

LA POLÉMICA SALAZAR BONDY-LEOPOLDO ZEA: DE LA FILOSOFÍA DE LA DOMINACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

The controversy Salazar Bondy - Leopoldo Zea: from philosophy of domination
to philosophy of liberation

Die Kontroverse Salazar Bondy - Leopoldo Zea: von der Philosophie der Herrschaft zur Philosophie der
Befreiung

Mario Ruiz Sotelo

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

mariotzin@gmail.com

Recibido: 08-06-2020 Aceptado: 31-07-2020

Publicado: 14-08-2020

Mario Ruiz Sotelo es Doctor y Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma Universidad. Profesor e Investigador de Tiempo Completo en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la propia Facultad de Filosofía y Letras y Profesor de Asignatura Definitivo en la Facultad de Ciencias Políticas. Es investigador miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Autor del libro *Crítica de la Razón Imperial. La Filosofía Política de Bartolomé de Las Casas* (México, Siglo XXI, 2010) y, entre otros, de los artículos: "Hacia una visión decolonial de los derechos humanos" (2020), "Morena: la izquierda y la consolidación de la democracia" (2019), "Enrique Dussel: una filosofía política transmoderna" (2018); "Haití: espacio simbólico de liberación" (2016), "El pensamiento filosófico-político de Miguel Hidalgo" (2013) y "El humanismo jesuita" (2009). Obtuvo el Premio Nacional de Filosofía 2006-2007 a la mejor tesis de maestría otorgado por la Asociación Filosófica de México.

Resumen

Augusto Salazar Bondy publicó en 1968 su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, donde se cuestiona la existencia de una filosofía hispanoamericana auténtica, y argumenta que su impedimento radica en la situación de dependencia en la que se encuentra Hispanoamérica, pues no ha superado su condición colonial con respecto de los países centrales tanto en lo económico como en lo filosófico. En contraposición, Leopoldo Zea contestó que la filosofía latinoamericana se desarrolló desde el siglo XVI, y la cuestión de la autenticidad tenía que ver con la naturaleza de ciertas afirmaciones que afirmaban la dominación, con lo que cuestionó algunos planteamientos filosóficos de Occidente. Además, observó la debilidad de algunos planteamientos de Salazar, como la idea de hacer una filosofía partiendo de cero, lo que significaría desconocer la realidad histórica latinoamericana y su vínculo con la construcción de la filosofía. La Filosofía de la liberación, en su vertiente analéctica (primordialmente, por Scannone y Dussel) reconoció en Salazar Bondy el descubrimiento de una filosofía de la dominación, por lo que la misma es la condición de posibilidad para dar pie a una Filosofía de la liberación. Ésta entendió que era necesario recuperar los principios filosóficos que sustentaban tal dominación, ubicándolos en la tradición helénica, y propuso como alternativa conceptos críticos que provienen de la tradición semita, los cuales han sido determinantes tanto para ejercer la crítica a la filosofía dominante como para proponer una alternativa filosófica. Tal es el caso de los conceptos de Totalidad, Exterioridad, Otro, analéctica, pueblo, entre otros. El trabajo pretende una revaloración de la polémica citada, en el entendido que la misma significó una refundación de la filosofía latinoamericana, emprendida primordialmente por la Filosofía de la liberación, pues la misma formuló el giro liberador, que a su vez es clave para entender el giro decolonial, cuya influencia hoy es innegable.

Palabras clave: Filosofía latinoamericana; Filosofía de la dominación; Filosofía de la liberación; el Otro; Analéctica.

Abstract

In 1968, Augusto Salazar Bondy published his book *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Is there a philosophy of our America?) which questions the existence of an authentic Hispano-American philosophy; he argues that the obstacle to this lies in the situation of dependence in which Hispano-America finds itself, since it has not overcome its colonial state in relation to the central countries, neither economically nor philosophically. In contrast, Leopoldo Zea replied that Latin American philosophy had been developing since the sixteenth century and that the question of authenticity had to do with the nature of certain assertions that affirmed domination; he thus questioned some Western philosophical approaches. He also pointed out the weakness of some of Salazar's approaches, such as the idea of developing a philosophy from scratch, which would mean ignoring the historical reality of Latin America and its connection with the construction of philosophy. The philosophy of liberation -in its analectic orientation, mainly in Scannone and Dussel- recognized in Salazar Bondy the discovery of a philosophy of domination, which is why it is the condition of possibility for the development of a philosophy of liberation. The latter understood the need to regain the philosophical principles that supported this domination and found them in the Hellenic tradition. As an alternative, philosophy of liberation proposed critical concepts that came from the Semitic tradition and proved to be crucial both for criticizing the dominant philosophy and for proposing a philosophical alternative. This applies to the terms totality, exteriority, the other,

analectics, people. The present article aims at a re-evaluation of the above-mentioned controversy and assumes that it meant a re-foundation of Latin American philosophy mainly by the liberation philosophy, because it formulated the liberation turn, which is also the key to understanding the decolonial turn, whose influence today is undeniable.

Keywords: Latin American philosophy; Philosophy of domination; Philosophy of liberation; Other; Anallectics.

Zusammenfassung

Augusto Salazar Bondy veröffentlichte 1968 sein Buch *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Gibt es eine Philosophie unseres Amerikas?), in dem die Existenz einer authentischen hispanoamerikanischen Philosophie in Frage gestellt wird; er argumentiert, dass das Hindernis dafür in der Abhängigkeitssituation liegt, in der sich Hispanoamerika befindet, da es seinen Kolonialzustand in Bezug zu den zentralen Ländern weder wirtschaftlich noch philosophisch überwunden hat. Im Gegensatz dazu antwortete Leopoldo Zea, dass sich die lateinamerikanische Philosophie seit dem 16. Jahrhundert entwickelt habe und dass die Frage der Authentizität mit der Natur bestimmter Behauptungen zu tun habe, die die Herrschaft bekräftigten; so stellte er einige abendländische philosophische Ansätze in Frage. Darüber hinaus machte er auf die Schwäche einiger Ansätze von Salazar aufmerksam, wie die Idee, eine Philosophie von Grund auf neu zu entwickeln, was bedeuten würde, die historische Realität Lateinamerikas und ihre Verbindung mit der Konstruktion der Philosophie zu ignorieren. Die Befreiungsphilosophie erkannte -in ihrer analektischen Ausrichtung, hauptsächlich bei Scannone und Dussel- in Salazar Bondy die Entdeckung einer Herrschaftsphilosophie an, weshalb sie die Bedingung der Möglichkeit für die Entwicklung einer Befreiungsphilosophie ist. Diese verstand die Notwendigkeit, die philosophischen Prinzipien, die diese Herrschaft stützten, wiederzugewinnen, und fand sie in der hellenischen Tradition. Als Alternative schlug sie kritische Begriffe vor, die aus der semitischen Tradition stammen und die sich sowohl für die Kritik an der vorherrschenden Philosophie als auch für den Vorschlag einer philosophischen Alternative als entscheidend herausstellten. Dies gilt für die Begriffe Totalität, Exteriorität, der Andere, Analéktik, Volk. Der vorliegende Artikel zielt auf eine Neubewertung der oben genannten Kontroverse ab und geht davon aus, dass sie eine hauptsächlich von der Befreiungsphilosophie geleistete Neugründung der lateinamerikanischen Philosophie bedeutete, denn sie formulierte die Befreiungs-Wende, die wiederum der Schlüssel zum Verständnis der dekolonialen Wende ist, deren Einfluss heute unbestreitbar ist.

Schlüsselwörter: Lateinamerikanische Philosophie; Philosophie der Herrschaft; Philosophie der Befreiung; der Andere; Analéktik.

Introducción

Hacia 1968 el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) formuló un pequeño texto con una insolente interrogación: *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* Evidentemente, no se trataba sólo de una pregunta, sino de un severo cuestionamiento que escondía una provocación, tras la cual, la filosofía latinoamericana no sería la misma. Es una especie de duda necesaria para tratar de reconocer la naturaleza filosófica de América Latina. En aquel momento, la filosofía académica en América Latina se desarrollaba primordialmente bajo el impulso de la escuela formada en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por el español José Gaos (1900-1969), quien alentó exitosamente a sus alumnos para analizar filosóficamente el pensamiento latinoamericano a partir de la historia de las ideas. Como resultado se produjeron trabajos señeros que incluso siguen siendo referentes hoy en día, como *La invención de América*, de Edmundo O`Gorman, *La filosofía náhuatl*, de Miguel León Portilla, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de Luis Villoro, *El positivismo en México*, de Leopoldo Zea, por mencionar algunos de los más representativos. Salazar Bondy entendió que tal línea interpretativa era insuficiente para la formulación de la filosofía latinoamericana genuina, y buscó enfrentarla con la filosofía académica occidental. La pregunta guía de su trabajo es eso: observar cómo se ha debatido el quehacer filosófico *hispanoamericano* (como él prefiere llamarlo, aunque también habla de la “América hispanoindia”) con la filosofía dominante a partir de los diferentes momentos históricos. El contexto de la formulación de su problemática es necesario para entender los resultados que plantea: por un lado, estaba en marcha el proceso revolucionario cubano en su primera década de gobierno, mismo que se había incardinado con los movimientos de liberación nacional propios de los países coloniales. Por otra parte, debemos considerar los planteamientos de la teoría de la dependencia, misma que explica la situación económica latinoamericana no a partir del modelo desarrollista, sino justamente por la situación histórica de dependencia padecida por los países de la región en relación a las economías centrales, esto es, las que tienen el

control de los mercados. Además, hay que mencionar críticas potentes de pensadores del Caribe, como los trabajos de los martiniquenses Aimé Césaire y Franz Fanon, que, si bien no son hispanoamericanos, indudablemente tuvieron un gran impacto en toda América Latina, aunque extrañamente Salazar Bondy no los cita, a diferencia de Leopoldo Zea (1912-2004), en la respuesta a su ensayo. En tal orden de cosas, como advertimos, la respuesta a su pregunta base no puede ser alentadora, y encontrará en consecuencia que la filosofía hispanoamericana ha carecido de originalidad y autenticidad por formularse en la periferia.

La hipótesis del trabajo busca recuperar de alguna manera la señera pregunta de Salazar Bondy en torno a si existe una filosofía de Nuestra América, formulada hace poco más de cincuenta años. La respuesta parece obvia, pues a nadie que esté versado en el asunto se le ocurría hoy hacer una interrogación semejante o contestar negativamente. Eso se debe no a que la filosofía latinoamericana surgió a partir de entonces, pero sí a que la polémica definitivamente contribuyó a repensarla y refundarla. En esa labor, la Filosofía de la liberación juega un papel determinante, como intentamos demostrar. Cabe aclarar que nos referiremos específicamente a la corriente fundada por Juan Carlos Scannone (1931-2019) y Enrique Dussel (1934), a la que se le suele identificar como vertiente analéctica.

Desde el punto de vista metodológico, el presente trabajo está articulado como una revisión de la polémica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea a partir de las categorías desarrolladas por la propia Filosofía de la liberación en su vertiente analéctica, lo cual nos permite revalorar su significado. La articulación de nuestro análisis se orienta sobre cuatro ejes teóricos: 1. La noción de colonialidad se encuentra de manera implícita y explícita en el desarrollo filosófico hispanoamericano presentado por Salazar Bondy. 2. La idea de una filosofía de la dominación posibilita la comprensión del nexo entre la filosofía latinoamericana y la filosofía occidental. 3. La relación de dominación entre la filosofía en Hispanoamérica y la filosofía occidental es una herramienta para la problematización de la respuesta de Zea en torno a la filosofía sin más. 4. La filosofía de la liberación puede entenderse como la superación de la filosofía de la dominación

detectada como nudo cardinal de la polémica, y la forja de sus categorías de análisis deben entenderse en ese sentido.

La estructura del trabajo está compuesta de cinco partes. En la primera enfatizamos que Salazar Bondy reconoce la relación entre filosofía y colonialidad, por lo que la filosofía en Hispanoamérica se ha comportado como una filosofía de la dominación. En la segunda parte destacamos la conflictiva relación entre la filosofía occidental y la filosofía en Hispanoamérica, en la que algunos filósofos han visto una relación de dependencia y otros una línea natural de continuidad. En el tercer apartado se desarrolla la necesidad planteada por Salazar Bondy de superar la filosofía de la dominación que caracteriza a la filosofía en Hispanoamérica como un requisito necesario para hacer una filosofía hispanoamericana auténtica. En la cuarta parte planteamos la respuesta de Leopoldo Zea, en la que advierte algunos puntos débiles en la propuesta de Salazar Bondy, pero, a la vez, se analiza su resolución por una supuesta filosofía sin más. En la parte final podemos reconocer que la Filosofía de la liberación fue planteada como una respuesta necesaria a la problemática planteada por Salazar Bondy e incluso a las observaciones de Zea. Las categorías desarrolladas en sus primeros años -como Totalidad, Exterioridad, el Otro, analéctica y la idea de pueblo- tienden a reconocer la negatividad en la que ha sido ubicada América Latina, así como las posibilidades de superar dicha condición.

El nexó filosofía-colonialidad: el descubrimiento de la filosofía occidental como *filosofía de la dominación*

Salazar Bondy señala con acierto que las escuelas de pensamiento filosófico que pueden distinguirse en Hispanoamérica son producto de la situación colonial que la genera. Las corrientes vigentes en España son las que en su momento se impusieron del lado americano. Eso significa que la filosofía *en América* es hecha *desde Europa*:

(...) la meditación filosófica, incluso aquella que abordaba la temática americana, se hizo desde la perspectiva española. No hubo, y quizá no pudo haber cuando menos al principio del periodo colonial, nada semejante a un

enfoque americano propio, a un cuerpo de doctrina que respondiera a las motivaciones de los hombres de este continente. (Salazar, 1992, p. 12)

Se observa con claridad que, en efecto, la filosofía debe desprenderse de su vinculación con una realidad específica, como una herramienta de interpretación necesaria para comprender una situación en el mundo, lo cual no puede decirse del común del pensamiento filosófico construido en Hispanoamérica. De hecho, tal situación no es sólo propia del periodo dominado por el colonialismo español, sino del que le sucede, de modo tal que las corrientes filosóficas formuladas en Europa serán las dominantes en territorio hispanoamericano. Es así que la Ilustración, el positivismo, el marxismo, la fenomenología, por citar algunos ejemplos, tendrán eco en las universidades hispanoamericanas, pero justamente como una caja de resonancia de las formulaciones de las academias europeas. Lo anterior significa, por lo mismo, que la filosofía no parecía ocuparse de lo más importante: las necesidades de los pueblos latinoamericanos. Que en filosofía también hay dependencia, o mejor, colonialismo.

Cabe señalar que la metodología utilizada por Salazar Bondy muestra una notable consistencia. Se observa al comparar el desarrollo filosófico de nuestros países reconociéndolos casi uno por uno, tras lo cual encuentra que las semejanzas entre ellos son evidentes y, en efecto, las conclusiones pueden generalizarse, por lo que concluye: “Hispanoamérica en filosofía, como en otros aspectos de la cultura, mantiene –y refuerza en vez de debilitar- su unidad como fenómeno histórico” (Salazar, 1992, p 20). Se trata, pues de algo diferente a la búsqueda de una identidad, indemostrable fenómeno que se había intentado encontrar desde finales del siglo XIX. Lo que sí puede demostrarse es la pervivencia no en un lugar geográfico ni en una esencia metafísica, sino en una condición histórica común que parece innegable a partir de las evidencias encontradas. La filosofía es parte de la misma y parece ser más expresión de un problema que de su solución.

Dicho problema es, claro, la dependencia. La condición histórica hispanoamericana es la que impide la formulación de una cultura original, de una filosofía auténtica. Es así que acude a la explicación de las causas:

La filosofía fue *traída* por los españoles porque éstos *vinieron* a conquistar y a dominar la tierra americana e *importaron* con ellos las armas intelectuales de la dominación. No puede extrañarnos, entonces, que en gran parte el examen de la filosofía hispanoamericana se convierta en el relato de la *llegada* de la filosofía occidental a nuestros países y de su paso por ellos, la narración del proceso de la filosofía europea en América hispanoindia, más que el de una filosofía generada en nuestro propio ambiente espiritual, de una filosofía de Nuestra América. (Salazar, 1992, p. 28; subrayados del autor)

Se trata de un diagnóstico certero que está en la médula de la aportación de Salazar Bondy. La filosofía no solamente se ha construido sobre la base de una realidad ajena al interés americano, sino que se ha traído desde Europa como una filosa arma política para justificar el poder colonial. La filosofía occidental en territorio hispanoamericano ha sido, pues, una *filosofía de dominación*. Ahí radica la gran diferencia entre una filosofía *en* Hispanoamérica y una filosofía *de* Hispanoamérica o simplemente hispanoamericana. Nadie habla, por ejemplo, de una filosofía *en* Grecia, o de una filosofía *en* Alemania, sino de filosofía griega o filosofía alemana. El supuesto implícito es que Aristóteles hizo su filosofía pensando desde la *polis* griega o Hegel partiendo del mundo germánico. En la América hispánica no es así. La filosofía surgió exógenamente como parte de un sistema colonial, desde el centro hacia la periferia, por lo que ha estado impedida para ser genuina, para conocer la realidad más allá de la condición colonial a la que está sujeta. Así, la obvia evocación a la propuesta martiana implica justamente la necesidad de elaborar una filosofía capaz de superar la realidad colonial en la que, se entiende, permanece *Nuestra América* y que no pudo revertirse con el fin del colonialismo español y las independencias, por lo que urge hacer una filosofía a partir de un paradigma diferente al usado hasta entonces.

La filosofía en Hispanoamérica no puede entenderse sino como un remedo periférico de la centralidad europea. Es así que el filósofo peruano hace un elocuente resumen de dicho quehacer filosófico: “Filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un *ismo* extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y a repetición más o menos fiel de las figuras más resonantes de la época” (Salazar, 1992, p. 29). Como suele decirse hoy en día en la jerga filosófica en América Latina, no sin

cierta resignación, la cuestión es convertirse en la *sucursal* de algún filósofo cuya influencia esté fuera de duda. Ser un acólito de Aristóteles, o de Heidegger; quemarles incienso y dormir tranquilos.

La tortuosa relación filosofía occidental-filosofía en Hispanoamérica

En un intenso recorrido por algunos de los pensadores clave de la filosofía en Hispanoamérica, Salazar Bondy descubre que el problema tratado ya ha sido planteado de alguna forma en diferentes ocasiones. En 1842 el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) señaló que “la América practica lo que piensa la Europa” (Salazar, 1992, p. 34), dejando claro así la inexistencia de una filosofía hispanoamericana propiamente dicha, dada por la subordinación de una realidad política hacia la otra. Más tarde, en 1925, el peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) escribió el artículo “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, trabajo de obvia influencia para Salazar Bondy, donde reconoce que “El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo” (Salazar, 1992, p. 38). Como es sabido, el propio Mariátegui buscó romper con tal inercia cuando utilizó los conceptos marxistas para interpretar la realidad peruana, quebrantando con ello la ortodoxia que se vivía en tal corriente. En una tesitura semejante, el argentino Alejandro Korn (1860-1936) advirtió con claridad el carácter colonial del pensamiento filosófico en Hispanoamérica: “Hemos sido colonia y no hemos dejado de serlo a pesar de la emancipación política. En distintas esferas de nuestra actividad aún dependemos de energías extrañas, y la vida intelectual, sobre todo, obedece con docilidad, ahora como antaño, el influjo de la mentalidad europea” (Salazar, 1992, p. 40). La relación con Europa no tendría que ser problemática de no ser porque tal nexo es considerado una subordinación, una supervivencia colonial que impide el desarrollo de un pensamiento propio. Pero tal vínculo puede ser interpretado de una manera radicalmente distinta.

En efecto, para autores como el peruano Alberto Wagner (1915-2006) todo lo anterior es un falso problema. La cultura occidental, la filosofía occidental, es una sola, y América Latina forma parte integral de ella:

A la cultura iberoamericana, occidental según su especie y forma (...)
corresponde un filosofar integrado a la tradición europea. Esto no quiere decir
que hemos de pensar sólo ideas importadas, sino gracias a *nuestra* tradición
filosófica –que es la misma en el Viejo y el Nuevo Mundo- podemos y debemos
continuar la elaboración de la Historia de la Filosofía. (Salazar, 1992, p. 47)

De acuerdo con esto, se está pateando una puerta abierta. El mundo iberoamericano
fue forjado desde Occidente y mal haría en no reconocerlo. Platón es tan nuestro como
Descartes y tenemos en consecuencia la misma capacidad para hacer filosofía que
Francia o Alemania. Aunque no utiliza la conocida alegoría de Shakespeare, bien podría
evocarse la relación entre Próspero y Ariel, donde el segundo, como alumno, sigue al
primero considerándolo una vía necesaria para su realización plena. Para alcanzar su
prosperidad. No hay ni ha habido una relación colonial. No existe tal cosa como
subordinación o dependencia. Lo que hubo fue un proceso formativo, de aprendizaje,
necesario en el ineludible proyecto civilizatorio occidental, del cual es absurdo renegar
y relegarse.

Otra de las interpretaciones influyentes es la del ya aludido José Gaos. Él retoma
algunos conceptos de su coterráneo Ortega y Gasset, primordialmente su metodología
historicista, misma que resultará indispensable entender lo propio de Hispanoamérica,
la circunstancia específica que la identifica. Bajo el marco entonces incuestionado de
que la filosofía occidental tiene carácter universal, de que es la filosofía sin más, señala
que es correcto afirmar la existencia de una filosofía hispanoamericana desprendida de
la historia de sus ideas, misma que goza incluso de cierta originalidad, no obstante lo
cual, ha de aceptarse que no tiene las mismas dimensiones que la desarrollada en
Europa, aunque ello podría ocurrir en algún momento, lo cual significa aceptar una
especie de “subdesarrollo” filosófico. Por su parte, Leopoldo Zea, discípulo privilegiado
de Gaos, añadirá que la peculiaridad hispanoamericana consiste en la adaptación que
se hace de la filosofía europea, y es ahí donde ha de reconocerse su propia originalidad.

Hacia la superación de la filosofía de la dominación

Después de un recorrido por la selección de autores elegidos, que sin duda son representativos de la reflexión filosófica en la América hispánica, Salazar Bondy concluye que no podemos encontrar ahí un pensamiento auténtico capaz de formular productos originales y que se ha caracterizado justamente por su carácter subsidiario con respecto a la filosofía occidental, misma que en realidad es la única que se conoce. Es en este punto donde el autor entiende que el problema tiene implicaciones ontológicas:

(...) los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico; 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. (Salazar, 1992, p. 83)

Estamos en el ocaso de la denodada búsqueda filosófica del ser latinoamericano, una discusión que llevaba alrededor de un siglo, y en la que, sin llegar a una conclusión unívoca, Salazar Bondy advierte que al menos debe reconocerse la no identificación con lo europeo, con lo occidental, que sería absurdo plantearlo, que es evidente el desarrollo de realidades diferentes, de condiciones históricas incluso contrapuestas en la que hay una subordinación de una hacia la otra. Esa situación de dependencia ha tenido su expresión en la filosofía, de modo tal que:

La filosofía hispanoamericana sanciona, pues, el uso de patrones extraños e inadecuados, y lo sanciona en un doble sentido derivado de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como una asunción consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra condición histórico-existencial, y como producto imitativo, sin originalidad (Salazar, 1992, p. 85).

Así pues, la historia filosófica latinoamericana no sólo no ha sabido ocuparse de la realidad de sus pueblos, sino que ha promovido como modelo el de los países centrales de Occidente, la cual la ha convertido, como antes advertimos, en una filosofía de la dominación, sin romper jamás la inercia de su impulso inicial desde el siglo XVI. Eso significa que nunca ha dejado de ser una filosofía colonial, colonizada. Por lo mismo,

nuestro autor considera necesario, al hablar de filosofía, incluir los conceptos de “subdesarrollo, dependencia y dominación” (Salazar, 1992, p. 85), lo cual implica el comienzo de una perspectiva radicalmente diferente en la historia de la filosofía latinoamericana. En esa tesitura es que señala: “Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados –valga la expresión- de estas potencias y, consecuentemente, países con una cultura de dominación” (Salazar, 1992, p. 86). Salazar Bondy sienta así las bases críticas para cuestionar el universo filosófico como unívoco, como un desprendimiento incuestionable del pensar de Occidente que, por su naturaleza colonialista, inhibe producciones filosóficas más allá del quehacer del centro hegemónico. Se hacía pues necesario crear una nueva filosofía, cuyo principio fundamental sería justamente criticar este estado de cosas.

El propio Salazar avanza en sentar las bases de la revolución filosófica que vislumbra cuando apunta:

La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y *promover el proceso superador de esta condición* (...) debe ser (...) una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano, que es también la expansión antropológica de toda la especie. (Salazar, 1992, p. 89-90; subrayado mío)

Es pues, una doble labor de la nueva filosofía: reconocer la condición histórica latinoamericana como sujeta de una condición dominada, dependiente, neo-colonial y, quizá lo más importante, buscar la superación de tal situación. Por lo mismo, es necesario que la filosofía latinoamericana liberadora aprenda a coexistir con la filosofía occidental convencional:

Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica. (Salazar, 1992, p. 90)

La filosofía latinoamericana debe ser, pues, una filosofía crítica o no será una opción filosófica real. La filosofía debe servir para analizar la situación de nuestros pueblos y guiar las transformaciones que requiere su condición deprimida. Tiene que ser una filosofía capaz de transformar la realidad, no sólo de interpretarla, siguiendo la famosa premisa de Marx. Esta filosofía no debe ser más un apéndice de la filosofía occidental, con la que debe convivir, pero a la que también habrá de criticar como filosofía de dominación en que se ha convertido, en su caso para América Latina, pero en general para el mundo periférico.

Leopoldo Zea: un problema de la filosofía, sin más

Una de las debilidades aparentes que se esbozan en la perspectiva de Salazar Bondy es la insinuación de que la filosofía latinoamericana propiamente dicha no existía, que era necesario inventarla, comenzar de cero. En ese sentido, Leopoldo Zea presentó una serie de cuestionamientos que, entre otras cosas, pretenden rescatar la tradición histórica del pensamiento filosófico latinoamericano, presentándolo como una “filosofía sin más”. Es así que, al buscar su origen, se remite nada menos que a la famosa polémica entre Las Casas y Sepúlveda, que no ameritó mayor reflexión por parte de su colega peruano:

Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado. En la polémica de Las Casas con Sepúlveda se inicia esa extraña filosofía que en el siglo XX se preguntará si posee o no una filosofía. (Zea, 2010, p. 12)

Sin duda, Zea había encontrado un punto débil en Salazar, pues, en efecto, éste pasó por alto un acontecimiento cardinal en el pensamiento latinoamericano y mundial, mismo que unos años después el propio Enrique Dussel considerará la primera polémica filosófica de la Modernidad. (Dussel, 1994, p. 85-99) Hay pues una problemática específica, reconocida, descubierta por la filosofía latinoamericana, como había sostenido la escuela promovida por José Gaos para apuntalar la historia de las ideas. Por

otra parte, Zea advierte que es imposible sustraer a América Latina de la tradición de la filosofía occidental, pues ésta se caracteriza, entre otras cosas, por sustentar la universalización de sus principios: “La filosofía occidental no es extraña, ya que en ella y por ella el hombre occidental justifica su expansión y dominio (...) la filosofía de ese mundo es, en muchas formas, nuestra” (Zea, 2010, p. 38). Es así que el tema de la dominación y la dependencia debe considerarse como un ingrediente intrínseco al proceso civilizatorio que protagoniza dicho pensamiento filosófico, de tal forma que: “El Occidente ha hecho expresa una filosofía que por sus metas se presenta como universal. Una filosofía que habla y actúa en nombre del Hombre, en nombre de la Humanidad” (Zea, 2010, p. 38). Claramente impactado por las tesis de *Los condenados de la tierra* (1961) de Franz Fanon, así como por el famoso prólogo que le hizo Jean Paul Sartre (Fanon, 1987), Zea reconoce la necesidad de acudir a los fundamentos filosóficos que han legitimado la realidad colonial con su inocultable carga racista. Es así que señala:

La filosofía occidental habló del Hombre, pero, al parecer, no de los hombres. Ésta será objeto de otra faena, de una faena filosófica más actual, contemporánea (...) Esto fue así dentro del más extraordinario sistema creado por esta filosofía de la modernidad, la filosofía de Hegel (...) Una filosofía que justificaba toda clase de expansiones y toda subordinación como vías para la supuesta humanización de la Humanidad. Grupos de hombres que se consideraron agentes de lo humano y en su nombre aplastaban toda expresión de humanidad que no fuese la que ellos representaban. (Zea, 2010, p. 41)

Con suma claridad, Zea identifica el principio eurocéntrico propio de la filosofía moderna e incluso reconoce a Hegel como su voz más influyente, refiriendo de manera implícita sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y en general trabajos que alimentan el principio colonial, como el ya aludido de Sepúlveda. Estaba claro entonces, y en eso coincide con Salazar Bondy, que el trabajo filosófico por emprenderse en América Latina consistía primordialmente en la crítica a tal interpretación dominante durante siglos, en construir un pensamiento crítico capaz de cuestionar y dismantelar los principios colonialistas. Es así que plantea: “Es la resistencia a la enajenación colonial del no occidental la que hace ver patente al occidental su autoenajenación” (Zea, 2010,

p. 100), es decir, la condición colonial tiene en cierta forma por víctimas a los propios victimarios, pues su defensa es moralmente imposible. En consecuencia, agrega: “El latinoamericano, como el no occidental, en general, debe liberarse de la enajenación en que ha caído por la acción de otros hombres. Desenajenarse es descolonizarse, dejar de ser instrumento, medio, de otros fines” (Zea, 2010, p. 106). La idea de la descolonización es claramente retomada de Fanon, a quien tampoco recurrió Salazar Bondy, lo que sin duda constituye otro acierto de Zea en la polémica, pues advierte así que finalmente sí hay ya un trabajo filosófico crítico avanzado en el cuestionamiento de la filosofía legitimadora del ejercicio colonialista.

Finalmente, Zea se lanza explícitamente contra la idea de la cultura de dominación expuesta por Salazar, así como de la conclusión según la cual la autenticidad de la filosofía latinoamericana podría conseguirse sólo al superar su condición de subdesarrollada. Es entonces que profundiza su crítica contra los principios filosóficos que han defendido la violencia colonizadora:

¿Filosofía auténtica en los pueblos desarrollados o supradesarrollados?
¿Qué sucede entonces con las expresiones de la filosofía de esos pueblos que se están descubriendo a sí mismos? Como inauténtica es, desde luego, una filosofía que habla del Hombre y no sabe reconocer lo humano en hombres que no cumplan con determinadas características, las propias de los que hacen la calificación. Inauténtica es la filosofía que crea una idea del Hombre que es la negación del hombre mismo. (Zea, 2010, p. 112-113)

De nueva cuenta Zea parece reconocer los principios eurocéntricos de la filosofía occidental que están detrás del colonialismo y tuerce el significado que Salazar Bondy le había dado a la idea de autenticidad para criticarlos y desconocerlos. Es así que no debe ignorarse la autenticidad ni menos la existencia de una filosofía latinoamericana, como tampoco la existencia, pero sí la autenticidad de la filosofía legitimadora del colonialismo, que ha enajenado a víctimas y victimarios. El problema subyacente en los señalamientos de Zea es que los principios de la dominación no dejan de mostrarse como un hecho contingente que merece una condena moral y por esta vía podrían ser superados, pues se trata en el fondo no de un problema de la filosofía latinoamericana, sino de la filosofía occidental, de la cual la primera forma parte. Se trata, pues, de un

problema de la filosofía, sin más. Es en ese sentido que, a diferencia de Zea, la noción de dominación presente en Salazar Bondy y su evaluación del derrotero de la filosofía latinoamericana parece conseguir dirigirse a la raíz del problema estudiado. La filosofía de la dominación no podría superarse sino por una crítica radical a la ontología desarrollada por la filosofía occidental y a la formulación de una filosofía alternativa, que a su vez debería alimentarse del pensamiento crítico elaborado por la propia filosofía latinoamericana. Esa tarea sería desarrollada en lo inmediato por la Filosofía de la liberación.

De la filosofía de la dominación a la Filosofía de la liberación

El cuestionamiento de los fundamentos de la filosofía latinoamericana llevó a la crítica de los fundamentos de la filosofía occidental y de la conflictiva relación entre ambas; del problema de la dominación que la segunda ejerce sobre la primera. El ambiente suscitado entre la duda de Salazar Bondy y la respuesta de Zea constituye inequívocamente un hito para entender el surgimiento de la Filosofía de la liberación, y en general, para la transformación radical de la filosofía latinoamericana.¹ Como lo reconoce el propio Enrique Dussel: “esta nueva filosofía cuya agenda abre Salazar Bondy desde su momento negativo (como “Filosofía de la dominación”) se ha desarrollado en las últimas décadas” (Dussel, 2007b, p. 62). Y en efecto, la propuesta para el desarrollo de una Filosofía de la liberación se formaliza en marzo de 1971, durante el I Congreso Nacional Argentino de Filosofía, donde, tratando de responder explícitamente a la duda de Salazar Bondy, los participantes señalan:

¿Es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido aun cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense

¹ Scannone señala que en 1971 Dussel lo invitó a una reunión con otros filósofos en Calamuchita (Córdoba, Argentina) para discutir el citado libro de Salazar Bondy, lo que a su juicio significó dar “los primeros pasos hacia una filosofía de la liberación” (Arenas, 2018, p. 83).

dicha opresión; vaya pensándose *desde dentro* de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora (Dussel, 1971, p. 27-32).

Así pues, de los planteamientos originarios de la Filosofía de la liberación (en la que se distinguen corrientes diversas) destacaremos los articulados por la vertiente que se funda en el reconocimiento del Otro, de la alteridad negada, y que podemos llamar *analéctica*, en la que ubicaremos al propio Dussel y Juan Carlos Scannone, quienes incorporan explícitamente la categoría. Durante la década de los sesenta, Dussel ya había publicado *El humanismo helénico* (1961) y *El humanismo semita* (1964), donde recupera los principios de las dos grandes tradiciones que fundamentan la cultura occidental, mismos que fueron escritos teniendo como perspectiva el estudio de América Latina, pues a su juicio: “Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario “destruir” el mito griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas” (Dussel, 2012, p. 26). Es así que, con este enfoque nada ortodoxo, expone su *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (1966), donde al plantear el objetivo principal de su libro apunta: “(...) analizaremos resumidamente algunas “interpretaciones” de la Historia Universal, preguntándonos qué lugar ocupa en ellas América Latina. Y, por adelantar la conclusión, como bien dice Leopoldo Zea, nos encontramos estando “la margen de la historia” (Dussel, 1966, p. 45), -refiriéndose al texto de Zea *América en la historia* (1957). Estos textos evidentemente no pueden considerarse todavía propios de la Filosofía de la liberación, pero la anteceden de alguna forma por plantear la necesidad de subsumir la ontología de base helénica a partir de la tradición semita, pues ésta permitiría descubrir lo que aquella encubría. No obstante, como el propio autor ha reconocido, su obra de entonces se encontraba inscrita en la tradición ontológica heideggeriana, con la que romperá justo a partir de 1969.

Es así que, en ese año, su colega Juan Carlos Scannone introdujo en la Universidad de Cuyo el pensamiento del filósofo lituano Emmanuel Levinas (1906-1995), que hizo a Dussel dar un giro a su pensamiento al encontrar las herramientas con las cuales radicalizar su crítica y dar pie a su versión de la *Filosofía de la Liberación*. Huelga decir que Levinas pertenece a la tradición semita de corte judío, y fue ésta la que inspiró su

andamiaje conceptual centrado en la metafísica del Otro, principio clave para entender la originalidad de la nueva vertiente crítica de la filosofía latinoamericana que estaba surgiendo. Se percibía así entonces la irrupción de un pensamiento político ajeno a la filosofía dominante con dos categorías fundamentales: “a) el orden establecido (“de este mundo”: *ek toutou tou kósmou*), la Totalidad, como presupuesto que ha de ser deconstruido; y b) la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo (“yo no pertenezco a este mundo”: *ouk eimi ek tou kósmou touton*) la Exterioridad (Dussel, 2007a, p. 75). La posibilidad de articular una filosofía de liberación consistirá entonces en su situación desde la Exterioridad, desde un Otro más allá de la Totalidad dominante, donde podemos ubicar la tradición filosófica occidental tradicional. La apropiación de tales principios permite hacer una interpretación histórica de América Latina y de su tradición filosófica inédita, capaz incluso de superar sus fronteras y alcanzar a todo el mundo que se ha vivido en la periferia. Es así que de acuerdo con el propio Dussel:

(...) la experiencia originaria de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, de construirse una subjetividad como “señor” ante otra subjetividad como “oprimida”, pero ahora en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la “Modernidad” imposible de ser descubierto por E. Levinas) (...) Esta “experiencia originaria” quedaba bien indicada en la categoría de *Autrui* (otra persona como Otro) *pauper*. (Dussel, 2012, p. 37)

Es así que la Filosofía de la dominación, recuperada originalmente desde América Latina dada su condición filosófica, daba pie para hacer una crítica radical a la dialéctica de la Totalidad vigente y descubrir así, en la Exterioridad, al Otro marginado, que podrían ser genéricamente los países periféricos de la propia Latinoamérica, o de Asia y África, pero también la mujer en una sociedad machista, el obrero, el esclavo, los pueblos originarios, los afrodescendientes, los oprimidos en general. Esa alteridad radical del Otro se encuentra en una dimensión metafísica, más allá del Ser, y constituye la posibilidad de realizar un acto de justicia, para lo que será necesario construir una praxis de liberación (Dussel, 2012, p. 42).

Como se ve, Dussel se apropia del concepto de alteridad formulado por Levinas para resignificarlo conforme a la realidad latinoamericana. Eso implicará la necesidad de forjar una nueva metodología, pues el Otro es tal justamente porque no ha podido ser comprendido por la dialéctica propia de la Totalidad. El nuevo método tiene entonces que ir más allá de la dialéctica, ser ana-dialéctico, o en otros términos, ana-léctico. Dussel lo explica así:

“El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (ana-) que el del mero método dia-léctico. El método dia-léctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (...) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad: que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con-fiando en su palabra, trabaja, sirve, crea” (Dussel, 2014, p. 161).

El descubrimiento ético del Otro implicará la destrucción de la Totalidad dominante y la generación de una nueva Totalidad enriquecida, no totalitaria, comprensiva, intercultural, superadora de la totalización impuesta por la Modernidad totalizadora, y, por lo mismo, trans-moderna. En ese sentido, para que la filosofía latinoamericana cumpla con el requisito de autenticidad solicitado por Salazar Bondy, deberá ir más allá de la tradición occidental, o mejor, de la tradición occidentalizadora, y negar así la negación que la ha negado.

Ahora bien, aunque la Filosofía de la liberación no se reduce a América Latina, no niega que su punto de partida se encuentra ahí, pues en ella podemos hurgar los orígenes de la Modernidad. No es casual que sea Bartolomé de Las Casas, desde un horizonte semita, el primero en formular una crítica sistemática al orden vigente del naciente mundo moderno, como lo refiere el propio Dussel: “Bartolomé de Las Casas fue el primer europeo que en su praxis y teoría, tan enorme una como la otra, descubrió el nuevo mundo colonial que se constituía. Bartolomé lo criticó desde una teoría de la

liberación explícita” (Dussel, 1976, p. 17). Esto es, la Filosofía de la liberación debe hacer también una revisión crítica de la historia de América Latina y mundial, pues en ella también podía reconocerse a sí misma y fortalecerse teóricamente. La recuperación de la obra de Bartolomé de Las Casas será así particularmente importante para entender la primera revelación de la alteridad generada por la Totalidad construida en la Modernidad temprana. Eso significa que, a diferencia de Salazar Bondy y a semejanza de Zea, no se plantea un comenzar desde cero, pero, a diferencia de éste, el principio no está dado por la simiente de la filosofía occidental dominante, sino por el cuestionamiento a la misma, desde la crítica a su carácter totalizador y a partir del reconocimiento de la alteridad negada, requisitos cubiertos cabalmente por Bartolomé de Las Casas. Siendo así, el fraile dominico, por formular una teoría de la liberación explícita, habría inaugurado una filosofía de la liberación implícita.

Por su parte, Juan Carlos Scannone propone el rescate del concepto *pueblo*, ciertamente polisémico y, por lo mismo, polémico, pero que en su caso puede precisarse si se considera como fuente también el horizonte semita. De hecho, Scannone, quien tuvo una formación inicial como teólogo dentro de la orden jesuita, se adscribe en el movimiento de la *Teología argentina del pueblo*, surgido a consecuencia del Concilio Vaticano II (1962-1965). Como parte de dicho movimiento, afirma con respecto a su idea de pueblo que se trata de:

“(...) una categoría histórico-cultural (una especie de categoría-símbolo) que designa a todos los que –sea cual fuere el lugar que ocupan en el proceso productivo- comulgan con el proyecto histórico de liberación (...) los grupos sociales “populares”, es decir, los de menores ingresos y cuyo trabajo es predominantemente manual y dependiente, son signo y expresión de las aspiraciones legítimas del pueblo como sujeto colectivo, más fácilmente conservan la memoria histórica de ese sujeto colectivo y condensan sus valores culturales” (Scannone, s/f, según Arenas, 2018, p. 69).

Como se advierte, la noción de pueblo se aparta del concepto marxista de clase, que refiere específicamente una realidad económica, para ubicarse de manera explícita como una categoría del ámbito cultural, no obstante lo cual, advierte que los integrantes del pueblo son pobres y elaboran un trabajo manual. Antes que una conciencia de clase,

se requiere una *conciencia de pueblo*, una ponderación de las tradiciones, de las costumbres, que serán la clave para enfrentar el sistema dominante (de la Modernidad, podemos inferir) y articular el citado proyecto histórico de liberación.

La noción de pueblo es necesariamente comunitaria y, por lo mismo, ajena a la ontología política moderna dominante, fundada en el individuo. En esa lógica agrega a la idea de pueblo el componente del *nosotros*:

(...) el movimiento de mediación cuyo sujeto ético es el nosotros (el “nosotros-pueblo”), mediación que se da entre el trasfondo *semántico* de arraigo, simbolizado por la tierra en que el nosotros está y –por otro lado- la sabiduría de ese “nosotros-pueblo”, cuya lógica o sintáctica, aunque es universal, se mueve en el elemento singular del símbolo. (Scannone, 1984, p. 61)

Es así que la subjetividad expuesta no es la del sujeto solipsista cartesiano o la de los individuos violentos aglutinados por la filosofía política de Hobbes, sino la de un nosotros-pueblo que tiene una *sabiduría* preexistente a la subjetividad particular. El *nosotros* es anterior al *yo*, pero ello no despersonaliza a sus integrantes, y se conforma por una relación intrínseca yo-tú-él (ella) relacionados éticamente, lo cual implica respetar la alteridad. Además, siguiendo a Rodolfo Kusch (1922-1979), contrapone al ser heideggeriano el *estar*, donde: “mientras que “ser”, cuando se participa, parece pedir una determinación intrínseca (esencial), “estar” sólo pide una determinación circunstancial y transitoria, en especial de la situación del “ahí” o de la mera facticidad” (Scannone, 1994, p. 54). El ser lleva una connotación que tiende a la univocidad, mientras que el estar es necesariamente un “estar siendo” que como tal se abre a la ambigüedad, a la equivocidad, es decir, a la pluralidad, a la polisemia necesaria para interpretar los símbolos, lo que nos permite acercarnos a entender los mitos que forman parte de la cultura popular en general y, específicamente, de las culturas indígenas propias de lo que Kusch llamó América profunda.² Además, y eso es quizá lo más

² En su *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Dussel sugiere hablar de “núcleo mítico-ontológico” para subrayar que en los mitos se encuentra “una expresión (logos) del ser (ontos), primariamente del ser humano (dasein)” (Dussel, 1966, p. 31).

importante, la noción del estar remite a la geoculturalidad, indispensable para entender la cosmovisión de las culturas originarias:

“(...) no dudamos que la experiencia del arraigo en la madre tierra, del “nosotros” como pueblo que está en ella, y de su pensar propio, sapiencial y simbólico, son momentos de lo humano universal que caracterizan la idiosincrasia cultural latinoamericana, y que la filosofía ha de pensar y articular sus interrelaciones mutuas” (Scannone, 1984, p. 58).

Justo ahí radica el problema fundamental: entender la polisemia del nosotros latinoamericano, para lo cual hay que hacer a un lado la supuesta univocidad del su ser, buscada por movimientos filosóficos anteriores, para concentrarse en el estar, abierto a la pluralidad situada desde la localidad. A partir de ella debe explicarse filosóficamente su “triple herencia (amerindia, grecorromana y cristiana)” y así reconocer una nueva dimensión originaria de América Latina. (Scannone, 1984, p. 52) La incorporación del pensamiento amerindio como parte de la tarea de la filosofía latinoamericana es un desafío con el que la filosofía de la liberación pretende construir una integración inédita, pues no se le ve como un componente marginal o propio del pasado, sino como indispensable para construir la solicitada autenticidad filosófica. En consecuencia, es necesario acudir al pueblo mismo para interpretar esa sabiduría que suele expresarse simbólicamente y así poder entender el *logos* implícito y que ha sido negado y condenado a desaparecer por la racionalidad moderna. En ese sentido quizá lo más osado es que ya no se busca lo filosófico exclusivamente en la filosofía académica propia de la filosofía dominante, sino justo en el pensar popular, en el descubrimiento de su racionalidad sapiencial como reconocimiento de un ingrediente indispensable para entender la alteridad latinoamericana.

Conclusiones

Poco más de medio siglo después de formulada, podemos decir que la duda de Salazar Bondy ha sido resuelta satisfactoriamente por la Filosofía de la liberación. La duda originaria hizo las veces de principio metódico, al modo cartesiano, para resolverse

con evidencias capaces de asegurar que América Latina se piensa a sí misma desde un inicio y nunca ha dejado de hacerlo. Por supuesto que la filosofía latinoamericana existe. No comenzó, evidentemente, a partir de la citada polémica, pero es indudable que ella fue condición de posibilidad para profundizar su autorreflexión y promover su refundación. Es así que, como señaló implícitamente Zea, no puede plantearse como un iniciar desde cero, pues la filosofía corre paralelamente con el desarrollo de la realidad histórica. No obstante, como observa la Filosofía de la liberación, la reflexión filosófica latinoamericana propiamente dicha tampoco puede entenderse como una repetición de la formulada en Europa, como puntualizó Salazar Bondy, sino como una crítica a su imposición, a su carácter colonial. Si tenemos las herramientas hermenéuticas adecuadas, podemos hallarla desde 1492 e incluso antes, en la América originaria, aun cuando podamos discutir sobre la terminología más pertinente para nombrarla. La sacudida iniciada por Salazar ha sido indispensable para despertar del sueño desarrollista, del sueño occidental, y más, de la pesadilla de la dominación. Ahora bien, la Filosofía de la liberación lleva ya medio siglo exhibiendo, dialogando y buscando superar la filosofía de la dominación, su planteamiento ontológico, su matriz helenocéntrica y su actualidad *occidentalocéntrica*. A la filosofía de la historia que justifica la práctica colonialista y supone una conducción racional, le antepone otra donde la metafísica del Otro revela un mundo desconocido que permite descubrir e inventar mundos desconocidos. Se ha articulado así la construcción de lo que podemos llamar el *giro liberador*, fundamento a su vez del *giro decolonial*, propuestas clave para reconocer la necesidad de superar la Modernidad construida desde 1492. La Filosofía de la liberación dejó de ser meramente latinoamericana y es ya una escuela de pensamiento cada vez más recurrida para entender la problemática de nuestro tiempo, cumpliendo así con la original razón de ser de todo pensamiento filosófico.

Referencias

- Arenas, G. E. (2018). *La teología argentina del pueblo: un acercamiento a la idea de inculturación en la obra de Juan Carlos Sannone*, Tesis de Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México.
- Scannone, J. C. (s.f). Perspectivas eclesiológicas de la "Teología del pueblo" en la Argentina. Disp. en https://mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_eclesiologicas.htm. Citado según Arenas, G. E. (2018). *La teología argentina del pueblo: un acercamiento a la idea de inculturación en la obra de Juan Carlos Sannone*, Tesis de Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México.
- Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Resistencia, Chaco. Disp. en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120408102154/latino.pdf>.
- Dussel, E. (1971). Metafísica del sujeto y liberación. En A. Caturelli (Comp.), *Temas de Filosofía contemporánea* (págs. 27-32). Buenos Aires: Sudamericana.
- Dussel, E. (1976). Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo. En E. Dussel et. al. *Bartolomé de Las Casas (1474-1974) e historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del Otro*. Bilbao: Nueva Utopía.
- Dussel, E. (2007a). *Política de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007b). *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2012). *En búsqueda de sentido*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, E. (2014). *Para una ética de la liberación latinoamericana (tomo 2)*. México: Siglo XXI.
- Fanon, F. (1987). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Salazar, A. (1992). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI.
- Scannone, J. C. (1984). Sabiduría popular y pensamiento especulativo. En J. C. Scannone y otros, *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* (págs. 51-74). Buenos Aires: Guadalupe.
- Zea, L. (2010). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.