



la cultura y la filosofía de la dominación

APUNTES SOBRE UN PLANTEO DE AUGUSTO SALAZAR BONDY

DAVID SOBREVILLA

a Roque Carrión

I. EL PLANTEAMIENTO DE SALAZAR BONDY. 1) La cultura de la dominación. 2) ¿Existe una filosofía de nuestra América? 3) Filosofía y alienación Ideológica. 4) Críticas de Wagner de Reyna y Angel Rama y respuestas de Salazar Bondy. II. ALGUNAS INFLUENCIAS EN EL PLANTEO DE SALAZAR BONDY. III. DISCUSION DEL PLANTEO DE SALAZAR BONDY. 1) La idea de la cultura. 2) Dominación e Inautenticidad. 3) Dominación y revolución. IV. CONSIDERACIONES EN TORNO A LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA. V. CONCLUSIONES.

Augusto Salazar Bondy ha hecho de la vida peruana un tema esencial de sus reflexiones. Fruto de ellas son sus trabajos sobre la cultura y la filosofía peruanas como inauténticas por haber nacido de la dominación.

Este interés se lo nota desde sus primeros trabajos. Así en *"Carácter del pensamiento filosófico peruano"* (1962) ya habla de una cultura y filosofía alienadas; pero acá, aunque ya sugiere la explicación posterior, todavía no la presenta con los rasgos tan definidos de los trabajos más tardíos. Más nítida aparece su posición en el capítulo final, Balance y perspectivas, de su obra en dos tomos de 1965 (²1967) *"Historia de las ideas en el Perú contemporáneo"*. Pero es sólo en sus dos escritos de 1968 *"La cultura de la dominación"* (reelaboración del ensayo de 1966 *"La cultura de la dependencia"*) y *"¿Existe una filosofía de nuestra América?"* —que amplía el campo de la reflexión del



Perú a Hispanoamérica— y en el de 1969 "*Filosofía y alienación ideológica*", que ha trazado sus ideas más clara y convincentemente.

Posteriormente, su planteo ha suscitado diversas críticas a las que Salazar ha contestado con notas en revistas y diarios; y ha tratado de desarrollar aún más sus ideas y de hacerlas asequibles a un público más amplio en artículos periodísticos.

En este trabajo nos proponemos analizar la concepción de Salazar de la cultura y filosofía hispanoamericanas, en general, y peruanas, en particular, como inauténticas debido a la dominación. En una primera parte exponemos sus ideas lo más fielmente posible, sirviéndonos hasta donde sea el caso hacerlo de sus propios resúmenes. En la segunda parte examinamos las influencias más saltantes del planteo reseñado. En una tercera discutimos si la tesis central sentada por Salazar es correcta. En una cuarta parte hacemos un par de degresiones sobre la filosofía hispanoamericana al hilo de las consideraciones en torno a Salazar. Por fin, en una última parte extraemos las conclusiones de nuestro análisis.

I. EL PLANTEAMIENTO DE SALAZAR BONDY

1. La cultura de la dominación

En "*La cultura de la dominación*" Salazar nos dice que no pretende formular una teoría científica u original sobre la sociedad peruana, sino dar una interpretación filosófica de la existencia nacional, esto es, no descriptiva de los hechos sino iluminadora del conjunto y, a la vez, crítica.

Salazar usa la palabra "cultura" en el sentido neutral de la antropología, como el nombre de un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las solicitaciones y conflictos que provienen del mundo y la existencia" (p. 28). Empero, este uso neutro tiene dos limitaciones: la primera proviene de que la palabra 'cultura' (así como 'culto') comunica una valoración; la segunda, de que es posible evaluar las condiciones y función práctica de la cultura.

Por *mistificación* entiende Salazar "esa peculiar situación que se da cuando se aceptan y oficializan como valiosos o reales, hechos, personas e Instituciones por razones extrañas a su entidad... Intimamente ligado con el concepto anterior está el de *inautenticidad*. Una manera de ser humana o una conducta

es inauténtica cuando la acción no corresponde al principio reconocido y validado por el sujeto. Hay en la inautenticidad la conciencia de que ciertos valores o realidades están mistificadas o de que lo real o valioso no se ha cumplido y, al mismo tiempo, la aceptación de aquello cuya vaciedad o negatividad se reconoce. Una forma muy común de la inautenticidad es la imitación" (p. 29).

Relación entre personas o países es "la intercomunicación entre sus pobladores. Dos países se hallan en *relación mutua* o *relacionados* si hay comunicación regular, de algún tipo, entre sus nacionales; en caso contrario no poseerán relaciones o no estarán relacionados.

La relación de *dependencia* entre naciones puede definirse en términos de la *necesidad* que una tiene de la otra para subsistir o para desenvolverse en algún respecto importante" (p. 29). Puede darse, claro está, una relación de *dependencia mutua*. "Una nación será *independiente* en mayor o menor grado, según que necesite más o menos de otras" (p. 30). La diferencia puede ser de diferentes grados y tipos.

La *dominación* la define Salazar en términos del *poder de decisión* sobre la existencia y el desenvolvimiento nacionales y la 'libertad' (y sus afines, entre los que el autor usa el término 'soberano') en el sentido contrario. Existen grados diversos de dominación y, porque hay distintos aspectos del poder de decisión, hay varios tipos de dominación.

La alienación es en cuanto categoría filosófico-antropológica "la condición de un individuo o grupo humano que ha perdido su ser propio o lo ha degradado por vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización. Al estar alienado, el ser humano se convierte en otro y, en cuanto tal, en un ser defectivo, extraño a su esencia" (pp. 30-31) (Salazar advierte que no puede entrar a definir las expresiones 'ser propio', 'ser defectivo' y 'esencia', en las que asume un "uso filosófico-antropológico suficientemente general"). Opuestos a 'alienación' son los términos 'cumplimiento', 'realización' y 'ser cumplido o realizado'.

El *desarrollo* lo define Salazar "en términos de la capacidad a) de usar de sus recursos en provecho propio, y b) de autoimpulsarse y alcanzar mediante efectivos procesos de cambio los más altos estatutos humanos, según los criterios sociales del momento" (p. 31). Una nación se llamará *desarrollada* si tiene a) y b), *subdesarrollada* y *no-desarrollada* si cuenta con a) pero carece de b), co-

mo "ciertos pueblos o naciones de diversas épocas de la historia, desconectadas del resto del mundo coetáneo" (p. 31). Es posible hablar de diversos grados de desarrollo de un país.

Luego de este exordio terminológico, pasa Salazar a presentar algunos rasgos característicos de la vida peruana actual:

"1. La cultura del conjunto de la población que habita dentro de las fronteras del Perú actual es plural, híbrida, carente de integración. No hay, en verdad, una cultura orgánica peruana.

2. Prevalcen en nuestra vida la mistificación de los valores y de las realidades, la inautenticidad en las actitudes, el sentido imitativo, la superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos.

3. Nuestra conciencia está dominada por mitos enmascaradores que la alejan de la comprensión de su propia realidad y adormecen su inquietud" (p. 54).

Salazar plantea que estos rasgos responden a que "los grupos que se definen como peruanos se hallan, por una u otra razón, alienados en su ser propio y no pueden menos de generar el ser de una comunidad alienada". En relación a las objeciones que recurren al arte popular, a las producciones del criollismo, a las instituciones locales para probar que hay fenómenos culturales que no son clasificables según los criterios expuestos, responde el autor que acudir a estas manifestaciones "significa en verdad relegar la originalidad y la fuerza creadora del país a sectores limitados y poco resonantes de la cultura juzgada en términos clásicos y modernos" (p. 41). Por otra parte, "las soluciones y modelos localistas o particularistas como el indigenismo, el hispanismo, el latinismo y el cholismo, son insatisfactorios en cuanto olvidan la causa del mal nacional y peligrosos en cuanto pueden contribuir a acentuar nuestro desquiciamiento" (p. 55). Para Salazar, "El diagnóstico correcto del Perú supone el reconocimiento de su condición de país subdesarrollado, con los caracteres sociales, económicos y culturales propios de esta condición.

"7. Pero el concepto de subdesarrollado debe ser debidamente analizado a fin de que no encubra sino que haga patente la estructura de relaciones nacionales e internacionales que implica. Estas relaciones son las de dependencia y dominación que, en el plano internacional, ponen a los países subdesarrollados bajo

el control de los países dominadores, que son los desarrollados.

8. La situación de los países subdesarrollados no puede mejorar dentro del esquema de la dominación. Tiende más bien a empeorar, pues se ahonda cada vez más la distancia entre el poder y la prosperidad de las naciones desarrolladas y la pobreza y la sujeción de las naciones subdesarrolladas.

9. Es condición *sine qua non* de la liberación y la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper los lazos de dependencia que los atan a los países dominadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo.

10. Esta transformación implica un cambio paralelo de la situación interna y externa de las naciones, que hará posible la instauración de los nuevos sistemas nacionales y un nuevo orden internacional. Sin tal transformación internacional los esfuerzos de liberación locales, que, por cierto, están sujetos a particulares condiciones geográficas e históricas, corren el riesgo de frustrarse o de ser devirtuadas.

11. La cultura peruana debe ser tipificada como una *cultura de dominación*. Sin perjuicio de reconocer rasgos peculiares, resultado de su caso singular histórico, es posible interpretar adecuadamente sus principales notas a base de este concepto" (p. 56).

Por último, para Salazar:

"la historia de nuestros días revela la vigencia de una suerte de ley histórica de acumulación de potencia y de expansión de la humanidad en los países desarrollados, frente a la constante depresión del ser de los países pobres.

Esta ley, como todas las históricas tiene vigencia mientras las fuerzas naturales y sociales no son reorientadas por decisiones radicales de la humanidad, por decisiones revolucionarias. En la segunda mitad del siglo XX, el reto histórico dirigido a los países dominados es la revolución internacional. La subversión del orden vigente de la dependencia y la dominación. La revolución de las naciones del Tercer Mundo... es la puesta en marcha de un proceso radical de transformación del cuadro mundial del poder, capaz de liquidar, en el exterior y en el interior de los países, según las condiciones especiales de cada uno de ellos, el sistema que mantiene alienadas a sus poblaciones y mistificadas su vida y su cultura" (p. 52).

Salazar concretiza esta apelación en el caso peruano en la siguiente forma:

"Esta liberación significa... cancelar el sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión".

Finalmente, termina diciendo:

"Lo único auténtico que tenemos todos los peruanos hoy es, seguramente, sólo la conciencia de nuestra condición defectiva. Podemos ser, por lo pronto, una unidad por la negación, puesto que las afirmaciones nos separan, y alcanzar con aquella la profundidad de la vida, puesto que éstas nos retienen en la superficie y la inautenticidad. Y podemos ser, además, a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales. Este es también un principio de universalidad capaz de unirnos a otros pueblos del mundo en la empresa de construir una humanidad libre" (P. 57).

2. ¿Existe una filosofía de nuestra América?

"¿Existe una filosofía de nuestra América?" busca abordar el problema del pensamiento filosófico hispanoamericano. Por el tema advierte Salazar que pueden entenderse tres cuestiones: la de cómo ha sido el pensamiento filosófico hispanoamericano, la de cómo debe ser el mismo y la de si lo hispanoamericano debe y puede ser tema de la reflexión filosófica y la de que significación posee este tema para la constitución de una filosofía propia. El se hace cargo de las tres sin separarlas totalmente.

El primer capítulo examina el proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano. Salazar recuerda que éste "comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época de la Conquista, dentro del marco del sistema político y eclesiástico oficial de educación y con la finalidad principal de formar a los súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo con las ideas y los valores sancionados por el Estado y por la Iglesia" (p. 15). Que una nueva etapa se abre con la independencia política de hispanoamérica, también en el caso del pensamiento filosófico. Un primer período, romántico, se extiende hasta 1870 y durante él predominan sucesivamente la filosofía llamada de la Ideología, las doctrinas de la escuela escocesa del *common sense*, el espiritualismo ecléctico

de cepa francés y la versión krausista del idealismo alemán. En las últimas décadas del siglo XIX, el pensamiento latinoamericano se vuelve hacia el positivismo. Luego surgen tendencias superadoras y en las primeras décadas de nuestro siglo las personalidades académicas a las que se ha llamado fundadoras: antinaturalistas, intuitivistas, condescendientes con la meditación metafísica. En las últimas décadas son el marxismo, la filosofía católica, la fenomenología y el existencialismo y la filosofía analítica, los que han tenido una influencia mayor. En el curso de este proceso el ejercicio filosófico ha llegado a regularizarse, al mismo tiempo que "se ha suscitado un profundo interés por la evolución de las ideas en nuestros países y por el sentido y alcance de nuestro pensamiento" (p. 26). Los rasgos del pensamiento filosófico puestos de manifiesto en este desarrollo son, grosso modo: i) la similitud de la evolución de toda Hispanoamérica; ii) la conexión de la filosofía con determinadas áreas: primero con la teología, luego con la ciencia, la política y hoy con las ciencias sociales, la lógica y matemática y con las ciencias naturales; iii) la especialización y la tecnificación crecientes;

iv) las influencias ejercidas por otras filosofías nacionales sobre nuestro pensamiento: a) la de España primeramente, b) la de Inglaterra, c) la de Francia, d) la de Alemania, e) otras influencias menores como la de Italia; v) en cuanto al contenido el pensamiento filosófico hispanoamericano tiene un *carácter ondulatorio*: ha pasado de un carácter conservador a otro progresista y así sucesivamente; vi) el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano es *paralelo* al europeo y con *determinantes exógenos* (occidentales) y es *discontinuo*, sinóptico y con un *retardo decreciente* y *aceleración creciente*; vii) la filosofía ha sido ejercida en Hispanoamérica sin una tradición previa, como una forma *importada*; viii) lo anterior ha determinado una serie de rasgos negativos, pues al *adoptarse* una imagen del mundo ajena se produjo la asunción de algo extraño y se modificó su *status* o condición en la realidad; los rasgos negativos son: ix) *el sentido imitativo de la reflexión*; x) *la receptividad universal*, esto es, el aceptar irrestrictamente todo producto teórico occidental; xi) *la superficialidad y la pobreza* de los pensamientos y desarrollos doctrinarios; xii) *la ausencia de una tendencia metodológica característica y la presencia de una proclividad teórica, ideológica identificable*; xiii) *la ausencia correlativa de aportes originales*; xiv) *la existencia de un fuerte sen-*

amiento de frustración intelectual; xv) *la gran distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad*. Salazar afirma:

"No negamos que hay un factor universal en la filosofía, ni pensamos que la filosofía tiene que ser 'popular'; pero estamos convencidos de que el modo propio de una forma muy elaborada de creación intelectual, cuando es genuina, traduce la conciencia de una comunidad y encuentra en ella honda resonancia, especialmente a través de sus derivaciones éticas y políticas. Y esto es lo que se echa de menos en la filosofía hispanoamericana" (p. 43).

En el segundo capítulo, Salazar expone el debate que se ha originado sobre la posibilidad, la realidad y el futuro de la reflexión filosófica hispanoamericana y presenta los enfoques más significativos al respecto. Luego pasa a procurar una idea global de los elementos principales del debate estudiado, precisando antes lo que entiende por una filosofía original, genuina (o auténtica) y peculiar.

Filosofía original es la identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido, filosofía genuina es un producto cultural que se da como propiamente tal y no como falseado, equivocado o desvirtuado y filosofía peculiar es la que contiene rasgos histórico-culturales diferenciales, que la presentan con un carácter distinto. Originalidad, genuinidad (o autenticidad) y peculiaridad son términos que se dan interconectados.

En el debate que reseña, Salazar cree que "se ha discutido acerca de si hay una filosofía hispanoamericana peculiar o auténtica u original, o con dos o las tres de estas calidades sumadas" (pp. 101-102). Los acuerdos y los desacuerdos al respecto los determina así:

- a) Existe acuerdo en que una filosofía hispanoamericana peculiar, genuina y original no puede lograrse "proponiéndose temáticamente el cumplimiento de su carácter de hispanoamericana", sino "como el efecto de una reflexión auténtica, de un pensar que sea filosofía simple y llanamente, pues lo hispanoamericano vendrá por añadidura" (p. 102);
- b) Existe acuerdo también en que hay una filosofía peculiar de Hispanoamérica o peculiaridades del filosofar latinoamericano;
- c) Igualmente en que una aproximación a la ciencia beneficiará al quehacer filosófico hispanoamericano;
- d) Asimismo, en que el malestar de la filosofía hispanoamericana se debe a una falta de comprensión de nuestras posibilidades o a un cierto complejo de inferioridad;

e) No hay acuerdo sobre la existencia de una filosofía genuina y original en Hispanoamérica. Quienes la afirman se conforman con la recepción y adaptación de las doctrinas europeas, aunque también hay quienes sostienen la existencia de productos filosóficos hispanoamericanos equiparables a los europeos. Quienes la niegan admiten en cambio el advenimiento inminente de la filosofía hispanoamericana. Los valores que esgrimen para fundamentar su negación son:

- i) Que la raza, el genio o el espíritu hispanoamericanos no se adecúan a un producto europeo como es la filosofía;
- ii) Que los pueblos de Hispanoamérica son muy jóvenes para generar un producto de madurez como es la filosofía;
- iii) Que la formación tradicional defectuosa ha originado la carencia;
- iv) Que es la falta de condiciones propicias al surgimiento de la filosofía culpable;
- v) Que es la orientación equivocada o descuidada de la filosofía hispanoamericana tradicional la que la ha privado de autenticidad;
- vi) Que es la debilidad de las comunidades hispanoamericanas lo que las ha llevado a la falta de originalidad de una filosofía hispanoamericana digna de tal nombre (J. C. Mariátegui).

Este resumen lleva al autor a declarar que existe un filosofar hispanoamericano peculiar, pero sostiene que: 1) no es genuino y 2) no es original. Frente a las explicaciones que buscan dar cuenta de estos rasgos, Salazar señala que si bien iluminan diversos aspectos del fenómeno no aclaran su núcleo central y tampoco su evolución. Ni el genio de la raza, pues también otros productos culturales hispanoamericanos son insatisfactorios, ni la juventud del continente, pues Estados Unidos ya ha desarrollado un pensamiento propio; ni las condiciones poco propicias, alcanzan a explicar la falta de autenticidad y originalidad del pensamiento filosófico hispanoamericano. Únicamente la explicación de Mariátegui nos abre el camino para una interpretación certera del problema de la filosofía hispanoamericana.

Salazar plantea su interpretación en el capítulo tercero y último de su trabajo. Allí comienza con dos citas de Hegel. La primera expresa que la filosofía sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo y la segunda que, por la razón nombrada, todo intento de reproducción de doctrinas pasadas es una mera traducción y no una creación original en la que el espíritu pueda hallar su satisfacción. Salazar parafrasea estas

citas indicando que "la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad, pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Se da según esto el caso de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mixtificado" (p. 112).

Luego expone su concepto de la filosofía:

"Tal como nosotros la entendemos, una filosofía es varias cosas: es análisis, es iluminación, es unificación de las experiencias del mundo y de la vida; entre estas cosas es también —y seguramente no puede dejar de ser— la manifestación de la conciencia racional de un hombre y de la comunidad en que éste vive, la concepción que expresa el modo cómo las agrupaciones históricas reaccionan ante el conjunto de la realidad y el curso de su existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en que se encuentran instaladas. Porque se refiere al conjunto de lo dado la filosofía tiene que ver con lo esencial del hombre, con su compromiso vital. En esto se diferencia de la ciencia que no compromete al hombre total. Por otro lado, ... está ligada a los datos objetivos y por tanto no se confunde con la fe religiosa que se nutre del sentimiento y la sugestión", (pp. 112-113)

Para Salazar la filosofía resulta inauténtica cuando el filósofo no construye una imagen genuina, sino imitada, de sí mismo en el mundo, como individuo y como grupo; cuando cree conocerse pero se ignora, "...se hace ideas" —meras ideas— sobre su realidad y se pierde como conciencia veraz.

Tal cosa sucede de diversas maneras como estudia la teoría de las ideologías. Entre otras ocurre cuando la filosofía se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferen-

cias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan" (p. 114).

No obstante, estas ilusiones tienen un lado veraz: "El hombre de la conciencia mixtificada expresa por esta conciencia sus defectos y carencias" (p. 114). Las filosofías inauténticas son falsas, pero en un sentido son veraces: "mienten sobre el ser que las asume, pero al mentir dan expresión a su real defecto de ser" (p. 115). Estas consideraciones son muy importantes para la filosofía de la cultura, pues por esta no hay que entender algo neutro, sino distinguir en ella niveles de realización.

"A este respecto creemos que conviene manejar un concepto fuerte y propio de *cultura*, entendida como la articulación orgánica de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad, susceptibles de servir de pauta para contrastar la obra histórica de los pueblos y las épocas y reservar otros conceptos, como los de *modo de obrar, modo de proceder, manera de reaccionar, peculiaridades o rasgos característicos*, para otros fenómenos paralelos y generalmente relacionados estrechamente, aunque no identificables, con el de cultura" (p. 116).

Después de sentar estas premisas interpretativas, Salazar procede a realizar su planteo sobre la filosofía hispanoamericana, pero antes de exponerlo quisiéramos indicar cuáles son sus convicciones, que el autor sólo nombra al presentar sus conclusiones:

a) que hay una diferencia entre la plenitud, la independencia y el desarrollo de un individuo o de una comunidad, de un lado, y su depresión, su dependencia y dominación, de otro;

b) que son más deseables los primeros;

c) "que en la historia es posible la novedad, el salto dialéctico que permite el paso de un nivel de realizaciones a otro, la emergencia de formas inéditas de existencia" (p. 130).

En base a estas premisas y a estas convicciones, Salazar desarrolla sus tesis siguientes:

PENSAMIENTO CRÍTICO

I. Nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental.

II. La causa determinante de este hecho es la existencia de un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura. Vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación a que estamos sujetos y siempre hemos estado.

III. Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que la expresa por su negatividad. Nuestra sociedad no puede menos de producir semejante pensamiento defectivo.

IV. Este pensamiento inauténtico por alienado es además alienante, en cuanto funciona generalmente como imagen enmascarados de nuestra realidad y factor que coadyuva al divorcio de nuestras nociones respecto a su ser propio y sus justas metas históricas.

V. La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación.

VI. Nuestra filosofía genuina y original será el planteamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuanto más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana. Pero puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia. Pero el análisis y la crítica, por la confrontación de los valores vigentes de nuestro mundo y por el ahondamiento de la propia condición, puede operar como un pensamiento ya no enteramente defectivo, sino crecientemente creador y constructivo.

VII. Pero, como seguirá tomando de fuera, quizá por mucho tiempo, conceptos y valores, deberá ser vigilante y descon-

fiada en extremo, a fin de evitar —por la crítica y la consulta de la realidad— la recaída en los modos alienantes de la reflexión.

VIII. Las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia" (p. 132).

En esta forma, señala Salazar, queda diseñada la tarea que le corresponde a la filosofía hispanoamericana. Existen, claro está, muchas dificultades, "Pero hay todavía la posibilidad de la liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico" (p. 133).

3. Filosofía y alienación ideológica

En "*Filosofía y alienación ideológica*", Salazar se plantea la pregunta: "¿Ha habido una doctrina filosófica del Perú moderno, una teoría de su sociedad y de su historia?", tomando como punto de partida el período posterior al fin de la guerra del Pacífico, es decir, hacia 1880. En primer lugar, realiza un bosquejo de la evolución ideológica distinguiendo cuatro etapas: 1) el período inmediato al término de la guerra del Pacífico caracterizado por el predominio de la filosofía positivista; 2) el pensamiento novecentista en que se supera el positivismo y se expanden las doctrinas que contribuyeron al derrumbe de esta orientación filosófica; 3) el pensamiento de la época de la crisis de los años 20 y 30 en que le cabe un papel protagónico al socialismo marxista y 4) los desarrollos actuales des-

pués de la segunda guerra mundial. Acá se presentan una línea académica con una evolución doble hacia la rigORIZACIÓN y la problemática histórico-social, y una línea no académica conectada más directamente a la política y vinculada al proceso de las ciencias sociales dentro de la actividad universitaria. Un tercer sector permeado por el debate ideológico sería el ejército y más a la zaga viene la iglesia. En suma, en la actualidad hay diversos signos "de una vitalización de la inquietud crítica y de una confluencia de esfuerzos encaminados a lograr una imagen más veraz del Perú" (p. 318); pero, sin embargo, aún no hay, "a no ser en esbozo, una teoría de factura filosófica y de sustento científico, que permita interpretar en sus propias peculiaridades el fenómeno de la sociedad y la cultura peruanas dentro del marco fijado por la teoría del desarrollo y de la dependencia, que haga posible la determinación de metas racionales para la acción colectiva futura de nuestro país que apunte hacia una nueva antropología y filosofía social" (p. 319). En una segunda parte de su trabajo trata Salazar de fijar el carácter del proceso de la filosofía peruana y señala como un rasgo esencial el *mimetismo* con respecto a los desarrollos y formas del pensamiento foráneo. En este sentido, dice, se considera a la receptividad universal una virtud confundidosela con la apertura mental, cuando generalmente no es sino un síntoma de vaciedad ideológica y carencia de categorías propias. Ni el pensamiento católico ni el marxismo han contribuido a la formulación de una concepción propia del mundo y, en este sentido y pese a lo cerca que estuvo de esta meta, aún la interpretación de Mariátegui sólo constituye "una primera y penetrante aplicación del esquema marxista a la comprensión del Perú, no un replanteamiento teórico general" (p. 321).

La objeción contra lo anterior: que no faltan intentos de reflexión original sobre nuestra realidad, no es válida, pues ni el aprismo ni el populismo —los intentos que se tiene en mente— son satisfactorios, pues nos ponen frente "al otro tipo de rasgos característicos de nuestro pensamiento filosófico, a saber, la debilidad teórica y la superficialidad de la reflexión" (p. 322). En estos casos, nuestra inteligencia no es sofocada por los productos extranjeros, pero "huérfana de sustancia reflexiva, se encubre y se satisface con productos de dudosa ley" (p. 322). Es cierto que, recuerda Salazar, la evolución intelectual muestra una mayor afirmación del

rigor y la seriedad en los análisis filosófico y científico, pero como contraparte se da "un persistente divorcio de la reflexión filosófica respecto a la temática del país..." (p. 323).

En una tercera parte, Salazar formula el diagnóstico y pronóstico del pensamiento filosófico del Perú contemporáneo. "¿Ha habido una doctrina filosófica del Perú moderno, una teoría de su sociedad y su historia?" se repregunta y se pronuncia contra una respuesta afirmativa y por la negativa. Quienes sostienen que ha habido una interpretación peruana del Perú, dice Salazar, adoptan una actitud optimista y de una humildad conmovedora, pero en realidad rebajan de rango a la entidad nacional como organismo histórico y quizás obren así más que por conformismo o por blandura intelectual, porque tienen un criterio simplista del hecho histórico y desconocen la existencia de niveles de realidad en la entidad antropológica. En efecto, frente a la realidad natural que tiene un solo nivel, la antropológica tiene por lo menos dos: el de cumplimientos y frustraciones, el de productos genuinos y remedos o falsificaciones. Pues bien, el pensamiento filosófico peruano "no es un producto genuino o vigoroso, sino una forma defectiva del pensar universal, que no ha aportado nada a la comprensión del hombre en general ni de la propia realidad histórico-cultural del Perú" (p. 325). Tras las huellas de Mariátegui —que afirmaba que si le era evidente la existencia de un pensamiento francés, alemán, etc. en Occidente, no le era igualmente evidente la existencia de un pensamiento hispanoamericano— Salazar declara "que no ha habido una doctrina propia y original de la realidad peruana, una reflexión desde la perspectiva nacional que ilumine su ser como entidad histórica" (p. 326).

La causa de esta carencia se halla en el hecho de que, como la filosofía no es un fenómeno independiente de la realidad, y la realidad peruana en que se apoya es defectiva y precaria, la filosofía peruana habrá de contener necesariamente "una dosis considerable de inautenticidad y de endeblez" (pp. 326-327). Aún más: "justamente en la medida en que actuaba como reflexión sin tener sustancia propia sólo podía apoyarse en los productos de un pensar ajeno y resultaba de este modo mimética y alienante" (p. 327).

Por un lado, el hecho de que no se contara con una analítica del conocimiento y de la acción y de formas categoriales pensadas desde nuestra perspectiva produjo una incapaci-

dad para formular una representación del mundo y del hombre sobre bases nuevas y sólidas. Por otra parte, cuando surgían tendencias reflexivas serias, padecían del aislamiento y la infecundidad, porque, aún cuando eran aparentemente neutrales, operaban "sobre el supuesto no probado de una síntesis posible de los motivos reflexivos del hombre occidental con los propósitos y metas de otro tipo de hombre, de un hombre que no puede confundirse con el europeo o el occidental" (p. 328). A Salazar le parece obligado que no se acepte la posibilidad de esta síntesis y, privado de ella, el rigor especializado le parece desprovisto de lo esencial: "la concepción unificadora alimentada en la vivencia de la realidad histórica" (p. 328).

Estos resultados tan negativos y poco promisorios se deben a que la cultura peruana es una cultura de la dominación, resultado de la típica condición de país subdesarrollado que tiene el Perú. Acá es menester, apunta Salazar, precaverse frente a la tesis de la adecuación, que comete el error de creer que el producto y la realidad coinciden en todos los niveles y que, por tanto, concluye que nuestro pensamiento corresponde a nuestra situación. De lo que más bien se trata es de comprender, por las razones dadas más arriba, que nuestro pensamiento no logra adecuarse a la realidad, sino que más bien resulta un producto ajeno cuando no contrario a ella. "... lo que necesitamos", dice Salazar, "es transformar la sociedad y salvar a nuestro hombre" (p. 330). Para ello cree que es indispensable un pensamiento genuino y revolucionado, pues no cree el autor que sea posible salir adelante sin la reflexión filosófica. En principio, porque como toda la cultura peruana es carencial y alienante, tendría que prescindirse de toda ella y no sólo de la filosofía, lo que no es posible. En segundo lugar, la filosofía es necesaria como actividad orientadora dentro del complejo mundo contemporáneo y como actividad crítica de nuestros principios del conocimiento y la acción. Se puede revolucionar la filosofía peruana llevando a cabo "una mutación o salto dialéctico que potencie las fuerzas actuales y las lleve, por un lado, a actuar en un nuevo sentido y, por otro, a convertirse en un factor de transformación social y cultural, coordinadas con otras fuerzas reales" (p. 332). Es cierto que la filosofía, como todas las altas elaboraciones del intelecto, necesita del sustento de una comunidad desarrollada, pero Salazar afirma que un determinismo que ligue los desenvolvimientos intelectuales a los

procesos económico-sociales y excluya el efecto inverso, la acción modificadora o impulsora de las energías intelectuales, es un simplismo que no suscribe.

La revolución de la filosofía peruana implica dos tareas:

i) Tomar conciencia de la situación peruana negativa y crítica en el mundo de hoy y de las perspectivas de recuperación y afirmación existencial. Así podrá alimentar el proceso político, educativo y de creación social;

ii) Transformarse empleando los más modernos métodos y técnicas del pensar en un instrumento crítico a fin de desmitificar radicalmente la vida peruana. En este plan terapéutico acabará curándose ella misma.

En el capítulo final, Balance y perspectivas, de su "Historia de las ideas en el Perú contemporáneo" (II, p. 461), Salazar agregaba una tercera tarea: "una toma de conciencia fundamental de nuestra propia alienación humana, que debe llevarnos a formar el modo antropológico de nuestra condición de ser".

"Al situarse en este nuevo nivel", dice el autor, "la filosofía peruana no habrá suprimido todo lazo con su tradición en lo que ésta tenga de positiva y recuperable" (p. 334). Al terminar su ensayo, el año 1969, Salazar señala que hay varios signos que en el Perú ayudan a comprobar la capacidad motora del debate filosófico-social, precave ante el riesgo renovado de que se adopten posturas extrañas y apunta que la actitud negativa y desmitificadora que defiende debe prolongarse en un pensamiento constructivo, dinámico y original. Termina diciendo: "Este es hoy el desafío singular que nuestra realidad histórica dirige a la filosofía y es también la primera gran oportunidad de construir un pensamiento propio, original y con vigencia universal. De tal modo, la filosofía peruana actuando como levadura de los movimientos de recuperación nacional, nutriéndose de éstos, se construirá a sí misma, paso a paso, como un producto de alta cultura" (p. 337).

4. *Criticas de Wagner de Reyna y Angel Rama y respuestas de Salazar Bondy*

En el N° 478 de la revista "Mercurio Peruano" (Lima, marzo-abril de 1968. Esta nota ha sido después reproducida en "Aportes" N° 13; París, julio de 1969), Alberto Wagner de Reyna criticaba el planteo de Salazar. El gira, decía, sobre el presupuesto de que la sujeción económica (el substrato material) es determinante de la cultura (lo espiritual), algo que Wagner negaba; y sobre la aprecia-

ción de que la pertenencia de Latinoamérica durante tres siglos a la corona de Castilla sólo habría consistido en dominación económica, algo que Wagner también rechazaba, porque él vería una relación más vasta y esencial: Hispanoamérica habría sido incorporada por medio de España al Occidente. En el N° 15 de la revista "Aportes" (correspondiente a enero de 1970), Salazar respondía, en cuanto a lo primero, que negar la determinación de la cultura por la economía equivale a ignorar los lazos concretos de la existencia histórica y, en cuanto a lo segundo, que aún situándose en la línea hispanista y asumiendo la ideología conservadora de Wagner, el ser colectivo de Latinoamérica aparece como un ser incompleto y frustrado. Esto aparte de que Wagner no explica la debilidad cultural de Hispanoamérica.

En la edición del diario "Expreso" correspondiente al 19 de marzo de 1972 el crítico Angel Rama publicó un artículo titulado "Las voces de la desesperación" sobre las intervenciones de Darcy Ribeiro y de Augusto Salazar Bondy en los debates sobre la cultura latinoamericana llevados a cabo en el marco de la UDUAL en la Universidad Nacional Autónoma de México ese año. Rama escribía que Salazar había afirmado que no existe una cultura latinoamericana y le oponía la creatividad que se expresa en el lenguaje de Hispanoamérica y la de sus grandes figuras. Salazar aclaraba en una serie de artículos aparecidos también en "Expreso" (ediciones del 2, 9, 16, 23 y 30 de abril y del 7 y 10 de mayo) que en ningún momento había negado la existencia de la cultura latinoamericana, sino que había dicho que los hispanoamericanos "somos como enfermos en la sala del médico". Que esta afirmación significaba que, al igual que entre los pacientes en la sala de espera de un médico puede surgir una voz de alerta que se abra del ambiente insano en que se encuentra a una vida desvuelta y plena de salud y a un medio de lograr la curación distinto de la rutina terapéutica establecida, en la misma forma de entre las sociedades que sufren el subdesarrollo pueden originarse voces liberadoras (artículo del 30.4.72). Que el lenguaje también traduce la dominación (artículos del 23.4.72 y 30.4.72) y que la presencia de personalidades intelectuales en América Latina no constituye una objeción contra su tesis, pues ellas solo representaban a los beneficiarios de los bienes producidos por un sistema social injusto (artículo del 7.5.72).

En posteriores artículos publicados en "Expres-

so" de 1972 (ediciones del 13 y 20 de agosto), Salazar ha criticado la definición de la palabra cultura adoptada recientemente por la Academia Francesa, ya que según él no consigna el significado valorativo del vocablo. Que se acepte este factor estimativo, dice, no menoscaba la objetividad que persigue la ciencia. Dentro de este contexto de ideas sería necesario dejar de lado la falacia de la neutralidad, la falacia reduccionista y la falacia de la pseudo-explicación, que se cometen en las ciencias sociales. Un pensamiento social abierto tendría que reconocer el rol que el valor juega en las ciencias humanas y en el caso de la cultura.

II. ALGUNAS INFLUENCIAS EN EL PLANTEO DE SALAZAR EONDY

Los nombres que más se vienen a la memoria cuando se examinan estas ideas de Salazar son los de Marx, Heidegger y Sartre, Nietzsche y Bultmann y el de François Perroux. Para Marx (Prólogo a la "Crítica de la economía política", 1859), las relaciones jurídicas y las formas políticas —y más en general el arte, la ciencia y la filosofía— no pueden ser conceptuadas a partir de sí mismas o de la evolución general del espíritu humano, sino que se enraizan en las condiciones materiales de vida. Los fenómenos "culturales" constituyen únicamente la superestructura determinada por las relaciones de producción que se hallan a su base y son lo determinante. En caso del cambio de la base económica también se hace necesaria la revolución de la superestructura. Esto es lo que sucede en el momento actual de la historia en que ha surgido un antagonismo entre las fuerzas y las formas de producción existentes. El sistema socialista de producción es la nueva base que inaugura la historia humana del hombre y, juzgados desde él, tanto el sistema capitalista de producción como los fenómenos "culturales" que constituyen su superestructura, tienen que aparecer como perteneciendo a la prehistoria de la sociedad humana: como *deshumanizados* y *alienantes*. Es cierto que Salazar afirma en "*Filosofía y alienación ideológica*" que los procesos económico-sociales no determinan unilateralmente los desenvolvimientos intelectuales, pero ya Engels había realizado una advertencia semejante en su conocida carta a J. Bloch del 21/22 de setiembre de 1890. Heidegger ha sido el primero que ha hablado en filosofía de *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit*, palabras que han sido vertidas al cas-

tellano por autenticidad e inautenticidad o por propiedad e impropiedad. En el § 9 de "Ser y Tiempo" sostiene Heidegger que el "ser ahí" es en cada caso su posibilidad y que por ello puede "elegirse" a sí mismo, ganarse o también perderse. En el primer caso es auténtico o propio y en el segundo inauténtico o impropio. En "*El Ser y la Nada*" Sartre ha interpretado este planteo en el sentido de que Heidegger clasifica a los proyectos humanos en auténticos e inauténticos y se ha pronunciado en contra y en favor de una elección más fundamental: por la elección originaria del hombre a la que denomina "libertad". En sus trabajos posteriores, Sartre ha tratado de mostrar como a algunas colectividades les está vedada en principio esta elección, porque de hecho son colectividades dominadas adscriptas a otras colectividades dominantes, cuyo proyecto deben adoptar. La desalienación sólo puede producirse cuando las colectividades dominadas niegan los valores que les han sido impuestos contraponiéndoles otros nuevos. Este es por ejemplo el caso descrito por Sartre en su "Orfeo negro". La relación de Salazar con estas ideas se hace evidente cuando se recuerda que para él la *autenticidad* es la correspondencia de la acción con el principio —protovaloración dice Salazar en sus trabajos sobre la idea de valor— reconocido y validado por el sujeto. Salazar alude a Jorge Bravo Bresani al hablar de los mitos enmascaradores de la realidad peruana. Es probable que su concepción de la filosofía como actividad desenmascaradora provenga de una serie de fuentes intermedias, pero en todo caso *objetivamente* su fuente más lejana es Nietzsche (aunque bien pudiera llegarse hasta Bacon y su doctrina de los ídolos) y su modelo es el programa de desmitificación de Rudolf Bultmann. Al fin de la primera etapa de su filosofar, en las *Consideraciones a destiempo*, expone Nietzsche su crítica a la cultura de su época. Sufre el mal del historicismo, dice, y el primer daño que éste causa es la separación entre el exterior y el interior de los hombres. La cultura resulta así por necesidad decorativa y encubridora de la intimidad humana. La función de la filosofía no puede ser otra, por lo tanto, que desenmascarar la doblez existente. Por su parte, Bultmann entiende por desmitificación el procedimiento hermeneúutico que interroga textos y expresiones mitológicas (entendiendo por mito una narración ecológica, objetivante) en función de su contenido de verdad. La oposición entre la ciencia y la existencia otorga el criterio para rechazar

ciertas narraciones neotestamentarias como míticas.

Finalmente, François Perroux se ha hecho famoso por haber introducido las nociones de fuerza, poder y coacción en la *ciencia* económica contemporánea (la filosofía marxista las viene empleando desde el siglo pasado). Perroux distingue entre una economía dominante y otra dominada. Una relación de dominación se establece, sostiene, entre dos unidades económicas, digamos A y B, cuando, prescindiendo de *toda intención particular* de A, A ejerce una influencia determinada sobre B, sin que la recíproca sea cierta o sin que lo sea en el mismo grado. La disimetría o irreversibilidad de principio o de grado es el rasgo característico de la dominación. En conexión con la noción de dominación se halla en el centro de intereses de Perroux la noción de desarrollo. Lo fundamental le parece a él, a este respecto, el pleno empleo de todos los recursos materiales y humanos con la intención de procurar a cada cual las condiciones materiales, juzgadas necesarias por las ciencias, de su pleno florecimiento.

III. DISCUSION DEL PLANTEO DE SALAZAR BONDY

El carácter de nuestra época y la situación que dentro de ella ocupan la ciencia y la filosofía, determinan que hoy en día ésta no pueda analizar un problema sin tomar en cuenta los resultados que aquella le ofrece. En este sentido, sólo puede ser loable que Salazar Bondy eche mano en sus ensayos de los análisis de la antropología, de la economía o de la sociología. Pero por otra parte, por su propia índole, la filosofía no puede aceptar los resultados de la ciencia sin problematizarlos. Esto lo sabe muy bien Salazar:

"El hombre que adopta la actitud filosófica pone en tela de juicio todas las certidumbres, problematiza todos los conocimientos adquiridos. Aspirando a poseer un saber definitivo y fundamental, no admite ningún método y ninguna opinión sin someterlos a una crítica rigurosa. De allí que no se conforme con los resultados del saber científico, pues la ciencia no somete a crítica sus propios fundamentos".

(Introducción a la filosofía; Lima, 1962, P. 18)

No obstante, no es esto lo que hace Salazar con los conocimientos científicos que maneja. Por ejemplo, él asume de la economía la noción de desarrollo traduciéndola a su vocabu-

lario e integrándola dentro del curso de sus ideas, pero no se pregunta ni por el condicionamiento histórico y de otros órdenes de esta idea, ni por la posibilidad de que sea realizada tal como él la formula. Y, sin embargo, la noción de desarrollo es profundamente problemática. Por una parte se presenta como históricamente condicionada: no la ha conocido la antigüedad sino que es eminentemente moderna. Por otra, es fácil definir el desarrollo en términos de la capacidad de utilizar los recursos propios en provecho propio y de autoimpulsarse y alcanzar mediante efectivos procesos de cambio los más altos estatutos humanos, según los estatutos sociales del momento. Pero, prescindiendo de los obstáculos interesados para la consecución de esta meta y de que al aceptar sin reparos esta definición la filosofía abdica de su función crítica frente a los cánones sociales imperantes, no está claro que un país que posea esta capacidad pueda alcanzar los más altos estatutos previstos por los criterios sociales vigentes. Más bien en los últimos años se observa con estupor, que muchos países subdesarrollados que emplean todos sus recursos disponibles en lograr lo más rápidamente posible el deseado estado de industrialización, que es uno de los cánones sociales al uso para medir el desarrollo, lo consiguen, pero al precio de contaminar su atmósfera. En esta forma el progreso alcanzado resulta ilusorio, pues los costos que en último término acarree el restablecimiento del equilibrio perturbado del medio y la curación de las personas afectadas serán probablemente mayores que el aumento experimentado por la renta nacional. La filosofía no puede aceptar sin cuestionarlas las nociones elaboradas por las ciencias. Ya volveremos sobre la noción de desarrollo.

Pero concretémonos ahora al análisis de la tesis central de los ensayos de Salazar. Ella puede ser expresada sucintamente en la siguiente fórmula: *la cultura de un pueblo dominado es necesariamente inauténtica*. Yo quisiera examinar en primer lugar la idea de cultura de Salazar y en segundo lugar si la dominación produce siempre la inautenticidad de una cultura. Por último, deseo realizar algunas consideraciones sobre las nociones de dominación y revolución.

1. La idea de la cultura

En realidad, Salazar emplea dos conceptos de cultura. El primero, como ya se di-

jo, lo expone en "*La cultura de la dominación*" tomándolo de la antropología —aunque sin indicar su fuente— y dice así: cultura es "el nombre de un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las solicitaciones y conflictos que provienen del mundo y la existencia" (p. 28). En la edición de "Expreso" del 9 de abril de este año (1972) ha dado una definición parecida: "Como instancia objetiva, que es lo que nos interesa aquí, la cultura es un conjunto dinámico de expresiones en que se reflejan la personalidad y las circunstancias históricas de la vida de un grupo social". Para simplificar la exposición analicemos solamente la primera versión. Esta definición es criticable tanto desde el punto de vista de la antropología como desde el de la filosofía. Desde el punto de vista de la antropología, porque a partir del trabajo de Kroeber y Kluckhohn sobre la noción de cultura (*Culture, a critical review of concepts and definitions. Papers of the Peabody Mus. Amer. Archeol. Ethnol. 47 (1), 1223, Harvard University, Cambridge, Mass., 1952*) parece existir acuerdo en la antropología sobre que la cultura no corresponde a comportamientos o actitudes —pues estos son conceptos pertenecientes a la psicología— y porque se puede insumir a los valores dentro de los símbolos. Desde el punto de vista de la filosofía, porque aun cuando se pueda asentir en que los fenómenos "culturales", incluso los de los grupos "primitivos", se presentan estructurados, es impropio hablar en este caso de sistema. Por otro lado, hubiera sido deseable que Salazar comenzara por circunscribir el sentido de la palabra cultura indicando que el título de su trabajo se refiere únicamente a la cultura de un grupo, algo que él solo ha hecho en sus artículos de "Expreso" —especialmente en los de 2 y 9 de abril y en los de 16 y 23 de julio.

El autor cuestiona en la definición expuesta su pretendida neutralidad, pues manifiesta que la palabra 'cultura' —y en mayor grado el vocablo 'culto'— comunica una valoración. En otro lugar, en su trabajo *Implicaciones axiológicas en la fundamentación de las ciencias humanas* contenido en su libro "*Para una filosofía del valor*" (Santiago de Chile, 1971; pp. 202-211), ha desarrollado Salazar más ampliamente las razones por las que cree que no cabe ningún discurso neutro en las ciencias sociales. Su razonamiento es el siguiente: en el discurso sobre el mundo práctico-humano son determinantes, además del carácter público del sistema social, (i) la vigencia

de ciertas reglas de acción y (ii) la ordenación de la acción según fines. La idea del valor se introduce en las ciencias humanas en tanto opera como sustento de los fines prácticos y como elemento esencial de la validez de las reglas. En el caso de la antropología, se puede responder a este razonamiento indicando que es válido únicamente en tanto se comprende dentro del concepto de cultura a actitudes o comportamientos y se independiza a los valores, pero no sin tan sólo se presta atención a los símbolos y a las abstracciones. En todo caso, nosotros estamos al final de acuerdo con Salazar en que no es posible un discurso neutro en las ciencias humanas, pero no por sus razones. Salazar ha expuesto un segundo concepto de cultura en "*¿Existe una filosofía de nuestra América?*" elaborando sus objeciones al concepto neutral ofrecido por la antropología. Acá sugiere que son conceptos débiles los de *modo de obrar, modo de proceder, manera de reaccionar, peculiaridades o rasgos característicos*; y manifiesta que deberían ser reservados para "fenómenos paralelos y generalmente relacionados estrechamente, aunque no identificables, con el de cultura" (p. 116). Existe frente a este concepto otro "concepto fuerte y propio de *cultura*, entendida como la articulación orgánica de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad, susceptibles de servir de pauta para contrastar la obra histórica de los pueblos y de las épocas" (p. 116). También este concepto es criticable desde el punto de vista de la antropología, ya que para esta la noción de cultura sólo tiene un valor heurístico (Cf. el trabajo de C. Levi-Strauss, El concepto de estructura en la Etnología en "*Antropología estructural*") y no corresponde a una realidad absoluta, como la que postula la definición de Salazar. Empero, a nosotros sólo nos interesa examinar esta segunda definición desde el punto de vista de la filosofía. El concepto referido tiene tres notas: cultura es (1) la articulación orgánica (2) de las manifestaciones originales (3) diferenciales de una comunidad. *Históricamente* este concepto se remonta sobre todo a la época del romanticismo alemán. Un gran precursor de este movimiento, Herder, había hablado en sus "*Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*" (1744-1803) de la cultura de un pueblo como del florecimiento de su existencia; el joven Hegel había tratado luego en sus "*Escritos teológicos de juventud*" (1794) del Volksgeist, del espíritu de una nación, que se expresa en todas sus manifestaciones y después el vocablo se popu-

larizó. Karl Friedrich von Savigny, el creador de la Escuela Histórica del Derecho, no lo usa en su obra "*De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho*" (1814), pero allí expone brillantemente la doctrina del Volksgeist. Un pueblo, piensa, se manifiesta orgánicamente en todas sus creaciones que le dan un carácter peculiar diferenciándolo de otros pueblos. El concepto fuerte de cultura que Salazar defiende continuando esta tradición nos parece muy vago, abstracto y cargado de prejuicios. Muy vago, porque el autor no ofrece los criterios para saber cuándo se está ante la articulación orgánica de las manifestaciones de una comunidad, cuándo son éstas originales y cómo se puede diferenciar de las de otros pueblos. ¿Dónde termina el espíritu de un pueblo y comienza el de otro? Abstracto, porque es abstracto hablar de una comunidad y de sus manifestaciones originales según un principio reconocido, como lo hace Salazar. Cargado de prejuicios, porque lo son postular una comunidad (nacional) en esta forma, rendir culto a la novedad (originalidad) y sobre todo hacer de la creatividad la medida máxima para juzgar una cultura. Estos criterios son hoy en día en realidad inaplicables, porque cada vez nos percatamos más de que el arte, la ciencia y la filosofía (por razones que luego daremos) se tornan cada vez más internacionales, porque cada vez vamos ajustando mejor nuestra óptica para ver que la originalidad es sólo un criterio históricamente condicionado para medir las manifestaciones de "cultura" y porque paulatinamente vamos comprendiendo que lo mismo sucede con la creatividad de un hombre o de un pueblo. Es bastante claro que estos prejuicios pueden tornarse muy dañinos e incluso peligrosos en cuanto se exagere el nacionalismo o se proscriban algunas manifestaciones culturales, porque no son orgánicas, novedosas o creativas. Esto fue precisamente lo que sucedió al rechazarse el "manierismo" por su falta de originalidad, hasta que la historia del arte se percató de que también este período tiene su legitimidad. A las objeciones que se hacen a su tesis de la inautenticidad de la cultura peruana apuntándose a la obra de Vallejo o al arte popular. Salazar responde que la primera no aparece dentro de una cultura articulada orgánicamente y que el segundo constituye un sector limitado y poco resonante "de la cultura juzgada en términos clásicos y modernos" (p. 41). Hegel decía que si la realidad no se ajustaba a la idea, tanto peor para aquélla; Salazar repite que no es la teo-

ría la que debe ajustarse a la realidad, sino a la inversa. Vallejo y el arte popular no pueden ser representativos de una cultura peruana orgánica, originaria y peculiar. Vallejo y Mariátegui, Arguedas y Gonzales Prada, Eguren y Déustua, tienen que ser manifestaciones aisladas. Además no han sido individuos marginados de una sociedad alienante, sino más bien los beneficiarios de los bienes culturales que la colectividad creó fuera de ellos ("Expreso", 7 de mayo de 1972). Aún queda por preguntar si no significa rendir un homenaje más al romanticismo el imaginarse como una sociedad orgánica a la colectividad en que todos sus integrantes pudieran realizar el gran sueño del siglo pasado de llevar en sí una chispa creadora.

2. Dominación e inautenticidad

Pero dejemos ahora el examen de la idea de cultura de Salazar y vayamos a su afirmación de que la dominación produce siempre la inautenticidad de una cultura. La dominación es para él, recordemos, el hecho de que el poder de decisión sobre la existencia y el desenvolvimiento de una nación están en manos ajenas y la inautenticidad la falta de correspondencia entre la acción de un sujeto histórico y el principio que reconoce y valida. Para comenzar notemos que Salazar no ha desarrollado lo suficiente sus puntos de vista. Así no ha indicado cuáles son los aspectos fundamentales sobre los que el poder de decisión debe ejercerse por una entidad foránea para poder hablarse de dominación; ni cómo se le impone una protovaloración ajena, entre otras cuestiones esenciales; pero no obstante se puede entender aproximadamente lo que quiere decir. Pues bien, si se hace una consideración histórica y se examina el ejemplo que él pone de la filosofía en Hispanoamérica y en el Perú, se llega a la conclusión de que su tesis, pese a nuestra inclinación emotiva a darle nuestra adhesión, no es correcta. Pongamos por ejemplo a Alemania: a partir del siglo XVI el poder del Sacro Imperio Romano-Germánico se ve debilitado por las luchas religiosas, por las guerras de los Treinta Años (1618-1648), por las de la sucesión de España (1701-1713), por las de la sucesión de Austria (1740-1748), por la guerra de los Siete Años, hasta que en 1806 Napoleón I^o suprime el Sacro Imperio y lo substituye por la Confederación del Rín, que a su vez fue disuelta por el Congreso de Viena y recons-

tituida sobre nuevas bases con el nombre de Confederación Germánica (1815). En verdad, a partir de la paz de Westfalia el Imperio se torna "una quimera", como afirma Jan de Witt, y queda a merced de los otros Estados europeos, particularmente de Francia. Los príncipes se alían muchas veces contra el Emperador con las potencias extranjeras. No obstante, este período de decadencia política de Alemania coincide con su ascenso "cultural". Luego de la Revolución Francesa, en la época de Napoleón, cuando sus ejércitos se desbordaban por Alemania y el corso decide cancelar el Sacro Imperio, en Alemania viven los grandes representantes del clasicismo y romanticismo germanos. Difícilmente se podrá imaginar condiciones de dependencia mayores para un país que las que tuvo que soportar Alemania luego de la guerra de los Treinta Años. Leibniz vive precisamente durante este tiempo. No creo que, sin embargo, se pueda denominar su filosofía como inauténtica. Quizás Salazar diría que se trata —como en el caso de Vallejo en el Perú— de una aparición inorgánica, pero a esto se puede replicar que por la misma época obran en Alemania otras figuras tan grandes como Bach y Lessing.

Veamos otro caso. Salazar dice que a partir de su independencia los Estados Unidos han logrado constituir un pensamiento propio. Esto no sucede en cambio para él con las naciones hispanoamericanas, pese a haberse emancipado aproximadamente por la misma época. La razón estriba, nos manifiesta, en que mientras los Estados Unidos lograron una autonomía efectiva, las naciones hispanoamericanas pasaron del dominio español al de Inglaterra y ahora al norteamericano. Ellas, como en general las del Tercer Mundo, todavía tienen que "forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales..." ("¿Existe..." p. 132). Un bloque es el constituido en torno a los Estados Unidos, el otro en torno a la Unión Soviética. Pero, ¿es que existe una filosofía auténtica de la Unión Soviética?, ¿no es el leninismo un producto esencialmente derivado del marxismo, que a su vez procede del idealismo alemán?

En realidad se ve que el planteo de Salazar no funciona y esta comprobación nos trae a una pregunta decisiva: ¿se puede hablar de una cultura *auténtica*? Salazar lo hace, pero las precisiones que ofrece a este respecto son en extremo insuficientes.



3. Dominación y revolución

Veamos ahora lo concerniente a dominación y revolución. Las ideas de Salazar sobre la dominación parecen estar en una gran cercanía a las consideraciones marxistas sobre la revolución; tanto más cuanto que él afirma adherir a la idea de revolución y por ello exige la cancelación de la máquina de dominación capitalista (Aportes, N° 15; París, enero de 1970; p. 163). Empero, la verdad es que el planteo de Salazar está más próximo a una concepción desarrollista y economicista que a la concepción marxista. Esto se nota muy claramente al advertirse que las oposiciones que Salazar realiza entre dependencia/independencia, dominación/liberación, alienación/cumplimiento se resuelven a la postre en la oposición desarrollo/subdesarrollo. El desarrollo lo define Salazar, como ya hemos visto, como a) la capacidad de usar sus recursos en provecho propio y b) de autoimpulsarse y alcanzar mediante efectivos procesos de cambio los más altos estatutos humanos, según los criterios sociales del momento. Esta capacidad es la de una nación o pueblo. Para pasar del subdesarrollo al desarrollo es necesario que los intelectuales tomen conciencia de la situación de dominación. En caso de no asumir esta actitud ellos resultan ser los casos más extremos de alienación. "Cuando, en cambio, la asumen a plenitud constituyen *los primeros brotes* de una cultura de la liberación cuyo destino depende a la postre del destino de la revolución social" ("Expreso" del 14.5.72; subrayado nuestro).

Ahora bien, la revolución es otra cosa: el "salto cualitativo" que supera la distancia que se ha establecido entre las fuerzas y las formas de producción, porque éstas se han tornado incapaces para contener aquellas. La última de las revoluciones —última por razones que Marx explica en su lugar— es la socialista que niega la propiedad privada de los

medios de producción y coloca en su lugar la colaboración y la propiedad comunitaria de la tierra y de dichos medios. Este tránsito sólo puede ser llevado a cabo por el sujeto revolucionario: la clase proletaria que previamente debe pasar del estado de clase en sí —sin conciencia política y social, porque está integrada al sistema capitalista en razón de la dinámica del proceso laboral y de sus necesidades e intereses— al de clase para sí —que ha adquirido dicha conciencia y que niega el sistema capitalista. De otro lado, la revolución no puede ser nacional, porque, al haber creado la gran industria el mercado mundial, ha acercado de tal manera a los pueblos, que lo que le sucede al uno necesariamente le pasa también al otro. Es por esto que la revolución proletaria es siempre una revolución mundial. Socialismo y nacionalismo eran consiguientemente para Marx y Engels incompatibles. Fue únicamente Stalin quien por razones conocidas defendió la construcción del socialismo en un solo país como condición previa a la revolución mundial.

La distancia que media entre la idea de dominación de Salazar y la concepción marxista de revolución se hace más clara aún, si luego de haberse realizado la distinción anterior se repara en que una nación puede alcanzar su desarrollo sin haberse realizado una revolución en ella. Nadie negaría por ejemplo que la República Federal de Alemania o el Japón han conseguido y poseen actualmente la capacidad de usar sus recursos en provecho propio y de autoimpulsarse, pero difícilmente afirmaría alguno que en ellos ha tenido lugar una revolución en el sentido marxista, pues en estos países no se ha cambiado las formas de producción capitalistas y el proletariado se halla integrado al sistema. En este contexto de ideas es menester ver muy claramente que Yugoslavia ha involucionado, pues ha vuelto al sistema del mercado y de la producción de mercancías, que según Marx constituye una de las raíces principales

de la alienación (entendida ésta en el sentido marxista, claro está, y no en el propugnado por Salazar). [^]

Estas consideraciones quizás pudieran parecer intrascendentes o puramente filosóficas. Podría pensarse que de lo que realmente se trata es de elevar el nivel de vida de los hombres. Frente a esta objeción decía un revolucionario cuya condición no puede ponerse en duda, así como su desinterés por los bizantinismos, Ernesto Che Guevara, en una entrevista en 1963: "Yo no estoy interesado en un socialismo puramente económico. Peleamos contra la miseria pero también contra la alienación. Uno de los fines esenciales del marxismo es eliminar de las motivaciones humanas el factor del interés individual y de la ganancia. Marx se ocupó de los factores económicos y de sus efectos sobre el espíritu. En caso de que el marxismo no se halle interesado en los últimos podrá ser un método de distribución de bienes, pero jamás una forma de vida revolucionaria" (retraducción del alemán en: Bettelheim y otros, *Zur Kritik der Sowjetökonomie*, Berlín, Wagenbach, 1960; pág. 6; no hemos hallado la cita en español).

IV. CONSIDERACIONES EN TORNO A LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Probablemente, las reflexiones de Salazar sobre la cultura hayan nacido de sus consideraciones sobre la posibilidad, realidad y necesidad de una filosofía hispanoamericana. Nosotros no quisiéramos extendernos sobre este tema, que en el lenguaje de Kant nos parece otro "escándalo de la filosofía" y en el de Marx un acto de onanismo más, sino realizar al paso un par de indicaciones sobre él. La primera es que quizás podríamos aprender mucho del caso de Alemania, pues este país se encontraba en una situación parecida a la de Hispanoamérica hacia la época de la guerra de los Treinta Años. Leibniz no puede remontarse a ningún precursor y escribe sobre todo en francés y latín. Es menester esperar hasta Kant para contar con un vocabulario filosófico germano y todavía Hegel se queja de la insuficiencia del alemán como lengua filosófica. No obstante, ninguno de los tres hizo un tema central de sus consideraciones la inexistencia de una filosofía germana. Lo que hicieron fue tratar de asimilar la tradición anterior y tratar de contribuir a resolver los problemas de la filosofía.

La segunda indicación apunta a que quizás la carencia de una filosofía en América Latina se deba, como ya se ha reparado, a la insuficiente asimilación de la tradición filosófica. Esto es palpable aún en el caso de un profesor tan bien formado como Augusto Salazar Bondy. En "*¿Existe una filosofía de nuestra América?*" cita dos veces a Hegel y lo interpreta en ambos casos erróneamente. Una vez dice:

"Hegel decía que el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, con lo que daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. Pero en el crepúsculo suelen estar los presagios del amanecer. Contra el veredicto del gran filósofo alemán, nosotros creemos que la historia guede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro" (p. 125).

Es verdad que para Hegel la filosofía únicamente aparece post festum, como dice Marx, pero no es cierto que para él ella únicamente sea "una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados", pues es el mismo Hegel quien sostiene que al mismo tiempo que la filosofía cumple esta actividad, proyecta una nueva forma de aparición del espíritu. Así, ella clausura una época, pero simultáneamente abre otra:

"Por intermedio del saberse a sí mismo se pone el espíritu como diferente de lo que él es, se pone para sí, se desarrolla en sí. Esto contiene una nueva diferencia entre lo que el espíritu es en sí y lo que es su realidad y así se produce una nueva figura. Por consiguiente, ya en sí la filosofía es una determinación o carácter posterior del espíritu, ella es el lugar íntimo del nacimiento del espíritu, que luego aparece como realidad".

(Einleitung in die Geschichte der Philosophie; ed. Hoffmeister; Hamburgo, Meiner, 1940; p. 150)

En los casos en que una figura del espíritu resulta insatisfactoria, dice Hegel, la filosofía lo percibe. Entonces el pensamiento precede a la realidad y la transforma (por ej. *Id.*, p. 286). La reflexión de Hegel que Salazar cita quizás podría darnos una indicación para comprender la carencia de filosofía en Latinoamérica. Para Hegel, de las formas del espíritu absoluto es el arte la primera, la religión la segunda y son la ciencia y la filosofía las últi-

mas. También para Hólderlin aparece en primer lugar el arte y al final la reflexión, pero por diferentes razones. Para Hegel surge el arte en primer lugar, porque es la forma más baja de lo espiritual, aún entremezclada con lo sensorial; para Hólderlin se trata en cambio de que es el arte quien inaugura una nueva época y traza sus posibilidades mayores. Para Hegel es la filosofía la que representa un mayor desarrollo de lo espiritual. En Hispanoamérica, el arte ha alcanzado ya un nivel relevante (Vallejo, Borges, G. Rocha, García Márquez, Jesús Rafael Soto, quizás también Mauricio Kagel), mientras que la reflexión aún marcha a la zaga. No se trata como es natural de que simplemente suscribamos las explicaciones de Hegel o de Hólderlin, pero sí de llamar la atención sobre algo que parece ser una ley histórica: que el arte de un pueblo o de una gran comunidad "cultural" se presenta antes que su ciencia y su filosofía. En caso de que esta ley sea cierta no tendría por qué sorprender la carencia de una filosofía en Hispanoamérica. La segunda cita de Hegel (en realidad son dos en un mismo lugar) es la siguiente:

"La filosofía es la filosofía de su tiempo, un escalón en la gran cadena de la evolución universal; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo".

Y sobre los sistemas que reproducen doctrinas del pasado trae Salazar esta cita de Hegel:

"Estos intentos son simples traducciones, no creaciones originales; y el espíritu sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de su propia y genuina originalidad".

Salazar interpreta estas citas de esta manera:

"Con lo cual el gran maestro de la historia de la filosofía, ponía de relieve un hecho importantísimo en el dominio del pensamiento —que traduce otro más hondo y general de la existencia histórica— a saber, que la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad, pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Se da según esto el caso de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mixtificado".

("¿Existe...?", p. 112)

Ahora bien, si hay algo que para Hegel la filosofía no es, es ser una forma del espíritu objetivo —lo que sería si efectivamente expresara la vida de una comunidad—, sino que

ella es por excelencia una forma —la más alta— del espíritu absoluto. Las costumbres de un país, las manifestaciones del espíritu de una nación y el orden jurídico son en cambio formas del espíritu objetivo. Este comprende a todos los ciudadanos de una nación, que frente a él no poseen una libertad mayor que la que él mismo tiene. Pero el arte, la religión y la filosofía son formas del espíritu absoluto. Este es una forma del espíritu, que ya no posee nada en sí que le sea ajeno o algo que le sea opuesto, como frente a las costumbres, manifestaciones nacionales o leyes de una nación pueden estar las de otras, sino que acá se interpenetran, dice Hegel, nuestra conciencia subjetiva y la realidad objetiva que nos porta. La originalidad a la que Hegel se refiere en las líneas que Salazar cita no es, por lo tanto, la de una comunidad. La originalidad a la que alude es la de una época histórico-universal, tema que acá no podemos desarrollar.

Esta consideración nos pone frente a una de las mayores aporías de la concepción de Salazar. El demanda de un lado una cultura original y auténtica; pero de otro lado comprende que no se trata de reclamar un folklorismo, de modo que solicita "un conjunto orgánico capaz de producir, en el nivel de *la alta cultura de nuestro tiempo*, la ciencia, la técnica, el arte, las ideas y creencias susceptibles de darle al país significación mundial" ("La *cultura...*", pp. 41-42; el subrayado nos pertenece). El camino para alcanzar esta meta, sostiene, no puede alejarse "de las realizaciones y del espíritu de la civilización cuya base es la racionalidad aportada por el Occidente, pues ella garantiza la comprensión rigurosa del mundo y el control de las fuerzas reales" (Id., p. 42). En síntesis, se trata de "construir un pensamiento propio original y con vigencia universal" ("*FU. y alienación*", p. 337). Ahora bien, en tanto Salazar entiende por autenticidad la conformidad con la protocolación propia y manifiesta además que el tipo de hombre hispanoamericano no puede confundirse con el europeo u occidental (Id., p. 328), no se ve bien como aquel *pueda y tenga* que crear una cultura original de conformidad con el proyecto de la alta cultura europea u occidental. A la base de esta aporía se halla un malentendido: las formas del espíritu absoluto, para seguir empleando la terminología de Hegel, son en primer lugar universales y sólo luego y si cabe se puede distinguir en ellas rasgos nacionales y no a la inversa. El arte, la religión, la ciencia y la filosofía son en primer lugar uni-

versales y sólo después —pongamos por caso— europeas, alemanas, suabas y así en adelante.

V. CONCLUSIONES

En conclusión, la concepción de Salazar sobre la cultura y la filosofía de Hispanoamérica como inauténticas por haber surgido dentro de una situación de dominación, nos parece ser, pese a su fuerza emotiva, en lo esencial incorrecta. Por otro lado, pensamos que ella crea un nuevo mito —un mito además peligroso— en lugar de obrar desmitificadamente: el de hablar de una cultura auténtica. En efecto, nos parece ser muy vago y prejuiciado hablar de un principio original que legitimaría todas las expresiones de una cultura. De otra parte, pensamos que en Hispanoamérica existe una cultura que, sobre todo en el caso del arte, ha llegado a puntos muy altos y que aún en el caso de la filosofía está en ese camino. De ello nos parecen la mejor prueba los propios trabajos de Salazar. Que la cultura y la filosofía hispanoamericanas todavía no hayan alcanzado su mayor desenvolvimiento nos parece evidente. Pero que para lograrlo nos pongamos a hablar de autenticidad pensamos que es un grave error.

Lima, setiembre de 1971 y agosto de 1972.

BIBLIOGRAFIA

- SALAZAR BONDY, Augusto, Artículos en el Diario **Expreso**; ediciones correspondientes a las siguientes fechas: 2, 9, 16, 23 y 30 de abril; 7 y 14 de mayo; 13 y 20 de agosto de 1972.
- , Carácter del pensamiento filosófico peruano (escrito en el año 1962), en: **Entre Escila y Caribdis; Reflexiones sobre la vida peruana**, Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969, pp. 59-66.
- , Crítica de una crítica, en: **Aportes**, N? 15, enero de 1970, pp. 157-163.
- , **¿Existe una filosofía de nuestra América?**, México, Siglo XXI, 1968.
- , Filosofías y alienación ideológica (escrito en el año 1969), en: Perú: Hoy, México, Siglo XXI, 1971, pp. 305-337.
- , **Historia de las ideas en el Perú contemporáneo**, 21.; Lima, Francisco Moncola, 1967.
- , La cultura de la dominación (escrito en el año 1968), en: **Entre Escita...**, pp. 27-57.
- RAMA, Angel, Las voces de la desesperación, en el Diario **Expreso** de Lima, edición del 19 de marzo de 1972.
- WAGNER DE REYNA, Alberto, Perú problema, en: **Mercurio Peruano**, N? 478, marzo-abril de 1969, pp. 788-796.