

Comentarios a “La actualidad de la (alter) filosofía”, de Juan Blanco

Luis Alvarenga

Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

El trabajo de Juan Blanco plantea una crítica al modo de filosofar etnocéntrico, que es el que predomina en nuestro ámbito académico e intelectual. Decimos que el pensamiento filosófico occidental es etnocéntrico, por cuanto se centra en una sola cultura, la del norte global. Propone un cuestionamiento de este etnocentrismo occidental, que se oculta bajo una pretendida filosofía “universal”, o “filosofía sin más”, a la par que reivindica a las filosofías “otras”, distintas a la monocultura filosófica occidental. Hay un auténtico epistemicidio, como diría De Sousa Santos, que repite, según Juan Blanco, la lógica perversa del requerimiento colonial, formulismo legalista para legitimar la dominación colonial y el sojuzgamiento de los pueblos dominados.

El filosofar descontextualizado, la llamada “filosofía perenne”, es una trampa ideológica al servicio

de la dominación capitalista y colonial. Ellacuría atacaba esta forma de filosofar que, según él, acaba renunciando de su talante crítico y se torna ideologización, es decir, encubrimiento de las formas de dominación. Blanco concreta esto en el contexto guatemalteco, pero también puede aplicarse al salvadoreño y quizás al latinoamericano en general. En nuestros países predomina una práctica descontextualizada de la filosofía. Descontextualizada, es decir, deshistorizada por varios flancos. Uno tiene que ver con lo que Blanco señala: esa compulsión de “estar-al-día” con lo que piensa Europa y Norteamérica, que no es otra cosa que el complejo de usurpación de algo que no nos pertenece, el complejo de sentirnos atrasados en una carrera cuyas pautas marcan otros y que, por tanto, jamás estaremos en la vanguardia. Como dijo José Martí:

Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los

calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. Nos quedó el oidor, y el general, y el letrado, y el prebendado.

Pero, realmente, ¿éramos? ¿O habría que leer este primer párrafo de *Nuestra América* en tiempo presente? Nos sentimos provincianos por no estar “al día” de lo que se escribe en Alemania, se discute en las universidades norteamericanas o se publica en Francia, pero ignoramos lo que se está escribiendo o discutiendo en otros países de Latinoamérica, por no decir de Centroamérica.

Una segunda instancia de esta descontextualización tiene que ver con el método filosófico, con “la forma de hacer filosofía” que, como señala Blanco, en la perspectiva colonizada se circunscribe al ejercicio académico y se dirige a interlocutores académicos y que, además, tiene prescritos los idiomas en que va a expresarse. Podríamos dar un paso más allá, añadiendo que un filosofar contextualizado, un filosofar-otro, desde nuestros países centroamericanos necesita conocer cuáles son nuestros

elementos culturales fundamentales, el “núcleo ético-mítico”, concepto de Ricoeur que le sirve a Dussel para ir hacia la radicalidad, esto es, a las raíces de las concepciones éticas que conforman América Latina. Dussel decía que para ello hay que buscar la concepción de ser humano que hay en cada cultura. ¿Dónde se expresa esa concepción? Para el filósofo argentino, el discurso filosófico era la instancia en la que esta concepción se elaboraba de forma sistemática, pero que la raíz está en la visión de la realidad que reside en los saberes populares, en los mitos, en el sentido común, entre otros, de tal manera que, para entender a un Platón, había que conocer cuáles eran estas concepciones expresadas en los relatos míticos, en la religiosidad, en la forma de vida cotidiana de los pueblos helénicos. Igual operación es válida para nuestros países. Si alguna expresión filosófica hay -no entremos a juzgar acá cuán coloni-

zada o descolonizada pueda estar, esto tiene en su núcleo fundamental los saberes no formalizados filosóficamente, y que están en el sentido común, en las prácticas culturales subalternas, pero que también han sido formalizadas de alguna forma en la literatura y en otras producciones culturales. Es necesario prestarle atención también a las formas de colonización que, según Blanco, se manifiestan en el filosofar académico. Tras ellas están las preguntas: ¿Para qué filosofar? y ¿para quiénes filosofar? La forma colonizada de filosofar no trasciende el mundillo académico y está con la mirada puesta en el norte global. Hay en ella una compulsión por “estar al día”, por encajar en las discusiones “actuales”. Superar esto no implica encerrarnos en nosotros mismos y optar por la ignorancia consciente de lo que están haciendo otras filosofías, pero sí ubicarnos en nuestros contextos históricos y culturales.

Ello implicaría superar los esquemas mentales colonialistas que, incluso al operar de forma inconsciente, pueden permear filosofías con pretensión liberadora y legitimar la negación de lo no occidental.

El autor recoge dos ejemplos de un filosofar no colonizado: el de Rodolfo Kusch y el de Carlos Lenkersdorf. Llama la atención que ambos son latinoamericanos de ascendencia europea que dedican

sus esfuerzos a filosofar desde las culturas indígenas: el primero, desde el pensar indígena en Argentina y el segundo, desde el contexto cultural tojolabal. Surgiría acá el cuestionamiento de si ese filosofar sería “auténtico”, por cuanto no vendría de los pueblos originarios de forma directa, es decir, de sus propios integrantes. Este cuestionamiento, sin embargo, tiene ya un prejuicio “biologicista”. Según este prejuicio, para hacer un filosofar que manifieste las formas de pensar mayas, quichés, pipiles, entre otros, habría que haber nacido en esas culturas. Este cuestionamiento soslaya el hecho de que a estos pueblos se les ha negado, en la mayoría de los casos, el acceso a los instrumentos y saberes institucionales y, además, sus instrumentos y saberes no son reconocidos, sino desacreditados, cuando no negados y hasta suprimidos. Se afirma que son constitutivamente negados para pensar filosóficamente, es decir, incapaces de acceder a “la” filosofía, esa filosofía “universal”, porque no tiene adjetivos ni determinaciones, es decir, porque está vacía. Vacía por estar alienada de las mujeres y hombres concretos que padecen la historia de dominación.

Lo crucial no es, sin embargo, la pertenencia por nacimiento a una de las culturas originarias de Nuestra América, sino la opción político-epistémica de dejarse interpelar, no sólo por la visión de mundo y por la práctica cotidiana de los pueblos

indígenas -a los cuales el “filosofar” oficial ha cerrado las puertas-, sino a las diferentes vivencias de explotación, negación y marginación.

Blanco plantea una tarea inmediata para un filosofar guatemalteco, y también salvadoreño: abrirse al desafío e interpelación de los pueblos originarios. En el contexto salvadoreño esto plantea una dificultad. En nuestro contexto, los pueblos originarios padecieron, no solamente el epistemicidio colonial, sino el genocidio directo, sin metáforas, en pleno siglo XX, en 1932, en la matanza anticomunista y anti-indígena del general Martínez. Nuestras culturas indígenas están presentes, sí, pero a costa de manifestarse en sus mínimas expresiones, y también de negarse y mimetizarse en un supuesto mestizaje armónico, que no es otra cosa que la negación promovida por los herederos de las élites criollas, de lo indígena, pero también de lo afrodescendiente que también está vivo y que camina entre nosotros y que somos también nosotros.

Por otra parte, este desafío implica, en El Salvador, *abrirse al desafío e interpelación* de los emigrantes, de los salvadoreños en el exterior, de las luchas de las mujeres, de la diversidad de género, de las juventudes, de los marginados o negados por el capitalismo neoliberal. Es abrirse a sus expresiones lingüísticas, a su visión de la realidad, a sus saberes, a sus experiencias de lucha, a las

historias de sus derrotas. No para suplantarlas con un discurso filosófico o político que pretende *aferrar*, a costa de negar, *la totalidad* de sus vivencias y de sus modos de pensar y hacer la realidad por la *fuerza de un pensamiento hegemónico* que reduce y “universaliza” descontextualizando, es decir, quitando sus elementos incómodos para gozar de la legitimidad del *paper* académico bien visto en el norte epistémico; sino para dejarnos interpelar por ellas. Este dejarse interpelar no sitúa a la filosofía o al filósofo en el improbable papel de “investigador neutral”, que recibe sin más lo que capta de sus interlocutores, sino que también interpreta, interpela pero, sobre todo, se hace cuestión de su situación intelectual y de su realidad *formalizando filosóficamente* los saberes de los oprimidos.

La actualidad de la (alter)filosofía comprenderá, entonces, un momento de opción consciente-político-epistémica por los grupos oprimidos; un momento de interpelación por sus saberes y por sus experiencias de dolor; un momento de formalización de estos saberes y de planteamiento de cuestiones fundamentales a encarar -las cuales son de carácter más urgente que las de la *philosophia perennis*, pues en ellas está la vida concreta, la vida palpable y cotidiana, y su posibilidad de potenciarla o menoscabarla; y, finalmente, un momento de articulación dialéctica de esta reflexión con aquello

que horroriza a la “filosofía sin más”, pero que ha sido lo que históricamente ha diferenciado en Latinoamérica, la diferencia entre una producción filosófica que ha tenido un impacto más allá del ámbito académico o libresco y un ejercicio “virtuoso” de la filosofía que no ha trascendido la matriz asuntiva. Se trata de la transgresión de los límites establecidos para el trabajo intelectual. El pensamiento latinoamericano que ha logrado

la estatura de “clásico” –pensemos en sor Juana, Martí, Flora Tristán, Mariátegui– lo ha sido porque ha sabido enfrentarse críticamente con su realidad, ha sabido articularse con la lucha política contra la opresión colonial, patriarcal y capitalista y, además, ha legado para sus intérpretes posteriores instrumentos de crítica y problematización de la realidad. He ahí el desafío de esas “filosofías otras”, acá en El Salvador y en Centroamérica.