996.
- Hacia una filosofía latinoamericana*. Santiago de Chile: Nuestra América, 1984.
- Rojo, Roberto. *Laberintos wittgensteinianos*. Tucumán: Edunt, 2011.
- Salazar, Augusto. *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.
- ¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía, praxis y socialismo*. Buenos Aires: Tesis 11, 1998.
- Santa Cruz, Hernán. *Rompiendo cadenas. La derrota del colonialismo y la autodeterminación de los pueblos*. Santiago de Chile: CESOC, 1988.
- Sobrevilla, David. *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú. Volumen 2*. Lima: Hipatia, 1989.
- Sweezy, Paul; Wolf, Richard; Dos Santos, Theotonio; y Magdoff, Harry. *Economía política del imperialismo*. Buenos Aires: Periferia, 1971.
- Thao, Tran Duc. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- Vitale, Luis. *Interpretación marxista de la historia de Chile*. Santiago de Chile: CELA/RUCARAY/CRONOPIOS, 1992.

-Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Madrid: Gredos, 2010.

-Zea, Leopoldo. *Latinoamérica Tercer Mundo*. México: Extemporáneos, 1977.

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

-Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

Artículos:

-Arpini, Adriana. “Cultura de la dominación” y “Dialéctica de la emergencia” en escritos de Augusto Salazar Bondy”, *Revista Estudios Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 16, Nº 1, 2014.

“Diversidad e integración en dos pensadores peruanos del siglo XX: José Carlos Mariátegui (1895-1930) y Augusto Salazar Bondy (1925-1974)”.

www.filosofiaeducacion.uncu.edu.ar/upload/adrianaarpinidiversidad.pdf

“La filosofía como reflexión de la realidad. La tensión dominación-liberación en escritos de Augusto Salazar Bondy”. En Quiróz, Rubén (Editor), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, Lima: SOLAR/IIPPLA, 2014. Pp. 29-55.

http://www.cecies.org/imagenes/edicion_558.pdf

-Gallardo, Helio. “La crisis del socialismo histórico y América Latina”. *Revista Pasos*, Nº39, San José de Costa Rica. Enero-febrero, 1992.

-Gómez-Marínez, José Luis. “La crítica ante la obra de Leopoldo Zea”. En el sitio Proyecto Ensayo Hispánico.

<http://www.ensayistas.org/jlgomez/estudios/zea-critica.htm>

-Sobrevilla, David. “Augusto Salazar Bondy y la Filosofía de la Liberación latinoamericana”. En Quiróz, Rubén (Editor), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, Lima: SOLAR/IIPPLA, 2014. Pp. 11-28.

http://www.cecies.org/imagenes/edicion_558.pdf

“La cultura y la filosofía de la dominación. Apuntes sobre un planteo de Augusto Salazar Bondy”. *Revista Pensamiento Crítico*, Lima, 1972.

-Staniscia, Alberto. “Nuestra filosofía en cuestión. Una aproximación al debate en Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea”. *Revista electrónica Desvíos*, Centro de Estudios psicoanalíticos de la Universidad Nacional de San Martín.

<http://revistadesvios.unsam.edu.ar/nuestra-filosofia-en-cuestion-una-aproximacion-al-debate-entre-augusto-salazar-bondy-y-leopoldo-zea/>

-Tubino, Fidel. “El ensayo filosófico sobre la cultura en el Perú”.

<http://textos.pucp.edu.pe/pdf/2056.pdf>



REVISTA DE FILOSOFÍA N° 105 – 2023 - 3 JULIO - SEPTIEMBRE

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en ABRIL de 2023, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org